

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LITERATURA E ARTES
COORDENAÇÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ROGERIO GALDINO TRINDADE

**A HISTÓRIA E SUA SOMBRA:
O PROBLEMA DA HISTÓRIA ENTRE DILTHEY E HEIDEGGER**

**JOÃO PESSOA
2020**

ROGERIO GALDINO TRINDADE

**A HISTÓRIA E SUA SOMBRA:
O PROBLEMA DA HISTÓRIA ENTRE DILTHEY E HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos.

JOÃO PESSOA

2020

**Catalogação na publicação
Seção de Catalogação e Classificação**

T833h Trindade, Rogerio Galdino.

A História e sua sombra : o problema da história entre
Dilthey e Heidegger / Rogerio Galdino Trindade. - João
Pessoa, 2020.

127 f.

Orientação: Gilfranco Lucena dos Santos.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Filosofia da história. 2. Historicismo. 3.
Historicidade. 4. Ontologia. 5. Dilthey, Wilhelm. 6.
Heidegger, Martin. 7. Destino - Filosofia. I. Santos,
Gilfranco Lucena dos. II. Título.

UFPB/BC

CDU 930.1(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE
MESTRE EM FILOSOFIA DO CANDIDATO ROGÉRIO GALDINO TRINDADE

Aos treze dias do mês de agosto de dois mil e vinte, às 10:00h, por videoconferência conforme Portaria 90 e 120/GR/Reitoria/UFPB; Comunicado 02/2020/PRPG/UFPB e Portaria 36/CAPES, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora constituída para examinar a Dissertação de Mestrado do (a) mestrando (a) **ROGÉRIO GALDINO TRINDADE**, candidato (a) ao grau de Mestre em Filosofia. A Banca foi constituída pelos professores: Dr. Gilfranco Lucena dos Santos (Presidente/UFPB), Dr. Robson Costa Cordeiro (Examinador Interno/UFPB), Dr. Sandro Márcio Moura de Sena (Membro Externo/UFPE). Dando inicio à sessão, o Professor Dr. Gilfranco Lucena dos Santos, na qualidade de Presidente da Banca Examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao (a) mestrando (a) Rogério Galdino Trindade para que fizesse oralmente a exposição de sua Dissertação intitulada: **"A HISTÓRIA E SUA SOMBRA: O PROBLEMA DA HISTÓRIA ENTRE DILTHEY E HEIDEGGER"**. Após a exposição do candidato, o mesmo foi sucessivamente arguido por cada um dos membros da Banca. Terminadas as arguições, a Banca retirou-se para deliberar acerca da Dissertação apresentada. Após um breve intervalo, o Presidente, Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos, comunicou que, de comum acordo com os demais membros da banca, proclamou **APROVADA** a dissertação **A HISTÓRIA E SUA SOMBRA: O PROBLEMA DA HISTÓRIA ENTRE DILTHEY E HEIDEGGER**, tendo declarado que seu (a) autor (a) **Rogério Galdino Trindade** faz jus ao grau de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com Regimento Geral da Pós-Graduação, pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Mestre em Filosofia. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a Sessão de Defesa, e eu, Jessica Martins de Oliveira Secretária do PPGF lavrei a presente Ata, que será assinada por mim e pelos demais membros da Banca. João Pessoa, 13 de agosto de 2020.

JESSICA MARTINS DE OLIVEIRA
SECRETÁRIA DO PPGF

PROF. DR. GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS
PRESIDENTE/UFPB

PROF. DR. ROBSON COSTA CORDEIRO
MEMBRO INTERNO/UFPB

PROF. DR. SANDRO MÁRCIO MOURA DE SENA
MEMBRO EXTERNO/UFPE

Para Romero, Maria e Manuel (*In memorian*).

“Toda historiografia calcula o futuro a partir das imagens do passado que lhe define o presente. A historiografia é, assim, a constante destruição do futuro e da relação histórial com o advento do que é destinado”

Martin Heidegger, *A Sentença de Anaximandro*, trad. Ernildo Stein, in: **Os Pré-socráticos**, 1 ed. São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1973, p. 28 (Coleção Os Pensadores).

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal da Paraíba, especialmente ao corpo docente e servidores do Programa de Pós-graduação em Filosofia desta universidade.

À minha família pelo apoio e paciência. Em especial, à minha mãe, pelo esforço sem tamanho e o amor maior ainda com que me ajudou. E à minha prima, Joelma, pelo amor fraterno e o cuidado oferecido nesta etapa de minha vida.

A todos os amigos pela força e companhia. Em especial a Lucas e Aurélio, pela rivalidade saudável, pelos ouvidos pacientes e incentivo constante.

Ao meu caríssimo orientador Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos, pela paciência, ajuda e pelos conselhos tão valiosos.

A todos os professores que contribuíram de alguma forma com a minha formação. Em especial, à Prof. Dr. Josali do Amaral (IFPB) por ter me ensinado sobre a existência da filosofia.

Aos órgãos de financiamento a pesquisa no Brasil. Em especial, à CAPES que, através de grandes lutas, oferece ainda a oportunidade para estudos como este.

RESUMO

O trabalho procura trazer a “questão histórica” para o horizonte de uma reflexão filosófica, ou seja, reconhecer na “historicidade [*Geschichtlichkeit*]” o âmbito fundamental de questionamento daquilo que é propriamente histórico. “Historicidade” é a possibilidade de atualização de si-mesmo do ser-aí histórico. O termo cunhado por Martin Heidegger a partir da palavra alemã “Geschichtlich” (História) destoa do uso comum germânico da palavra como sinônimo de “Historie” (historiografia/ciência história). Através desse termo, o filósofo aponta para aquilo que perfaz a possibilidade de articulação essencial de nossa condição histórica de ser em um mundo. Não é apenas porque fazemos livros de história que possuímos uma história nós próprios. Antes, somos históricos porque nos deparamos com uma realidade que, de certa forma, foi herdada, mas que se abre como possibilidades vindouras a serem continuadas, elaboradas ou superadas, isto é, apropriadas ou não. Consequentemente, a história deve ser considerada a partir de seu âmbito essencial: surgir como fundamento do estar lançado próprio ao ser humano em um destino. Diferente da simples ciência factual, a historicidade, enquanto constituinte fundamental de cada um de nós, seres históricos, é uma forma de experiência do tempo que nos atualiza e nos lança nas possibilidades próprias e impróprias de nossa existência. Assim, no presente trabalho, nos limitamos a uma articulação conceitual introdutória da questão histórica do ser nos pensamentos de Wilhelm Dilthey e Martin Heidegger.

Palavras-chave: História, Historicismo, Historicidade, Ontologia, Destino.

ABSTRACT

The work seeks to bring the “historical question” to the horizon of a philosophical reflection, that is, to recognize in “historicity [*Geschichtlichkeit*]” the fundamental scope of questioning what is properly historical. “Historicity” is the possibility of updating oneself of being as historical being-there. The term coined by Martin Heidegger from the German word “Geschichte” (*History*) is different from the common Germanic use of the word as a synonym for “Historie” (*historiography/historical science*). With the word “historicity”, Heidegger points to what makes up the possibility of essential articulation of our historical condition of being in a world. It is not just because we make history books that we have a history ourselves. Rather, we are historical because we are faced with a reality that, in a way, was inherited, but that opens up as future possibilities to be continued, elaborated or overcome, that is, appropriate or not. Consequently, history must be considered from its essential scope, that is, to appear as the foundation of being launched proper to the human being in a destination. Unlike simple factual science, history, as a fundamental constituent of each of us, historical beings, is a form of time experience that updates us and launches us into the proper and inappropriate possibilities of our existence. Thus, in the present work, we limit ourselves to an introductory conceptual articulation of the historical question of being in the thoughts of Wilhelm Dilthey and Martin Heidegger.

Keywords: History, Historicism, Historicity, Ontology, Destination.

Sumário

Introdução	10
1 O Historicismo Alemão: A Escola Histórica e o Relativismo.....	17
1.1 A Herança Iluminista e as Origens do Pensamento Historicista.....	20
1.2 A História Universal segundo Leopold von Ranke	26
1.3 As fases do <i>Historicismo</i> segundo Herbert Schnädelbach.....	31
2 O Problema da História no Pensamento de Wilhelm Dilthey	37
2.1 A Crítica da Escola Histórica e a Tarefa do Pensamento.....	38
2.1.1 A Consciência Histórica e o Naturalismo Científico	39
2.1.2 A Tarefa de Fundamentação Filosófica da Intuição Histórica	42
2.2 A autoconsciência do Relativismo	47
2.3 O conceito de “vida” proposto por Dilthey	53
3 Uma Questão Fenomenológica sobre a História: O primeiro Heidegger e a Consideração da <i>Historicidade</i>	59
3.1 A Desconstrução Fenomenológica de Dilthey e a Possibilidade de uma Hermenêutica da Facticidade.....	59
3.2 A Historicidade como Horizonte Interpretativo Privilegiado na Problemática Existencial do Ser-aí.....	71
3.2.1 O Ser-aí como Subjetividade “Especial”: A Estrutura Compreensiva do Fenômeno de Ser.....	78
3.2.2 O Ser-aí como Ser-no-mundo: A Estrutura Factual do Acontecimento de Mundo.....	84
3.2.3 O Ser-aí como Historicidade: a Estrutural Existencial da Questão Histórica.....	100
3.2.4 A Historicidade Própria ao Ser-aí Humano: Considerações da Correspondência entre Dilthey e o Conde Yorck	115
Conclusão	123
Referências	127

INTRODUÇÃO

Nossa investigação se posiciona na tensão entre o pensamento de Wilhelm Dilthey e Martin Heidegger ou, grosso modo, na tensão entre a *história* e a *filosofia* no final do século XIX e início do XX. O interesse é colocar-nos no horizonte de possibilidade da “meditação histórica” (*geschichtliche Besinnung*) tal como anunciada por Martin Heidegger, a saber, no questionamento guiado por uma relação compreensiva com a *primazia ontológica* que caracteriza o Ser-aí (*Dasein*)¹ como aquele ente que está originariamente lançado na história através de um *destino*. Não temos, porém, a pretensão de corrigir o trabalho de nenhum historiador. Ao contrário, como procuraremos ilustrar ao longo do trabalho, uma pergunta filosófica sobre o que é o “histórico” se mantém mais firme em seu caminho na medida em que comprehende sua investigação para além do simples método historiográfico de uma possível ciência positiva dos fatos. Para tanto, o que deve nos guiar é a consideração do “histórico” enquanto “historicidade”, ou seja, desde o que lhe é essencial do ponto de vista da ontologia heideggeriana, a saber, do “acontecer histórico” do Ser-aí (*Dasein*) em sua temporalidade existencial. A historicidade (*Geschichtlichkeit*) é o que perfaz, de modo essencial, o ser-histórico do Ser-aí, ela é a possibilidade temporal de atualização deste ente em sua temporalidade própria. Portanto, ela diz respeito ao âmbito ontológico a partir do qual o Ser-aí está lançado como “primeiramente histórico” (HEIDEGGER, 2006, p. 473 [381]).

Uma pergunta sobre a “historicidade”, por fim, se relaciona com as ciências factuais (*historisch*) e com a historiografia (*Historie*) apenas na medida em que questiona a possibilidade e a origem do modo científico de descoberta dos fatos históricos: “É somente a partir do modo de ser da história, a historicidade, e de seu enraizamento na temporalidade que

¹ O termo “Ser-aí” (*Dasein*) constitui a unidade reflexiva básica no pensamento ontológico heideggeriano. Ele é o ente que, disposto existencialmente, é ponto de origem, possibilidade, de todo questionamento. Os caracteres ontológicos que distinguem o Ser-aí enquanto “ente privilegiado” são chamados por Heidegger, em função dessa diferença específica, de “existenciais”. Ao mesmo tempo, deve ficar claro que “ente” e “ser” se encontram no Ser-aí através dos modos de “interpretação” e “compreensão”. Toda investigação só pode ter origem na existência, isto é, na pré-disposição do Ser-aí enquanto existente para um ser-no-mundo. É, por isso, que o Ser-aí será, mais a frente (especialmente em 3.2.1), caracterizado como o “interrogado” na “questão do ser”. E é por isso também que o termo “Ser-aí” pode ser entendido como uma “indicação formal” da estrutura ontológico-temporal da cura: aquilo que torna possível a relação primordial entre a mundanidade do mundo (o que) e a existência questionante (o “quem”) da existência; neste caso, Ser-aí significa, para Heidegger, o fenômeno do “ser-no-mundo” (3.3.2).

se poderá concluir de que maneira a história pode tornar-se objeto possível da historiografia” (HEIDEGGER, 2006, p. 466-467 [375])².

O ensino de história como parte da educação escolar dos jovens foi uma conquista francesa: com a criação dos *lycées* por Bonaparte em 1802, ela se tornou disciplina obrigatória no currículo do ensino secundário francês (LE GOFF, 2015, p. 26). Não obstante, no que diz respeito ao ensino superior e a investigação acadêmica,

Primeiramente, a História foi reconhecida como um galho independente do saber na Alemanha. Foi lá, também, que a história foi ensinada primeiro, e onde mais profundamente permeou a vida intelectual como personificação do espírito nacional, a despeito das divisões políticas do país. A Reforma deu ímpeto adicional a esse movimento. (LE GOFF, 2015, p. 27)³

Já no século XVI, a História era considerada parte do currículo das universidades protestantes de Marburg (1527) e Tübingen (1535-36) (LE GOFF, 2015, p. 28); também foi acolhida como parte do currículo acadêmico de Königsberg (1544), Greifswald (1544), Jena (1548), Heidelberg (1558), Rostock (1564) e, finalmente, Freiburg (1568). Apesar disso, como continua Le Goff (2015, p. 30), foi apenas “no século XIX que a ideia de ciência historiográfica adquiriu, ao menos na sociedade ocidental, o seu caráter distintivo”⁴.

No século XIX, em meio à crise do sistema hegeliano, é gestado no seio acadêmico alemão um novo modo de investigação factual que procura se estabelecer independentemente de qualquer influência idealista do discurso filosófico. De espírito extremamente positivista, essa ciência factual é marcada, inicialmente, pela “busca objetiva” dos fatos através de seus vestígios, os documentos. A justificativa teórica dos primeiros historiadores do século XIX beirava o *realismo ingênuo*. Isso não evitou, porém, que, nos últimos duzentos anos, as chamadas “ciências históricas” tivessem um turbulento e acelerado desenvolvimento.

Como se vê, o tema das ciências históricas, por ser amplo, deve ser considerado de forma estratégica. Qual é, porém, o “fio de Ariadne” que nos conduz através deste labirinto? Nossa pergunta é *ontológica*. Ela, em sua formulação, já nos inscreve dentro dos limites do

² Acrescentamos à data da edição consultada do livro, o ano de publicação do original e também, entre colchetes, a página original.

³ Original: “History was first recognized as an independent branch of knowledge in Germany. It was there, too, that history was first taught and where it most deeply permeated intellectual life as an embodiment of the national spirit, notwithstanding the country’s political division. The Reformation gave additional impetus to his movement”. Fica implícito que as próximas citações são *traduções nossas* sempre que o original acompanhar a citação como nota de rodapé.

⁴ Original: “It was in the nineteenth century, then, that history acquired at least in the Western world, its distinctive character”.

pensamento heideggeriano sobre o *histórico*. Por sua vez, as elaborações de Martin Heidegger sobre o sentido da “história” partem do aproveitamento fenomenológico radical da questão que vêm à tona na literatura de Wilhelm Dilthey e, principalmente, nos diálogos que manteve com o Conde de Yorck: a pergunta sobre o *contexto efetivo* da *realidade histórica*. “A discussão empreendida acerca do problema da história nasceu da assimilação do trabalho de Dilthey. Foi confirmada e consolidada pelas teses do Conde Yorck, dispersas em sua correspondência com Dilthey” (HEIDEGGER, 2006, p. 490-491 [397]).

De um lado, Wilhelm Dilthey se conecta, como herdeiro, aos pensadores e historiógrafos alemães que compuseram a chamada Escola Histórica, uma coligação que, durante o século XIX, procurou levar a cabo a emancipação da ciência histórica de qualquer pressuposto hipotético e metafísico que a conectasse com a filosofia idealista do século anterior. O produto deste movimento, enfim, é referido na tradição através da alcunha de historicismo. A “emancipação da história dos pressupostos filosóficos” através de uma consideração estritamente científica do objeto historiográfico, ou seja, de uma historiografia pragmática, era o objetivo primeiro da Escola Histórica e do movimento historicista que ela representava.

De outro lado, o Conde Paul Yorck de Wartenburg, contemporâneo a Dilthey, reivindica em correspondências com o amigo, a herança de outra tradição alemã. O Conde cobra, para o “histórico”, uma profundidade que o historicismo parecia perder de vista em sua missão anti-idealista. O que antecede ontologicamente qualquer consideração científica do resíduo factual e, ao mesmo tempo, é origem de toda descoberta histórica, constitui a “historicidade do histórico” do ponto de vista de Yorck, isto é, a origem de todo destino e de toda história. Ao identificar no “destino” o ponto nevrálgico e secreto de toda possibilidade de abertura do mundo como *histórico*, o Conde se reconecta com a discussão crítica de Nietzsche e também do romantismo alemão em sua vertente ilustrada. O elemento fundamental da historicidade humana é origem da possibilidade histórica na medida em que dispensa a ação livre do homem no campo aberto do *destino*. Heidegger, quando questiona sobre a constituição ontológico-existencial da historicidade do Ser-aí, procura justamente o “*destino*” enquanto abertura para os modos próprios e impróprios através dos quais o Ser-aí assume a si mesmo diante das possibilidades herdadas e, ao *mesmo tempo*, vindouras.

No itinerário entre a compreensão historiográfica da Escola Histórica e a questão ontológica de Martin Heidegger guiada pelas investigações do Conde de Yorck, se ilustra, mesmo que de forma parcial, o desenvolvimento do conceito de “história” entre o final do século XIX e início do século XX na cultura ocidental. Neste período, o lugar reservado à

ciência histórica passou por uma crise fundamental. Enfim, argumentamos que o recorte temporal (da Escola Histórica à Heidegger) é suficiente para uma aproximação do lugar de questionamento ontológico da “história” no início século XX, do qual somos herdeiros. Observar-se-á que utilizamos de forma recorrente no trabalho os termos “historiografia” (*Historie*) e “historicidade” (*Geschichtlichkeit*) porque estes são cunhados por Heidegger para demarcar a diferença conceitual fundamental entre *a investigação factual da histórica científica* e *a essência ontológico-temporal do ser que, lançado no destino, é primeiramente histórico*.

Tal como promovido na academia alemã do século XIX, o “método histórico”, em seu tom científico, deveria acolher o princípio de objetividade como guia para verificação do conteúdo de sua ciência. Para esses historiadores, o princípio objetivo da *causalidade histórica* tem sua origem e justificativa na estrutura factual do próprio mundo. Nas palavras de Leopold von Ranke (2010), a preocupação do historiador é puramente factual e causal, ele deve “apenas mostrar como realmente se passou [*wie es eigentlich gewesen*]”. Em consequência, o debate acadêmico neste período em torno do método histórico acabou por conceber a “história” como um tipo de ciência positiva de caráter neutro e objetivo. É a esta compreensão científica de história e seus desenvolvimentos teóricos que Heidegger nomeia com o termo “historiografia” (*Historie*).

Por outro lado, a preocupação estritamente científica com o objeto da história criou distorções que não podiam ser ignoradas nem mesmo pelos herdeiros desta primeira geração historicista. Dilthey era um destes herdeiros que já demonstrava sinais de distanciamento do positivismo característico da discussão empreendida pelas primeiras gerações da Escola Histórica. Ele é um ponto insigne de transição do pensamento historicista positivista do início do século XIX para um novo paradigma histórico de investigação; paradigma gestado às margens do pensamento acadêmico de divulgação. Em conjunto com as considerações do Conde de Yorck e a crítica ao historicismo desenvolvida por autores como Nietzsche, Heidegger enxerga em Dilthey o ponto de revolução da pergunta sobre a história do espírito humano. É em Dilthey que questão histórica deixa de ter caráter puramente metodológico para tornar-se uma investigação sobre o núcleo essencial da história humana enquanto tal, ou seja, sobre aquilo que Heidegger aponta com o termo “historicidade” (*Geschichtlichkeit*).

Com efeito, o termo “historicidade” é usado para indicar este âmbito de discussão ontológico da história, a saber, que ultrapassa qualquer questão simplesmente metodológica sobre a historiografia e adentra à consideração fenomenológica, isto é, ontológica, do “acontecer histórico” enquanto tal. A mudança não é tão sutil quanto parece: A historiografia

enxerga o âmbito de consideração científica da realidade factual e reconstrói essa realidade através dos vestígios objetivos articulados teoricamente. O produto da histórica científica é a expressão objetiva da verdade cronológica dos fatos. Ao contrário, a “historicidade” é um modo de temporalização do Ser-aí que tem origem na sua temporalidade própria deste ente que, como *factualidade*, dispõe da possibilidade originária de descoberta de toda significância historiográfica. Por último, enquanto a história factual moderna possui uma base epistemológica e antropológica de compreensão do homem, a ontologia heideggeriana está ligada a compreensão ontológica do Ser-aí enquanto existencial. A historicidade heideggeriana aponta para o evento da temporalidade própria que circunscreve as possibilidades de atualização do Ser-aí enquanto essencialmente histórico.

Nosso, portanto, trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro, “O Historicismo Alemão: A Escola Histórica e o Relativismo”, versa sobre o conceito de história tal como concebido pelo grupo de historiadores alemães que, conhecidos como Escola Histórica, influenciarião de forma decisiva a compreensão ocidental do significado comum de história a partir do século XIX. No tópico 1.1, “A Herança Iluminista e as Origens do Pensamento Historicista”, procuramos ilustrar brevemente o contexto político e acadêmico que deu vassão a compreensão científica de “histórica” no período. De início, trata-se de recriar e ilustrar o contexto no qual algo como uma compreensão científica de história, com seu paradigma factual objetivo, torna-se raiz para o conceito de “consciência histórica”. Este último termo, porém, remonta ao iluminismo e, através dele, ao renascimento ocidental. Em consequência e de modo sucinto, levamos a cabo uma breve caracterização do conceito de “história” neste período. No tópico 1.2, aproximamo-nos de modo mais específico da discussão histórica do século XIX e, através dos escritos sobre a “História Universal” de Leopold von Ranke, procuramos ilustrar a concepção historiográfica defendida pela primeira geração do historicismo Alemão. No tópico 1.3, “As fases do Historicismo”, utilizamos a tradução espanhola da obra de Herbert Schnädelbach, “Filosofia en Alemania (1831 – 1933)” (1991), para desenhar um prospecto geral do movimento historicista alemão em seus três momentos constitutivos durante o século XIX. A utilidade dessa esquematização é a de ilustrar brevemente o desenvolvimento da problemática histórica no pensamento acadêmico alemão até a nomeada “última geração” do historicismo, culminando, em nosso trabalho, na figura de Wilhelm Dilthey.

No segundo capítulo, “O Problema da História em Wilhelm Dilthey”, se iniciam considerações de outro tipo: procuramos uma caracterização do pensamento de Dilthey desde o ponto de vista de suas próprias reflexões sobre a essência da história. No tópico 2.1 aparece

a crítica de Dilthey à Escola Histórica como primeiro ponto de rompimento com a estrutura do método historiográfico de caráter positivista da primeira geração da Escola Histórica, enfatizamos a cisão entre essa primeira compreensão historicista da primeira e segunda geração historicista e o pensamento diltheyano. O “naturalismo” implícito no empirismo metodológico da Escola Histórica é retomado criticamente pelo autor como ponto de partida para uma discussão sobre a necessidade de fundamentação das ciências do espírito e do próprio espírito humano. No tópico 2.2, atentamos para um traço extremamente interessante do pensamento de Dilthey: o fato de que ele se torna progressivamente consciente do relativismo implícito na consideração historicista de mundo e tenciona esse relativismo da segunda fase do historicismo até a possibilidade de sua superação. Apesar disso, porém, Dilthey parece manter-se no mesmo esteio investigativo da Escola Histórica e evita, quando possível, tomar os caminhos abertos por sua própria investigação.

A consciência histórica, que parecia sempre abordar o homem na forma de um “ceticismo radical”, é forçada por Dilthey a retornar sobre si mesma e refletir-se em um fenômeno mais originário desde o ponto de vista histórico: a Vida. O tópico 2.3, por conseguinte, denominamos de “O conceito de vida proposto por Dilthey”; ele tem como sentido especificar melhor na literatura de Dilthey o conceito fundamental de “Vida” como núcleo de toda experiência histórica. A vida, para ele, não possui uma conotação simplesmente biológica. Ao contrário, ela circunscreve de forma totalizante as possibilidades de “experiência de mundo” e está no cerne de toda investigação potencial sobre o mundo. Por fim, a experiência humana da vida tem o caráter próprio de ser histórica.

No terceiro e último capítulo, “Uma Questão Fenomenológica sobre a História”, procuramos ilustrar as considerações de Martin Heidegger sobre o assunto. O primeiro tópico do terceiro capítulo (3.1) busca, em 1920, o primeiro comentário de Heidegger sobre o pensamento de Dilthey. Essa preleção, anterior a publicação das correspondências entre Dilthey e Yorck em 1924, ilustra perfeitamente a imagem que o jovem Heidegger fazia do trabalho de Dilthey e também o modo radical como ele concebia a tarefa fenomenológica de discussão da história. Por último, no tópico 3.2, “A historicidade como horizonte interpretativo privilegiado na problemática existencial do Ser-aí”, procuramos ilustrar a abertura existencial do problema da historicidade na obra de Heidegger no período em torno de *Ser e tempo*. A estrutura ontológica da história, a historicidade, determina o modo de atualização de si mesmo do Ser-aí em sua temporalidade e deve ser esclarecida como eixo fundamental de toda possibilidade

histórico-factual positiva. A investigação historiográfica deve ser conduzida até a consideração ontológica da existência *primordialmente* histórica do Ser-aí.

Trata-se aqui de contextualizar o pensamento historicista alemão a fim de liberar o *horizonte propriamente histórico do ser* como questão tal como pensada por Heidegger, ou seja, dentro de uma atitude onto-fenomenológica. O que se segue, portanto, é a tentativa de caracterização do desenvolvimento da historiografia como ciência factual no pensamento ocidental. É a esse desenvolvimento científico do significado da história que Heidegger coloca em debate na questão ontológica da historicidade do Ser-aí. Em outras palavras, trata-se de uma propedêutica à questão histórica do ser no século XX. Caso se efetive, a discussão deve guiar-nos à umbreira da questão histórica do ser que emerge como “meditação histórica” no pensamento de Martin Heidegger e aponta para a “viragem” característica de sua reflexão posterior.

1 O HISTORICISMO ALEMÃO: A ESCOLA HISTÓRICA E O RELATIVISMO

Para compreender o desenvolvimento das ciências históricas e, em consequência, aquilo que se caracterizou como “historicismo”, devemos localizar-nos junto ao pensamento alemão do século XIX. Profundamente marcado pela “crise do idealismo e do romantismo”, esse período é identificado como ponto de culminância da “intuição histórica” junto ao pensamento ocidental. Schnädelbach (1991, p. 13⁵) comenta:

O ano de 1831, da morte de Hegel, se identifica frequentemente com o que se chamou, com certa carga melodramática, de “colapso do idealismo”. [...] Em 1832, com a morte do poeta, acabou a chamada “Idade de Goethe”, que, junto ao idealismo, havia abrangido o classicismo e o romantismo, e com ela se extinguiu o período de relativa uniformidade cultural que houve entre os anos de 1770 e 1830.

O chamado “colapso do idealismo” se manifestou de múltiplas formas na mentalidade alemã. Na academia, no que diz respeito ao método de investigação, procurou-se uma “teoria do conhecimento” suficientemente independente do sistema hegeliano, isto é, livre do pressuposto de qualquer absolutismo ideal do espírito. Gadamer (2008, p. 224-225) explica que o próprio conceito de “teoria do conhecimento” ilustra a situação no período:

As ciências históricas conferem agora ao problema da teoria do conhecimento uma nova atualidade. Isso já se pode comprovar na história da palavra, na medida em que a expressão "teoria do conhecimento" aparece somente na época pós-hegeliana. Começou a ser usada quando a investigação empírica havia desacreditado o sistema hegeliano. O século XIX se converteu no século da teoria do conhecimento, pois somente com a dissolução da filosofia hegeliana ficou definitivamente destruída a correspondência óbvia de logos e ser.

Com o declive da filosofia hegeliana, o “logos idealista” perdeu rapidamente terreno para uma interpretação naturalista e empirista do *ser*. O declínio do idealismo implicava o destino de toda a estrutura compreensiva que sustentara a cultura alemã nos últimos 50 anos. O

⁵ Original: “El año 1832, el de la muerte de Hegel, se identifica a menudo con lo que se ha dado en llamar con cierta carga melodramática, ‘el desplome del idealismo’. [...] En 1832, con la muerte del poeta, acabó la llamada ‘Edad de Goethe’, que, además del idealismo, había abarcado el clasicismo y el romanticismo, y con ella se extinguió el periodo de relativa uniformidad cultural habido entre los años 1770 e 1830”.

empenho da academia no início do século XIX de refundar as bases do conhecimento denota, portanto, o panorama comum à mentalidade revolucionária do período.

Em nosso trabalho procuramos acompanhar a maneira como, no afã de superação do idealismo hegeliano, o movimento positivista vívido pelas ciências históricas neste período não conseguiu cumprir seu objetivo, isto é, conquistar uma *estrutura hermenêutica* sólida o suficiente para garantir algo como uma compreensão do sentido universal da história humana. Longe de realizar sua meta, a atitude positivista teve efeito contrário, instaurou como *crise* a possibilidade de debate da própria *realidade* do método científico, principalmente em relação ao objeto das ciências humanas. A *crise* – crise em relação à possibilidade de um “objeto absoluto do conhecimento” – revela a si mesma como relativismo (*Relativismus*). O termo “relativismo” não indica apenas o ceticismo em sentido amplo, mas a condição própria ao “homem moderno”, herdeiro da crise idealista do conhecimento e que, com isso, carrega as possibilidades que são próprias a sua época.

A “crise do idealismo” coloca em cheque não apenas o domínio da *razão (logos)* como disposição absoluta do conhecimento humano, mas também a crença de que qualquer outro ideal pode ocupar o lugar deixado vago pela razão e estabelecer, por assim dizer, outro tipo de relação entre o “conhecimento” e a “verdade”. É a este cenário que se fazemos alusão com o termo “relativismo”: a descrença em qualquer possibilidade de fundamento para o conhecimento, isto é, a negação do *ideal* que sustém a possibilidade de conhecermos a verdade propriamente dita segundo um princípio determinado. Para o relativista algo pode ser válido em um contexto, mas nunca *absolutamente* verdadeiro. A filosofia não pode mais ter nenhum fundamento metafísico, ela deve ser “ciência primordial” apenas no sentido de que investiga a estrutura de todas as ciências particulares, ela é uma “teoria do conhecimento”. Cabe investigar até que ponto o problema da verdade se expressa como “problema da validade do conhecimento” e se essa colocação foi profunda o suficiente para lançar mão de uma nova compreensão do conhecimento ou, mesmo, se partiu já de um distanciamento do fenômeno enquanto tal.

Existem tantos aspectos de *Relativismo* quantos tipos particulares de ciência no século XIX, no presente trabalho falamos de um tipo específico de relativismo: o *historicismo*. Sendo um ente estritamente histórico, a compreensão do homem deriva de seu contexto histórico de tal modo que é impossível haver apenas um princípio para o conhecimento. Para o historicismo, a verdade depende de sua época: não há verdades absolutas, mas narrativas que são aceitas ou não em determinado momento da história. O conceito de “consciência histórica” e seu

desenvolvimento está intimamente ligado a esse tipo especificamente histórico de relativismo. A “consciência histórica”, na medida em que se desenvolveu como conceito em nossa cultura, pressionou a compreensão geral de mundo até o estado de relativismo cultural extremo: “bárbaros com convicções ou relativistas refinados” (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 50). Essa atitude relativista que caracteriza o pensamento histórico alemão do início do século XIX é personificada pelos pensadores que se reuniram em torno da chamada Escola Histórica.

A estrutura de investigação proposta é a seguinte: primeiro, ilustrar o processo através do qual o historicismo, na figura da Escola Histórica, buscou abandonar qualquer *idealismo filosófico* para enfatizar o caráter *objetivo, factual* e estritamente *relativo* do saber historiográfico (Cap. 1). Assim desenvolvida, a discussão guiará o conceito de “história” até o que é investigado no campo da meditação diltheyana sobre a *realidade histórica do homem* (Cap. 2). Por último, considerar o conceito de “historicidade” tal como desenvolvido na primeira fase do pensamento de Heidegger (Cap. 3).

A pretensão intelectual da Escola Histórica era conseguir, abandonando qualquer *apriorismo filosófico*, entender a *história de fato*:

A Escola propunha observar e compreender o individual histórico em sua individualidade e em cada momento concreto, o que significa: descartar o projeto de descobrir conexões possíveis, ainda mais, isso é uma exigência, pois o método baseado na observação e compreensão só é possível quando se pode demonstrar o processo pelo qual as coisas se desenvolveram [...]. Em todo caso, a condição indispensável para o estabelecimento de alguma relação entre as individualidades históricas é que essa se desprenda da observação da história e não de leis previamente estabelecidas; do mais, são aceitas hipóteses explicativas. A “observação” foi, para a Escola Histórica, o princípio que separava essencialmente a atitude científica da especulação filosófica no campo da história. (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 59⁶).

A Escola Histórica é um importante ponto de inflexão da compreensão científica de mundo e deve ser o assunto do presente capítulo. Em primeiro lugar, trata-se de rastrear brevemente a origem espiritual do conceito de “consciência histórica” e sua cristalização final na forma científica de *Historicismo* (1.1); em segundo lugar, devemos exemplificar a pretensão destes historiadores e sua compreensão de mundo através da interpretação da ideia de “história

⁶ No original: “La Escuela proponía observar y comprender lo individual histórico en su individualidad y en cada momento concreto, lo que no significa descartar del plano el descubrimiento de posibles conexiones, es más, lo requiere, ya que el método basado en observar y comprender sólo es posible cuando puede demostrar cómo llegaron a desarrollarse las cosas [...] En todo caso, condición indispensable para el establecimiento de alguna relación entre las individualidades históricas es que ésta se desprenda de la observación de la historia y no de leyes previamente establecidas; todo lo más, se admiten hipótesis explicativas. La observación fue para la Escuela el principio que separa esencialmente la actitud científica de la especulación filosófica en materia histórica.”

universal” apresentada por Leopold von Ranke (1.2); por último, acompanhamos a indicação de Schnädelbach e dividimos o *Historicismo* em três fases distintas, marcando cada um destes estágios como consequência necessária do anterior (1.3). Cada fase do historicismo, em consequência, deve ser compreendida como momento de transição entre o problema da simples historiografia e a investigação filosófica da *historicidade*.

Considerados em sua unidade, os tópicos que seguem procuram ilustrar o cenário geral que propiciou ao *pensamento histórico* florescer na cultura alemã do século XIX como discussão metodológica acerca da forma de condução das ciências particulares do homem e da sociedade. Nos permitirá também notar com maior clareza a fase em que, através de uma progressiva autoconsciência do problema do *relativismo*, o próprio historicismo descobriu a necessidade de uma fundamentação filosófica própria. A última fase do pensamento histórico alemão se expressa através da figura de Wilhelm Dilthey e deve ser compreendida em seu valor positivo, isto é, como porta de entrada para o âmbito de discussão do problema da “historicidade”. De início, devemos discutir brevemente o cenário político-cultural que serve de ponto de partida para o pensamento histórico alemão.

1.1 A Herança Iluminista e as Origens do Pensamento Historicista

Nos estágios iniciais do *método histórico* o que está em jogo é a liberdade de *interpretação* e *observação* do mundo. A vontade iluminista de completa autonomia do saber diante de qualquer princípio dogmático continua vigente através do século XIX. Assim, também a *Historie*, como ciência historiográfica, busca a emancipação do “homem” das formas dogmáticas da tradição metafísica do conhecimento. A “observação metódica” é enfatizada em detrimento da “autoridade revelada”; o método utilizado deve ser científico-crítico, isto é, buscar a validade de seu objeto fora de qualquer esquematismo dogmático tradicional. Pode-se entender esse processo como *secularização*: a história é interpretada como tendo sido, até então, alienada de si mesma, na medida em que seus postulados foram derivados de *princípios absolutos* e, por consequência, *a-históricos*⁷. A tarefa seria, então, encontrar outro modo de

⁷ Essa secularização não significa, porém, um ateísmo irrestrito. Em muitos casos, a figura de Deus continua a desempenhar importante papel na concepção de mundo dos historiadores; de qualquer forma, a ideia de “Deus” não é mais tomada como princípio dogmático a partir do qual o método histórico deve ser organizado. Enfim, a história não deve subordinar-se a nenhum princípio filosófico ou teológico (cf. RANKE, 2010, pp. 204-205): “[...] o filósofo, partindo de um lugar completamente diferente, de uma verdade descoberta de uma maneira que lhe é própria, constrói a totalidade da História – como se ela tivesse de ser reduzida a partir de seu conceito de

fundamentação da verdade histórica e estabelecer seus princípios metodológicos de forma científica e independente. Assim, uma pergunta sobre o *historicismo* é uma pergunta sobre a “verdade histórica” e sobre o paradigma fundamental que sustém tal verdade.

Com o fim da Idade Média teve início a emancipação das ciências particulares. No entanto, a ciência da sociedade e a ciência histórica continuaram por um longo tempo, até o cerne do século passado, a serviço da metafísica. Sim, para essas ciências, o poder crescente do conhecimento da natureza teve como consequência uma nova relação de submissão, que não foi menos opressora do que a anterior. (DILTHEY, 2010, p. 3)

As “ciências particulares”, dentro do espectro moderno de compreensão, se desprendem do corpo dogmático medieval e buscam estabelecer-se de forma independente através de uma fundamentação própria. Porém, elas caracterizam-se, desde o início, como “ciências matemáticas da natureza”. Sua validade funda-se na razão universal entre o objeto externo (*res extensa*) e um sujeito do conhecimento que existe enquanto pensa (*res cogitans*). A afirmação de um sujeito-pensante como ponto de validade para todo saber externo é a grande invenção moderna, ela continua ativa na formulação inicial do método histórico. Em Kant esse “sujeito do pensamento” adquire seu valor máximo e, através do neokantismo, a ideia de ciência no século XIX ainda se encontra atrelada à concepção de um sujeito puro capaz de representar, de forma intelectual, as leis da natureza.

A concepção de “ciências do espírito” é gestada dentro desta compreensão de mundo e, em um primeiro momento, entende sua investigação como desdobramento psicológico (espiritual) do processo natural de mundo tal como constatado pela física. A “consciência histórica” é um processo natural e tem sua origem no movimento físico do mundo tal como concebido pelas ciências naturais. Neste sentido, o “espírito” é sinônimo de “cultura”, isto é, a vivência das estruturas que são consolidadas sobre um mundo físico dado. Essa caracterização científico-materialista do objeto das ciências do espírito não é, como argumenta Dilthey,

humanidade. Em seguida, não satisfeito em ter que de verificar se seu conceito é verdadeiro ou falso a partir do decurso do que realmente aconteceu, ele passa a adequar os eventos ao conceito. Ele reconhece a verdade da História (*Geschichte*) unicamente na medida em que ela se submete ao seu conceito. É isso que se chama construir a História (*Historie*). [...] A teologia já havia tido tais pretensões antigamente; também ela pretendeu – num entendimento, sem dúvidas, falso – dividir toda a história humana em períodos de pecado, redenção e império de mil anos; ou nas quatro monarquias profetizadas por Daniel e aprisionar a totalidade dos eventos a partir de algumas frases do livro do Apocalipse. Tanto numa perspectiva quanto na outra, a História perderia seu fundamento e caráter científicos, e de forma alguma poderíamos falar de um elemento que fosse próprio, e a partir do qual ela viveria”. Outro ponto importante é uso que Ranke faz dos termos “*Geschichte*” e “*Historie*”; eles aparecem como sinônimos de história em sentido geral, comportamento comum à linguagem alemã. Porém, justamente distinção proposta por Heidegger entre o sentido de história (*Geschichte*) e historiografia (*Historie*) pavimenta a discussão do terceiro e último capítulo da presente dissertação.

suficiente. Ao contrário, a história é mais uma vez submetida a princípios a-históricos de conhecimento, mas, dessa vez, esses princípios dogmáticos do saber têm origem na concepção de mundo físico-material das ciências naturais. *Qualquer fundamentação puramente material das ciências do espírito deve ser colocada em discussão quando a tarefa é ontológica.* Contudo, ainda não devemos entrar na proposta de fundamentação da qual Dilthey lança mão para solucionar, em princípio, o problema da dissonância entre os âmbitos particulares das ciências da natureza e das ciências positivas do espírito. Por enquanto, podemos apenas apontar o “espírito de autoafirmação” que caracteriza a atmosfera do pensamento alemão do século XIX no que concerne à investigação histórica.

O que garante a compreensão humana do processo de sua história? Em um momento de sua conferência de 1943, intitulada *Sobre a essência da verdade* (2008), Heidegger discute, de modo geral, o pressuposto acerca da verdade que perpassa a compreensão medieval e moderna de conhecimento. Para ele, a fórmula da compreensão de mundo cristão é a seguinte: “*adaequatio rei [creandae] ad intellectum [divinum]*” (“adequação das coisas [criadas] ao intelecto [divino]”):

[...] a fórmula acima decorre da fé cristã e da ideia teológica segundo as quais as coisas, em sua essência e existência, na medida, como criaturas singulares (*ens creatum*), correspondem à ideia previamente concebida pelo *intellectus divinus*, isto é, pelo espírito de Deus. (HEIDEGGER, 2008, p. 332).

Para a teologia medieval, a vida humana é um caminho através do qual o homem se aproxima de Deus. O destino humano integra-se na verdade da “história universal” que, por sua vez, é pensada por Deus como plano para a criação. A “verdade da história” deriva da vontade divina que congrega e faz progredir o universo segundo seu desígnio perfeito. Assim, o conhecimento da história é possível porque ela segue o *λόγος* do que foi disposto por Deus como *destino*, isto é, a história humana também *se adequa* ao intelecto e plano divinos. A inteligência humana, enquanto coisa criada junto às outras, comprehende a história na medida em que capta a harmonia já estabelecida no universo pelo intelecto divino. O fundamento do conhecimento como todo, inclusive no que diz respeito ao desenvolvimento da história universal, portanto, é a *revelação*. Sua validade é o *dogma* e a sua manutenção se dá através da *autoridade* daquele que revela:

Veritas significa por toda parte e essencialmente a *convenientia* e a concordância dos entes entre si que, por sua vez, se fundam sobre a

concordância das criaturas com o criador, “harmonia” determinada pela ordem da criação. (HEIDEGGER, 2008, p. 332)

Quando, porém, o próprio Deus possui representante entre os homens, sua autoridade é partilhada com alguns e pode ser imposta através de um *argumento de autoridade*. Interpretar o plano divino é prerrogativa da Igreja que o representa e ela deve garantir, impor se necessário, a harmonia do real com o que foi revelado. Não se trata de *interpretação*, mas de *ordem*. A concepção moderna de verdade, por sua vez, desabrocha neste cenário como força contrária à hierarquia interpretativa imposta pela Igreja à cultura ocidental. Heidegger (2008, p. 332) aponta:

Mas essa ordem pode também – desligada da ideia de criação – ser representada de modo geral e indeterminado como ordem do mundo. Em lugar da ordem da criação teologicamente determinada, surge a ordenação possível de todos os objetos pelo espírito que, como razão universal (*mathesis universalis*), se dá a si mesmo sua lei e postula, assim, a inteligibilidade imediata das articulações de seu processo [...]. Assim, a fórmula da essência da verdade (*veritas est adaequatio intellectus et rei*) adquire, para cada um e imediatamente, uma evidente validez.

A determinação dos objetos pelo espírito através de uma “razão universal” fundamenta a compreensão de “verdade” presente na modernidade. A “evidente validez” do objeto científico, enfim, garante o funcionamento do método investigativo das ciências particulares. Ambas as justificativas (a cristã e a moderna) estão fundamentadas numa mesma compreensão da verdade como “concordância”, isto é, ambas possuem uma origem comum, “segundo a qual a verdade consiste na concordância de uma enunciação (*λόγος*) com seu objeto (*πρᾶγμα*)” (HEIDEGGER, 2008, p. 333).

Não obstante sua concordância, as teses modernas e medievais se equiparam através de uma oposição política *real*. O teórico medieval busca, através da fé de que somos capazes de conhecer o plano revelado de Deus, a concordância das coisas descobertas pelo homem com o intuito divino. O teórico moderno, ao contrário, procura na “evidência do mundo” justificativa suficiente para o “saber”, isto é, que justifique o método experimental como modo de acesso à razão universal que estrutura o universo conhecido, a saber, a verdade matemática acerca da articulação das coisas tal como estabelecida pela razão universal. No que diz respeito a “história humana”, ambos os pensamentos partilham, porém, da ideia de que existe um *sentido* a ser explicitado e percebido na história e para o qual o homem deve ser guiado. O caráter da história

humana é que ele é escatológico/teleológico, a saber, versa sobre o fim do homem como realização do seu potencial divino, evolutivo ou cultural.

Pode-se dizer que o apelo à “evidência” de Galileu, de Giordano Bruno, de Descartes e assim por diante, é uma crítica à hierarquia interpretativa mantida pela Igreja, ou seja, à imposição de uma interpretação unilateral de mundo. Essa vontade de emancipação também se expressou, embora sobre outras roupas, na forma do “Protestantismo”. Por exemplo, o que estava em jogo na tradução da bíblia feita por Lutero era uma asserção contra a suposta prerrogativa hermenêutica da Igreja Católica sobre o texto divino. Esse gesto é um ato de questionamento da autoridade exterior da Igreja acerca de todas as possíveis interpretações da Bíblia. Em termos simples, a Bíblia possuía uma “unidade de significado” tal que dispensava qualquer intervenção autoritária exterior para sua interpretação, ou seja, o texto bíblico podia ser entendido por cada cristão. Na verdade, a própria *interpretação* da Bíblia era parte do processo para se tornar efetivamente um *cristão*. *Sola scriptura*: O texto divino devia ser aceito por si mesmo, ele cobrava uma *interpretação pessoal* que se realizasse através da *unidade* do próprio texto. Assim, a ideia da *vivência pessoal* de Deus e da *interpretação particular* de sua palavra torna-se um dos fundamentos da chamada Reforma Protestante.

É o mesmo dilema, relacionado com a interpretação do texto sagrado, que dá a tonalidade específica do que se chamou *Hermenêutica Romântica* no final do século XVIII. O Romantismo Alemão compartilha o ideal do século das luzes: a emancipação completa do homem. Defende, porém, que essa evolução espiritual tem seu lugar no *desenvolvimento* e no *cultivo* do espírito de um povo através da liberdade e da educação do sujeito de uma cultura. A hermenêutica defendida por esse movimento, em consequência, busca, de forma cada vez mais clara, afastar qualquer dogma da tarefa de interpretação da Bíblia e mesmo de qualquer outro texto. O Romantismo quer dar um passo à frente do Protestantismo, pois:

[...] na medida em que a teologia da Reforma apela a este princípio [da unidade de significado presente no próprio texto] para a sua interpretação da Escritura Sagrada, continua, de fato, presa a uma pressuposição, cujo fundamento é dogmático. Pressupõe que a própria Bíblia é uma unidade. Julgada a partir do ponto de vista histórico, a que se chegou ao século XVIII, também a teologia da Reforma é dogmática e confunde o caminho a uma sã interpretação individual da Escritura Sagrada, que tivesse em mente o conjunto relativo de uma escritura, sua finalidade e sua composição, cada vez em separado. (GADAMER, 2008, p. 179-180, entre colchetes acréscimo nosso.)

No *Romantismo*, a ênfase interpretativa foi deslocada da *unidade do texto interpretado* para o *autor e interprete*. Para a “consciência histórica”, no estágio em que se encontrava no

século XVIII, era impossível conceber qualquer obra, mesmo as *Escrituras*, como uma unidade que pudesse ser interpretada por si mesma, desconsiderando, por exemplo, o *contexto* no qual foi escrita (universo do autor) e o contexto através do qual é lida (universo do leitor) e ainda a finalidade que cada época encontrou em sua leitura.

A hermenêutica teve que começar por desvencilhar-se de todos os enquadramentos dogmáticos e liberar-se a si mesma para elevar-se ao significado universal de um *organon histórico*. Isto ocorreu no século XVIII, quando homens como Semler e Ernesti reconheceram que, para compreender adequadamente a Escritura, pressupõe-se reconhecer a diversidade de seus autores, e abandonar, por consequência, a unidade dogmática do *cânon*. Com essa "liberação da interpretação do dogma" (Dilthey), a reunião das Escrituras Sagradas da cristandade assume o papel de reunir fontes históricas que, na qualidade de obras escritas, têm de se submeter a uma interpretação não apenas gramatical, mas também histórica. (GADAMER, 2008, p. 180).

Da mesma forma, a consciência histórica se desenvolveu o suficiente para, no século seguinte, interpretar as ideias de "sujeito transcendental da razão" kantiano e de "espírito absoluto" hegeliano como distanciamentos da história para o *apriorismo* dogmático da razão.

Qualquer tentativa de compreensão da história a partir de princípios hipotéticos foi vista pelo século XIX como dogmática e limitante no que diz respeito à investigação científica do "fato histórico". A *tentativa de superação* de qualquer fundamentação teológica por parte das ciências espirituais tem lugar de destaque na chamada "crise do idealismo". Nenhum ideal *a-histórico* pode governar a história, mas como todos os ideais são *a-históricos* se tomados como "absolutos", nenhum idealismo faz sentido para a "consciência histórica". De qualquer forma, percebemos que o movimento desta reflexão carrega uma ligação direta com objetivo iluminista: desvencilhar-se de qualquer imposição dogmática, e, portanto, *ahistórica*, na interpretação do mundo e de suas fontes. A posição assumida pela Escola História ressoa esse humor: a ciência da história (*Historie*) deve procurar seu *objeto* dentro da própria história. Se o *objeto* é o *fato*, a finitude dos fatos deve ser considerada como fundamental em toda investigação da ciência histórica. A história não depende de um fim (*téλoç*) estabelecido desde o lado de fora da própria história, desde o *atemporal*, mas de um objeto tornado disponível, de forma metodológica, dentro do próprio tempo humano. Através do postulado da "causalidade" se buscou a ideia de uma *História Universal*, capaz de abranger e explicar os fatos a partir de um quadro totalizante e condicionante. Essa visão "pragmática e positiva" de ciência histórica deve ser exemplificada no tópico seguinte.

1.2 A História Universal segundo Leopold von Ranke

Leopold von Ranke (1775 – 1886)⁸ dá vasão a *pretensão historicista e vitalista* de seu período ao escrever a preleção intitulada “O conceito universal de história” em 1831. Nessa preleção, o historiador pretende fundamentar uma *história universal* que, independentemente de qualquer necessidade hipotética, extraí sua validade da *relação causal* que determina todas as experiências factuais da história. Assim, a ciência historiográfica (*Historie*) tem por tarefa o recorte e a apresentação destas relações causais a partir de seus vestígios objetivos: *os fatos*. Para tanto, informa Ranke (2010, p. 206), é necessária uma distinção fundamental entre a pesquisa histórica e a filosófica:

Enquanto o filósofo, observando a História a partir do seu campo, busca o infinito por meio do progresso, do desenvolvimento e da totalidade, a História reconhece o infinito em cada coisa viva, algo de eterno e vindo de Deus em cada instante, em cada ser; é este seu princípio vital.

O argumento de Ranke é que a tradição filosófica, na sua busca por princípios imutáveis e que, portanto, subsistissem aos fenômenos, abandonou algo fundamental para a investigação histórica: a *verdade* que permeia o mundo de forma viva e que, mesmo em sua mutabilidade, mantém sua consistência. A “verdade história” pode ser apreendida de forma objetiva na

⁸ Segundo Jacques Le Goff (2015, p. 37), Ranke é um dos “fundadores da escola histórica alemã”; também Edward Gaylord Bourne (1896, p. 385) comenta sobre a importância do historiador para o “progresso do conhecimento positivo acerca da história” na Alemanha e na cultura ocidental do século XIX. Ainda segundo Bourne (1896, p. 390), Ranke “acreditava que a narrativa histórica era [...] mais aprazível e mais interessante que a ficção. Ele se distanciou da ficção e resolveu em seu trabalho evitar todo elemento fictício ou imaginário e se endereçar estritamente aos fatos”. O próprio Ranke escreve: “A rigorosa apresentação dos fatos, por mais condicional e carente de beleza que seja, é sem dúvida a lei suprema” (RANKE, Geschichte der Röm. und Germ. Völker, p. vii, apud BOUNER, 1896, p. 390). Sua influência, em consequência, não provém estritamente do trabalho de pesquisa historiográfica que realizou, mas da concepção de história como “exercício pragmático de interpretação dos fatos” que ele defendeu durante sua vida profissional. Enquanto professor das universidades de Frankfurt e Berlin, Ranke defendeu uma compreensão bastante estrita de “ciência histórica” e buscou de seus alunos uma “formação prática” para a investigação historiográfica objetiva e neutra. Em seus “laboratórios de prática historiográfica”, Ranke tinha como princípios fundamentais: “criticismo, precisão e penetração em relação às fontes originais”. Os cursos assim ofertados tinham como público alvo profissionais da área de ensino ou pesquisa historiográfica, isto é, aqueles que “quisessem fazer da historiografia seu exercício profissional” (BOURNE, 1896, p. 394). “Através da influência de seu ensino e de sua escrita, e da influência dos seus discípulos e dos discípulos destes até a terceira ou quarta geração, o estudo e investigação da história foram transformados e vivificados até um grau extraordinário” (BOURNE, 1896, p. 393). Leopold von Ranke, portanto, é o “mais bem-sucedido fundador e líder de uma escola histórica” (BOURNE, 1896, p. 395). “Sua devoção à verdade histórica, mantendo tudo subordinado à demonstração de ‘como exatamente se deu’, o expôs a crítica de indiferença diante dos problemas filosóficos e religiosos. O que ele repelia vigorosamente [...]. Ele morreu com a idade de noventa anos, tendo dedicado cerca de sessenta anos de incessante trabalho para interpretar a vida humana desde o começo da história escrita até sua própria época” (BOURNE, 1896, p. 398ss).

expressão do *real* e na *relação causal* que esta implicada na realidade. Assim, para evitar saltar por cima de seu próprio objeto, a investigação historiográfica deve renunciar a qualquer pretensão idealizada da totalidade e focar seus esforços naquilo que é particular:

Por essa razão, como dissemos, a história se inclina com simpatia para o específico. Por essa razão, ela reivindica o interesse em particular, reconhece o existente e o que tem valor; opõe-se ao mudancismo negador; ela reconhece até mesmo no erro a sua parcela de verdade; eis porque ela vê nas filosofias já abandonadas, anteriormente vigentes, uma parcela do conhecimento eterno. (RANKE, 2010, p. 207).

Assim, fica claro quando Gadamer (2008, p. 206) diz que, desse ponto de vista, a “história universal” não possui “nenhum *thelos* que se possa descobrir e fixar fora dela”. Ao contrário, “na história não domina nenhuma necessidade que se possa ser concebida *a priori*” (GADAMER, 2008, p. 206). Para Ranke e contemporâneos, o caráter passageiro dos fatos que constituem a história não depõe contra a verdade científica da historiografia. Ao contrário, a possibilidade de “mudança” e “progresso” determina o fato histórico naquilo que lhe é próprio: como *contínuo* brotar da vida, passível de acerto ou de erro e carregando, em ambos os casos, uma parcela do “conhecimento eterno” acerca da realidade investigada pelo historiador. O elemento determinante da história enquanto tal não é “*atemporal*”, ele é o próprio movimento da história “no tempo”. Esse estado de pensamento denota a situação descrita por Schnädelbach (1991, p. 54):

Consciência do histórico e consciência de si mesmo como algo histórico, que se localiza no processo da história e que já não pode considerar-se mensurável nos termos de nossas condições normais para interpretar e compreender. Ela [a consciência histórica], como não poderia deixar de ser, supõe a consciência de sua própria finitude e da limitada autonomia frente à força superior da totalidade histórica; isso explica o caráter do pensamento historicista – cético, inclinado ao relativismo e, inclusive, frequentemente resignado –, que o gosto da Ilustração tradicional considerava debilidade intelectual ou derrotismo prático.⁹

É por ser “finito” e “limitado” que um *acontecimento* pertence ao nexo causal da história e torna-se um *fato*, um efeito. Esse efeito é também a causa do efeito seguinte e assim por

⁹ Original: “Consciencia de lo histórico y conciencia de sí mismo como algo histórico, que se localiza en el proceso de la historia, y que ya no puede considerarse mensurable en los términos de nuestras condiciones normales para interpretar y comprender. Ello supone, como no podía ser de otro modo, conciencia de la propia finitud y limitada autonomía frente a la fuerza superior de la totalidad histórica, y explica el carácter del pensamiento historicista – escéptico, inclinado al relativismo e, incluso, frecuentemente resignado –, que el gusto de la Ilustración tradicional considera debilidad intelectual o derrotismo práctico”.

diante, criando-se uma entrelaçada corrente de relações mútuas que se dirige a um “interesse universal” e a “infinidade” em termos historiográficos (RANKE, 2010, p. 208).

Para Ranke, em consequência, um fato engendra outros fatos: o resultado é uma corrente de fatos interligados, esta *cadeia factual* é o que torna possível que a historiografia seja a observação do que “se deu”; seguindo a linha que liga os fatos segundo a lei da causalidade, o historiador pode reconstruir os elementos que constituíram esse fato “tal como se deu”. A “factualidade” é insinuada como âmbito do *acontecimento histórico, como estrutura do acontecimento concreto da realidade*: “[...] o próprio fenômeno, em e por si mesmo, será elevado à História por causa de seu conteúdo [...] a História dedica seus esforços ao concreto, e não apenas ao abstrato que nele estaria contido” (RANKE, 2010, p. 207). Através da discussão herdada do Romantismo Alemão, a Escola Histórica consegue, mesmo que de forma *pré-fenomenológica*, se aproximar do *caráter temporal finito e concreto* do acontecer histórico e de sua *factualidade*.

O sentido da história, porém, é completamente determinado como *historiográfico*, isto é, como conteúdo positivo que pode ser considerado a partir de uma fixação dos relatos e documentos que depõem sobre determinada sucessão de fatos *dentro* do tempo. Como aponta Gadamer (2008, p. 180), trata-se da afirmação do “órganon histórico” em detrimento da investigação hipotética ou sistemática da filosofia ou teologia, o *cânone*. O termo “órganon” vem do grego ὄγρανον: e tem o sentido de “ferramenta” (PABÓN, 2009), no corpo, aquilo que cumpre função vital. Através dessa interpretação, a história ganha seu caráter instrumental, isto é, pragmático. Ranke comprehende o trabalho “pragmático” do historiador a partir de seis exigências metodológicas básicas:

- i. “A primeira delas é o amor à verdade” (RANKE, 2010, p. 207). Esse princípio exclui do escopo da investigação histórica qualquer participação imaginativa do historiador, que deve atentar-se, exclusivamente, à descrição “daquilo que aconteceu, se passou, se manifestou” (RANKE, 2010, p. 207). Essa limitação deve ser apreendida dentro do limite objetivo da própria historiografia: “com isso não se está sugerindo que devamos apenas nos aferrar ao fenômeno, ao seu ‘quando’ e ao seu ‘aonde’. Com isso nos apossaríamos somente de uma manifestação externa, enquanto nosso princípio nos remete ao que é interno” (RANKE, 2010, pp. 207-208). É importante atentar para o fato de que a “verdade”, portanto, não é apenas o resíduo empírico e externo da ação espiritual (o documental), mas o movimento do

espírito humano que resultou na produção de tal resíduo e que se *apresenta*, através dele, no *fato*.

- ii. Portanto, o seguinte princípio que deve reger a pesquisa histórica, continua Ranke, é o de “uma investigação documental, pormenorizada e aprofundada” (RANKE, 2010, p. 208). O *conteúdo* do fenômeno histórico é espiritual, contudo, ele deve ser apurado a partir do resíduo objetivo que o denota. O documento deve ser elevado, através da pesquisa historiográfica, à categoria de *indicação* do fenômeno histórico como “fato”.
- iii. Em terceiro lugar, os fatos estão agrupados dentro de “um interesse universal” (RANKE, 2010, p. 208). A partir desse preceito, a pesquisa histórica considera seu objeto dentro de uma universalidade causal própria: os fatos estão encadeados entre si de tal forma que é vital ao interesse historiográfico concebê-los como “condicionando-se mutuamente” em totalidade, ou seja, universalmente. Assim, as múltiplas áreas da investigação histórica, por mais distintas que possam ser dentro do escopo da historiografia, se influenciam umas às outras e compõe a “estrutura universal” do “*acontecido*”.
- iv. Essa totalidade factual, porém, não está simplesmente dispersa aleatoriamente, ela pode ser articulada dentro de uma investigação segundo um “nexo causal” (RANKE, 2010, p. 209). Além da sucessão no tempo necessária para a construção de uma exposição historiográfica dos fatos, é necessário que exista entre eles uma conexão causal: “o que ocorre ao mesmo tempo se toca e influencia mutuamente”, isto é, “o precedente condiciona o anterior” (RANKE, 2010, p. 209). A totalidade, então, não precisa ser compreendida por inteiro a cada momento, mas pode ser articulada em secções menores segundo o princípio de causa e efeito. A investigação histórica que explicita a relação causal entre os eventos segundo seus resíduos é denominada, pelo historiador, como “história pragmática”.
- v. Em quinto lugar, a história pragmática é regida pelo princípio de “apartidarismo” (RANKE, 2010, p. 210). A investigação histórica, nesse caso, preocupada com a concepção de verdade historiográfica apresentada, não deve tomar partido por nenhuma narrativa específica, certa ou errada: “Nós, que buscamos a verdade mesmo no erro [...] temos, sobretudo, de nos tornamos internamente livres” (RANKE, 2010, p. 210). Isso significa: “cada um dos partidos [que tomam papel na história universal] deverá ser avaliado em sua situação própria. É necessário compreendê-los antes de

“julgá-los” (RANKE, 2010, p. 210, *entre colchetes colocações nossas*). A história não deve julgar quem está certo ou errado, ela destaca a “forma junto a forma, vida junto à vida, efeito e contra-efeito. Nossa tarefa [a tarefa do historiador] é penetrá-los até o fundamento de sua existência e apresentá-los com total objetividade” (RANKE, 2010, p. 211, *entre colchetes colocações nossas*).

- vi. Por último, compõe a noção de ciência historiográfica a intenção de uma “compreensão da totalidade” (RANKE, 2010, p. 212). Cada fato, em sua relação mútua de condicionamento, implica todos os outros em uma cadeia de influência que tem como sentido a totalidade da “história universal”. A totalidade da história de um povo, por exemplo, não é a soma de “todos os seus elementos individuais de suas manifestações vivas, mas, sim, o conjunto de seu processo de desenvolvimento, de seus feitos, de suas instituições, de sua literatura” (RANKE, 2010, p. 212). Ranke conclui com a asserção de que somente a Deus cabe o conhecimento pleno da “história universal”, ao homem resta a possibilidade de, através da investigação historiográfica, aludir ao nexo causal que reúne cada parte específica como uma indicação da totalidade disponível.

Esses seis princípios, do ponto de vista rankeano, circundam a pesquisa historiográfica dentro de uma concepção científico-objetiva. O historiador pretende, através da neutralidade da investigação, ascender à consideração do objeto histórico em si mesmo e possa, assim, extrair uma verdade objetiva acerca do processo espiritual que gerou aquela realidade factual com a qual ele se depara. Qual designio, porém, guia a tarefa de planificação da pesquisa historiográfica? A resposta de Ranke a essa questão difere das concepções que lhe precederam: para ele, a história é desprovida de um fim em si mesmo (de um *telos/τέλος*). Acontece, porém, que o sentido histórico dos fatos objetivos pode ser reconstruído temporalmente através do “nexo causal” que rege sua articulação.

A estrutura ontológica da história, portanto, embora não tenha *thelos* [τέλος], é em si mesma teleológica. O conceito da ação verdadeiramente histórico-universal, que Ranke utiliza, define-se precisamente por isso. Ela é tal, quando faz história, isto é, quando tem um efeito que lhe confere um significado histórico duradouro. Os elementos do nexo histórico determinam-se, pois, de fato, no sentido de uma teleologia inconsciente que os congrega e que exclui deles o que não tem significado. (GADAMER, 2008, p. 207)

A história, em seu nexo ontológico, se estende através do tempo. Seu acontecimento primeiro é a ação humana e sua marca e indicação é o fato histórico. Nessa continuidade de ação humana não existe uma força consciente que organiza os fatos de forma derradeira. O princípio de causalidade, porém, determina a relação dessas ações de forma estrita e objetiva. A razão histórica da ação do indivíduo pode lhe ser inconsciente, mas ela continua a ter significado para a investigação histórica posterior. Existe, no fundo, uma estrita ligação entre essa compreensão de história e a exigência moderna de um método objetivo como fundamento de validade de qualquer ciência particular. Como esclarece Bambach (1995, p. 42, nota 53), para Ranke e seus contemporâneos, a teoria da história não podia ser acusada de qualquer relativismo, ao contrário, ela se aproximava da “verdade objetiva” presente no “histórico”:

Nesse sentido, Ranke, como a maioria dos primeiros historicistas, não conhecia nenhum relativismo de valores; seu “mundo de fatos históricos” era sempre ancorado pela certeza da verdade objetiva. [...] Como Humboldt e Droyse, ele [Ranke] acreditava que a própria estrutura da história é cheia de sentido porque repousa em um balanço precário entre forças ético-espirituais e o mundo da vontade humana¹⁰.

As considerações de Ranke sobre o conceito de História Universal, no entanto, são paradigmáticas, elas lançam luz sobre o pensamento historicista alemão em suas primeiras formulações. Seu argumento empírico-historicista marca o que Hebert Schanadēlbach (1991) nomeia como “primeira fase do historicismo”. A principal crítica, porém, feita a essa interpretação historicista de mundo é que ela considera a realidade em termos puramente estéticos (sensíveis) e, em consequência, se mantém nos esteios do pensamento kantiano sobre o mundo. Devemos, em seguida, enumerar e descrever melhor as “fases do historicismo” a fim de compreender os seus estágios de desenvolvimento e autoconsciência teórica (2.1.3).

1.3 As fases do *Historicismo* segundo Herbert Schnädelbach

O século XIX parecia querer expurgar toda forma de dogmatismo do conhecimento humano. Essa pretensão afetou a cultura alemã como um todo. Nas ciências históricas, ela tomou refúgio na afirmação da *evidência* contra a *autoridade*, do *método científico* em

¹⁰ Original: “In this sense Ranke, like most early historicists, knew no value relativism; his world of historical facts was always anchored by certainty of objective truth. [...] Like Humboldt and Droysen, he [Ranke] believed that the very structure of history is meaningful because it rests on a precarious balance between ethical-spiritual forces and the world of human volition.”

detrimento da *revelação*, da *organização do saber* em lugar da *dedução de princípios*, enfim, de uma hermenêutica que fosse independentemente de qualquer cânones dogmáticos. Poder-se-ia mesmo dizer que, em seus estágios iniciais de desenvolvimento, as ciências históricas partilhavam o mesmo paradigma que as ciências naturais. Tal como as ciências naturais, elas se caracterizavam como *crítica científica*, isto é, queriam livrar-se de qualquer dogma na construção de uma *compreensão espiritual de mundo* e afirmavam a *observação* como critério fundamental para qualquer investigação. “Com a historicidade da história, se descartou o modelo *suprahistórico* que garantia, *a priori*, a racionalidade ou, pelo menos, a inteligibilidade de um processo histórico” (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 53¹¹).

A historiografia, isto é, o histórico expresso em termos puramente científicos, surge como fruto da “consciência histórica” que também foi cultivada pelo empenho romântico do século XVIII e suas hermenêuticas *não-dogmáticas*. Porém, a história só se tornará aquilo que conhecemos como “história científica” no século XIX no seio da academia alemã e como parte de sua cruzada contra o idealismo e também contra a ilustração romântica do século anterior. Enquanto ciência da consciência histórica, a historiografia do século XIX lutava por uma fundamentação que não dependesse da “razão universal” (*mathesis universalis*), pois compreendia nesta já uma limitação da realidade histórica por princípios externos a ela, isto é, a-históricos. Assim, continua Schnädelbach (1991, p. 54¹²), “a história assumiu o novo fundamento normativo, tanto para a ação, quanto para o pensamento, isto é, se viu obrigada a aportar o que já não se esperava da razão”.

Aos poucos, dada a peculiaridade do objeto das ciências espirituais, os métodos das ciências naturais começaram a se mostrar insuficientes para a investigação pretendida pelas ciências históricas. Da mesma forma, a concepção naturalista de realidade se mostrou limitada para a interpretação das formas espirituais através das quais nós (seres humanos) nos expressamos através da história. A consequência desta constatação é um conflito fundamental na consciência historicista:

Essa “historicização” da realidade inicia a uma nova abordagem para as coisas humanas, desafia radicalmente muitas das teorias do Iluminismo acerca da natureza humana, do mundo natural, da sociedade civil, e mesmo o ideal da razão. No entanto, ao mesmo tempo, esse processo de “historicização” se deu dentro das mesmas categorias do pensamento Iluminista, criando uma tensão

¹¹ Tradução consultada: “Con la historicidad de la historia, quedaba descartado el modelo suprahistórico, que garantiza *a priori* la racionalidad o, simplemente, la inteligibilidad de un proceso histórico”.

¹² Tradução consultada: “[...] la historia sumió el nuevo fundamento normativo, tanto para la acción como para el pensamiento, es decir, se vio obligada a aportar lo que ya nadie esperaba de la razón”.

no iluminismo entre suas raízes na hermenêutica romântica, nas humanidades clássicas, e os objetivos iluministas de alcançar uma verdade científicamente objetiva, essa tensão marca toda a história das *Geisteswissenschaften* na Alemanha. (BAMBACH, 1995, p. 41, nota 53¹³)

O ideal científico da *objetividade* influenciou a noção de história do século XIX, dando origem a uma compreensão particular do que se chamou “história universal”. Da mesma forma, a influência da consciência histórica sobre o ideal científico é inegável. Para a primeira fase do Historicismo, todas as ciências, naturais e espirituais, fluíam na mesma direção: a criação de um sistema unificado de mundo *objetivamente* válido e *universal*. História e ciências naturais, portanto, divergiam apenas *aparentemente*. Edward Hallet Carr (2011, p. 44-45) comenta a situação de forma clara:

O século XIX foi uma grande época para fatos. “O que eu quero”, disse o sr. Gradgrind em *Hard Times*¹⁴, “são fatos... Na vida queremos fatos.” Os historiadores do século XIX em geral concordavam com ele. Quando Ranke, por volta de 1830, num protesto legítimo contra a história moralizante, acentuou que a tarefa do historiador era “apenas mostrar como realmente se passou” (*wie es eigentlich gewesen*)¹⁵, este aforisma não muito profundo teve um êxito espantoso. Três gerações de historiadores alemães, ingleses e mesmo franceses marcharam para a batalha entoando as palavras mágicas [...]. Os positivistas, ansiosos por sustentar sua afirmação da história como uma ciência, contribuíram com o peso de sua influência para este culto dos fatos. Primeiro verifique os fatos, diziam os positivistas, depois tire suas conclusões.

Temos aqui o primeiro tipo de historicismo (1) identificado por Schnädelbach (1991, p. 49-50¹⁶):

O termo ‘historicismo (1)’ significa, em primeiro lugar, positivismo práctico das ciencias do espíritu; e consiste en un acoplamiento no seletivo de materiales e fatos, a margen de qualquer estratificación ou consideración

¹³ Original: “This “historicization” of reality, which began as a new approach to things human, radically challenged many Enlightenment theories on human nature, the natural world, civil society, and the ideal of reason. Yet, at the same time, the process of historicization occurred within the very categories of Enlightenment thought and lead to a tension within historicism between its romantic-hermeneutic roots in the classical humanities and its enlightened aims of achieving scientifically objective truth, a tension that marks the whole history of the *Geisteswissenschaften* in Germany”.

¹⁴ Carr faz referência à décima obra de Charles Dickens publicada em 1854. O personagem é Thomas Gradgrind, que defende, durante todo o romance, ideias de caráter extremamente utilitaristas.

¹⁵ A referência aqui é ao texto de Ranke (<1831>, 2010) usado no tópico anterior (1.2).

¹⁶ Traducción consultada: “El término ‘historicismo (1)’ significa, en primer lugar, positivismo práctico de las ciencias del espíritu; y consiste en un acopio no selectivo de materiales y hechos, al margen de cualquier estratificación o consideración jerárquica de los mismos, que, no obstante, busca la objetividad científica. El término indica una forma peculiar de práctica científica meramente contemplativa, que se abstiene de consideraciones de tipo práctico, las cuestiones de relevancia y los problemas de práctica política se dejan a un lado, con la tranquilidad que se desprende de la propia lógica de una tal concepción.”

hierárquica dos mesmos, que, não obstante, busca a objetividade científica. O termo indica uma forma peculiar de prática científica meramente contemplativa e os problemas de prática política se deixam de lado, com a tranquilidade que se desprende da própria lógica de tal concepção.

A aceitação da teoria evolucionista de Charles Darwin é exemplo claro da mentalidade acadêmica da sociedade alemã. Darwin influenciou de forma profunda a compreensão da narrativa da origem histórica humana e serviu de fundamento para a pretensão de captar objetivamente a “história universal” em sua “evolução natural”. Essa primeira caracterização positivista do *historicismo* (1) não faz jus, porém, ao significado completo que o termo adquiriu na cultura ocidental. O “positivismo prático” da primeira fase necessitará, por sua vez, de uma *justificação teórica*. Temos, então, o que Schnädelbach chamará de segundo tipo de *historicismo* (2):

[...] o termo aqui possui o sentido de um relativismo histórico, como posição filosófica que, invocando as condições históricas e a variabilidade natural dos fenômenos, recusa não já a grosseira classificação, mas qualquer pretensão de validade absoluta, seja está científica, normativa ou estética. (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 50¹⁷)

O segundo tipo de *historicismo* (2) é um ceticismo histórico que apela para uma caracterização tão geral da história do mundo que destrói qualquer possibilidade de um sistema específico que abarque a realidade do conhecimento. Não se trata de defender um sistema em detrimento do outro, mas perceber a finitude e, consequentemente, a validade extremamente restrita de cada projeto humano de conhecimento. Em sua segunda fase, o *historicismo* (2) “nos situa diante da alternativa de sermos bárbaros com convicções ou relativistas refinados” (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 50). Assim:

Se as noções de norma e valor já não possuem justificação científica, também não se poderá derivar força normativa alguma do objeto desta ciência, nem se poderá esperar algum efeito moralizante sobre o sujeito que a pratica. O relativismo, então, vem a ser a última palavra de uma cultura que considera a si mesma como científica. (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 50¹⁸)

¹⁷ Tradução consultada: “[...] el término tiene aquí el sentido de *relativismo histórico*, como posición filosófica que, invocando las condiciones históricas y la variabilidad natural de los fenómenos culturales, rechaza no ya la burda clasificación, sino cualquier pretensión de validez absoluta, sea ésta científica, normativa o estética.”

¹⁸ Tradução consultada: “Si las nociones de norma y valor ya no tienen justificación científica, tampoco podrá derivarse fuerza normativa alguna del objeto de la ciencia, ni podrá esperarse algún efecto moralizador sobre el sujeto que la práctica. El relativismo entonces viene a ser la última palabra de una cultura que se considera a sí misma científica.”

Esse historicismo (2) “é o produto daquela Ilustração historicista que Nietzsche descreveu como niilismo¹⁹” (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 56). Os dois primeiros tipos de historicismo se complementam, o primeiro como consequência e motivo do outro do outro. Ambos têm em comum a busca por uma história que se defina como *investigação objetiva da realidade factual humana*. Quando a história é considerada desde um ponto de vista puramente factual, porém, se constata a perda de objeto na multiplicidade infinita de referências. A compreensão historicista se instaura no conhecimento como *crise*, ela recusa qualquer teoria do conhecimento absoluta acusando-a *a priori* de “idealismo”. O relativismo da segunda fase do pensamento historicista se torna uma pedra no sapato da própria investigação científica e de seu ideal absoluto de conhecimento objetivo. “Assim, a segunda fase do historicismo se caracterizou por um acelerado e constante abandono da história e pela debilitação de sua liderança cultural” (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 56²⁰).

Apontamos mais uma vez para o fato de que “relativismo histórico” que caracteriza a segunda fase do Historicismo é uma consequência da expansão da consciência histórica dentro de determinada pretensão científico-objetiva; essa “vontade de verdade”, tal como a nomeia Nietzsche, se mostra infrutífera e perde sentido em meio a infinidade de objetos disponíveis para sua investigação factual. Em outras palavras, a história acaba soterrada em “fatos”. Os “fatos” se avolumam e se desconectam logicamente; o interesse estético que movimenta a investigação historiográfica de cunho puramente positivo e factual, aos poucos, se transforma em simples curiosidade *antiquária*²¹. A *consciência*, presa ao interesse puramente documental e factual da vida, perde a capacidade de esquecer e adoece. É assim que se instaura o que se chama de “crise do historicismo”. Essa *crise*, porém, fecunda uma terceira e última compreensão de historicismo própria ao final do século XIX:

¹⁹ Em suas “Considerações Extemporâneas”, Nietzsche (2005, p. 72-73) diz: “Imaginemos, para tomar um exemplo extremo, um homem que não tivesse força suficiente para esquecer e estivesse condenado a ver em tudo um *devir* (*Werden*): um homem assim não acreditaria mais na sua própria existência, não acreditaria mais em si, veria tudo se dissolver numa multidão de pontos móveis e deixar-se-ia arrastar por esta torrente do devir; como um verdadeiro discípulo de Heráclito, ele acabaria por nem sequer ousar mexer um dedo. Toda ação exige esquecimento, assim como toda vida orgânica exige não somente a luz, mas também a escuridão. Um homem que quisesse sentir as coisas de maneira absolutamente e exclusivamente histórica (*Historie*) seria semelhante àquele que fosse obrigado a se privar do sono, ou a um animal que só pudesse viver ruminando continuamente os mesmos alimentos. É, portanto, possível viver, e mesmo viver feliz, quase sem qualquer lembrança, como demonstra o animal; mas é absolutamente impossível viver sem esquecimento. Ou melhor, para me explicar ainda mais simplesmente a respeito do meu problema: há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico (*Historischen Sinn*), para além do qual os seres vivos se verão abalados e finalmente destruídos, quer se trate de um indivíduo, de um povo ou de uma cultura”.

²⁰ Traducción consultada: “Así, la segunda fase del historicismo se caracterizó por un acelerado y constante abandono de la historia y por el debilitamiento de su liderazgo cultural”.

²¹ Aqui se faz referência aos três tipos de historiografia segundo Nietzsche: antiquária, monumental e crítica. Comentaremos sobre essa estruturação da ciência historiográfica no tópico 2.3.3 (c).

Mas o que chamamos até agora “historicismo” exige, ainda, um significado positivo: é o historicismo em crise que dar origem a um sentido mais compreensivo de mundo, partindo da posição que eleva a história a princípio geral. Neste sentido, o historicismo (3) consiste em observar, entender e explicar a totalidade dos fenómenos culturais desde sua historicidade. (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 50²²)

Esse tipo de *historicismo* (3) se caracteriza, fundamentalmente, por uma recolocação das bases filosóficas da investigação histórica. A “historicidade”, o caráter próprio e essencial da história, deve tornar-se tema de uma investigação sobre a origem de toda possibilidade histórica e não apenas a possibilidade científica de uma “historiografia do mundo”. A fim de compreender o passo decisivo do pensamento histórico em direção a sua terceira fase recorremos às considerações de um dos herdeiros diretos da Escola Histórica e que, do ponto de vista da literatura especializada, encarna como ninguém o espírito crítico-filosófico que caracterizou a terceira fase do Historicismo: Wilhelm Dilthey.

²² Tradução consultada: “Pero lo que hemos llamado historicismo (3) demanda aún un significado positivo: es el historicismo en crisis que plantea un sentido más comprensivo del mundo, partiendo de la posición, ya indicada, que eleva a la historia a principio general. En este sentido el historicismo consiste en observar, entender y explicar la totalidad de los fenómenos culturales desde su historicidad.”

2 O PROBLEMA DA HISTÓRIA NO PENSAMENTO DE WILHELM DILTHEY

Wilhelm Christian Ludwig Dilthey, nascido em 1833, à margem direita do rio Reno, na cidade de Wiesbaden, foi herdeiro direto da Escola Histórica. Professor da Universidade de Berlin durante quase toda a vida, é considerado de grande importância na transição do pensamento histórico entre os séculos XIX e XX. Dilthey se situa no que Schnädelbach (1.3) caracterizou como “terceiro momento do historicismo”: momento no qual a pergunta sobre a “história” se abriu como questionamento e buscou um “fundamento filosófico” próprio. Isto é, o momento em que o *historicismo* toma consciência do *relativismo* que acompanha a compreensão de mundo de suas fases anteriores e procura movimentar-se em direção à compreensão fundamental do problema. Podemos dizer que ele representa o momento em que o *saber histórico* começou a perceber as limitações de uma historiográfica estritamente científica. Para pensar a “experiência histórica”, Dilthey abandona a ideia de um “sujeito do conhecimento puro” para radicar-se na ideia de “experiência vital” originária. A “experiência vital” que emana do um núcleo enigmático chamado Vida tem, em sua forma humana, o caráter distintivo da história.

A mudança de rumo na compreensão do problema histórico, em direção à “consciência vital”, atinge o *problema ontológico* da existência histórica do ser humano. Alguns autores, como Ortega y Gasset (1961, p. 8), argumentam que o trabalho de Dilthey, apesar do seu caráter inovador e propedêutico, “não conseguiu passar efetivamente por nenhuma das portas que abriu”. Gadamer (1994, pp. 35-36²³) também aponta para essa dificuldade:

Há que se aprender a ler Dilthey contra sua própria autoconcepção metodológica. Porque seus trabalhos partilham, aparentemente, o ponto de partida da problemática epistemológica do neokantismo. [Isso é:] Também parece estar dominado pela problemática epistemológica que pergunta pela possibilidade da ciência [histórica] e não pelo que é a história; mas na realidade ela não se limita a reflexionar sobre o nosso saber da história, mas sobre o ser humano enquanto determinado pelo saber de sua própria história.

²³ Tradução consultada: Hay que aprender a leer a Dilthey contra su propia autoconcepción metodológica. Porque sus trabajos compartieron, aparentemente, el punto de partida con la problemática epistemológica del neokantismo. [...] También parece estar dominado por la problemática epistemológica que pregunta por la posibilidad de la ciencia y no por lo que es la historia; pero en realidad no se limita a reflexionar sobre nuestro saber de la historia tal como ha cristalizado en la ciencia histórica, sino que reflexiona sobre el ser humano en cuanto está determinado por el saber sobre su propia historia.

Da mesma forma, Heidegger (1993, p. 153) comenta:

Pode-se vê-lo como um grande historiador, mas negar seus principais avanços criativos e filosóficos. Desde o ponto de vista da consideração histórica, ele procurou um sistema alternativo que não foi capaz de criar. Esse entendimento sobre Dilthey é o mais comum e não é completamente infundado. Ao contrário, é uma compreensão necessária quando se aborda sua filosofia desde o exterior. Não obstante, justamente nos limites costumeiramente apontados da obra de Dilthey, reside, ao nosso ver, seu ponto mais forte. Não é que Dilthey não pudesse ter chegado a uma formulação conceitual, ele, porém, evitou qualquer aspiração sistemática até o fim (apenas no final de sua vida ele demonstrou aspirações sistemáticas). No entanto, Dilthey não determinou o conceito de filosofia a partir de motivações externas²⁴.

No presente tópico, aproximamo-nos de Dilthey a partir de três movimentos: primeiro, sua crítica à Escola Histórica e a tentativa de uma “Crítica da Razão Histórica” como tarefa de fundamentação filosófica das ciências do espírito (Tópico 2.1); segundo, a consideração do Relativismo presente na consideração historicista que lhe precede e a questão da fundamentação filosófica da história (Tópico 2.2); e, por último, o desenvolvimento do conceito de “vida” como limite investigativo da *historicidade*, isto é, como origem de toda possibilidade *concreta* e *histórica* de existência humana enquanto tal (Tópico 2.3). Nossa objetivo é preparar, através da análise de obra de Dilthey, o solo para a desconstrução fenomenológica elaborada por Heidegger da compreensão comum da *historicidade humana* (Capítulo 3).

2.1 A Crítica da Escola Histórica e a Tarefa do Pensamento

Devemos, enfim, caracterizar brevemente o pensamento de Dilthey e seguir sua proposta em relação ao *relativismo* histórico. Ele inicia o segundo volume de sua obra completa, “Introdução as Ciências Humanas” (2010), com uma breve consideração sobre a valiosa intuição da Escola Histórica. Como para Dilthey a fundamentação oferecida pelas chamadas “ciências da natureza” não abrangia de modo suficiente o *objeto de questionamento* das “ciências do espírito” ou “ciências humanas” (*Geisteswissenschaften*), era necessária, então,

²⁴ Original: “Man sieht in ihm einen großen Historiker, spricht ihm aber die ursprünglich schöpferische philosophische Leistung ab. Er habe in einer geschichtlichen Betrachtungsweise einen Ersatz gesucht für ein System, das zu schaffen ihm nicht vergönnt gewesen sei. Diese Auffassung Diltheys ist die übliche, sie ist auch nicht einmal ungerecht. Vielmehr muß man ihn so charakterisieren, wenn man von außen her an seine Philosophie herankommt. Aber da, wo man heute die *Grenzen* Diltheys zu sehen pflegt, dort liegt nach unserer Auffassung gerade seine Stärke. Es ist nicht so, daß Dilthey nicht zu einerbegrißlichen Formulierung hätte kommen können, sondern er scheute sich bis zuletzt vor einem systematischen Abschluß (Nur gegen Ende seines Lebens zeigte er systematische Bestrebungen.) Allerdings bestimmte Dilthey den Begriff der Philosophie nicht aus seinem eigentlichen Motiv heraus”.

uma discussão histórica livre de qualquer pressuposto simplesmente naturalista. Ele diz: “Somente a Escola Histórica – essa expressão tomada aqui em um sentido mais abrangente – levou a cabo uma emancipação da consciência história e da ciência histórica” (DILTHEY, 2010, p. 3). Isto é: somente a Escola Histórica elevou, pela primeira vez, o pensamento até a diferença elementar entre o objeto natural-fisiológico das ciências naturais e o objeto histórico-espiritual das ciências humanas.

2.1.1 A Consciência Histórica e o Naturalismo Científico

A Escola Histórica surge na Alemanha em resposta ao “sistema de ideias sociais desenvolvido na França nos séculos XVII e XVIII como direito natural, religião natural, teoria do estado abstrata e economia política” (DILTHEY, 2010, p. 3). Em detrimento de uma compreensão universalista de mundo e sujeito, ela enfatiza o *particular* como *fato constitutivo* da realidade humana. Desenvolve a “intuição” de que é no “crescimento histórico como processo” que “surgem todos os fatos espirituais” (DILTHEY, 2010, p. 4). Essa “intuição histórica” é contraposta à “razão universal (*mathesis universalis*)” que havia sido, até então, base para as ideias sociais do Iluminismo. A “intuição histórica” cobra um novo fundamento, para além do naturalismo e do idealismo, que justifique o objeto das *ciências particulares do homem e da sociedade*. Do ponto de vista de Dilthey, o novo fundamento deveria ser circunscrito como o “elemento histórico próprio ao homem”, sua *historicidade*, ou seja, aquilo que libera algo como o “ser humano” na disposição de uma história em comum. A Escola Histórica, porém, não foi capaz de dar o passo decisivo na direção desta *fundamentação essencial do ser* enquanto *histórico*.

Para a Escola, o objeto da história não deveria ser determinado a partir de regras e ideais *a-históricas e universais*, mas, ao contrário, brotar da própria realidade histórica. Essa realidade, enquanto fenômeno empírico, isto é, *observável*, é o próprio fato a ser reconstruído, o objeto da historiografia. Mas como o passado se torna, por assim dizer, *disponível*? A resposta historicista é: o passado se oferece retrospectivamente através das marcas deixadas pela ação do homem no mundo. Essas marcas indicam o “fato singular do espírito” que, por sua vez, oferece a possibilidade de reconstrução deste fato através da representação na consciência. É possível representar uma ação passada porque ela está indissociavelmente atrelada ao que lhe sucedeu e que se estende até o momento presente investigado pelo historiador. Assim, o presente oferece evidências sobre o passado porque está causalmente ligado a ele. Em outras palavras, a

pesquisa histórica descobre a relação causal que determina as ações humanas. Neste caso, as ações têm seu lugar no palco do mundo, isto é, na realidade tal como ela é percebida por uma consciência. Em sentido kantiano, a contemplação da história concebida pela Escola Histórica é puramente estética, isto é, contenta-se em organizar e observar os fatos dentro de um esquema estritamente empírico de mundo sensível.

A consciência espiritual, para a Escola Histórica, é a consciência do processo que originou determinada configuração de mundo como “atual”. As “configurações de mundo” possuem a propriedade de poderem ser investigadas e descobertas nos relatos que denotam o processo de seu desenvolvimento. De um ponto de vista estritamente historiográfico, trata-se apenas da *descoberta* de registros que denotam (indicam) a existência de um processo e, em seguida, da relação de causas que determina a unidade objetiva do material examinado. A coleção de documentos aponta para a totalidade dos fatos e ilustra suas conexões causais. Em última instância, para a Escola, é a matriz formada pela conexão dos fatos investigados que recompõe a realidade espiritual humana como possível de ser revisitada: “a vida espiritual” é composta por fatos históricos e pode, por isso, ser descoberta pela consciência histórica. A Escola História acreditava que a intuição desse “processo” deveria guiar o método histórico até o patamar de uma ciência objetiva, isto é, elevar o objeto da historiografia ao âmbito propriamente objetivo de uma ciência particular independente. A vida espiritual é entrevista como estrutura que possui, em suas relações causais, a *objetividade* necessária à ciência histórica.

Porém, a intuição da Escola, aponta Dilthey, ainda opera dentro das restrições empíricas da ciência moderna: “a escola histórica não rompeu até hoje as barreiras internas que acabaram inevitavelmente por obstruir a sua formação teórica tanto quanto a sua influência sobre a vida” (DILTHEY, 2010, p. 4). Na medida em que o “histórico” é determinado pela Escola dentro de um horizonte estritamente *científico-natural*, a investigação histórica adquire um valor puramente pragmático: ela, a história, deve esclarecer e regrar “a vida do presente” a partir de uma observação metodológica do passado. É em função disso que Dilthey continua o texto com uma crítica aos limites da intuição histórica da Escola alemã:

Faltou ao seu estudo e ao seu aproveitamento dos fenômenos históricos a conexão com a análise dos fatos da consciência, por conseguinte uma fundamentação com vistas ao único saber que é em última instância seguro, em suma, uma fundamentação filosófica. (DILTHEY, 2010, p. 4).

Quais são essas “barreiras internas” que limitaram a Escola Histórica do ponto de vista de Dilthey? Ele nos dá uma dica quando se refere ao método da Escola como “puramente empírico”. “Puramente empírico” aponta para a “pré-compreensão” da realidade como âmbito puramente “sensível”, ou seja, uma consideração do objeto desde um ponto de vista estritamente naturalista. No texto “Os Tipos de Concepção de Mundo”, tópico IV, Dilthey faz uma referência direta à estrutura naturalista das ciências experimentais de caráter moderno. Ele começa dando uma definição do “naturalismo” como a concepção de que:

[...] o processo da natureza é a única e a integral realidade; fora dela nada há; a vida espiritual distingue-se da natureza física apenas formalmente como consciência, de acordo com as propriedades nesta contidas, e a determinidade conteudalmente vazia da consciência brota da realidade física, segundo a causalidade natural. (DILTHEY, 1992, p. 37).

Qual, porém, a base epistemológica de tal compreensão de mundo? Ou, nas palavras de Dilthey, qual o “aspecto gnosiológico do naturalismo” (DILTHEY, 1992, p. 38)? Para o pensamento naturalista, a realidade tem sua validação última nos sentidos, ou seja, é real aquilo que é percebido e, em consequência, a validação de qualquer saber tem como “fundamento” o “sensível” (DILTHEY, 1992, p. 38). Ele continua:

O sensualista não nega nem o facto da experiência interna nem o da conexão pensante do dado, mas encontra na ordem física a base de todo o conhecimento da conexão legal do real, e as propriedades do pensar tornam-se para ele, de uma maneira óbvia ou por meio de uma teoria, parte da experiência sensível. (DILTHEY, 1992, p. 38).

Essa compreensão de mundo, naturalista, remonta o pensamento antigo. Para Dilthey, tal modo de pensar está intimamente relacionado com a possibilidade de surgimento da investigação científica na antiguidade. Já Protágoras “ensinou que a percepção brota da cooperação de dois movimentos, um exterior e outro orgânico, que transcorre no homem” (DILTHEY, 1992, p. 38). O que Dilthey chama de “ceticismo” tem origem na assunção do “elemento humano” como a determinação de toda “posição axiológica ou toda a fixação de fins” (DILTHEY, 1992, p. 39). Essa assunção do elemento humano como base da consideração da realidade leva a conclusões céticas porque, na medida em que aponta para a limitação dos sistemas filosóficos, indica a finitude que marca toda obra humana. O pressuposto cético, desde a antiguidade, é guiado por uma visão de mundo *empirista*. Para Dilthey (1977, p. 39), as compreensões empíricas de mundo coincidem, apesar de sua multiplicidade, em três

pressupostos fundamentais: “(a) a facticidade simplesmente empírica da organização sensível, (b) a vinculação a ela de todo o pensamento e (c) o ordenamento desta organização na conexão física”.

Porém, mesmo que o ceticismo perpassasse toda a história do pensamento ocidental, na opinião de Dilthey, somente “a época moderna proporcionou recursos cientificamente válidos para a elucidação naturalista do desenvolvimento espiritual” (DILTHEY, 1992, p. 43)²⁵. Ele enumera os elementos que tornaram possíveis o direcionamento naturalista das ciências modernas da natureza e como este direcionamento perfaz as primeiras considerações da Escola Histórica sobre a realidade humana:

[1] a compreensão da vida espiritual a partir do seu meio, [2] a derivação da vida econômica dos interesses dos indivíduos, [3] a derivação da cultura superior desde o progresso econômico, [4] a teoria da evolução [...] que permitia pôr na base das propriedades intelectuais e morais do homem a adição de mudanças mínimas no tempo. (DILTHEY, 1992, p. 43).

A ideia é que os fundamentos das primeiras investigações historicistas partem de uma intuição verdadeira sobre a realidade espiritual humana. Essa intuição, porém, não é plenamente aproveitada, pois estas investigações se deixam guiar por um horizonte teórico herdado das ciências naturais e sensualistas da modernidade. A crítica de Dilthey aponta para o fato de que, enquanto se mantém dentro da concepção científica tradicional, a Escola Histórica é incapaz de desenvolver uma fundamentação filosófica suficientemente firme para levar a cabo sua tarefa de consideração realidade “concreta” e “espiritual” da humanidade.

2.1.2 A Tarefa de Fundamentação Filosófica da Intuição Histórica

A crítica de Dilthey à Escola Histórica nos oferece um *insight* sobre o ponto de partida imaginado por ele para uma investigação histórica:

²⁵ Para Dilthey, foi David Hume, no século XVIII, que inaugurou a possibilidade de uma investigação experimental do mundo de caráter estritamente moderno. Hume, ao enfatizar “a facticidade simplesmente empírica da nossa organização sensível e do pensamento com ela conexo”, desloca o interesse investigativo do “conhecimento do mundo para a simples consonância interna das percepções entre si e com os conceitos” (DILTHEY, 1992, p. 40). Com isso, ele abre as portas para a ideia de “ciência experimental” que “limita-se as uniformidades de coexistência e sucessão dos fenômenos” (DILTHEY, 1992, p. 40). Essa uniformidade é, em última instância, “o objeto do nosso saber acerca tanto dos fatos espirituais como dos físicos: todas as partes do mundo se entrelaçam numa mesma legalidade” (DILTHEY, 1992, p. 40). Ele conclui: “O positivismo tornou-se um método e o próprio naturalismo fez valer, perante este ponto de vista fenomenalista, a ‘claridade solar do sensível’” (DILTHEY, 1992, p. 40).

É por isso que ela [a Escola Histórica] também não chegou a um método explicativo, nem conseguiu tampouco erigir, em virtude de uma intuição histórica e de um comportamento comparativo, uma conexão autônoma entre as ciências humanas ou conquistar uma influência sobre a vida. (DILTHEY, 2010, p. 4, *entre colchetes colocação nossa*).

Na medida em que a Escola Histórica, ao não se propor uma *crítica filosófica*, manteve-se restrita ao ideal moderno de científicidade, não desenvolveu plenamente sua intuição original do princípio da historicidade humana, isto é, não se efetivou como real “influência sobre a vida”. Assim, em Dilthey, está em questão se a fundamentação moderna das ciências oferecida por Descartes, Locke, Hume e Kant, de caráter empirista (*a posteriori*) ou transcendental (*a priori*), é capaz de abarcar o interesse investigativo que “todo historiador, todo jurista ou todo político reflexivo têm em seu coração” (DILTHEY, 2010, p. 5). Por conseguinte, a tarefa de *fundamentação* das ciências humanas coincide com a busca da “conexão proposicional que se encontra na base tanto do juízo do historiógrafo, quanto das conclusões do economista nacional e dos conceitos dos juristas e que permite definir a sua segurança” (DILTHEY, 2010, p. 5).

Em nossa interpretação, ao se propor fundamentar as ciências do espírito humano, Dilthey não levou em conta apenas o tipo metodológico de investigação das ciências positivas, mas procurou um outro núcleo essencial para a constatação do elemento humano enquanto possibilidade histórica, ou seja, da *historicidade* do ser *enquanto* humano. A “historicidade” é percebida por Dilthey como o elo fundamental entre o *humano* e a *vida*: o ser do homem é compreendido desde seu núcleo mais íntimo, a Vida, e desde sua expressão mais própria, a história. A vida é núcleo íntimo do qual emana toda possibilidade humana de expressão, ela é a origem da “realidade efetiva” que se constitui essencialmente como história. A estrutura e a forma através da qual a vida se configura em sua forma humana é a “Razão Histórica”:

[...] a teoria do conhecimento até aqui, tanto a empírica quanto a de Kant, explica a experiência e o conhecimento a partir de um estado de fato que pertence à mera representação. Nas veias do sujeito cognoscente, que foi construído por Locke, Hume e Kant, não corre sangue real, mas o suco diluído da razão como uma mera atividade de pensamento. (DILTHEY, 2010, p. 6).

A crítica se dirige ao *neokantismo*: a “mera representação” é um aspecto da realidade humana. A “lida histórica e psicológica” faz com que Dilthey perceba que esse aspecto não é suficiente para trazer à tona a realidade na completude exigida pela investigação das ciências espirituais. O sujeito cognoscente, aponta Dilthey, foi sustentado em sua base epistemológica kantiana pela tradição historicista; a tarefa, em consequência, deveria ser a superação positiva

do “ser congnoscente puro” na direção de um “ser que, querendo e sentindo, representa” (DILTHEY, 2010, p. 7).

O “sujeito da representação” permanece, mas “querer” e “sentir” se imiscuem, agora, como âmbitos fundantes do ser que somos, isto é, são elevados ao nível de “constituição do sujeito histórico”. O “sujeito” não possui mais um caráter puramente intelectivo, mas, no que diz respeito à apreensão da realidade efetiva, ele *quer e sente*²⁶. Cabe, por enquanto, chamar atenção para a consideração da “Vida” como determinação última de toda experiência do “sujeito histórico”. O sujeito é pensando dentro de um “horizonte histórico” e em uma conexão íntima com a Vida, isto é, com o núcleo a partir do qual advém tanto a “pessoa” quanto o “mundo pessoal”: o representante e a representação, o desejo e o desejado, o sentido e o sentimento. O “querer” e o “sentir” devem ser considerados como possibilidades históricas extraídas da própria Vida, em consequência, a realidade não está circunscrita por uma construção de caráter puramente intelectual, mas por um horizonte histórico possível, um *destino*, um *meio*. Ortega y Gasset (1961, p. 165) tenta explicar a diferença entre Dilthey e Kant:

Quando Kant quer fundar a validade da experiência buscando suas condições na consciência, o que ele procura são as “condições de *possibilidade* da experiência”; isto é, imagina ou constrói *a priori* os motivos de nossa consciência e de sua relação com a realidade para que esta última resulte como inteligível, é razoável que essa pretensão de verdade esteja ligada à nossa experiência efetiva. Por tanto, para Kant as condições da experiência não se dão dentro da experiência, mas são uma pura construção intelectual e, neste sentido, uma ficção. Os elementos da consciência – o que é essencial ao kantismo – não se dão na consciência da qual são elementos, não são fatos da consciência, senão são hipóteses do filósofo²⁷.

A realidade intelectual e hipotética, aceita pelo *neokantismo* como base fundamental de toda realidade percebida, tem sua validade garantida pela consciência pura do sujeito da razão. O *espac*o e *tempo* não são realidades impostas sobre a mente, mas “formas puras da intuição”. Do ponto de vista de Dilthey, porém, as condições de possibilidade da realidade não podem ser

²⁶ Sobre o problema da “constituição do sujeito” na Filosofia da Vida, cf. Tópico 3.1 A desconstrução fenomenológica de Dilthey.

²⁷ Original: “Cuando Kant quiere fundar la validez de la experiencia buscando sus condiciones en la conciencia, lo que busca es las “condiciones de la *posibilidad* de la experiencia”; esto es, imagina o construye *a priori* cómo tendría que ser nuestra conciencia y su relación con la realidad para que resultase inteligible, razonable esa pretensión de verdad aneja a nuestra efectiva experiencia. Por tanto, para Kant las condiciones de la experiencia no se dan dentro de la experiencia, sino que son una pura construcción intelectual y, en este sentido, una ficción. Los elementos de la conciencia – esto es esencial al kantismo – no se dan en la conciencia cuyos elementos son, no son hechos de conciencia, sino hipótesis del filósofo.”

descobertas apenas de maneira *aprioristica*. O historiador não concorda com a ideia da “realidade” como simples estrutura de uma consciência pura:

A atitude de Dilthey é, ao contrário [ou seja, em detrimento do apriorismo kantiano], de *radical empirismo*²⁸. A experiência é uma realidade da consciência, eu me dou conta que diante de mim há, agora, um papel impresso e me dou conta que o penso como papel impresso com todos os atributos que contém. Dar-me conta imediatamente de algo e ser um fato da consciência são sinônimos. A experiência, o conhecimento, a ciência, toda ciência, com sua pretensão de verdade, é um fato da consciência. Fundar a validade dessa pretensão [de verdade], que é um fato evidente da consciência, não pode consistir senão em descobrir os elementos ou condições reais da consciência, que integram a experiência e engendram, em nossa opinião, sua pretensão. Não, pois, condições da possibilidade da experiência, mas condições da realidade, da facticidade da experiência. (ORTEGA Y GASSET, 1961, p. 165, *entre colchetes colocações nossas*)²⁹

Se para o kantismo a “coisa em si” transcende os limites do conhecimento humano, a realidade nunca pode dar-se *efetivamente* no sentido radical de Dilthey. Pensada intelectualmente, a realidade kantiana é *sempre e apenas* “representação” da consciência. A validade objetiva do conhecimento, em consequência, depende da compreensão das estruturas *a priori* que são responsáveis pela *representação* como expressão do *entendimento*. Do ponto de vista de Dilthey, porém, a “coisa em si”, a “realidade efetiva”, não é a simples consideração intelectual da consciência, mesmo essa consideração já é, na linguagem do historiador, produto de uma “mutilação da realidade”. Qualquer representação é um tipo específico de apreensão da

²⁸ Reproduzimos aqui o termo “radical empirismo” utilizado por Ortega y Gasset, mas fazem-se necessárias algumas considerações: Como fica transparente na crítica diltheyana à escola histórica, o “empirismo” é colocado em questão por Dilthey. Em seu pensamento mais maduro, o filósofo circunscreve de maneira enfática o que entende por “naturalismo” e “empirismo”, distanciando-se desses âmbitos de investigação através da pergunta sobre a história em seu duplo aspecto essencial e efetivo, em sua *historicidade*. Para Dilthey, a condição de determinação do real não é o empirismo fisicalista, mas, ao contrário, a realidade tal como é imediatamente derivação da própria “Vida”. A realidade concreta, por fim, não é a simples realidade física dos corpos, mas a realidade enquanto constituída pela Vida e dada imediatamente como “experiência vital”. Pode-se dizer tranquilamente, com base no texto “Sobre as concepções de mundo” (1991), que, para Dilthey, o “empirismo” é apenas uma das “visões de mundo” possíveis e que sua origem se encontra na possibilidade dual do aspecto metafísico da vida, que se apresenta algumas vezes como ideal, outras como natural. Deve-se, em consequência, prestar dupla atenção ao termo “radical” utilizado por Ortega y Gasset. Como discutiremos mais a frente, o termo “radical” indica que está em discussão o próprio conceito de “realidade”; Dilthey se move em direção a uma compreensão mais originária em relação à *efetividade da realidade* do que o que fora concebido por qualquer empirismo ingênuo até ele.

²⁹ Original: “La actitud de Dilthey es, en cambio, de radical empirismo. La experiencia es una realidad de conciencia: yo me doy cuenta de que ante mí hay ahora un papel impreso y me doy cuenta de que lo pienso como papel impreso con todos los atributos que esto contiene. Darme cuenta inmediata de algo y ser un hecho de conciencia son sinónimos. La experiencia, el conocimiento, la ciencia, toda ciencia, con su pretensión de verdad, es un hecho de conciencia. Fundar la validez de esa pretensión que es un hecho evidente de conciencia no puede consistir sino en descubrir los elementos o condiciones reales de la conciencia, que integran la experiencia y engendran a nuestra vista su pretensión. No, pues, condiciones de la posibilidad de la experiencia, sino condiciones de la realidad, de la facticidad de la experiencia”.

“experiência da vida”. Em palavras simples, “viver” é condição fundamental para qualquer representação; por conseguinte, a Vida possui primazia ao fenômeno representativo, ela é *vivida* pré-teoréticamente. Para Dilthey, o que deve vir à tona não são as estruturas *a priori* da consciência, mas as condições de possibilidade da *facticidade* como aquilo que perfaz, de modo concreto, toda possibilidade de experiência representativa.

Dilthey reconhece que “só possuímos a *realidade efetiva* tal como ela é junto aos fatos da consciência dados na experiência interna” (DILTHEY, 2010, p. 6). Porém, ele continua: “A análise desses fatos é o centro das ciências humanas e, assim, permanecem, de acordo com o espírito da Escola Histórica, o conhecimento dos princípios do mundo espiritual no âmbito desse mundo mesmo, e as ciências humanas formam um sistema autônomo” (DILTHEY, 2010, p. 6). Ou seja, se o “mundo espiritual” almejado pela Escola Histórica se expressa como *fato*, uma análise filosófica dos princípios da *própria facticidade* não contraria a intuição histórica e mantém a investigação depurada de qualquer preceito metafísico e a-histórico. Para Dilthey, em consequência, a prática filosófica tem que ser reinserida no pensamento histórico, mas isso não deve significar um retrocesso às práticas idealistas. Ao contrário, a filosofia tem que aprender com sua irmã mais nova, a história, e tornar-se ela própria uma “*hermenêutica da facticidade*”.

Como é a própria realidade, o “fato”, que determina a consciência humana, ela não tem sua razão em um “sujeito puro” de caráter puramente intelectual, mas em um sujeito histórico que “intui” na “experiência interna” o seu desenvolvimento espiritual. No gesto de Dilthey em direção ao “acontecer histórico” como âmbito fundamental humano, mantém-se vivo, porém, o “espírito da Escola Histórica”. Seguindo a intuição da Escola, o *modo de ser histórico* deve ser filosoficamente investigado afim de que se revele para além de um simples sujeito epistemológico. Para Dilthey, a *efetividade* da realidade humana só pode ser trazida à tona por uma “razão histórica” que, através de uma investigação mais abrangente e compreensiva, ultrapassasse a consideração puramente empírica da *historiografia* e *psicologia* de sua época. Com efeito, a tarefa a que se propõe é análoga a de Kant, mas, enquanto o segundo se dirige para uma “Crítica da Razão Pura”, ou seja, da razão exercida pelo sujeito transcendental puro, Dilthey pretende elaborar uma “Crítica da Razão Histórica”, isto é, da razão que dimana do movimento da própria vida em seu *desenrolar-se* e *efetivar-se* no espírito histórico humano. Essa *crítica histórica* deve esclarecer o “nexo vital” que sustêm e fundamenta o âmbito de investigação das ciências humanas.

Dai resulta o fato de os componentes mais importantes de nossa imagem e de nosso conhecimento da realidade efetiva, componentes tais como a unidade

pessoal da vida, o mundo exterior, os indivíduos fora de nós, a sua vida no tempo e a sua ação recíproca, poderem ser todos explicados a partir dessa natureza humana como um todo, uma natureza cujo processo de vida real não possui senão os seus diversos lados no querer, no sentir e no representar. Não é a hipótese de um a priori rígido de nossa faculdade cognitiva, mas apenas a história do desenvolvimento que parte da totalidade de nosso ser, que todos nós temos de dirigir para a filosofia. (DILTHEY, 2010, p. 7)

O objetivo é encontrar o nexo entre o pensamento abstrato-científico e a histórica natureza humana. Para Dilthey, “os componentes mais importantes de nossa imagem e de nosso conhecimento da realidade efetiva” podem ser explicados a partir da “natureza humana” e do como como ela extrai toda compreensão possível do “progresso da vida real” dos estados do “querer, sentir e representar”. A “natureza humana”, por consequência, é um “*status conscientiae*”, que é consciente (que *quer*), senciente (que *sente*) e cognoscente (que *representa*), e, através do qual, a Vida expressa a si mesma. A estrutura histórica que fundamenta determinado tipo de consciência, isto é, que sustenta todo objeto como possibilidade efetiva de uma vivência particular, é chamada por Dilthey de “visão de mundo”. O núcleo último desse movimento é a própria Vida. Por conseguinte, a obra de Dilthey é marcada pela consciência de uma dupla tarefa: (1) do ponto de vista científico, procura esclarecer e estabelecer a estrutura efetivamente determinante do mundo humano em sua totalidade positiva e, desta forma, oferecer uma ontologia particular para o desenvolvimento do que hoje chamamos “ciências humanas”; (2) do ponto de vista filosófico, porém, a própria Vida, como o *acontecimento nuclear e vital da existência*, tornou-se tema de sua pesquisa.

2.2 A autoconsciência do Relativismo

Na última fase de seu pensamento, Dilthey já estabelecera vasto diálogo intelectual com os pensadores de sua época³⁰. Elaborou o que entendeu por “Filosofia da Vida [*Lebensphilosophie*]” e, sistematicamente, construiu uma investigação acerca do que acreditava estar na base de toda e qualquer experiência histórica: a própria Vida. Dilthey, em função de seu posicionamento crítico, afasta-se do relativismo historicista que herdara de seus professores e mestres da Escola Histórica. Ele se aproxima lentamente de uma compreensão *histórica* das estruturas ontológicas que perfazem, como temporalidade própria, a realidade do existente

³⁰ Entre vários nomes encontramos referências diretas a Husserl e ao Conde de Yorck, com o qual a troca de correspondências foi fundamental para a descoberta do problema da historicidade e que comentaremos mais a frente (2.3.3).

enquanto tal. Tendo consciência da tarefa a que Dilthey se propõe, a fundamentação histórica das ciências do espírito, podemos aproximarmo-nos da intuição que perfaz o ciclo íntimo de seu pensamento e que caracteriza sua Filosofia da Vida como produto do terceiro momento do pensamento histórico alemão (tópico 1.3). O que Dilthey percebeu com sua investigação foi o “elo” que, sendo constitutivo de qualquer possibilidade efetivamente humana, é o fundamento para que algo se dê como *experiência efetiva* e histórica. Tal nexo constitutivo é a *Historicidade* ou *o histórico em sentido próprio*; a historicidade dimana da vida como uma de suas possibilidades, como a possibilidade *propriamente humana*. Por fim, para Dilthey, o que caracteriza a possibilidade específica da experiência humana da Vida é *o fato de que ela é histórica*, isto é, possui *historicidade*. O *histórico* é aquilo que marca a experiência humana em sua possibilidade mais própria. Pode-se dizer que, para Dilthey, o fato de o homem possuir algo como um *caráter histórico* é o que difere sua experiência de qualquer outra possível experiência da vida, como, por exemplo, a dos animais e das plantas.

Porém, não ocupam os seres vivos não-humanos e mesmo os objetos inanimados ocupam eles próprios um lugar na história? Se possuirmos lembranças e registros de objetos e de animais e se é possível uma “história do castelo de Versalhes”, tais objetos não estão inseridos na história de tal forma que são também históricos? O que a teoria de Dilthey aponta não é para a impossibilidade de “objetos históricos”, mas para o fato de que tais objetos só estão disponíveis porque o humano os descobriu “dentro de” sua própria história, ou seja, a partir de sua *historicidade*³¹. No texto *Teoria das concepções do mundo* (1991), da última fase do pensamento de Dilthey, aparece de forma bastante clara o seu interesse em superar o relativismo que caracteriza o pensamento histórico de sua época.

Segundo Dilthey, o tipo de *relativismo* que lhe é contemporâneo difere do ceticismo que aflorou em outros momentos da história humana. O ceticismo é um movimento comum a toda a história do pensamento humano; tem seu fundamento na possível “anarquia dos sistemas filosóficos”, isto é, na pretensa universalidade de cada pensamento em contradição com sua multiplicidade. Essas múltiplas de opiniões, se pretendendo cada uma delas como universal, “brindam sempre novo alimento ao ceticismo” (DILTHEY, 1992, p. 6). Enfim, sempre que o homem percebe que a pretensão de atingir o absoluto acerca das coisas que lhe afetam não é única, ele também observa a arbitrariedade geral que existe entre a sua constatação e as outras posições possíveis acerca do mundo. Neste estado, o pensamento adentra ao que se pode chamar

³¹ Para esclarecimentos sobre as considerações de Heidegger acerca do caráter essencial e primeiramente histórico da existência humana em detrimento dos objetos que “pertencem à História do Mundo (*Weltgeschichtlich*)”, consultar o tópico 3.3.

de *humor cético*: cada sistema é, em potencial, a origem de uma explicação única e totalizante acerca do mundo e, ao mesmo tempo, um contrapõe e argumenta contra o outro. O resultado é a dissolução generalizada de todos os sistemas.

O que se passa é que essas opiniões múltiplas, ao aparecer uma junto as outras, atuam uma sobre as outras, isto é, se criticam mutuamente, se objetam com incontestável eficácia e cada uma demonstra o erro da outra. [...] A pretensão de que cada uma tinha de descobrir a entidade absoluta do mundo, Estado, sociedade, beleza, linguagem, acaba falida e convicta de seu erro. (ORTEGA Y GASSET, 1961, p. 154)³²

O ceticismo, no sentido referido, é uma consequência da própria curiosidade filosófica e de sua cristalização sistemática através da história: “Em todas as épocas, desde que existem, [esses sistemas] excluíram-se e entre si se combateram e não se divisa esperança alguma de entre eles se poder chegar a uma decisão” (DILTHEY, 1992, p. 6).

Por outro lado, o homem moderno se depara, através do acúmulo historiográfico, com uma multiplicidade ainda maior de opiniões e culturas. Com efeito, ele torna-se ainda mais suscetível ao humor irônico e duvidoso do ceticismo:

[...] esse homem, junto ao seu afã de averiguar o absoluto a respeito das coisas [O estado, o justo, a sociedade, a beleza, a arte, a linguagem e etc.] por haver nascido em uma época que acumulou muito saber histórico, se encontra, queria ou não, com a notícia negativa de que inumeráveis homens antes dele fizeram as mesmas perguntas e se deram, cada um sua resposta absoluta. [...] Essa multiplicidade de perguntas ‘absolutas’ anula seu absolutismo. (ORTEGA Y GASSET, 1961, p. 154)³³

Dilthey, porém, não para nesta conclusão sobre o “ceticismo” moderno. Ele diz: “Muito mais profundas do que as conclusões cépticas tiradas do antagonismo das opiniões humanas são as dúvidas que dimanaram do desenvolvimento progressivo da consciência histórica [moderna]” (DILTHEY, 1992, p. 7). Para o homem moderno não importa apenas a multiplicidade de opiniões; o que está em jogo é própria estrutura através das quais as opiniões se expressam, o fundamento de toda opinião se torna instável e ameaça desabar sob o crivo da

³² Original: “Lo que pasa es que esas opiniones múltiples, al aparecer las unas junto a las otras, actúan las unas sobre las otras, es decir, que se critican mutuamente, se objetan con incontrastable eficacia y cada cual demuestra el error de la vecina. [...] La pretensión que cada una tenía de haber descubierto la entidad absoluta mundo, Estado, sociedad, belleza, lenguaje, queda fallida y convicta de error”.

³³ Original: “[...] ese hombre, junto a su afán de averiguar lo absoluto respecto a esas cosas por haber nacido en una época que ha acumulado mucho saber histórico, se encuentra, quiera o no con la subrayada noticia de que hombres innumerables antes que él se han hecho las mismas preguntas y se han dado, cada cual, su absoluta respuesta [...] Esta multiplicidad de preguntas ‘absolutas’ anula su absolutismo”.

consciência histórica da modernidade. O próprio conceito de “existência” torna-se questionável, pois não é possível que uma mesma estrutura de existência atravesse toda a história do mundo sem sofrer nenhuma mudança em seu significado íntimo. Se, porém, a existência passa, ela própria, por modificações íntimas em sua compreensão, o que garante a validade de uma dada compreensão, por maior que seja sua atualidade, diante de outra interpretação da existência na história das culturas? A consciência histórica coloca em cheque o pressuposto fundamental do Iluminismo: a ideia de um “sujeito universal” da história. A primeira fase do historicismo, porém, tenta fugir dessa crise fundamental através do jogo objetivo da verdade. Por outro lado, Dilthey propõe uma posição hermenêutica mais abrangente e profunda que a compreensão estritamente científica do objeto das ciências históricas.

O próprio “ser” do humano está em jogo naquilo que é histórico, isto é, ele é *histórico* em sentido amplo, pois, *sendo*, está entregue a uma compreensão de si *herdada, construída* e, talvez, *imprópria* da sua própria existência³⁴. O que o cada um é, ele próprio precisa se decidir junto ao *destino*. O que se explícita, mesmo que de forma sutil, é que o *historicismo* percebe a relação profunda de cada sistema filosófico com seu criador e, por consequência, com sua época. Essa relação não possui apenas caráter teórico, mas é “experienciada” através das manifestações da vida, isto é, da filosofia, da religião, da poesia, e etc. Cada época possui uma pré-compreensão de *homem* que não precisa ser tematizada, pois é vivida essencialmente em sua possibilidade. O ser do homem é, por assim dizer, *pressuposto*, mas não como uma “concepção verdadeira de homem” que se sustenta *a priori*.

O “tipo de homem”, como estrutura particular e determinante de ser humano, pressuposto por cada época possui caráter ideal:

Um tipo compacto de homem, equipado com um conteúdo determinado, constituía o pressuposto dominante do pensamento histórico dos Gregos e dos Romanos. Estava igualmente subjacente à doutrina cristã do primeiro e do segundo Adão, do Filho do Homem. Pelo mesmo pressuposto era ainda sustentado o sistema natural do século XVI. (DILTHEY, 1992, p. 7).

³⁴ Ortega y Gasset (2962, p. 255) diz: “[...] el hombre que hacia 2850 frisa en los veinte años – la generación de Dilthey – ha heredado de dos siglos ‘idealistas’ esta enseñanza decisiva: cuando lo que alguien piensa es un error, lo pensado no tiene realidad, pero queda como realidad el hecho mental de que alguien lo ha pensado. [...] el pensamiento renuncia a definir, por lo menos directamente, nada que pretenda ser absoluto y se resuelve a investigar la única realidad que incuestionablemente encuentra ante sí: esos hechos subjetivos del pensar, querer, sentir, acontecidos en algún lugar y en algún tiempo, es decir, los hechos históricos. El ‘puro’ o absoluto pensamiento se convierte en pensamiento histórico”. Assim, o termo *Relativismo*, denota no nosso trabalho, esse novo tipo de ceticismo que tem como razão de ser a *crise do idealismo* e o desenvolvimento da compreensão de uma “consciência histórica”.

Esse “tipo compacto de homem” fundamenta uma “concepção” de ser humano guiou as possibilidades gerais de consideração. É através dessa “preconcepção” de ser humano que o homem julgou a si mesmo a partir de seu meio histórico. Esse pressuposto nunca havia se tornado tema de um questionamento histórico propriamente dito, isto é, investigado em seu processo de formação histórica. Para Dilthey, o “método construtivo” desenvolvido a partir dessa caracterização comum do ser humano garantiu o horizonte comum que, apesar das inúmeras discussões e disputas, manteve uma linha mais ou menos coesa de interpretação durante a história do ocidente. O “método construtivo” opera através da “derivação” e “comparação”:

[...] derivar algo de comum a partir da comparação das formas de vida históricas, de extrair da multiplicidade dos costumes, das proposições jurídicas e das tecnologias, um direto natural, uma teologia natural e uma moral natural mediante o conceito de um tipo supremo das mesmas. (DILTHEY, 1992, p. 7).

Tal procedimento “se desenvolvera desde Hípias, através do estoicismo e do pensamento romano – dominava ainda o século da filosofia construtiva (XVII)” (DILTHEY, 1992, p. 8). A contraposição e a dissolução desse pressuposto têm início apenas no século XVIII e seu “espírito analítico” (DILTHEY, 1992, p. 8). Em suma, expõe Dilthey, a “ideia de evolução” e o “estudo comparado dos povos civilizados e primitivos” nascem junto aos teóricos do século XVIII, Hume, Winckelmann, Lessing, Helder, etc. Esse pensamento dá a tonalidade do século XIX: “Foi assim possível desenvolver o ponto de vista histórico-evolutivo no estudo do desenvolvimento natural e histórico do homem, e o tipo ‘homem’ dissolveu-se nesse processo evolutivo” (DILTHEY, 1992, p. 8). O método histórico revelou que o “tipo universal de homem” até então pressuposto não é absoluto. “Nada é absoluto”, enfim, é o mandamento do qual parte o desenvolvimento de toda a consciência histórica do século XIX. Essa consciência se depara com o fato de que não apenas os objetos são determinados de formas e graus diferentes de acordo com cada cultura, mas o próprio “homem” é compreendido a cada vez de uma forma diferente e pode, ele próprio, ser uma construção histórica. O Historicismo do século XIX, portanto, é herdeiro da dissolução do “tipo de homem” universal que se iniciou no século XVIII. “A teoria do desenvolvimento que assim surgiu está necessariamente unida ao conhecimento da relatividade de toda a forma de vida histórica” (DILTHEY, 1992, p. 8). Em consequência, o *ceticismo* do século XIX se manifesta de forma diferente do ceticismo clássico, ele é *Relativismo*:

Por isso, a formação da consciência histórica destrói mais radicalmente do que o panorama do antagonismo dos sistemas a fé na validade universal de qualquer filosofia que tenha pretendido expressar a conexão cósmica de modo convincente, mediante uma conexão de conceitos. (DILTHEY, 1992, p. 9).

Dilthey possui extraordinária consciência do relativismo que margeava a teoria de mundo da Escola Histórica. Ele faz parte do terceiro momento do *historicismo* (3), onde uma fundamentação filosófica necessária à compreensão propriamente histórica do mundo. Não obstante, Dilthey argumenta: “A filosofia não deve buscar no mundo, mas no homem, o nexo interno dos seus conhecimentos” (DILTHEY, 1992, p. 9). Com isso ele faz referência a uma “psicologia hermenêutica” que, dissociada da interpretação de sujeito universal da razão, parte do meio histórico do *sujeito* para emprestar-lhe uma determinação. A *psicologia hermenêutica*, defendida por Dilthey e guiada por uma consciência histórica de mundo, não pretende expressar a “conexão cósmica mediante conceitos”, mas trazer à tona como seu objeto a própria experiência vital do homem, isto é, a Vida em seu Ser humano. Assim:

A diversidade dos sistemas empenhados em apreender o vínculo cósmico encontra-se numa ligação patente com a vida; é uma das suas mais importantes e instrutivas criações e, por isso, a formação da consciência histórica que levou a cabo uma obra tão destruidora nos grandes sistemas ajudar-nos-á a superar a escandalosa contradição entre a pretensão à validade universal de cada sistema filosófico e a anarquia histórica de tais sistemas. (DILTHEY, 1992, p. 9).

A própria consciência histórica, responsável pelo relativismo crescente no século XIX, deve levar a pretensão histórica e filosófica a outro patamar investigativo. Para Dilthey, com efeito, a consciência histórica torna expresso, pela primeira vez, o núcleo de onde a multiplicidade das visões de mundo retira sua possibilidade mais íntima: *a própria Vida*. A “importante e instrutiva” descoberta feita pela consciência histórica é a de um nexo íntimo entre a manifestação histórica da realidade factual humana e a estrutura vital através da qual o sujeito dessa realidade percebe a si mesmo e de onde retira o sentido de suas ações. Que o homem deva buscar “em si” o nexo do conhecimento filosófico, quer dizer que Dilthey reconhece o “ser humano” como privilegiado na colocação da questão sobre a Vida. Ele propõe, enfim, esclarecer como a totalidade infinda de visões de mundo emerge da unidade da Vida. Trata-se de dispor filosoficamente a possibilidade ontológica da história a partir de um âmbito originário de compreensão do *histórico*. A Vida é o âmbito fundamental e “a raiz última de toda mundividência (*Weltanschauung*)”.

2.3 O conceito de “vida” proposto por Dilthey

Inicialmente, é necessário distinguir a Vida como *nexo vital* e a “vida” tal como concebida na “experiência do viver”. Abstraindo-se de uma conceituação biológica, o conceito de “experiência da vida” pode ser apreendido no pensamento diltheyano como a *vivência-comum de caráter histórico*. Mas nesse caso, cada ente que encontro se dá como real junto a outros entes reais: o próprio “eu” é apenas mais um ente entre outros. Esse estado de “vigência”, no qual as coisas são percebidas por meio dos sentidos externos, porém, não é inteiramente passivo:

Não capto [na experiência da vida] outros homens e coisas apenas como realidades que se encontram comigo e entre si numa conexão causal: referências vitais partem de mim para todos os lados, relaciono-me com homens e coisas, tomo posição perante eles, satisfaço as suas exigências a meu respeito e deles espero algo. (DILTHEY, 1992, p. 10).

Em consequência, o homem sente a “vida” como a “precisão da direção singular em frente” (DILTHEY, 1992, p. 10): um impulso singular que o lança na vida comum com os outros e na lida com as coisas. Cada coisa vem à tona como “objeto” no seio de uma “vivência comum” e dentro de um horizonte histórico: “O banco diante da porta, a árvore umbrosa, a casa e o jardim encontram nesta objetivação o seu ser e o seu significado” (DILTHEY, 1992, p. 10). Mas seria essa “experiência da vida” a própria Vida? A resposta de Dilthey é negativa. A “vida” experimentada possui sentido derivativo: ela é uma objetivação, pois só é experienciada individualmente a partir de um núcleo vital independente. A Vida não é uma experiência singular, mas o núcleo desde onde toda objetivação advém como possibilidade de experiência particular. “A vida proporciona deste modo a si, a partir de cada indivíduo, o seu próprio mundo” (DILTHEY, 1992, p. 10). Essa “possibilidade de objetivação individual da vida”, ou seja, de proporcionar um mundo próprio a cada vivente, acontece através do “sentido” que se desprende da Vida como possibilidade de toda objetivação:

Os acontecimentos singulares que o feixe de impulsos e sentimentos em nós suscita na sua confluência com o mundo circundante e com o destino [horizonte histórico] convertem-se nela [na experiência da vida] num saber objetal e universal. Assim como a natureza humana é sempre a mesma, também os rasgos fundamentais da vida são a todos comuns. (DILTHEY, 1992, p. 10, *entre colchetes colocações nossas*).

Qual é a unidade destes rasgos fundamentais que permite aos indivíduos configurar, de modos diversos, “a experiência da vida”? O que constitui o “subsolo comum” a todas as intuições da vida tidas pelos indivíduos? Segundo Dilthey (DILTHEY, 1992, p. 11) são as:

[...] intuições acerca do poder do acaso, da corruptibilidade de tudo o que possuímos, amamos ou também odiamos e tememos, e da incessante presença da morte, que determina poderosamente a cada um de nós o significado e o sentido da vida.

A experiência da vida é, então, marcada individualmente a partir de referenciais absolutos: o ocaso, a finitude de tudo que nos cerca e a nossa própria finitude. A vida, porém, não é fruto de uma experiência única, ela é vivida em comum, isto é, sua experiência é coletiva e possui um caráter derivado de estruturação. É numa “cadeia de indivíduos” que a “experiência geral da vida” surge como determinante (DILTHEY, 1992, p. 11). O horizonte histórico é aquilo que permite a articulação de um sentido para o que é vivido na *experiência-comum* do Ser pelo humano. Essa “experiência-comum”, vivência historicamente determinada, impõe-se a cada indivíduo como “costumes, convenção e tradição”; sua origem está relacionada com os rasgos fundamentais que determinam a “experiência da vida humana” desde seu núcleo. O tradicional não é resultado da produção do indivíduo, mas o próprio “individual” é parte do processo através do qual a vida lança-se como possibilidade histórica. Para Dilthey, porém, o individual não se apaga como simples resultado, ao contrário, enquanto sente e deseja, cada um age ativamente sobre seu contexto.

Podemos perguntar o porquê de, em um primeiro momento, o horizonte histórico se impor ao homem na forma de “tradições e costumes”. Deve-se, para tanto, levar em consideração o conhecimento obtido através do esforço conjunto da vivência histórica das gerações. Para Dilthey, a tradição é fruto de um acúmulo de *saber indicativo*, ela é uma estrutura de saberes referenciais que, com o passar do tempo, foram sendo discutidos, aprimorados ou esquecidos. Para ele, a tradição adquire sua validade empírica através de um “número sempre crescente dos casos de que tiramos conclusões, na subordinação das mesmas a generalizações já existentes no exame incessante” (DILTHEY, 1992, p. 11). Essa “validade” da tradição, que tem a ver muitas vezes apenas com a aceitação geral e mediana do senso comum, procura impor-se sobre cada um que experiência a vida como herdeiro de um povo. Em um primeiro momento, a sociedade aplica e zela por suas tradições e costumes através de um *cuidado impróprio*: aliena qualquer possibilidade de superação do que é tradicionalmente aceito.

O tradicional, porém, indica não apenas a forma como homem deve lidar com aquilo que é externo, mas também o modo como cada “indivíduo” é capaz de perspectivar e refletir sobre o seu “si mesmo”. A experiência comum da vida, na medida em que se subordina à Vida, possui três âmbitos constitutivos fundamentais: (1) o sistema referencial das coisas com as quais nos deparamos na realidade externa dos sentidos; (2) a realidade interna que atribuímos na maioria das vezes ao “Si mesmo” que preenche a referência ao Eu (a “mesmidade do Eu”)³⁵; e (3) o impulso intencional que direcionamos aos “outros” e às coisas com que nos relacionamos na experiência comum da vida. Dilthey designa os objetos que aparecem para a experiência interna e externa da consciência – “o eu, as pessoas e as coisas à nossa volta” – de *fatores da consciência*; “as relações reciprocas destes fatores da consciência” garantem a “consistência empírica” da experiência sensível (DILTHEY, 1992, p. 12). Por mais singularizada, porém, que seja a experiência empírica, ela não é totalmente isolada em si mesma. Todo *experienciar* acontece a partir dos “pressupostos determinantes da própria Vida, indestrutíveis como ela e não modificáveis por pensamento algum, pois radicam nas experiências vitais de inúmeras gerações” (DILTHEY, 1992, p. 12). Isto é:

Das experiências mutáveis da vida emerge, para a apreensão dirigida ao todo, o rosto da Vida, cheio de contradições, ao mesmo tempo vitalidade e lei, razão e arbitrariedade, mostrando sempre aspectos novos e, embora talvez clara nos pormenores, inteiramente enigmática na totalidade. (DILTHEY, 1992, p. 12).

A Vida é o núcleo que garante toda possibilidade de compreensão, lei e razão, mas ao mesmo tempo, enquanto ela própria se mantém “inteiramente enigmática na totalidade”, garante a infinita variedade de possibilidades experienciais. A “história” não é a simples “historiografia”, o estudo científico das fontes históricas, mas a consideração dessa intima característica humana: o *ser histórico*. *Ser histórico é o que caracteriza de forma mais elementar a experiência humana da Vida*. A conclusão de Dilthey é de que “a questão da história não afeta a humanidade como um problema de conhecimento científico, mas de sua própria consciência vital” (GADAMER, 1994, p. 35)³⁶. A concepção da história como núcleo determinante de toda possibilidade humana de experiência da vida, conduz o historiador ao horizonte de uma questão acerca da *historicidade* humana, isto é, uma questão acerca do

³⁵ “Entre essas experiências da vida imiscui-se também o sólido sistema referencial em que a mesmidade do Eu se entrosa com outras pessoas e com objetos externos. A realidade desse Si mesmo, das outras pessoas, das coisas à nossa volta e as relações singulares entre eles constituem a estrutura da experiência vital e da consciência empírica que nela se constitui” (DILTHEY, 1992, p. 11).

³⁶ Tradução consultada: “[...] la cuestión de la historia no afecta a la humanidad como um problema de conocimiento científico, sino de su propia consciencia vital”.

“caráter histórico da existência humana” (GADAMER, 1994, p. 33). Nas palavras de Heidegger (2009, p. 11, *grifos nossos*): “[Em Dilthey] se trata de compreender a *historicidade* e não de reflexionar sobre a história (do mundo). Por *historicidade* se entende o *ser histórico* daquele que é enquanto história”³⁷.

Por enquanto, trata-se de ilustrar o fato de que a pesquisa de Dilthey não se moveu dentro de uma questão estritamente metodológica, isto é, de uma discussão do método da ciência historiográfica. Ao contrário, sua investigação aponta para uma discussão filosófica em torno da *historicidade* humana enquanto tal. Com o termo “vida”, em consequência, o filósofo aponta para o:

[...] caráter fundamental da existência humana. Essa vida é para ele o fato nuclear em que repousa definitivamente o conhecimento histórico. Toda a dimensão objetiva da vida humana radica no trabalho reflexivo da vida e não no sujeito de uma teoria do conhecimento. [...] A ilustração histórica carrega a ideia do condicionado do incondicional, a ideia da relatividade histórica. Não por isso passa a ser Dilthey um defensor do relativismo, mas do fato nuclear da vida que subjaz toda relatividade. (GADAMER, 1994, p. 36)³⁸

Em outras palavras, Dilthey recupera o debate historicista através da ideia de um núcleo ontológico determinante do ser humano *enquanto* histórico e, neste caso, “ser histórico” coincide com a determinação fundamental de todo *ser humano*. A objetivação e sistematicidade dos sistemas filosóficos, religiosos e poéticos, isto é, as “estruturas da vivência no tempo”, as “visões de mundo”, as “épocas” da história da humanidade, dimanam do núcleo enigmático chamado Vida. A busca por uma fundamentação filosófica, em consequência, deve ocupar-se da Vida e não da estrutura de um sujeito cognoscente que tem como objeto a “natureza” ou a “cultura”. “Isso significa, em termos negativos, que a vida tem que libertar-se do conhecimento por meio de conceitos para formar suas objetivações” (GADAMER, 1994, p. 38)³⁹.

Para Dilthey, a Vida como núcleo ontológico de toda possibilidade singular humana “é clara nos pormenores, mas inteiramente enigmática na totalidade”. A Vida não se dá a si mesma como objeto científico, mas como “enigma”, isto é, como aquilo que, na objetivação e apesar

³⁷ Original: “Se trata de comprender la historicidad y no de reflexionar sobre la historia (la historia del mundo). Por historicidad entiende el ser histórico de aquello que es en cuanto historia.”

³⁸ Original: “[...] carácter fundamental de la existencia humana. Esa vida es para él el hecho “nuclear” en que descansa en definitiva el conocimiento histórico. Toda la dimensión objetiva de la vida humana radica en lo labor reflexivo de la vida y no en el sujeto de una teoría del conocimiento. [...] La ilustración histórica lleva a la idea del condicionamiento de lo incondicional, la idea de la relatividad histórica. No por ello pasa a ser Dilthey un defensor del relativismo histórico, ya que su pensamiento no se ocupa de la relatividad, sino del hecho “nuclear” de la vida que subyace en toda relatividad.”

³⁹ Original: “Esto significa, en términos negativos que la vida ha de liberarse del conocimiento por medio de conceptos para formar sus objetivaciones”.

dela, se mantém estranho e motiva o pensamento a manter-se em constante processo de esclarecimento:

Emergem [da própria vida] contradições raras que, na experiência da vida, se impõem com maior força à consequência e nunca podem ser resolvidas: a caducidade universal e a vontade em nós de algo firme, o poder da natureza e a autonomia da nossa vontade, a limitação de cada coisa no tempo e no espaço e a nossa faculdade de ultrapassar os limites. (DILTHEY, 1992, p. 13)

Ora, se a consciência empírica se objetiva a partir da Vida, a própria Vida, em sua totalidade, não nunca pode tornar-se objeto de si mesma. Sua totalidade exclui qualquer possibilidade de derivação objetiva, uma vez que isso já implicaria uma limitação de seu conteúdo, por definição, ilimitado. Assim, a vida carrega a totalidade referencial de todos os objetos, mas nunca pode ela própria tornar-se acessível como simples objeto referencial. A filosofia da vida que perpassa a obra de Dilthey entende a Vida como uma “totalidade efetiva” de sentidos que carrega em si toda possibilidade de objetivação real, origem também das estruturas que determinam toda cultura humana em suas “visões de mundo”.

Para a observação científica, a totalidade do mundo aparece como simples fato exterior, isto é, como “algo de estranho, como um espetáculo variegado e fugaz”. Ao contrário, para a experiência da vida pessoal, isto é, da realidade imediata de nosso arredor, guiada pela historicidade como modo próprio de assunção de um destino, a vida aparece de forma familiar (DILTHEY, 1992, p. 14). A *familiaridade* da vida extrai seu sentido a partir de uma articulação do horizonte histórico como “meio”, isto é, como aquilo que a circunscreve dentro de um contexto (*Zusammenhang*): a geração, a época, a comunidade, etc. Para Dilthey, a familiaridade do mundo se funda no caráter *essencialmente histórico do ser humano*, ou seja, na *historicidade* da vida humana e nos seus modos de cristalização como “visões de mundo”.

Obtiveram-se até aqui apenas indicações para o trato da questão histórica, mas isso não deve ser subestimado. Observamos como as ciências históricas trataram o “objeto histórico” no século XIX e o caminho crítico que elas percorreram até adquirir a maior consciência possível acerca de seu método e do que nele está em jogo. O pensamento de Dilthey trouxe à tona a questão acerca da “diferença ontológica” presente também na discussão histórica, isto é, a diferença entre o “sujeito histórico” das ciências históricas, da historiografia, e o “ser histórico” que caracteriza o acontecimento de Ser em *atualidade* e através de sua *historicidade*. Com esse passo em direção à questão ontológica, encaminhamos a investigação *diltheyana* para o limiar

do pensamento de Martin Heidegger. A reação filosófica de Heidegger à herança historicista do século XIX deve ser o tema do próximo tópico (3).

3 UMA QUESTÃO FENOMENOLÓGICA SOBRE A HISTÓRIA: O PRIMEIRO HEIDEGGER E A CONSIDERAÇÃO DA *HISTORICIDADE*

Até aqui preparamos o passo em direção ao questionamento da história humana em sua *historicidade*. Tratar-se-á, a partir de agora, de tornar o questionamento sobre a historicidade explícito no pensamento heideggeriano no período em torno de *Ser e tempo*. Dividimos o presente tópico em duas partes: A primeira discute a investigação de Dilthey desde o ponto de vista onto-fenomenológico elaborada por Heidegger (3.1). O segundo concebe, através das considerações expostas em *Ser e tempo*, o arcabouço da questão histórica do Ser (3.2).

3.1 A Desconstrução Fenomenológica de Dilthey e a Possibilidade de uma Hermenêutica da Facticidade

No semestre de verão do ano de 1920, Heidegger ministrou em Freiburg um curso intitulado *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung*⁴⁰. O interesse heideggeriano era interpretar fenomenologicamente as duas principais concepções de filosofia que entendia como suas contemporâneas (a *filosofia transcendental* e a *filosofia da vida*). A “*Transzentalphilosophie*” é defendida pelo neokantismo, Heidegger escolhe particularmente o filósofo Paul Nartop como representante desta linha de pensamento. Já a “*Lebensphilosophie*” é representada por Dilthey e, na perspectiva de Heidegger, se opõe a interpretação transcendental de mundo, lançando raízes no pensamento histórico para refletir sobre a “realidade” a partir da concretude da Vida. Em função de tanto, a segunda sessão da segunda parte do curso, disponível graças às notas de classe feitas por Oscar Becker, é dedicada a interpretação do pensamento de diltheyano naquilo que o torna original desde o ponto de vista fenomenológico. A sessão recebe o nome de “A destruição fenomenológica da posição diltheyana” e é com base nestes escritos que procuramos interpretar a recepção inicial do pensamento de Dilthey por Heidegger.

⁴⁰ Na indisponibilidade de uma tradução portuguesa do texto referido, apresentamos tradução parcial nossa acrescentando, em nota, o texto original em alemão (1993). Também foi consultada a tradução inglesa de Tracy Colony (2010), cf. Referências.

“Dilthey pretende fornecer uma Crítica da Razão Histórica como suplemento à Kant, o que não foi alcançado nem mesmo pelo Neokantismo” (HEIDEGGER, 1993, p. 155)⁴¹. Dilthey estava preocupado com a fundamentação filosófica das “ciências do espírito” e sua investigação se liga à discussão da validade absoluta da fundamentação epistemológica kantiana de um “sujeito da razão pura”. O “sujeito” da “razão histórica”, diferente do sujeito da razão pura, não depende do *apriorismo* das estruturas do entendimento simplesmente dado, mas, na medida em que se vincula à própria vida em sua totalidade, só pode ser perspectivado uma interpretação que leve em conta a experiência *efetiva* da Vida humana.

Para Dilthey, a tarefa de clarificação parte da compreensão da “consciência histórica” como ponto definitivo através do qual estamos “inseridos” na Vida. O “sujeito” não é um extrato intelectual puro, mas uma consciência de mundo que, em consequência, só pode ser interpretada por uma “psicologia hermenêutica”, isto é, uma teoria interpretativa que leve em consideração o meio contextual e propriamente histórico da consciência. O “sujeito histórico” dispensa qualquer clarificação que tenha como ponto de partida a ideia de uma intelectualidade ou moralidade pura. Para Dilthey, toda consideração filosófica sobre um “eu puro da representação ou do agir moral” deve ser pensada como manifestação possível da Vida e, no caso da interpretação transcendental, da vida em sua possibilidade de *abstração*.

Com efeito, a justificativa da investigação filosófica não está, para Dilthey, na simples verdade gnosiológica de seu sistema de conhecimento, mas no fato de que a filosofia lança raízes profundas e primordiais na própria Vida. A Vida, portanto, é a origem de qualquer compreensão possível. Toda filosofia se anuncia como um nexo possível entre um saber (um conhecer) e a própria vida (capaz de ser conhecida), o filosofar é uma extensão da “reflexão da vida”:

A Filosofia é o assegurar e a clarificar cuidadoso da Vida em si mesma. Ela é apenas uma continuação da reflexão da vida (*Lebensreflexion*) e uma forma de se assegurar contra as dúvidas que emergem da vida. Seu “pensamento” é o ponto alto do saber sobre o saber, consciência da consciência. Aqui Dilthey acrescenta a importante colocação: “O pensamento está ligado a vida por uma necessidade interna, ele próprio é uma forma (*Gestalt*) da vida”⁴². (HEIDEGGER, 1993, p. 156)⁴³

⁴¹ Original: “Dilthey beabsichtigte, eine Kritik der historischen Vernunft zu geben, als Ergänzung Kants, die auch durch den Neukantianismus nicht geleistet war”.

⁴² Apud: DILTHEY, Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, 1905.

⁴³ Original: “Die Philosophie ist die denkmäßige Sicherung und Klärung des Lebens selbst. Sie ist nur eine Fortführung der Lebensreflexion und deren Sicherung gegen die Zweifel des Lebens. Das Denken ist auf seinem Höhepunkt das Wissen des Wissens, Bewußtsein des Bewußtseins. Hier fügt Dilthey de bedeutsamen Satz hinzu: ‘Das Denken ist durch eine innere Nötigung an das Leben gebunden, es ist selbst eine Gestalt des Lebens’”.

Não obstante, o “filosófico” é uma das mais altas formas de expressão da vida. Junto ao religioso e ao poético, o pensamento filosófico representa o trabalho de dar suporte (*Halt geben*) e estabelecer o valor de qualquer compreensão própria da “vida” enquanto tal: “Se o filósofo é retirado da vida e tem em vista uma ordem eterna, ele está relacionado com o poeta e com o religioso. Eles também desejam dar suporte (*Halt geben*) à vida” (HEIDEGGER, 1993, p. 156)⁴⁴. A conclusão a que Heidegger nos leva é a de que, para Dilthey, “pensar é [...] entender a Vida” (HEIDEGGER, 1993, p. 156)⁴⁵. Ela, a Vida em sentido próprio, circunscreve toda possibilidade de reflexão sobre o mundo. Os limites da *consideração reflexiva da Vida* são de três tipos: *metafísico* (ou *filosófico*), *religioso* e *poético*. Por último, o modo através do qual o humano coloca a si mesmo em meio a esse acontecimento vital é *histórico*.

No ato de dobrar-se sobre si mesma, a Vida se oferece como multiplicidade. Essa multiplicidade pode, então, aparecer a partir de sentidos familiares com os quais nos deparamos a cada experiência:

Todas as palavras e todos os atos são entendidos apenas porque expressos a partir de um solo comum de compreensão (o que chamamos de “empatia” [*Einfühlung*]). Tudo que emerge historicamente traz em si a marca deste solo comum. Além disso, toda objetividade está integrada ao contexto (*Zusammenhang*) da natureza. — O objetivo é elaborado, é criado. Porém, os objetos mantêm sua efetividade mesmo se forem afastados da vida, pois, apesar disso, mantêm-se como parte dela. (HEIDEGGER, 1993, p. 156-157)⁴⁶

O “pensamento filosófico apriorístico” ou a “reflexão cristã sobre o mundo” são interpretações de mundo que tentam abarcar a complexidade da vida a partir de uma única estrutura de sentido. Em última instância, os complexos articulados de cada vivência particular se agrupam em âmbitos compreensivos que, por sua vez, se agrupam em uma experiência comum e coletiva de mundo: “Esses contextos (*Zusammenhänge*) ainda não são as formas mais compreensivas. Elas são circunscritas pelo contexto (*Zusammenhang*) de uma geração, de uma

⁴⁴ Original: “Sofern der Philosoph hinausgehoben ist gegenüber dem Leben und eine ewige Ordnung vor sich hat, ist er dem Dichter oder dem Religiösen verwandt. Auch sie wollen dem Leben einen Halt geben”.

⁴⁵ Original: “Das Denken ist [...] das Leben verstehen”.

⁴⁶ Original: “Jedes Wort, jede Tat wird nur dadurch verstanden, daß der sie Äußernde mit dem Verstehenden in einer Gemeinsamkeit steht. (Was wir jetzt ‚Einfühlung‘ nennen.). Alles geschichtlich Entstandene trägt die Marke der Gemeinsamkeit an sich. Alle Objektivität ist weiterhin eingebettet in den Zusammenhang der Natur. -- Das Objektive ist das Gewirkte, Geschaffene. Doch behalten die Objektäten wenn sie auch hinaugesetzt sind aus dem Leben, doch ihre Wirksamkeit und bleiben damit im Leben”.

Época ou de uma Era que determina a totalidade da Vida” (HEIDEGGER, 1993, p. 157)⁴⁷. Todas as cristalizações que perfazem o modo como um povo experimenta determinado horizonte de sentido desde uma compreensão-comum da vida estão circunscritas aos limites históricos de determinação e compreensão da Vida. A estrutura geral que limita a experiência da vida a determinado horizonte de sentido recebe muitos nomes (Época, Geração, Era, etc.), mas o que importa é compreender como ela constitui, para o historiador, o “contexto efetivo” (*Wirkungszammenhanger*) de toda experiência humana de mundo e, em consequência, de toda *factualidade*.

Dilthey nomeia esse “contexto efetivo” (*Wirkungszammenhanger*) de Época (*Epoche*), etc. Este é o conceito fundamental das ciências do espírito: aqui as ciências espirituais se dividem entre sistemáticas e históricas. As ciências do espírito precisam determinar e sistematicamente expandir o que é dado. A totalidade do mundo serve como plano de fundo para uma compreensão histórica concreta. (HEIDEGGER, 1993, p. 157)⁴⁸

Para Dilthey, o “todo do mundo”, isto é, sua totalidade estrutural, adquire sua validade última para cada um de nós através de uma Época (*Epoche*). Ela é o plano de fundo de toda experiência humana, de todo povo. Em última instância, Época (*Epoche*) é o constitutivo de mundo que perfaz, como possibilidade, a própria *factualidade*, isto é, toda experiência efetiva de ser. Com efeito, é a partir da experiência histórica com uma época, geração, etc., ou seja, desde uma experiência de caráter historial (*Geschichtscharakter*), que cada um de nós adquire a *conceituação mundana* que guia nossa experiência com o mundo. A estrutura dessa conceituação determinante é que se nomeia com o termo “visão de mundo”. Uma “visão de mundo” é, então, o *universo interno de sentido* através do qual os conceitos são articulados para tornar possível toda experiência mundana.

Para Dilthey é importante esclarecer a origem e o núcleo vital de toda experiência histórica de mundo. O sujeito da experiência histórica deve ser esclarecido a partir de uma *psicologia hermenêutica* e concebido como a “célula primária” que, em meio ao mundo, experimenta o *contexto efetivo* da realidade através de uma *conceituação comum*.

⁴⁷ Original: “Diese Zusammenhänge sind noch nicht die umfassendsten Formen. Sie werden umgriffen vom geistigen Zusammenhang einer Generation, einer Epoche oder eines Zeitalters, die das gewordene Ganze des Lebens bestimmen”.

⁴⁸ Original: “Dilthey nennt dies >Wirkungszusammenhanger<, Epoche etc. Dies ist der Grundbegriff der Geisteswissenschaften: von hier aus gliedern sich die historischen und systematischen Geisteswissenschaften. Die Geisteswissenschaft hat das Normgabende zu bestimmen und systematisch zu erweitern. Das Ganze der Welt dient der konkreten historischen Auffassung als Hintergrund”.

Qual o coração, o elemento primário deste “contexto efetivo”? A verdadeira célula primária é o indivíduo, a unidade da vida, desde que viva em um “meio” (*Milieu*). Origina-se assim a tarefa de uma teoria geral da estrutura unitária da vida. Ela é retirada de sua facticidade na medida em que é observada de modo tipológico. Esses “contextos estruturais” são investigados pela Psicologia. Eles não são separados da vida, mas se dão eles próprios como unidades da vida, são vividos de forma pré-teórica. (HEIDEGGER, 1993, p. 157)⁴⁹

A tarefa da Psicologia, na opinião de Dilthey, esbarra com a clarificação daquilo que, oferecendo-se como unidade da consciência *na* vida, é sujeito de toda experiência histórica de mundo. Essa unidade psicológica não possui uma origem puramente interior, ao contrário, sua origem é *factual*, isto é, sua compreensão só é possível a partir de um meio (*Milieu*) dado historicamente. A psicologia proposta por Dilthey, por fim, tem caráter hermenêutico porque carrega como princípio a intuição de que o meio deve ser interpretado caso se queira entender o sujeito em sua *vivência efetiva*. Isto quer dizer: **na medida em que a experiência unitária da vida possui o caráter de facticidade, a realidade histórica possui primazia frente a qualquer estrutura apriorística do entendimento.**

Afinal de contas, para Dilthey, é a *Epoché* o que constitui o *contexto efetivo* de onde a consciência deriva como estrutura formal de toda articulação conceitual de mundo. A consciência é um *momentum* da vida para consigo mesma, ela se dá como acontecer próprio do vivente dentro de um contexto histórico efetivo. Nesta interpretação se observa “um gradual amadurecimento dos conceitos diltheyanos, que são descobertos fora da concretude” (HEIDEGGER, 1993, p. 158)⁵⁰. A consciência como objeto de uma psicologia hermenêutica é caracterizada como um “*status conscientiae*” composto de três processos: o representar, o sentir e o desejar:

Este é o *status conscientiae*, o estado imóvel de consciência, que é comparado com o outro. Ele é caracterizado pelo Representar, pelo Sentir e pelo Desejar. Mas em cada um desses momentos, os outros também são encontrados. Não se trata da preponderância quantitativa de um dos fatores, mas de como a relação interna dos contextos das vivências (*Erlebniszusammenhänge*) mostram vários tipos de estruturas que são perpassadas de modo único por um sentido específico. (HEIDEGGER, 1993, p. 158)⁵¹

⁴⁹ Original: “Was ist der Kern, das Urelement des Wirkungszusammenhangs? Die eigentliche Urzelle ist das Individuum, die Lebenseinheit, sofern sie in ihrem Milieu lebt. Es entsteht so die Aufgabe einer allgemeinen Strukturlehre der Lebenseinheit. Diese werden losgelöst von ihrer Faktizität auf das Typische hinagesehen. Diese Strukturzusammenhänge untersucht die Psychologie. Sie werden nicht erschlossen, sondern sind inn den Lebenseinheiten selbst gegeben, sie werden gelebt im Vortheoretischen”.

⁵⁰ Original: “Man sieht hier ein allmähliches Erwachsenen der Diltheyschen Begriffe, die aus dem Konkreten herausgefunden sind”.

⁵¹ Original: “Dies ist der *status conscientiae*, der stillgestellte Bewußtseinszustand, der verglichen wird mit einem anderen. Er ist charakterisiert durch Vorstellungen, Gefühls - und Willensvorgänge. Doch ist in jedem dieser

A experiência da vida, a *vivência*, com efeito, tem caráter processual: “Tudo que é físico é um processo. A única coisa que é permanente no processo é o si mesmo (*Selbst*) em sua correlação (*Korrelatverhältnis*) com o meio (*milieu*) (que é reciproca)” (HEIDEGGER, 1993, p. 158)⁵². A efetividade da realidade não depende de um eu interior que garante um pensamento representativo, mas é determinada pela relação recíproca entre o si-mesmo, como suporte de uma vivência, e o seu horizonte histórico, seu meio (*Milieu*). Essa correlação (*Korrelatverhältnis*) não é unilateral, mas “recíproca” (*gegenseitig*): ela instaura, simultaneamente, duas possibilidades (o si mesmo e o “meio”). Para Heidegger (<1920>, 1993, p. 158):

[...] essa “correlação” entre o si-mesmo e o meio deve ser considerada em sua primazia e não pode ser concebida teoricamente. Dilthey interpreta o si mesmo como experiência de resistência (*Widerstandserfahrung*): ele encontra a resistência de coisas vivas e não de caracteres mortos.⁵³

Ou seja, a experiência do si mesmo e do mundo tem caráter pré-teorético; ela é uma “experiência de resistência” (*Widerstandserfahrung*). Devem-se conceber, então, duas linhas de desenvolvimento a partir da relação *recíproca* entre o *si-mesmo* e o *meio*:

1. “[...] uma de *acordo com o pensamento*: das sensações através de associações até o processo do pensamento. Ela vai do meio (*Milieu*) em direção ao si-mesmo” (HEIDEGGER, 1993, p.159)⁵⁴. Isto é, um movimento introspectivo, onde o contexto se impõe sobre o si-mesmo e o realiza.
2. E, em outro momento, uma linha de movimento “de acordo com a *vontade*: motivo através do qual o *si-mesmo* decide suas próprias ações [sobre o meio]. Direção: do

Momente der andere mit anzutreffen. Es handelt sich nicht um ein quantitatives Überwiegen eines Faktors, sondern die innere Beziehung der Erlebniszusammenhänge zeigt verschiedene Struktur, die einheitlich von einem bestimmten Sinn durchherrscht wird”.

⁵² Original: “Alles Psychische ist Vorgang. - Das einzige, was in diesem Vorgang ganz permanent ist, ist das Selbst in seinem Korrelatverhältnis zum Milieu (das gegenseitig ist)”.

⁵³ Original: “Dieses Korrelatverhältnis von Selbst und Milieu muß ursprünglich und darf nicht theoretisch gefaßt werden. Dilthey interpretiert es als Widerstandserfahrung des Selbst: es trifft auf einen Widerstand von lebendigem, nicht totem Charakter”.

⁵⁴ Original: “Zwei Entwicklungsreihen sind im Seelischen zu unterscheiden: eine denkmäßige: von den Empfundungen über die Assoziationen usw. bis zum Deprozeß. Diese geht in der Richtung vom Milieu zum Selbst”.

si-mesmo para o meio” (HEIDEGGER, 1993, p. 159)⁵⁵. Um movimento extrospectivo, onde o si-mesmo se lança em direção ao seu meio e age sobre ele.

Nesses momentos, que se distinguem apenas analiticamente, o acontecer unitário da vida toma suas direções e libera o mundo como circunscrição de toda possibilidade de ação, isto é, libera o homem em sua capacidade de, através da *vontade*, decidir sobre seu *agir a partir de seu meio*. Não importando, porém, a direção do desenvolvimento, se associativo ou livremente determinado, fica claro que, segundo o posicionamento de Dilthey:

Se a consciência fosse apenas consciência representativa, então não haveria nenhuma relação causal entre o si mesmo e o seu meio [...] A consciência estaria como que morta, pois suas ações só podem ser iniciadas por motivos, por valores, que são sentidos. A experiência do si-mesmo se torna um possível motivo para a ação. O derradeiro si-mesmo é, em seu núcleo, desejo e sentimento. O que resulta é um agrupamento/feixe (*Bündel*) de desejos e sentimentos como centro último [de toda experiência da vida]. (HEIDEGGER, 1993, p. 159-160, *entre colchetes colocações nossas*)⁵⁶

O si-mesmo se aproxima do que Husserl nomeia de “consciência intencional”. A conclusão de Heidegger é curiosa:

Para Dilthey, que considerava tudo como um historiador, a percepção interna não é uma evidência absoluta tal como considerado pelos fenomenólogos na maioria das vezes. Ao contrário, ele considera essa percepção segundo a multiplicidade de suas estruturas. De acordo com Dilthey, a percepção interna tem uma intelectualidade interna que é atravessada por uma *conceituação*. (HEIDEGGER, 1993, p. 161)⁵⁷

Ou seja, a “conceituação” que, por assim dizer, integraliza a *experiência intelectual interna*, tem origem “exterior”, ou melhor, não se origina em um indivíduo, mas em um povo. O “meio” (*Milieu*), em sua origem histórica e vital, perfaz a existência como possibilidade de toda circunscrição e compreensão *factual*. O representar, o sentir e o desejar são modos de

⁵⁵ Original: “Die andere *willensmäßige*: Motiv, unter dem das Selbst sich entscheidet.... Handlung. Richtung: vom Selbst zum Milieu”.

⁵⁶ Original: “Wäre das Bewußtsein nur vorstellendes Bewußtsein, so gäbe es zwischen dem Selbst und dem Milieu keine ursächliche Beziehung. [...] Das Bewußtsein wäre dann unbeweblich und tot, denn eine Handlung wird nur durch Motive ausgelöst, durch Werte, die gefühlt werden. Das Erfahren selbst wird zu einem möglichen Motiv für eine Handlung. Das letzte Selbst ist in seinem Kern Trieb und Gefühl. Es ergibt sich ein Bündel von Gefühlen und Trieben als letztes Zentrum”.

⁵⁷ Original: “[...] die innere Wahrnehmung hat für Dilthey, der alles als Historiker betrachtet, nicht jene absolute Evidenz, die ihr meistens die Phänomenologen zuschreiben. Sondern er betrachtet den Reichtum ihrer Struktur. Die innere Wahrnehmung hat nach Dilthey eine innere Intellektualität, sie ist durchherrscht von einer inneren Begrifflichkeit”.

afinação do *Ser* do humano com seu *horizonte histórico*, isto é, de relação com seu meio (*Milieu*). Pré-teoreticamente, o sujeito encontra-se afinado com seu “meio” de tal modo que, dessa relação, emerge também o sentimento do “si mesmo”:

Toda pessoa vive em um sentimento de si mesmo, no qual valoriza ou desvaloriza sua própria existência (Ser-aí). Toda vivência possui um valor – ou um não-valor – de acordo com um contexto mental. Essa “consideração de valores” (*Weltbetontheit*) é o fio condutor para a reconstrução do modelo no qual algo como uma intuição interna se dá. A psicologia genuína acompanha isso de forma concreta, permanecendo na relação do si-mesmo e do mundo; a psicologia não é outra coisa senão a explicação da experiência mundana do si-mesmo. (HEIDEGGER, 1993, p. 162)⁵⁸.

A psicologia hermenêutica procura conhecimentos sobre o sujeito desde sua “concretude” existencial. O núcleo da vivência e objeto de uma psicologia concreta ainda é determinado como sujeito, sua constituição depende das relações de representar, desejar e sentir. Apesar da descoberta do vínculo originário entre o ser e sua *facticidade*, a questão histórica do Ser não é levada por Dilthey até as últimas consequências. Heidegger (1993, p. 162) elabora: “Essa abordagem não é levada a frente por Dilthey. No entanto, lida com o problema da *vivência* de forma originária, e deve-se ver nisto um direcionamento que ainda não foi esgotado”⁵⁹.

É a partir de uma experiência pré-teórica de si-mesmo e de seu posicionamento histórico que o todo da experiência adquire *sentido contextual* para o humano: “O conceito de contexto (contexto estrutural, contexto adquirido, contexto efetivo) é fundamental para Dilthey. A totalidade da experiência é um contexto efetivo. A *vivência* carrega o caráter fundamental da realidade” (HEIDEGGER, 1993, p. 165)⁶⁰. Aqui se torna clara a divisão feita por Heidegger, nesta época, entre o pensamento diltheyano e as outras tradições neokantianas da academia alemã: “Para a filosofia transcendental o contexto efetivo é um objeto *afilosófico*, pois a filosofia transcendental está preocupada apenas com a constituição [do sujeito transcendental]” (HEIDEGGER, 1993, p. 165, *entre colchetes adições nossas*)⁶¹. Grosso modo, a *facticidade* e,

⁵⁸ Original: “Jede lebendige Person lebt in einem Sich-Fühlen, in dem sie den Wert oder Unwert des eigenen Daseins gegenständlich hat. Jedes Erlebnis hat diese Wert - und Unwertbetoheit im seelischen Zusammenhang. Diese Wertbetontheit ist der Leitfaden zur Nachkonstruktion dessen, was in der inneren Anschauung gegeben ist. Die echte Psychologie geht konkret mit, sie steht im Zusammenhang mit der Selbstwelt; das Psychologische ist nichts anderes als die Explikation der selbstweltlichen Erfahrung”.

⁵⁹ Original: “Diese Ansätze sind von Dilthey nicht durchgeführt worden. Aber sofern man das Erlebnisproblem wirklich ursprünglich anfaßt, muß man hierin eine Anweisung sehen, die noch nicht erschöpft ist”.

⁶⁰ Original: “Der Begriff des Zusammenhangs (Strukturzusammenhang, erworbener Zusammenhang, Wirkungszusammenhang) ist bei Dilthey fundamental. Das Ganze des Erlebens ist ein Wirkungszusammenhang. Das Erlebnis hat den Grundcharakter einer Wirklichkeit”.

⁶¹ Original: “Der Wirkungszusammenhang ist für die Transzendentalphilosophie ein unphilosophischer Gegenstand, denn die Transzendentalphilosophie hat es nur mit Konstitution zu tun”.

por assim dizer, o “aspecto bruto da realidade”, não guardava nenhum valor filosófico para a filosofia transcendental, sendo considerado inapreensível e, por conseguinte, fora dos limites da razão. Para Dilthey era diferente, importava trazer à tona justamente o primeiro e mais próximo aspecto da vivência: o núcleo bruto que, dimanando da própria Vida, dava ao si-mesmo e, ao mesmo tempo, o “meio histórico” (*Milieu*) de toda vivência. Toda forma de saber, em consequência, deriva desse primeiro estado de ser que, pré-teoreticamente, se organiza a partir da vivência do imediatamente “histórico”.

Heidegger comenta: “Dilthey pretende compreender todo o mundo segundo a Vida. Mas não obtém sucesso porque o momento da constituição [de um sujeito da vivência] também se infiltra em sua filosofia” (HEIDEGGER, 1993, p. 165, *entre colchetes colocações nossas*)⁶². Quando procura dar consistência a sua especulação histórica, Dilthey encontra como centro de toda vivência um sujeito marcado pelos limites da representação, do desejo e do sentimento. Acontece que, para Heidegger, quando o sujeito que sustém o núcleo psicológico de toda vivência é determinado como sujeito de um representar, sentir e desejar, essa determinação não possui o radicalismo necessário para colocar a questão ontológica sobre a *realidade histórica e efetiva do Ser*.

O contexto da vivência é visto de tal forma que suas estruturas particulares se tornam claras como condição de possibilidade do entendimento da vida em sua unidade. O contexto efetivo contém o que torna possível a unidade da vida. (HEIDEGGER, 1993, p. 165)⁶³

Porém, *quem* vive em meio a essas estruturas de forma originária? Para responder essa questão, Dilthey se implica gravemente na tradição e assume a realidade um *sujeito histórico* que é instaurado pela vida como receptáculo de toda experiência possível:

Quando determina o núcleo último da unidade psicológica, ele diz: o homem é originalmente um emaranhado [*ein Bündel*] de sentimentos e impulsos; a força da vontade, a necessidade e a satisfação são os poderes psicológicos mais elementares. Com isso, porém, a realidade mental é construída de maneira circunstancial, objetiva e conveniente. [...] A vivência é em si mesma uma pré-forma do entendimento (no modo de uma razão histórica). As ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) são apenas elaborações com base

⁶² Original: “Dilthey versucht, vom Leben aus die ganze Welt zu verstehen. Aber es gelingt ihm nicht, denn Moment der Konstitution schleicht sich auch in seine Philosophie ein”.

⁶³ Original: “Der Erlebniszusammenhang wird gesehen, so, daß seine einzelnen Strukturen klar werden als die *Bedingung der Möglichkeit* des Verteihens der Lebens-Einheit. Der Wirkungszusammenhang enthält das, was die Lebenseinheit möglich macht.”.

na experiência fática da vida. Desde seu início, a vida possui o caráter de um entendimento. (HEIDEGGER, 1993, p. 166)⁶⁴

O pensamento de Dilthey leva a dupla conclusão sobre a Vida: “A Vida é 1. o complexo efetivo, não uma relação lógica ou dialética; 2. O *complexo da vivência* é um complexo histiorial. Ele se mantém em desenvolvimento, carrega em si mesmo uma articulação e uma racionalidade. A Vida pode ser interpretada a partir de si mesma” (HEIDEGGER, 1993, p. 166)⁶⁵. Resta a pergunta acerca da consistência da experiência mental em meio à situação histórica do Ser, isto é, “O que se dá como entendimento mental concreto?” (HEIDEGGER, 1993, p. 167)⁶⁶. Para Heidegger, o sujeito histórico anunciado pelo pensamento de Dilthey ainda é desprovido da consistência ontológica necessária a questão do Ser:

Dilthey enxerga o “mental” apenas a partir do exterior, não o exterior da natureza, mas a partir do exterior de história intelectual, como uma forma, circunstancial, ‘estética’ (o ideal de harmonia). Nestas bases, ele interpreta a realidade através do conceito de “contexto” (*Zusammenhangs*). (HEIDEGGER, 1993, p. 167)⁶⁷

Desde o ponto de vista de Dilthey, o “eu” não é nada mais do que o “ponto de partida” para um direcionamento que encontra, no “contexto efetivo do mundo”, um “sentido”: “O si-mesmo que mantém a unidade do mental possui o papel de força motriz que impulsiona o desenvolvimento. Em última instância, o núcleo do mental repousa sobre um emaranhado de forças” (HEIDEGGER, 1993, p. 167)⁶⁸. A constituição do “eu” como consciência que deseja, sente e representa, não oferece o radicalismo necessário para uma conquista ontológica além do que fora já considerado pela própria filosofia transcendental.

⁶⁴ Original: “Wenn er den letzten Kern der psychischen Einheit bestimmen will, sagt er: der Mensche ist zunächst ursprünglich ein Bündel von Gefühl und Trieben; die Kräfte des Willens, das Bedürfnis, die Befriedigung sind die elementaren seelischen Kräfte. Damit wird aber die seelische Wirklichkeit zuständiglich, objektiv, dinglich konstruiert. [...] Das Erleben ist selbst eine Vorform des Verstehens (von der Art des historischen Verstehens). Die Geisteswissenschaften sind nur eine Ausformung der faktischen Lebenserfahrung. Das Leben hat von vornherein den Charakter eines Verstehens”.

⁶⁵ Original: “Leben ist 1. Wirkungszusammenhang, keine logische, dialektische Beziehung; 2. der Erlebniszusammenhang ist historischer Zusammenhang. Er steht in einer Entwicklung, er trägt in sich selbst eine Artikulation und Rationalität. Das Leben kann aus sich selbst heraus interpretiert werden”.

⁶⁶ Original: “Was ergibt sich als konkretes seelisches Verstehen?”.

⁶⁷ Original: “Dilthey sieht das Seelische auch nur von außen, wenn auch nicht vom Außen der Natur, sondern vom Außender Geistesgeschichte, als eine *Gestaltzuständiglich*, ‘ästhetisch’ (das Ideal der Harmonie). Von da ausdeutet er die seelische Wirklichkeit, daher kommt sein Begriff des ‚Zusammenhangs’”.

⁶⁸ Original: “Das Selbst, das die Einheit des Seelischen zusammenhält, spielt nur die Rolle der Triebkräfte, das Antriebs für die Entwicklung. Letztlich liegt der Kern des Seelischen im Bündel der Triebe”.

Apesar do avanço iminente em relação ao “âmbito efetivo” de discussão do problema da realidade efetiva do Ser, a investigação de Dilthey não atingiu o radicalismo ontológico necessário para determinar de forma primordial a constituição do *ser histórico* enquanto tal.

De novo, o próprio Dilthey não esclarece aquilo para onde seus esforços se direcionam. Ele não enxerga que apenas com o radicalismo (*Radikalismus*) pode ir mais adiante. A totalidade da conceituação material deve ser refundada através de uma apreensão primordial. Esta é a tendência particular da fenomenologia. (HEIDEGGER, 1993, p. 168)⁶⁹

A escolha de Dilthey por um “sujeito da história” na forma de “consciência”, marcado pelo desejo e pelo sentimento do mundo, encerra as possibilidades ontológicas originárias de sua investigação. Em última instância, do ponto de vista de Heidegger, a *facticidade*, tal como concebida por Dilthey, não dispõe ainda de fundamentação suficientemente radical para sustentar uma questão ontológica sobre a *realidade* de nossa existência histórica e suas possibilidades atualizadoras, isto é, sobre a *historicidade do Ser-ai*:

O Ser-ai atual nunca se torna um problema possível. [...] A razão disso está no fato de que o motivo primordial da filosofia foi esquecido e não mais é levado em consideração como tarefa do filosofar, ao invés, tomar lugar um lapso de atitude, o cultivo de certas atividades de acréscimo do conhecimento (em sentido teorético), em direção a uma apreensão última. No entanto, o motivo filosófico não é inteiramente esquecido, a tendência para a filosofia permanece através das visões de mundo. (HEIDEGGER, 1993, p. 170)⁷⁰

Como “visão de mundo”, a filosofia nunca poderá atingir a concretude necessária para tornar-se “ciência primordial”: “Toda filosofia de ‘visão de mundo’ estraga o motivo primordial de todo filosofar” (HEIDEGGER, 1993, p. 170)⁷¹. Neste caso, a dupla possibilidade pensada para a filosofia, como sistemática da razão ou como estrutura histórica de uma “visão de mundo”, impede a descoberta do âmbito concreto da existência (*Ser-ai*), ao qual a filosofia deveria fazer referência de modo primordial. Para Heidegger (1993, p. 170-171), “a filosofia

⁶⁹ Original: “Dilthey ist sich selbst unklar über das Neue, worauf er hinstrebt. Er sieht nicht, daß nur ein alle Begriffe fraglich machender Radikalismus weiterführen kann. Das ganze Begreifsmaterial muß in ursprünglicher Erfassung neu bestimmt werden. Das ist die eigentümliche Tendenz der Phänomenologie”.

⁷⁰ Original: “Das aktuelle Dasein wird nicht zum möglichen Problem. [...] Der Grund dafür liegt darin, daß das ursprüngliche Motiv der Philosophie vergessen wurde und es nicht mehr in die Aufgabe der Philosophie hineingenommen wird, stattdessen vielmehr ein Abgleiten in eine ‚Einstellung‘ stattfindet, eine Herausbildung bestimmter Erkenntnisaufgaben, eine Tendenz auf Erkenntnis (im theoretischen Sinn), auf letzte Erfassung. Sofern das philosophische Motiv nicht ganz vergessen wird, bleibt die Tendenz der Philosophie auf Weltanschauung”.

⁷¹ Original: “Alle Weltanschauungsphilosophie verdirbt das ursprüngliche Motiv alles Philosophierens”.

científica não pode ser concretizada como ciência das visões de mundo e nem sistemática da razão, pois estas são maneiras circunstanciais de observação”⁷². A filosofia não possui pretensões absolutas: “[...] não temos nem uma consciência absoluta, nem uma facticidade absoluta. O si-mesmo em seu vínculo atual com a experiência da vida, em uma experiência dele próprio, é a realidade primeira” (HEIDEGGER, 1993, p. 173)⁷³.

O mundo circundante, o mundo compartilhado e o mundo próprio não são áreas do ser, nem determinados por qualquer coisa. Toda realidade recebe seu sentido originário através da angústia (*Bekümmernung*) do si-mesmo. As maneiras de possuir ou afastar o mundo circundante estão conectadas as modificação possíveis da angústia do si-mesmo. (HEIDEGGER, 1993, p. 173)⁷⁴

O mundo circundante e compartilhado, por fim, não é uma realidade em separado, mas acontece em conjunto com o si-mesmo da existência. O modo como o acontecimento da existência reflete-se sobre o si-mesmo é através do sentimento essencial da angústia (*Bekümmernung*). A tarefa da filosofia está ligada a essa tarefa essencial:

A Filosofia tem a tarefa de preservar a facticidade da vida e promover a facticidade do *Dasein*. A Filosofia como experiência da vida fática requer um motivo no qual a preocupação com a vida fática em si mesma permaneça. Nós devemos chamar isso de experiência filosófica fundamental. (Essa é a prova desse motivo.) Não se trata de uma iluminação, mas de uma possibilidade concreta da existência aonde a angústia retorna para o *Dasein* atual. Nesta reversão da renovação, está direcionada para o mundo próprio e daí a totalidade conceitual da filosofia deve ser entendido e determinado. (HEIDEGGER, 1993, p. 174)⁷⁵

Heidegger conclui:

⁷² Original: “Wissenschaftliche Philosophie ist weder Wissenschaft von Weltanschauungsarten noch eine Systematik der Vernunft als tradierbare Aufgabe, auch keine Beschreibung des Bewußtseins, weil das eine zuständliche Betrachtungsweise ist”.

⁷³ Original: “Wir haben aber weder ein absolutes Bewußtsein, noch eine absolute Faktizität. Das Selbst im aktuellen Vollzug der Lebenserfahrung, das Selbst im Erfahren seiner selbst ist die Urwirklichkeit”.

⁷⁴ Original: “Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt sind keine Seinsbereiche, nicht bestimmt in irgendetwas. Alle Wirklichkeit erhält ihren ursprünglichen Sinn durch die Bekümmernung des Selbst. Die Weisen des Habens und der Verdrängung der Umwelt hängen zusammen mit der Modifikation der Bekümmernung des Selbst”.

⁷⁵ Original: “Die Philosophie hat die Aufgabe, die Faktizität des Lebens zu erhalten und die Faktizität des *Daseins* zu stärken. Philosophie als faktische Lebenserfahrung bedarf eines Motivs, wo die Bekümmernung um die faktische Lebenserfahrung selbst verbleibt. Das bezeichnen wir als philosophische *Grunderfahrung*. (Das ist die Bewährung dieses Motivs.) Sie ist keine besondere Erleuchtung, sondern in jedem konkreten *Dasein* möglich, wo die Bekümmernung sich auf das aktuelle *Dasein* zurückbringt. - In der Umkehr dieser Erneuerung ist auf die Selbstwelt gerichtet, und von da aus ist die ganze Begrifflichkeit der Philosophie zu verstehen und zu bestimmen”.

É tarefa da fenomenologia se colocar ela própria na tendência em direção ao *Dasein* atual e original e atirar a tocha contra toda filosofia objetivo-sistemática. (HEIDEGGER, 1993, p. 174)⁷⁶

O radicalismo literário adotado por Heidegger nesta fase inicial de seu pensamento transparece as ambições revolucionários de seu projeto. A *analítica do Ser-aí*, que tem como método fundamental a fenomenologia, toma para si o sentido revolucionário de “destruição” da história da tradição. Nos anos seguintes, o projeto heideggeriano amadurece e sua discussão ganha a estrutura de uma questão ontológica sobre o Ser através de *Ser e tempo*. Sendo assim, nosso próximo tópico ocupar-se-á da *estrutura ontológico-fundamental* do ente que nós, enquanto existentes, somos, o *Ser-aí*. A intenção é revisar o questionamento da “historicidade” na obra de Heidegger desde o horizonte originário de possibilidade histórica, a saber, a *temporalidade* própria do *Ser-aí*.

3.2 A Historicidade como Horizonte Interpretativo Privilegiado na Problemática Existencial do Ser-aí

Lentamente nossa investigação ganhou o passo de uma discussão fenomenológica sobre a *historicidade*. Devemos, em consequência, assegurar os objetos da investigação (o *ser* e seu *destino*) e dispô-los de forma que apareçam mais claramente em sua relação co-determinada. O *historicismo*, especialmente em sua terceira fase, põe novamente em questão o *caráter próprio da existência humana*, isto é, daquilo que se relaciona com as constituições mais elementares da constituição do ser humano enquanto tal. A discussão desencadeada pela Escola Histórica estabelece uma suposta cisão entre ciências humanas (espirituais) e ciências exatas e naturais; essa antiga dualidade entre cultura e natureza gira em torno de pressupostos ontológicos múltiplos. Porém, por mais que dificilmente essas ontologias particulares resolvam de uma vez por todos seus problemas, elas não devem indicar apenas o descompasso do entendimento humano acerca dos temas essenciais. Em outras palavras, pensamos que a constatação das dificuldades implícitas na suposta dualidade teórica entre as ciências particulares não deve nos conduzir ao *humor cético*. Ao contrário, são indicações de um acontecimento mais sutil e, por isso mesmo, muitas vezes despercebido em sua essencialidade para alguns tipos de investigação sobre o mundo. A fenomenologia é o método que deve, então, segundo a literatura

⁷⁶ Original: “Es ist die Aufgabe der Phänomenologie, sich in jene Tendenz auf das aktuelle ursprüngliche Dasein einzustellen und immer von neuem die Brandfackel in alle sachlich-sytematische Philosophie zu werfen”.

heideggeriana, superar qualquer investigação teorizadora sobre o mundo e trazer à tona, esse acontecimento sútil que é possibilidade limite de toda científicidade. Em *Ser e Tempo*, a fenomenologia tem a tarefa primeira de uma analítica do *Ser-ai*, ou seja, descortinar as estruturas essenciais do ente que é origem e unidade de toda ciência particular enquanto possibilidade. Devemos, enfim, esclarecer o que se entende com o conceito existencial de *Ser-ai*.

Para Heidegger, embora sejam empenhos filosóficos válidos, as ontologias particulares, que colocam de um lado as ciências humanas e de outro as ciências exatas, não são decisivas em último grau. Elas possuem, sem dúvida, um valor prático enorme, mas, além disso, indicam uma questão fundamental que permanece sempre em aberto: Em qual *ponto* todas as ontologias particulares atingem sua *unidade* decisiva e *necessária*? Ao dirigir esse acontecimento fundamental para a unidade da vida, Dilthey estava no caminho certo: a fenomenologia deve buscar a origem da unidade do ser naquilo que carrega em si também a possibilidade da própria vida. Para Heidegger, a pergunta de Dilthey deve ser levada ao radicalismo fenomenológico: o que está na origem de toda possibilidade de vida é o próprio *Ser*. Mas como se pode compreender o *Ser* se não através do *ente* que está, ao mesmo tempo, na base (no “ponto de partida”) e no objetivo (no “ponto de encontro”) de toda investigação? **A verdade é que somente um ente faz ciência: esse ente que nós mesmos somos e ao qual Heidegger faz alusão com o termo *Ser-ai*.** Se a questão do *caráter propriamente humano da existência* for levada a sério e atinja, neste caso, o nível de uma consideração existencial, então, a dualidade que caracteriza determinada ciência particular como *prática* ou *teórica*, *exata* ou *humana* se tornará um falso problema. O esforço de cisão entre os tipos de ciência só pode encontrar alguma legitimidade caso se verifique a solidez do que está na base de toda investigação científica: o próprio ser humano. A *investigação existencial* se dirige para o ente particular que, estando no nó central de toda possibilidade investigativa, também carrega, intrinsecamente, a “compreensão de ser” como possibilidade limite, seja essa “compreensão” própria ou imprópria.

Não se trata, porém, de descobrir esse ente particular em sua particularidade humana, como faz, por exemplo, a antropologia; o interesse de Heidegger é ontológico. Trata-se, em consequência, não de conquistar um conhecimento teórico sobre A ou Y, mas estabelecer o âmbito, o lugar *efetivo*, de discussão do que Heidegger nomeia de “questão sobre o sentido do ser”. “Ente” e “ser” devem ser trazidos à tona na unidade da “*existência*” e, ao mesmo tempo, na diferença ontológica elementar que os perfaz. Deve-se entender que o ser não é um ente, ou

seja, não pode ser entendido segundo o esquema de categorias que, por assim dizer, classificam e distinguem os entes de maneira *genérica*, isto é, segundo seu *gênero e semelhança*. O “ser” dar-se segundo “modos de ser”, o modo de ser aquilo que nós mesmos somos é o “existente”, a “existência” é o que perfaz de modo específico o ser do ente que nós mesmos somos; Heidegger utiliza, por fim, o termo *Ser-ai* para referenciar essa “condição” específica de existente: *Ser-ai* é aquele que possui a condição de ser um existente, isto é, não pode ser distinto em categorias, mas segundo caracteres ontológicos, i. é, seus modos de ser. Mas e com a palavra “ente”, o que Heidegger nomeia? Ele diz: “Chamamos de ‘ente’ muitas coisas e em sentidos diversos. Ente é tudo que falamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmo somos” (HEIDEGGER<1927a>, 2006, p. 40 [7]). “Ente” é uma coisa, ou melhor, é qualquer coisa, não importando o sentido, à qual podemos referir-nos expressa ou implicitamente. O ser é também um ente? Não. Na medida em que todos os entes “são”, o “ser” não pode ser simplesmente determinado como um ente possível. Isto é, a articulação “de ser” perpassa, na forma de *pressuposto*, todo o conjunto possível dos entes e não pode, em consequência, ser considerada ela própria um ente. Na medida, porém, que é pressuposto em toda enunciação, “ser” foi elaborado pela tradição como “o conceito mais universal”, “indefinível” e, por tudo isso, “evidente por si mesmo”.

Para Heidegger, a aparência de compreensão que a *generalidade* e a *necessidade* fornecem ao conceito de “ser”, porém, não dispensa a colocação de sua questão. O “ser” que se imiscui, de forma misteriosa, em toda afirmação. Realmente, não apenas para Heidegger, mas para todos nós, é curioso que aquilo que está na base de toda enunciação nunca tenha recebido uma resposta definitiva. Em outras palavras, que em toda a *história da humanidade* nunca se tenha conseguido responder de forma definitiva a pergunta: “O que é o que é?”. Em *Ser e Tempo*, essa questão, a questão do ser e de seu sentido, é levada a sério. Para Heidegger, independentemente de qualquer objeção feita pela tradição ou pelo senso comum, a “questão de ser” deve ser formulada e compreendida em sua primazia frente a qualquer outra questão particular⁷⁷. Com efeito, ele intenciona, em sua obra, a formulação explícita do “horizonte de questionamento” do “Ser em geral”, isto é, da “unidade da analogia”.

Não obstante, a formulação do “horizonte de investigação do ser em geral” se depara, inicialmente, com duas tarefas fundamentais: a primeira, mais simples, é explicitar a estrutura formal exigida para que qualquer questionamento se torne uma investigação; a segunda é conquistar e elaborar os requisitos formais já explicitados. O que é requisitado na “questão do

⁷⁷ Primazia onto-ontológica da questão do ser.

“ser” deve atender às exigências específicas de uma investigação que tenha como culminância o sentido próprio de “ser”. O filósofo entende como propedêutica à questão do ser em geral a **analítica fundamental** do *Ser-ai*.

Trata-se de seguir os passos necessários para o tratamento de algo tão abrangente quanto à “questão do ser”, isto é, localizá-la dentro de um horizonte hermenêutico possível. Mas o que significa “questionar”?

Todo questionar é um buscar. Toda busca retira do que se busca a sua direção prévia. Questionar é buscar cientemente o ente naquilo que ele é e como ele é. A busca ciente pode se transformar-se em “investigação” se o que se questiona for determinado de maneira libertadora. (HEIDEGGER, 2006, p. 40 [5]).

Heidegger se ocupa, então, em esclarecer os momentos constitutivos que determinam formalmente todo e qualquer “questionar”:

O questionar enquanto “questionar acerca de alguma coisa” possui um questionado (*Gefragtes*). Todo questionar acerca de... é, de algum modo, um interrogar sobre... Além do questionado, pertence ao questionar um interrogado (*Befragtes*). Na questão investigadora, isto é, na questão especificamente teórica, deve-se determinar e chegar a conceber o questionado. No questionado reside, pois, o perguntado (*Erfragtes*), enquanto o que propriamente se intenciona, aquilo em que o questionamento alcança sua meta. (HEIDEGGER, 2006, p. 40 [5]).

Um “questionar acerca de alguma coisa” possui três “momentos constitutivos” que indicam a possibilidade de sua elaboração formal: um questionado (*Gefragtes*), um interrogado (*Befragtes*) e um perguntado (*Erfragtes*). Na questão sobre o ser, o “próprio ser” é o que é *questionado*: “O *questionado* da questão a ser elaborada é o ser, o que determina o ente como ente, o em vista de que o ente já está sempre compreendido, em qualquer discussão” (HEIDEGGER, 2006, p. 41 [6]). O “ser” é ser de um ente, mas não é ele próprio um ente. Em consonância, uma questão sobre o ser não visa trazer à tona um ente qualquer e “determinar a proveniência do ente como ente, reconduzindo-o a outro ente, como se ser tivesse o caráter de um ente possível” (HEIDEGGER, 2006, p. 42 [6]). O que é *perguntado* na questão do ser é, em última instância, a articulação que sustém “o ente como ente”, aquilo que o mantém em seu ser e “em vista de que o ente já está sempre sendo compreendido”: o seu sentido. O “sentido de ser” não pode ser pensado como um *objetivo* ou *meta* ao qual um ente simplesmente se endereça. O ser não é um ente, mas carrega, como possibilidade, os entes que são. “Carregar a

possibilidade do ente” não se refere a uma categoria geral, como se “ser” fosse apenas um conceito vazio. Ser é o “em potência” de todo ente. O “sentido do ser” deve ser pensado dentro de um âmbito comprehensivo para além de qualquer sentido utilitário, pois ele não encontra seu sentido em um fim pré-determinado por uma ocupação. Ser determinado pela ocupação no mundo é o caso de um tipo específico de ente intramundano: o objeto de uso, o instrumento. Enquanto pode-se dizer que o “sentido” da chave é abrir a porta e, neste caso, “o sentido da chave” pode ser entendido a partir do projeto da fechadura, o mesmo não pode ser dito do próprio “ser”.

De todos, porém, um ente em específico se relaciona com o ser de maneira própria. Para Heidegger, o modo próprio através do qual esse ente se relaciona, de maneira específica, com o ser é a *existência*, a existência possui como modo de ser o ser-no-mundo. “Existir” é a marca *intrínseca* de um ente: o *Ser-ai* é o ente que se dispõe no mundo na forma de *existente*, *que é no mundo*. Ser um *existencial* significa: o sentido de ser circunscreve de forma totalizante (como mundanidade) todas as possibilidades do *Ser-ai*, e este se relaciona com suas possibilidades como o “quem” que está tensionado nas possibilidades maximamente finitas da vida: o “entre” do nascimento e da morte. “Existente” também significa: a tensão entre as possibilidades do *Ser-ai* são temporalizações derivadas do caráter temporal específico desse ente enquanto “existência”: a *temporalidade*. É a condição de *existente* que resguarda ao *Ser-ai* o lugar de “interrogado” na questão sobre o sentido do ser. Também é devido a essa condição especial do *Ser-ai*, que ele próprio também requer “uma conceituação original que, por sua vez, também se diferencia dos conceitos em que o ente alcança a determinação de seu significado [as categorias]” (HEIDEGGER, 2006, p. 42 [6]).

“Como ser constitui o *questionado* e ser diz sempre ser de um ente, o que resulta como *interrogado* na questão do ser é o próprio ente” (HEIDEGGER, 2006, p. 42 [6]). Determinar o ente que pode, na questão do ser, assumir a responsabilidade de ser interrogado ou interrogar-se sobre o seu sentido é o terceiro momento constitutivo da estrutura formal-investigativa. Deve-se visualizar, em consequência, o *Ser-ai* como o ente privilegiado que, na possibilidade existencial de elaboração de toda questão, se pergunta acerca do sentido de ser. Além disso, também é necessário, se for o caso, garantir um acesso firme ao *Ser-ai*, esse ente que “nós mesmos somos” e que “se questiona”. Se o que é *questionado* é o próprio Ser e o *interrogado* na questão é o *Dasein*, o que é *perguntado* na “questão do ser”? O que é perguntado na questão do ser, em função do caráter próprio da articulação do mundo para o ente como “ser-no-mundo”, é o “sentido de ser”. Alcançar o que é *perguntado* no modo de *compreensão do sentido de ser*

é o objetivo da questão heideggeriana; no caso da “questão do ser” faz-se necessário que o interrogado, o *Ser-aí*, seja previamente liberado, isto é, tornado livre para questionar-se sobre o sentido de ser. “Liberar previamente” diz: esclarecer a estrutura ontológica do *Ser-aí* como existente, isto é, o *Ser-aí* deve ser entendido a partir de seu caráter *existencial* e não apenas do ponto de vista das *categorias*.

Consequentemente, a colocação da questão do ser exige, em sua elaboração, quatro passos distintos:

[...] (1) a explicitação da maneira de se visualizar o ser, (2) de se compreender e apreender conceitualmente o sentido, (3) a preparação da possibilidade de uma escolha correta do ente exemplar, (4) a elaboração do meio do modo genuíno de acesso a esse ente. (HEIDEGGER, 2006, p. 42 [7], numeração nossa).

(1) O primeiro passo, “a explicitação da maneira de se visualizar o ser” corresponde à conquista do verdadeiro horizonte através do qual algo como o “ser em geral” pode se tornar questionável. Esse horizonte, no que diz respeito ao Ser, é o próprio *Tempo*. A elaboração, porém, da estrutura “temporânea do ser” esbarra, em Ser e Tempo, com uma tarefa preliminar de clarificação do horizonte temporal próprio ao *Ser-aí*, a *temporalidade*, isto é, o *ser do tempo*. A *temporalidade* é a forma de temporalização que configura experiência do tempo do *Ser-aí* enquanto existente.

(2) O passo seguinte, “compreender e apreender conceitualmente o sentido desse ser” significa: levar a termo a diferença referencial específica entre os conceitos categoriais, as “categorias”, e os modos de ser do existente, os “existenciais”. Os primeiros são necessários para referir-se aos “entes enquanto entes” e segundo seus gêneros específicos, já os “existenciais” fazem referência à estrutura ontológica do “acontecimento de ser” de um ente específico, o *Ser-aí* em sua *existência*.

(3) Em terceiro lugar, deve-se preparar “a escolha correta do ente exemplar” na questão do ser. Isso equivale a seguinte pergunta: “De qual ente deve partir a abertura para o ser?” (HEIDEGGER, 2006, p. 42 [7]). A escolha desse ente exemplar deve ter como partida a estrutura formal da própria questão, Heidegger diz: “Visualizar, compreender, escolher, ascender a são atitudes constitutivas do questionar e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, daquele ente que nós mesmos, os que sempre questionam, sempre somos” (HEIDEGGER, 2006, p. 42 [7]). O ente privilegiado, que talvez nos dê acesso à questão do ser, é o ente que nós mesmos somos, o *Ser-aí*: “Designamos com o termo presença (*Ser-aí*) esse

ente que cada um de nós mesmo sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar" (HEIDEGGER, 2006, p. 43 [7]). Em consequência, a "presença (o *Ser-ai*) mostrou-se, assim, como o ente que deve ser trabalhado e desenvolvido em seu ser de maneira suficiente para que o questionamento se torne transparente" (HEIDEGGER, 2006, p. 51 [14]).

(4) O último passo é o de "a elaboração de um meio genuíno de acesso a esse ente", ou seja, elaborar conceitualmente a temporalidade própria ao *Ser-ai* como modo de acesso ao ente que a cada vez somos.

Essas etapas têm como objetivo, segundo Heidegger, esclarecer e dispor o horizonte da questão do "ser em geral", a *temporaneidade*. O ente que tem acesso a tal horizonte de questionamento é o *Ser-ai*. Porém, para entender o caráter privilegiado do *Ser-ai* na questão existencial do sentido de ser é necessário recuperar um pouco a discussão estabelecida pelas ontologias modernas acerca do "sujeito" do conhecimento.

A opção da filosofia moderna por um *sujeito do conhecimento*, seja empírico, transcendental ou histórico, aponta para o insigne caráter que a "subjetividade" teve na articulação última de toda possibilidade de conhecimento para a época. Em Dilthey, porém, o sujeito encontrado por Kant e assinalado como, ao mesmo tempo, "sujeito transcendental" e "pessoa livre", não pode ser "puro" e, neste sentido, determinado apenas por uma razão *ahistórica*. Ao contrário, ele extrai sua essência de um mundo já construído, ele é *histórico* nesse sentido. Em contraposição ao ponto de vista de kantiano, para Dilthey, o "ser" não pode ser confundido com um "núcleo egoíco" que apenas desencadeia, como estimulante, o processo do raciocínio e da ação livre a partir de uma estrutura *apriorística*. Temos, como produto dessa confrontação, duas posições extremamente ilustrativas sobre o "ser" do *ser humano*. Não obstante, para Heidegger, algo se mantém inquestionado nestas posições, algo parece esquecido. Em ambos os casos, *Ser* é compreendido em sentidos completamente distintos, sem que essa ambiguidade venha à tona. Ser, no caso de Dilthey, diz "ser" no sentido do "sendo" que, a cada vez, é onticamente determinado. Do ponto de vista kantiano, "ser" é o modo como determinada *compreensão de ser* se estrutura ontologicamente desde um ponto de vista epistemológico. Para Heidegger, é a confusão entre o *ôntrico* e o *ontológico* que nos mantêm no escuro em relação à determinação da *existência* do ente que, habitando entre o *ôntrico* e o *ontológico*, é pré-ontológico: o *Ser-ai*.

Como apontamos, porém, questionar o *Ser-ai* em sua existência, porém, não é uma tarefa antropológica. Seria o caso, se *Ser-ai* fosse o "ente humano" em suas determinações

tradicional e pudesse ser esclarecido através de categorias genéricas de qualquer tipo. O *Ser-ai*, porém, é uma *experiência existencial*, isto é, uma experiência do ser enquanto tal. Por consequência, trata-se de uma investigação ontológica que deve tornar claro o “ser” deste ente, o *Ser-ai*, em seus modos característicos, os chamados “existenciais”. Para Heidegger, ser é a condição primeira de possibilidade de todo “ente”, ele libera o “ente” na possibilidade de um “mundo” e, com efeito, “a questão do ser possui uma primazia ôntica e ontológica frente a qualquer investigação particular”. É por isso que, principalmente nos anos que marcam o período de elaboração e repercussão de *Ser e Tempo*, Heidegger entende que o horizonte para uma questão filosófica sobre o Ser deve ser conquistado através do esclarecimento da *diferença ontológica* entre ente e ser.

A questão sobre a configuração do ente histórico é tocada, de forma profunda, pela discussão ontológica da estrutura existencial do *Ser-ai*. Que a historicidade seja a forma privilegiada através da qual o *Ser-ai* *experimenta o ser* quer dizer apenas que o ser que somos é determinado por uma experiência de *tempo*. A historicidade, por assim dizer, temporaliza o *Ser-ai* em um meio fático. A partir daqui a questão sobre o “histórico” só se esclarecerá a partir da consideração dos modos próprios e impróprios da temporalidade própria ao *Ser-ai*. Heidegger diz: “A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (da presença [*Ser-ai*]) no tocante a seu ser” (HEIDEGGER, 2006, p. 43 [7]). Em outras palavras, é a partir da explicitação ontológica da temporalidade própria ao *Ser-ai*, da analítica fundamental do ente histórico, que algo como a “historicidade” pode ser tomado como questão desde um âmbito de investigação fenomenológico.

3.2.1 O *Ser-ai* como Subjetividade “Especial”: A Estrutura Compreensiva do Fenômeno de Ser

Como vimos, Heidegger oferece a seguinte formulação acerca do *Ser-ai*: “esse ente que cada um de nós mesmo sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar” (HEIDEGGER, 2006, p. 43 [7]). “Possuir a possibilidade de questionar” quer dizer que, sendo, o *Ser-ai* está em uma *relação especial* com a existência e com o mundo, essa relação se caracteriza como *compreensão* e *interpretação*. A interpretação e a compreensão mediana de ser, porém, estão sujeitas às mais diversas interferências. Por exemplo, desde um ponto de vista teórico, o “eu” se oferece como a principal determinação desse ente que vive. Relacionamo-nos com o mundo, dessa ou daquela maneira, como se

fôssemos algo distinto e que, em meio ao que lhe é diferente, existe. A nossa existência interior parece adquirir validade na medida em que se contrapõe a tudo que *não* é ela. A realidade externa e a interna, em um primeiro momento, se equivalem em confiabilidade e pensamos nossa existência da mesma forma como pensamos a existência do que nos é exterior: como *simplesmente dadas*. Apenas em um segundo momento, também de caráter teórico, algo como a realidade interna ou a realidade externa podem ser destacadas como de primeira ou de segunda importância; ou a realidade interna se torna ponto de acesso para a realidade externa ou vice-versa. Assim: “Do ponto de vista ontológico [tradicional], nós o entendemos [o *Ser-ai*] como algo simplesmente dado para e numa região fechada que num sentido privilegiado, oferece a base enquanto *subjectum*” (HEIDEGGER, 2006, p. 170 [114]). Essa definição explica, por assim dizer, o porquê do destaque kantiano de uma *pessoa transcendental* na figura do eu-puro do pensamento.

A afirmação do “eu penso” de Descartes serviu para destacar o “eu” e deslocá-lo para a base epistemológica fundamental de todo conhecimento teórico. Uma fundamentação ontológica de algo como um “eu puro” seria capaz, então, de resolver de uma vez por todas os problemas da validade do conhecimento? Kant pareceu acreditar que sim, mas existe um problema quanto a essa afirmação:

A evidência ôntica da afirmação de que sou eu que sempre sou a presença não deve fazer pensar que, com isso, já se delineou inequivocamente o caminho de uma interpretação ontológica do que assim é “dado”. Parece questionável até mesmo se o conteúdo ôntico dessa afirmação reproduz de forma adequada o teor fenomenal da presença (*Ser-ai*) cotidiana. Pode ser que o quem da presença (*Ser-ai*) cotidiana justamente não seja sempre eu mesmo. (HEIDEGGER, 2006, p. 171[115])

No fundo, resta a dúvida de que, tanto em sentido epistemológico quanto para uma vivência imediata e cotidiana, o “eu” seja a estrutura mais sólida e verdadeira: “Ao se referir diretamente a si mesma, talvez a presença (o *Ser-ai*) sempre diga: eu sou, e o faz também em alto e bom tom quando ela ‘não’ é esse ente” (HEIDEGGER, 2006, p. 171 [115]). Como “eu-penso”, o “eu” adquire a imediata validade de um sujeito epistemológico, ou seja, do “sujeito de todo conhecimento”. Porém, algo como um *subjectum* exige uma *objetividade* diante da qual ele pode colocar-se como oposição. Nessa relação, que é pensada em nível puramente teórico, o “eu” enquanto *subjectum* adquire a mesma validade das coisas com as quais se depara objetivamente. No fundo, continua carente de uma analítica existencial própria. Se este é o caso,

porém, o “eu” não pode ser desprezado como constituinte do fenômeno de nossa existência. Ele deve ser pensado dentro dos limites de uma “indicação formal”:

O “eu” só pode ser entendido no sentido de uma indicação formal não constringente de algo que, em cada contexto ontológico fenomenal, pode talvez se revelar como o “seu contrário”. Nesse caso, o “não eu” não diz, de forma alguma, um ente em sua essência desprovido de “eu”, mas indica um determinado modo de ser do próprio “eu” como, por exemplo, a perda si. (HEIDEGGER, 2006, p. 172 [116]).

O determinante, porém, é que o *Ser-ai*, enquanto *existente*, sempre estabelece uma relação com a existência. Enquanto existe, isto é, no seu *sendo*, o *Ser-ai* apostava o ser com a existência⁷⁸. Se se trata de uma relação, porém, deve existir um parceiro com o qual o *Ser-ai* pode relacionar-se. O “parceiro” do *Ser-ai* é a própria existência: “Chamamos *existência* ao próprio ser com o qual a presença (*Ser-ai*) pode relacionar-se dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se relaciona de alguma maneira” (HEIDEGGER, 2006, p. 48 [12]). No caso de uma apostava, por exemplo, restam para o *Ser-ai* as seguintes possibilidades: perder (e isso significa *perder-se de si mesmo*) e ganhar (e isso significa *encontrar-se a si mesmo*). Perder, porém, não é o mesmo que *não-existir*, pois ainda subsiste neste modo de ser uma determinada relação com a existência. Ao contrário, perdendo-se, o *Ser-ai* encontra-se com aquilo que, na maioria das vezes, ele interpreta como *sendo* em uma dupla possibilidade, isto é, o seu “eu” mais próximo e familiar e, ao mesmo tempo, também como fundamento de toda “objetividade”: o sujeito do conhecimento. É da possibilidade de “perder-se a si mesmo” que o *Ser-ai* extrai as possibilidades cotidianas mais próximas e através das quais, na maioria das vezes, ele opera em sua “vida comum” e no “mundo público”. É também uma forma de “perder a si mesmo”, a conquista teórica de uma teoria do conhecimento objetificador.

O caso é o seguinte: Se o *Ser-ai* “sempre se relaciona de alguma maneira” com o ser e se isso caracteriza sua *condição de existência*, então, mesmo na possibilidade de perder-se, ele não pode encontrar-se com o ser de forma simplesmente *negativa*. Ao contrário, é necessário que, mesmo na perda de si mesmo, um *modo de ser* se ofereça como *possível*. Esse “modo de ser”, no qual o *Ser-ai* não precisa ser “si mesmo” e pode, livrando-se de qualquer preocupação existencial própria, partilhar um ser-como-outros, um “ser como todo mundo é”, é chamado por Heidegger de “impessoalidade”. Nesse “modo mediano” de ser, o *Ser-ai* não extrai suas

⁷⁸ Isso significa: “A presença (o *Dasein*) não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, ela se distingue, onticamente, pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* o seu próprio ser” (HEIDEGGER, <1927a>, 2006, p. 48 [12]).

possibilidades de si mesmo, mas das regras comuns e das indicações disponíveis em seu meio, ele é como os outros são e se sente a partir desse pertencimento.

O “quem” da impessoalidade é o *impessoal*, o “impessoal”, por sua vez, é a forma de encontrar-se no superficial e no imediatamente expresso do mundo circundante. No modo do *impessoal*, o *Ser-ai* identifica a si mesmo como aquele que opera do mesmo jeito que todo mundo; ele age para responder com o seu melhor ao que lhe é exigido, ele espelha-se nos outros para ser pai, mãe, filha, cidadão, professor, médica, etc. Para o *Ser-ai* faz sentido. Cada um pensa: “essas exigências são exteriores a minha pessoa, é verdade, mas elas são aceitas por mim, interiormente; dessa forma, quando aceito o que me pedem, me torno isso que aceito ser”. Não está errado. É graças a esse tipo de pensamento que um médico pode, por exemplo, afirmar “Eu sou médico” e ter orgulho disto; é também por isso que outros podem dizer se ele é um bom médico ou um mau médico baseado naquilo que se espera de um médico⁷⁹. Que ele seja médico ou pai, porém, é uma consequência, *uma derivação situacional*⁸⁰ de um acontecimento mais originário do ponto de vista ontológico existencial. Esse *acontecimento originário* é a “decisão” que põem em jogo o *ser no tempo*. De tal forma que o *destino*, aquilo que leva, por exemplo, a culminação do ser na possibilidade de “ser médico”, não tem origem na simples escolha ou sujeição momentânea e atual, mas, ontologicamente falando, brota da decisão primeira do Ser de lançar-se *no tempo* como *temporalidade*, isto é, no dispor-se a si mesmo como *existência/Ser-ai*.

Por enquanto, cabe notar que, dentro de uma compreensão existencial de ser, o “não-eu” não é simples *privação*, mas um modo através do qual o “próprio ser” pode assumir seus modos *impróprios* e *impessoais* de relação com o mundo; esses modos impróprios são vividos pela impessoalidade como o mais confiável e, mantêm nas suas possibilidades positivas, a *coesão social* e o *respeito à lei*, as *aberturas* decisivas de todo comportamento social, mas apenas desde um ponto de vista ôntico. O que ocupa Heidegger, porém, é a possibilidade

⁷⁹ Sobre esse exemplo deve-se ter em conta que o “ser-com” é uma determinação essencial do *Dasein* enquanto “ser-no-mundo”, perfazendo, portanto, também o modo da *impessoalidade*. Utilizamos o termo “ser-com-outros superficial e simples” para denotar a relação impessoal com a *copresença* dos outros. Para esclarecimentos sobre o modo próprio do ser-com e mais referências sobre o assunto, ver a alínea (B – O *Dasein* como ser-no-mundo) deste mesmo tópico.

⁸⁰ Neste ponto, ser uma “derivação” não significa “ser posterior”, no sentido de um acontecimento posteriormente assentado em uma cronologia qualquer. Ao contrário, nos termos heideggerianos, algo é derivado propriamente de algo, quando obtém a sua “condição de possibilidade” do segundo. Que o “ser” (*Sein*) seja condição de possibilidade do “sendo” (*Dasein*) parece uma obviedade, mas, pensado desde um ponto de vista ontológico, isso quer dizer que o ser é a possibilidade última de que qualquer um seja desse ou daquele modo. Uma questão que procure o Ser de forma séria, portanto, se depara com a totalidade horizontal e vertical de todas as possibilidades do sendo.

ontológica do ser do Ser-aí: **o lançar-se originariamente como possibilidade de ganhar ou perder a si mesmo no sendo.**

Se partirmos de tal intuição, percebemos que a explicação apofântico-formal do “eu” oferecida pela interpretação ontológica kantiana, apesar de todo seu valor, não consegue pensar o “não-eu” de forma existencialmente satisfatória. O “não-eu” é considerado por Kant, no esteio de toda a tradição, como simples *negação*, como *privação*. No discurso kantiano, o “não-eu” não é sequer considerado, ele é *desconsiderado*, por exemplo, como *aspecto simplesmente privativo* de ser do *eu-puro transcendental*, mais especificamente, como sua *negação lógica*. Porém, se o “eu” é uma forma de encontro do *Ser-aí* com algo que lhe constitui do ponto de vista ontológico-existencial, o “não-eu” não pode ser a simples negação do “eu”, mas uma “outra” forma de encontro com o “ser”. O “não-eu” é um modo de ser, ele é a indeterminação da determinação do “eu” enquanto possibilidade realizada no outro. Em consequência, o caráter insigne do “ente” privilegiado na questão do ser deve ser levado em questão desde um ponto de vista ontológico-existencial que ultrapasse as considerações transcendentais de Immanuel Kant. Isso não significa perder de vista o fenômeno da *subjetividade transcendental* conquistado pelo pensamento moderno, mas considerá-lo desde um ponto de vista radical, ou, como entende Heidegger, a partir da tarefa de uma destruição fenomenológica.

O *Ser-aí* possui uma “subjetividade especial”, pois ele é pré-ontológico. Nas palavras de Heidegger: “Para que possa ser uma constituição essencial da presença (*Ser-aí*), o ‘eu’ deve ser interpretado existencialmente” (HEIDEGGER, 2006, p. 172-173 [117]). O “eu” deve ser revelado como tendo sua origem na condição *própria* ao *Ser-aí* enquanto *existente*. Aproveitando a discussão elaborada, na mesma época, por Heidegger através da obra “As Questões Fundamentais da Fenomenologia” (2012), podemos perceber claramente a margem entre a caracterização heideggeriana do *Ser-aí* e a concepção kantiana do eu-transcendental como “autoconsciência”, ou melhor, como *cogitare me cogitare*.

O ‘dirigir-se intencionalmente para’ não é simplesmente um brilho de um ato que emana de um centro egóico, que só ulteriormente precisaria ser ligado ao eu, de tal modo que esse eu se dirigiria de volta em um segundo ato ao primeiro. Ao contrário, pertence a intencionalidade o codescerramento do si mesmo. (HEIDEGGER, 2012, p. 233).

A intencionalidade descerra simultaneamente o “si mesmo” e a “objetividade oposta” com a qual este se depara. O “si mesmo”, porém, não pode ser pensado como simples posição

reflexiva que dimana de um “centro egóico” qualquer; não pode ser simplesmente reflexivo e, desta forma, se opor a algo sensível presente à vista:

De que maneira o si mesmo é dado? Não do modo como se poderia pensar em articulação com Kant, de tal forma que eu-penso acompanharia todas as representações e seguiria junto com os atos dirigidos para algo presente à vista, ou seja, como um ato reflexivo, que estaria dirigido para o primeiro ato. (HEIDEGGER, 2012, p. 233).

Ele acrescenta:

Formalmente, o discurso acerca do *eu* como consciência de algo, que é ao mesmo tempo consciência de si mesmo, é irretocável, e a caracterização da res cogitans como cogito me cogitare, como autoconsciência, é correta. Estas determinações formais, no entanto, que fornecem o aparato para a dialética da consciência do idealismo, estão de qualquer maneira muito distantes de uma interpretação dos estados de fatos fenomenais do ser-aí, isto é, do modo como esse ente se mostra para ele mesmo em sua existência fática, quando não se violenta o ser-aí com conceitos preconcebidos de “eu” e de “sujeito” característicos da epistemologia. (HEIDEGGER, 2012, p. 233).

Para o *Ser-aí*, em sua condição fática, o ser não é uma simples reflexão teórica. Por mais que a teoria seja sempre uma possibilidade metodológica, a experiência do ser para o *Ser-aí* é imediata e, desta forma, o mais *real* tem caráter pré-teorético: “O *si mesmo* está presente para o ser-aí (*Dasein*) ele mesmo, sem reflexão e sem percepção interna, antes de toda reflexão. A reflexão no sentido do retorno é apenas um modo de *autoapreensão*, mas não o modo do *autodescerramento* originário” (HEIDEGGER, 2012, p. 233). Ou seja, o si mesmo não se nos oferece como simples *representação*, ele não pode ser tomado como simples retorno de uma percepção sobre o mundo depois de ter sido dispensada por um “eu” da afecção. No último caso, o “eu” é compreendido como “simples” um “núcleo egoíco” que, dispensando a possibilidade *a priori* do sentir, recebe de volta o “sentimento” na forma de produto da representação. Para Heidegger, um modo de reflexão diferente está em jogo no fenômeno do “si mesmo”:

O modo no qual o si mesmo é desvelado a si mesmo no ser-aí (*Dasein*) fático pode ser designado, contudo, de maneira pertinente, como reflexão. Só não se pode compreender por reflexão aquilo que comumente se comprehende por essa expressão: uma autocontemplação voltada sobre o eu, mas **um nexo**, tal como o significado ótico do termo “reflexão” o anuncia. **Refletir significa aqui: quebrar-se junto a algo, irradiar-se a partir daí de volta, isto é, mostrar-se a partir daí no reflexo.** (HEIDEGGER, 2012, p. 233-234, negrito nosso).

O *Ser-ai* tem, como *caráter especial*, um modo próprio de “refletir-se”, isto é, de “quebrar-se junto a algo”, irradiando-se, e “a partir daí voltar”, como “reflexo”, no que foi lançado. Isso é formulado, em *Ser e tempo* (2006, p. 98 [53]), com outras palavras: “A presença (*Ser-ai*) é um sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão”. A “propriedade”, de um ponto de vista existencial, é uma das possibilidades do jogo do ser: “Ser sempre minha pertence à existência da presença (*Ser-ai*) como condição de possibilidade de propriedade e impropriedade” (HEIDEGGER, 2006, p. 98 [53]). Nesse relacionar-se, em “compreendendo”, com ser, o *Ser-ai* revela-se como o “ser-no-mundo”. Neste caso, “ser-no-mundo” é a configuração fenomenológica mais básica do acontecer desse ente: “Estas determinações [as estruturas da mundanidade] do ser da presença (*Ser-ai*), todavia devem agora ser vistas e compreendidas *a priori*, com base na constituição de ser que designamos de ‘ser-no-mundo’.” (HEIDEGGER, 2006, p. 98 [53], *entre colchetes colocações nossas*).

“Ser-no-mundo” indica a unidade entre todos os aspectos constitutivos da *existencialidade*, ou seja, os *caracteres existenciais* do *Ser-ai*. O ser-no-mundo pode ser analiticamente decomposto em três âmbitos constitutivos: (1) O primeiro, “*em-um-mundo*”, refere-se a “estrutura ontológica de ‘mundo’”, a “ideia de mundanidade como tal” (HEIDEGGER, 2006, p. 99 [53]). (2) O segundo âmbito constitutivo é aquele que corresponde ao ente que é “segundo o modo de ser-no-mundo”, o “*quem*” da “cotidianidade mediana da presença (*Ser-ai*)” (HEIDEGGER, 2006, p. 99 [53]). (3) Por último, temos o “*ser-em* como tal”, a “constituição ontológica do próprio *em*” (HEIDEGGER, 2006, p. 99 [53]), ou seja, a própria relação entre o “mundo” e o “quem”, considerados desde sua constituição ontológica originária. Devemos nos ocupar desses três momentos constitutivos na próxima alínea.

3.2.2 O *Ser-ai* como *Ser-no-mundo*: A Estrutura Factual do Acontecimento de Mundo

Como apontamos, o “ser-no-mundo” versa sobre a constituição *factual* do *Ser-ai*. Devemos, com efeito, considerar a caracterização de Heidegger acerca do “ser-no-mundo” a partir de três momentos constitutivos: o “mundo”, o “quem” e o “ser-em”. Essa caracterização tem função puramente analítica, pois estes três âmbitos perfazem a unidade da existência no mundo de forma indissociável. A indicação heideggeriana sobre o “ser-no-mundo” é apresentada de modo tripartido:

(1) O “mundo” significa “a totalidade que circunscreve todas as possibilidades da existência”; esse “mundo” é um “em-que” no qual a existência dar-se como *Ser-ai*. “Em-que”, porém, não pode ser compreendido como um simples “lugar” no qual um ente físico pode *dar-se dentro* de forma espaciotemporal.

Com este “dentro” [espaciotemporal] indicamos a relação recíproca de ser de dois entes extensos ‘dentro’ do espaço, no tocante a seu lugar neste mesmo espaço. Ser simplesmente dado ‘dentro’ do que está dado, o ser simplesmente dado junto com algo dotado do mesmo modo de ser, no sentido de uma determinada relação de lugar, são caracteres ontológicos que chamamos de categoriais. [...] O ser-em, ao contrário, significa uma constituição de ser da presença (*Ser-ai*), é um existencial. Com ele, portanto, não se pode pensar no ser simplesmente dado de uma coisa corpórea (o corpo vivo do humano) ‘dentro’ de um ente simplesmente dado. O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, ‘dentro de outra’ porque, em sua origem, o ‘em’ não significa de forma alguma uma relação espacial dessa espécie; ‘em’ deriva-se de innan-, morar, habitar, deter-se; ‘an’ significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de colo, no sentido de habito e diligo. (HEIDEGGER, 2006, p. 99-100 [54]).

“Mundo” faz referência ao *âmbito geral* e *a priori* através do qual todo fenômeno é circunscrito dentro da totalidade referencial do *ser-em*. Neste caso, o mundo é pensado como *habitação* do ser. A espacialidade que constitui o eixo de uma circunscrição deste tipo é *existencial* e não *categorial*, e isso quer dizer: a “espacialidade [*Räumlichkeit*] do *Ser-ai*” é um dar-espacô que antecede, como possibilidade, qualquer consideração teórico-categorial sobre o caráter espacial das coisas simplesmente dadas. A consideração da espacialidade, ou seja, do espaço desde o ponto de vista existencial, não se restringe ao espaço físico da concepção moderna, ou seja, espacialidade como simples *extensão espacial*. Ao contrário, todos os horizontes valorativos, sensíveis, teóricos, direcionais e intencionais, já se dão a partir de certa “familiaridade” com o mundo, ou seja, são liberados “dentro” de um mundo em sua *totalidade possível*.

A estrutura *a priori* de todo mundo possível é a “mundanidade [*Weltlichkeit*]”. O movimento no qual o *Ser-ai* dar-se junto ao mundo, constitui-se sempre como um “dar-se espaço”. Dar-se espaço significa deixar com que as coisas venham à tona em sua proximidade, um direcionamento (*Ent-fernung*), e, ao mesmo tempo, que delas resguardem certa distância, um distanciamento (*Ausrichtung*). Dentro de uma consideração teórica, o espaço pode ser considerado a partir de seus aspectos particulares e, então, destacado em sua possibilidade extensiva: o espaço extensivo, em consequência, é um tipo de consideração teórica de “mundo”.

Somente a partir do “direcionamento” e do “distanciamento” próprios ao *Ser-aí*, enquanto existente, o espacial pode aparecer como consideração teórica dos limites impostos aos entes, ou seja, como *extensão categorial*. Segue-se que, na acepção existencial, mundo não quer dizer somente a soma de extensões possíveis, mas antes se refere ao fenômeno da “mundanidade” como constituinte essencial do “ser-no-mundo”, isto é, como estrutura que circunscreve toda e qualquer possibilidade de ser do *Ser-aí* enquanto ente.

Repetimos: na medida em que perfaz o mundo do *Ser-aí* em todos os sentidos, o fenômeno da *mundanidade* não deve ser pensado como uma realidade objetiva que só pode ser considerada desde um ponto de vista teórico-representativo. A mundanidade é aquilo que constitui a totalidade do mundo no qual o *Ser-aí* existe. Ela diz respeito à totalidade familiar na qual o “ser-em”, a relação original, pode instaurar-se como um “quem”: “Mundanidade é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 111 [64]). Totalidade não significa “a totalidade dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 112 [64]). Também não significa o ser de um grupo de entes considerados a partir de determinada concepção, como se fosse uma ontologia particular qualquer (HEIDEGGER, 2006, p. 112 [64]). A verdade é que, desde um ponto de vista ôntico, o mundo se dá como o horizonte histórico imediatamente mais próximo àquele que vive sua cotidianidade. Neste caso, o mundo é a forma como o *destino* vem à tona para esse vivente em sua necessidade e *uso*, por exemplo, o campo para um camponês ou a empresa para um trabalhador urbano.

O mundo é a totalidade de direcionamentos possíveis para a existência. “Deste sentido resultam diversas possibilidades: o mundo ora indica o mundo ‘público’ do nós, ora o mundo circundante mais próximo (doméstico) e ‘próprio’.” (HEIDEGGER, 2006, p. 112 [65]). Não obstante, desde um ponto de vista ontológico, “mundo” diz respeito à totalidade das possibilidades existenciais do *Ser-aí*, ele é constituído pela “mundanidade” como condição de possibilidade de *mundo em geral*, ou seja, como “conjunto de estruturas de ‘mundos’ particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundanidade em geral” (HEIDEGGER, 2006, p. 112 [65]).

É para indicar o mundo da vivência comum e ôntica e o constitutivo ontológico-estrutural de toda possibilidade particular de mundo do *Ser-aí*, que Heidegger usa os conceitos mundo (*Welt*) e mundanidade (*Weltlichkeit*). No momento, interessa-nos a mundanidade, isto é, a *possibilidade ontológica* de *articulação* do horizonte existencial que, portanto, inclui toda *possibilidade efetiva* do *Ser-aí*. Essa mundanidade é, em sentido próprio, histórica, isto é, ela

se configura como o encontro do *Ser-ai* com seu destino no tempo. Ela, a mundanidade, é disposta segundo a possibilidade própria de temporalização do *Ser-ai* a partir de sua temporalidade, a possibilidade existencial de que tal temporalização se dê é o que Heidegger acusa como *historicidade*. Neste caso, é a *historicidade* que perfaz a *mundanidade* e cria a *facticidade*. Nosso objetivo é conceber a interconexão entre mundanidade e historicidade como *facticidade*. Esse objetivo, porém, está obnubilado por uma série de oposições que deve ser levada em consideração antes de darmos prosseguimento à dissertação.

Antes de darmos continuidade a investigação, porém, temos que levar em consideração a crítica com a qual o próprio Heidegger se depara no início de sua investigação: a de que se trata de uma mera *teorização* sobre algo que, no fundo, não encontra lugar na vida comum. A investigação sobre o ser, guiada pelo horizonte da filosofia de Heidegger, estaria fechada em “si-mesma” e seu movimento significaria um “círculo vicioso” sem nenhuma importância para a consideração alheia. O filósofo defende-se de críticas desse tipo a partir da elaboração do fenômeno da *cotidianidade* como primeiro e mais próximo âmbito de encontro do *Ser-ai* com o mundo. Ora, como é na *cotidianidade* que encontramos, pela primeira vez e quase sempre, cada coisa na sua forma mais próxima e vívida, uma questão sobre esse fenômeno não pode ser um simples tiro no vazio. No cotidiano, de fato, o *Ser-ai* encontra-se distraído pela própria existência. Essa existência possui uma *transparência* que lhe é própria e que parece dispensar qualquer questão mais profunda sobre o “existir comum e ordinário”. Mas basta um *momento* de distração e logo nos vemos abalados pelo profundo mistério de nossa existência. Por mais que no seu dia-a-dia, o *Ser-ai* encontre-se, a cada vez, “familiarizado” com aquilo que o cerca, ele nunca tem certeza do que ele próprio é e, em consequência, do que perfaz a existência daquilo que o cerca.

Hipóteses são possíveis e a crença dá o tom de certeza a algumas dessas suposições, construindo ideologias. Porém, nenhuma hipótese encontra uma resposta definitiva que satisfaça plenamente o anseio de saber o que somos. Restam duas saídas: ignorar essa questão e tentar cada vez mais distrair-se pelo mundo ou levar a sério isso que se mantém implícito em cada vivência de ser e, mesmo assim, permanece sem resposta. Em função do dilema apresentado (“ser sem saber o que somos”), não podemos pensar que as únicas considerações válidas sejam aquelas que ajudem o *Ser-ai* a familiarizar-se de forma perfeita com o seu meio comum e esquecer toda a inquietação que *estranhamente* lhe afeta. A análise do fenômeno da *impessoalidade* revela o quanto próximo de perder a si mesmo estamos quando ocupados *apenas* com o pragmatismo da vida comum. Da mesma forma, nossa investigação não é uma teoria

sobre A ou B, mas um *exercício de estranhamento* e, em consequência, de suspeição daquilo que *parece comum*: o fato de que somos históricos. Contudo, como o ser-no-mundo cotidiano *não pode ser pensado como exterior ao destino de ninguém*, a própria cotidianidade terá de tornar-se clara como fenômeno histórico e oferecer à nossa curiosidade algum sentido. Nas palavras de Heidegger: “Para se ver o mundo é, pois, necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal” (HEIDEGGER, 2006, p. 113 [66]). Como se dar, porém, o mundo “*em-que*” somos numa primeira aproximação e na maioria das vezes, isto é, no cotidiano? Retomamos ao eixo de nossa questão sobre o *caráter de mundanidade* do mundo circundante. A partir da *cotidianidade*, o fenômeno do mundo tem que ser pensado a partir de uma relação pré-teórica com o ser, a *mundanidade* dispõe o *Ser-ai* a partir de duas atitudes originárias: a *ocupação* e a *preocupação*.

A *cotidianidade*, o mundo na sua proximidade imediata, não se cristaliza na forma de uma reflexão X ou Y que explica A ou B dentro de um universo hipotético C. Ao contrário, a presença constantemente se *ocupa* com aquilo que “no mundo” vem ao encontro como instrumento (*Zeug*) na necessidade de uma *ocupação*. Dito de forma geral, o mundo dos entes intramundanos mais próximos vem ao encontro do *Ser-ai* como *ocupação* e Heidegger denomina “o ente que vem ao encontro na *ocupação* de instrumento (*Zeug*)” (HEIDEGGER, 2006, p. 116 [68]). Para o filósofo, na medida em que é “em” um mundo, o *Ser-ai* encontra-se, no primeiro momento, em meio ao manuseio dos instrumentos (*Zeug*) que circunscrevem a vida cotidiana; ele (o *Ser-ai*) encontra-se *ocupado* no mundo. Enquanto estamos ocupados, não temos tempo para prestar atenção nem mesmo nos instrumentos que estamos usando, nós nos ocupamos com a obra. O funcionamento pleno dos instrumentos que compõe o cotidiano possui, em consequência, um caráter próprio de *transparência*, isto quer dizer: se o instrumento funciona, ele *desaparece no uso* em função da obra. A referência do instrumento à realização obra é o seu “ser-para”. Ao contrário de qualquer atitude teórica, o camponês não descobre a pá, a enxada, o campo e etc., como objetos possíveis sobre o qual refletirá e só depois lhes dará um uso. Da mesma forma, o trabalhador urbano não considera o ônibus que o leva para trabalho ou mesmo as dependências de seu escritório como meros corpos extensos. O campo, as ferramentas de trabalho, a espera do ônibus e o escritório são descobertos a partir de sua pertinência ao uso, no seu “ser-para”. O uso dos instrumentos, com efeito, não é levado a cabo através de uma consideração teórica. Mas também não se dá de forma descompassada e “cega”, o uso dos instrumentos é guiado por uma circunvisão (*Umsicht*). A circunvisão que dispõe cada objeto, segundo o seu “ser-para”, em uma totalidade instrumental:

O instrumento sempre corresponde a seu caráter instrumental a partir da pertinência a outros instrumentos: instrumento para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto. Essas “coisas” nunca se mostram primeiro por si, para então encherem um quarto como um conjunto de coisas reais. Embora não apreendido tematicamente, o que primeiro vem ao encontro é o quarto, não como o “entre quatro paredes”, no sentido do espaço geométrico, mas como instrumento de habitação. É a partir dele que se mostra a instalação e, nela, os diversos instrumentos “singulares”. Antes deles, sempre já se descobriu uma totalidade instrumental. (HEIDEGGER, 2006, pp. 116-117 [68])

Da mesma forma, a fazenda revela a enxada e outros instrumentos como partes necessárias do ato de cultivar. O cultivo está circunscrito por uma totalidade instrumental que tem como “ser-para” a obra: um campo florido. O destino da obra, porém, não se esgota em si mesmo. O agricultor quer alimentar sua família, o escritor quer ser lido, o habitante deseja se sentir protegido. O ônibus vem como meio de acesso ao trabalho, o escritório como ambiente onde um salário é produzido como obra e o salário é o sustento da família. Em um primeiro momento, porém, importa para Heidegger destacar a “conjuntura instrumental” que circunscreve a vivência cotidiana do *Ser-aí*.

Os instrumentos se coordenam entre si de tal forma que dedicam seu ser ao que deve ser produzido e se tornam “transparentes”: se tudo funcionar, o *Ser-aí* precisa se atentar o menos possível para esses objetos de uso. Na verdade, os instrumentos são planejados para integrarem a vida de modo que, em seu funcionamento, não precisam tornar-se tema de consideração⁸¹. O pleno funcionamento de um instrumento faz com que ele não chame atenção em particular na realização da obra. No *ocupar-se*, não é o instrumento que deve chamar atenção daquele que se ocupa, ao contrário, o usuário deve concentrar-se o máximo possível na obra a ser realizada. Obviamente, nem sempre um “instrumento” cumpre perfeitamente seu papel dentro de uma conjuntura:

Na ocupação, o ente que está a mais imediatamente à mão (o instrumento) pode ser encontrado como algo que não é passível de ser empregado ou como algo que não se acha em condições de cumprir seu emprego específico. O utensílio se apresenta danificado, o material inadequado. (HEIDEGGER, 2006, p. 121 [73])

⁸¹ Obviamente, conjunturas mais complexas, como, por exemplo, pilotar um avião, exige preparo técnico. Quanto mais preparado, porém, for o piloto, mais familiar e transparente irá lhe aparecer à estrutura que compõe a cabine do avião. Esse estudo, no caso, não é uma simples consideração teórica, mas um modo de acostumar-se e naturalizar-se com o que no cotidiano de sua profissão aparece como conjuntura instrumental.

O defeito do instrumento de uma conjuntura instrumental revela o seu ser na *surpresa* (*Auffallen*), isto é, diante de um instrumento que não funciona, nos *surpreendemos*. A *surpresa* retira o instrumento de sua familiaridade e o exibe como coisa simplesmente presente, quer dizer, o que estava integrado ao uso aparece como “coisa” que não pode ser utilizada. Nesse “aparecer”, se expressam os modos deficientes de ocupação do *Ser-ai* para com o mundo. Quando um instrumento falha, isto é, por um defeito não pode ser empregado, surge então o primeiro tipo deficiente de ocupação. O instrumento se destaca da “transparência” que possuía junto conjuntura instrumental da obra, pois a pertinência entre ele e os outros instrumentos da conjuntura é interrompida. O *Ser-ai* surpreende-se, pois agora precisa *levar em consideração* o que antes estava integrado ao uso. Na “falha” o instrumento é descoberto como o que falta para atingir a obra, deve ser reconsiderado como coisa a ser descartada ou recuperada.

Porém, além da *surpresa*, a *importunidade* (*Aufdringlichkeit*) também é um modo deficiente de encontro com o manual; neste caso o instrumento não apresenta uma *falha*, mas se encontra em *falta*:

Ao constatar o que não está à mão, o manual assume o modo de importunidade (*Aufdringlichkeit*). Quanto maior for a falta do necessário, quanto mais propriamente ele (o instrumento) se der ao encontro não estando à mão, tanto mais importuno torna-se o manual, e isso de tal maneira que parece perder o caráter de manualidade. Ele se desvela como algo simplesmente dado que não pode mover-se sem o que falta. Ficar sem saber o que fazer é um modo deficiente de ocupação que descobre o ser simplesmente dado de um manual. (HEIDEGGER, 2006, p. 122, [73])

Além da surpresa e importunidade, Heidegger enumera um terceiro tipo de encontro falho com o manual, a *impertinência* (*Aufsässigkeit*). O impertinente é um objeto sobressalente, isto é, que não cumpre uma função, mas ainda assim está presente: “Aquilo para que a ocupação não pode voltar-se, aquilo para que ela não tem “tempo”, é um não manual, no modo do que não pertence ou não se finalizou. Esse não estar à mão perturba e faz aparecer a *impertinência*” (HEIDEGGER, 2006, p. 122 [73-74]).

Porém, desde que não falhe, falte ou atrapalhe, o instrumento é descoberto pela circunvisão (*Umsicht*) a partir da estrutura que aludimos como “totalidade instrumental” e se expressa desde uma “transparência” que lhe é própria. Essa “conjuntura” é previamente instaurada segundo um projeto que tem como referência o “para quê” (*Wozu*) de uma obra qualquer. Todo instrumento é “ser para” (*Um-zu*) e é descoberto em sua manualidade a partir do projeto prévio de uma *obra*. O instrumento é descoberto na referência de seu “para quê” e,

na medida em que ele está “à mão”, livre para o manuseio, trata-se de um “manual”. O “manual” é nomeado, portanto, em sua constituição fundamental como “manualidade”. A “manualidade” corresponde ao guia de uso do instrumento segundo uma circunvisão (*Umsicht*); ela é “o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo” (HEIDEGGER, 2006, p. 117 [68]). Heidegger diz: “O modo de lidar com instrumentos subordina-se à multiplicidade de referências do ‘ser para’ (*Um-zu*). A visão desse subordinar-se [do instrumento ao ‘ser para’ de sua manualidade] é a circunvisão (*Umsicht*)” (HEIDEGGER, 2006, p. 117 [69]).

A circunvisão (*Umsicht*) descobre o instrumento já a partir do “ser para” que constitui sua manualidade, ela garante, para o *Ser-aí*, o modo como cada instrumento deve agrupar-se para a realização da obra. A circunvisão (*Umsicht*) não é uma reflexão teórica, mas um modo de reunir os instrumentos a partir de seu “ser para uma obra” e estruturá-los em uma totalidade instrumental. Os instrumentos realizam o seu “ser” como “ser para”, isto é, dentro de um projeto. No entanto, o referencial último de todo projeto não é a obra como simplesmente dada, mas segundo sua serventia para um *Ser-aí* e para aqueles que são copresentes (*Mitsein*). O “ser-para” indica o sentido que inaugura o instrumento como pertinente para uma tarefa intencionada e planejada, a tarefa é a “obra” e o sentido da obra é o próprio *Ser-aí*. A *transparência* é o modo de ser específico dos instrumentos na lida, ela determina de modo fundamental a manualidade do manual. Heidegger ilustra esse comportamento peculiar com os famosos exemplos do martelo que, ao martelar, desaparece na função de pregar e dos óculos que, em direção à obra de arte, desaparecem na função de ver.

Tudo isso indica uma coisa: o *Ser-aí* não se move no dia-a-dia, ou seja, em um primeiro momento e a cada vez, a partir de uma visualização teórica do mundo. Ao contrário, o mundo se abre para esse ente específico a partir de duas atitudes pre-teóricas: a *ocupação* e a *preocupação*. A *ocupação*, como já tratamos, faz referência ao mundo dos instrumentos que, sempre à mão, circundam a vida de todos nós. Nela, na “ocupação”, as conjunturas instrumentais são pré-determinadas segundo um “ser-para” específico. A “circunvisão (*Umsicht*)” é o modo através do qual a “mundanidade” (*Weltlichkeit*) é descoberta como habitável, como *habitação*, essa descoberta se dar a partir do ‘ser para’ (*Wozu*) de cada conjuntura instrumental, por exemplo, a casa e seus móveis servem para nos abrigar. A “circunvisão (*Umsicht*)” não é uma consideração teórica ou um modo de ver simplesmente empírico, ao contrário, ela é a articulação implícita do sentido do “ser para” do instrumento. O “ser para” se realiza referencialmente na obra:

O que está à mão, o manual, nem se apreende teoricamente nem se torna diretamente tema da circunvisão (*Umsicht*). O que está imediatamente à mão caracteriza-se por um recolher-se na sua manualidade para, justamente assim, ficar à mão. A lida cotidiana não se detém diretamente nos utensílios em si mesmos. Aquilo com que primeiro se ocupa e, consequentemente, o que primeiro está à mão é a obra a ser produzida. É a obra que sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento vem ao encontro. (HEIDEGGER, 2006, p. 118 [69-70]).

No caso da “preocupação”, devemos investigá-la como possibilidade própria de encontro, no mundo, com os outros que também possuem o caráter de *Ser-aí*. Ela deve ser tratada, nos próximos parágrafos, a partir da experiência do “quem” e do “outro”, isto é, como *copresença* mundana.

(2) No exemplo do trabalhador do campo e do trabalhador urbano, tentamos apontar para o fato de que, apesar de ser o referencial do “para quê” ôntico que constitui todo instrumento, a obra não é a referência última de sentido do “para quê” ontológico que descobre o objeto no mundo. Isto é, a obra não se realiza em si mesma, ela sempre faz referência ao próprio ser-no-mundo na forma de *copresença*: os próprios trabalhadores e suas famílias, no exemplo dado, são *copresentes*. Enfim, a obra tem como referência última (isto é, seu “para quê primordial”) o próprio *Ser-aí* e os outros que lhe são *coexistentes*. O “quem” da existência comum, ao qual a obra sempre faz referência, é apontado por Heidegger como um dos momentos constitutivos do fenômeno do ser-no-mundo:

O quem responde a partir de um eu mesmo, do ‘sujeito’, do si-mesmo. O pronome “quem” é aquilo que, nas mudanças de atitude e vivência, mantém-se idêntico e, assim, refere-se a esta multiplicidade. Do ponto de vista ontológico [tradicional] nós o entendemos como algo simplesmente dado para e numa região fechada que, num sentido privilegiado, oferece uma base enquanto *subjectum*. (HEIDEGGER, 2006, p. 170 [114]).

Desde um ponto de vista ontológico-existencial, porém, o “quem” do fenômeno do mundo, “sendo sempre o mesmo, possui, nas muitas alterações o caráter de si-mesmo (*Selbst*)” (HEIDEGGER, 2006, p. 170 [114]). A partir do “quem do si-mesmo” devem ser elaboradas as estruturas do ente que “vive” junto ao “mundo” de forma *compartilhada* com outros, isto é, do ente que se instaura em uma *mundanidade* e assume as possibilidades *fáticas* do mundo. Esse ente compartilha o mundo de tal forma que possui como caractere essencial o “ser-com” (*Mitsein*). Já fizemos referência a esse “ser-com” (*Mitsein*) quando comentamos sobre o modo de ser do “impessoal” na secção inicial do presente capítulo. Agora, porém, trata-se de ilustrar

como, para Heidegger, o momento constitutivo do “ser-com” adquire sua efetividade originária, ou seja, seu si-mesmo. Ele diz:

A “descrição” do mundo circundante mais próximo, por exemplo, do mundo do artesão, mostrou que, com o instrumento em ação, também “vêm ao encontro” os outros, aos quais a “obra” se destina. No modo de ser do manual, ou seja, em sua conjuntura, subsiste uma referência essencial a possíveis portadores para os quais a obra está “sendo tralhada sob medida”. Do mesmo modo, junto com o material empregado, também vem ao encontro o seu produtor ou o “fornecedor”, enquanto aquele que serve bem ou mal. (HEIDEGGER, 2006, p. 173 [117])

Assim como os instrumentos têm como referência a “obra”, esta tem como referência essencial o próprio *Ser-aí*. Porém, o *Ser-aí* não está só, afinal de contas a obra não faz referência apenas a quem a executa, mas também a quem se destina e a quem participa da execução, como fornecedor, servidor, comprador e etc. A existência não é realizada sozinha e, em consequência, também “vêm ao encontro” em toda obra, não apenas o *Ser-aí*, mas também os “outros” com quem ele compartilha o mundo: “Os outros que assim ‘vêm ao encontro’ no conjunto instrumental à mão no mundo circundante, não são algo acrescentado pelo pensamento a uma coisa já antes simplesmente dada” (HEIDEGGER, 2006, p. 174 [118]). Se pensarmos novamente o exemplo de um “médico”, percebemos que o “ser médico” não é apenas um estado psicológico que proporciona o uso-fruto do aparato técnico das ciências médicas e o qual podemos atribuir a um sujeito qualquer. Um médico, para um vilarejo, por exemplo, significa um marco fundamental no destino de todos: a vila pode perecer ou não perecer desde que tenha um bom médico. Ninguém é simplesmente médico e está isolado, ao contrário, está desde sempre imerso no destino comum de seus vizinhos. Não ter um médico significa o risco à comunidade, ter um médico significa uma felicidade e uma chance. Por mais que um sujeito psicológico se identifique como *sendo* médico, o “ser fático” que está em jogo é pertinente a todos. O médico pode encontrar-se na profissão e até mesmo criar fugas do significado originário do trabalho através de modos impessoais de agir, isso se funda, na “facticidade” que o marca como existencial. Heidegger (<1927a>, 2006, p. 102 [56]) define o conceito da facticidade da seguinte forma:

Chamamos de facticidade (*Faktizität*) o caráter de fatualidade do fato da presença em que, como tal, cada presença sempre é. À luz da elaboração das constituições existenciais básicas da presença, a estrutura complexa desta determinação ontológica só poderá ser apreendida em si mesma como problema. O conceito de facticidade abriga em si o ser-no-mundo de um ente

“intramundano”, de maneira que este ente possa ser compreendido como algo que, em seu “destino”, está ligado ao dos entes que lhe vêm ao encontro dentro de seu próprio mundo.

O fato é que “deparamo-nos” constantemente com esses *outros*, mas nós mesmos nos figuramos entre *eles*:

O mundo da presença (Ser-aí) libera, portanto, entes que não apenas se distinguem dos instrumentos e das coisas, mas que, de acordo com seu modo de ser de presença (Ser-aí), são e estão “no” mundo em que vêm ao encontro segundo o modo de ser-no-mundo. Não são algo simplesmente dado e nem algo à mão. São como a própria presença liberadora – são também copresenças. [...] O mundo da presença é mundo compartilhado. O ser-em é ser-com (*Mitsein*) os outros. O ser-em-si intramundano desses outros é a copresença. (HEIDEGGER, 2006, p. 174-175 [118]).

O que responde originariamente a resposta pelo “quem” do fenômeno do mundo é esse *ser compartilhado*. O termo “Ser-aí” sempre é referência ao acontecimento singular do ser enquanto ente privilegiado na questão do Ser, esse ente, porém, é comum a todos nós que, como Ser-com (*Mitsein*), *existimos* pré-ontologicamente. Quando, em consequência, se fala de “sentido de ser do *Ser-aí*”, esse sentido é o que perfaz, de forma comum e originária, o “ser” de todos nós, que somos *copresentes*. O destino-comum não pode ser compreendido como uma superestrutura que ultrapassava, por valor, qualquer individualidade e agrupa a vontade de uma maioria, por exemplo. Ao contrário, o “ser-comum” perfaz a todos como o acontecimento originário do “si-mesmo”, isto é, o envio-comum dispõe o destino de cada um em sua possibilidade básica. Ser-com significa “ser-com-o-outro no mundo” e diz respeito a todos os que compartilham o modo de ser do *Ser-aí*, ou seja, a todos nós que estamos na disposição de ser. Heidegger diz:

A expressão “presença” (Ser-aí) mostra claramente que “numa primeira aproximação”, esse ente não se acha remetido a outros e que apenas posteriormente é que também pode ser “co”-presente com outros. Não se deve, contudo, desconsiderar que usamos o termo copresença para designar o ser em direção ao qual os outros são liberados dentro do mundo. Dentro do mundo, essa copresença dos outros só se abre para uma presença (Ser-aí) e assim também para os copresentes, visto que a presença (Ser-aí) é em si mesma, essencialmente, ser-com (*Mitsein*). (HEIDEGGER, 2006, p. 176 [120]).

Assim como a *mundanidade* carrega a estrutura *a priori* de todos os mundos possíveis, a estrutura existencial do “quem” deve incluir a condição de possibilidade, o “*a priori*” *heideggeriano*, de todos os sentidos vividos particularmente pelo *Ser-aí* como ente fáticamente

disposto. Com efeito, deve haver, na circunscrição do ser-com, uma determinação ontológica da origem de todo comportamento do *Ser-ai* enquanto ser-no-mundo em conjunto. O que circunscreve o ser-com? No mundo, o *Ser-ai* encontra os outros como *copresentes*. A *copresença* se expressa tanto em formas positivas, quanto em formas negativas de disposição. Ambas as formas de disposição, porém, coincidem no modo de ser do *Ser-ai* e sua possibilidade de ser-com (*Mitsein*). A abertura original do *Ser-ai* em sua facticidade é ontológica, ele se dispõe a partir da estrutura ekstática do ser-para-morte e essa estrutura é regida, em sua temporalidade, a partir do fenômeno originário da *cura* (*Sorge*). Heidegger reservará o termo “cura” (*Sorge*) para referir-se ao constitutivo ontológico fundamental através da qual o *Ser-ai* lança-se no ser-com como possibilidade de preocupação: “Se o ser-com constitui existencialmente o ser-no-mundo, ele deve poder ser interpretado pelo fenômeno da cura, da mesma forma que o modo de lidar da circunvisão (*Umsicht*) com o manual intramundano que, previamente, concebemos como ocupação” (HEIDEGGER, 2006, p. 177 [121])⁸².

Os “outros” com os quais o *Ser-ai* se encontra não são simplesmente dados teóricos passíveis de apreensão, também não são instrumentos de uma *ocupação* e passíveis de manuseio. Os “outros” são como nós e, por isso, nos “ocupamos” com eles *antes* de tudo, de tal forma que podemos dizer que com os outros nós nos *pre-ocupamos*: “O ente com o qual a presença (*Ser-ai*) se relaciona enquanto ser-com (*Mitsein*), também não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é presença (*Ser-ai*). Desse ente não se ocupa, com ele se *preocupa* (*Fürsorge*)” (HEIDEGGER, 2006, p. 177 [121]).

A “preocupação” é o modo como descobrimos os outros na sua *copresença* “no” mundo. A atitude teórica desvela seus objetos através de um método. Já a atitude cotidiana se move dentro da transparência da ocupação e não lança mão imediatamente de nenhum método teórico, o *Ser-ai* descobre o mundo circundante dos instrumentos na *ocupação* através da “circunvisão (*Umsicht*)”. Porém, o mundo também se torna acessível para o *Ser-ai* de um terceiro modo: na forma dos “outros” com quem o mundo é “compartilhado”. Neste caso, os outros não vêm ao encontro como objetos teóricos e nem como instrumentos, eles são descobertos no mundo através da *preocupação*. A preocupação não possui um método ou uma circunvisão (*Umsicht*) como modo de descoberta do que vem ao encontro nesta relação, o “outro” não pode ser um objeto teórico e nem um instrumento à mão, ele é algo como o *Ser-ai*, um *existente*. A descoberta do outro na *preocupação* não se dá através de uma estrutura metodológica e nem como parte

⁸² Em nosso trabalho, continuamos o debate em torno dos termos “ser-com” e “cura” como partícipes fundamentais no fenômeno da historicidade do Ser-ai no tópico seguinte (3.3.3), especificamente na parte onde a clarificação temporal do *acontecer histórico* do Ser-ai como destino se faz necessária.

de uma conjuntura instrumental. O outro é descoberto pelo *Ser-ai*, na atitude pré-teórica da *preocupação*, através dos modos de *consideração* e *tolerância*:

Assim como a circunvisão (*Umsicht*) pertence à ocupação, enquanto modo de descoberta do manual, a preocupação está guiada pela consideração e pela tolerância. Ambas podem acompanhar os modos deficientes e indiferentes correspondentes à preocupação, até a total desconsideração e à tolerância, que guia a indiferença. (HEIDEGGER, 2006, p. 179 [123]).

Apenas em um segundo momento, o mundo se torna acessível teoricamente a partir de uma atitude de caráter contemplativo. Ao contrário, no primeiro contato e na maioria das vezes, o *Ser-ai* se encontra com o mundo a partir de suas atitudes pré-teóricas: a *ocupação* e a *preocupação*. Heidegger esclarece: “O mundo libera não apenas o manual enquanto ente que vem ao encontro dentro do mundo, mas também presença (*Ser-ai*), os outros em sua copresença” (HEIDEGGER, 2006, p. 179 [123]). Enquanto o manual está à mão segundo uma ocupação, o “outro” e o “si mesmo” do *Ser-ai* estão presentes através da *preocupação*. A *preocupação* (*Fürsorge*), por sua vez, aponta para o nexo elementar do evento do ser como *ser-com*: a Cura (*Sorge*). Antes de qualquer ocupação, antes de qualquer coisa, o ser está preocupado (*Für-sorge*) e isto porque enquanto “sendo” é determinado pela estrutura ontológica da cura (*Sorge*). Assim, “o ‘ser-no-mundo’ tem a cunhagem da ‘cura’, na medida do ser” (HEIDEGGER, 2006, p. 266 [198]). Esse conceito não deve ser compreendido a partir do sentido ôntico, como um simples cuidado prestado a outrem. Mais a frente, no parágrafo 42, Heidegger faz alusão à Fábula de Higino (265-266 [197-198]) para esclarecer a “cura” (*Sorge*) como o que perfaz o homem desde *criação*, desde sua possibilidade primeira de ser, e através de toda sua *existência*, ou seja, em todas as possibilidades de ser derivadas até o acontecimento derradeiro da “morte”.

Deve-se considerar, porém, que as possibilidades ônticas de “cuidar” ou “descuidar” dos outros não se dão de forma gratuita, ao contrário, a *preocupação* é possível porque se origina no núcleo essencial que libera enquanto tal o “ente que nós mesmos somos”, esse núcleo original é a cura (*Sorge*). Assim, nas palavras de Heidegger, a “condição de possibilidade de ‘uma preocupação com a vida’ e ‘dedicação’ deve ser concebida como cura (*Sorge*) em um sentido originário, ou seja, ontológico” (HEIDEGGER, 2006, p. 267 [199]). A cura (*Sorge*) é uma estrutura de articulação ontológica do *Ser-ai*, ela garante não apenas a origem deste ente, mas sua coesão e circunscrição existencial. Entregue à cura (*Sorge*), o ente que nós mesmos somos (o *Ser-ai*) adquire sua possibilidade de ser-com: “Em vista disso, a própria constituição

da presença (*Ser-ai*) em seu todo não é simples em sua unidade, mostrando uma articulação estrutural que se exprime no conceito existencial de cura” (HEIDEGGER, 2006, p. 268 [200]). O que nos interessa, no entanto, é que, enquanto determinado ontologicamente pela cura (*Sorge*), o *Ser-ai* é, em suas possibilidades ônticas mais próximas, “ser para o outro”:

O ser para o outro não é apenas uma remissão ontológica irredutível e autônoma. Ele já está sendo, enquanto ser-com, o ser da presença (*Ser-ai*). Na verdade, não se pode discutir que, com base no ser-com, o conhecer-se reciprocamente concreto depende, muitas vezes, do alcance em que a própria presença (*Ser-ai*) sempre se comprehende a si mesma; no entanto, isso diz apenas o alcance em que o ser-com os outros essencial se tornou transparente e não se deturpou, o que só é possível porque a presença (*Ser-ai*), enquanto ser-com, já é sempre com os outros. Não é a “empatia” que constitui o ser-com. Ao contrário, empatia só é possível com base no ser-com, não podendo ser evitada em seus modos deficientes e predominantes do ser-com, já que estes a motivam. (HEIDEGGER, 2006, p. 182 [125]).

(3) Tendo esclarecido os dois momentos constitutivos (a *mundanidade* e o *quem*) do ser-no-mundo, o próximo passo, para Heidegger, é estabelecer a estrutura da própria relação que constitui o fenômeno do ser-no-mundo: o *ser-em* enquanto tal. Ele diz: “Agora, porém, trata-se de reconduzir a interpretação ao fenômeno do ser-em, conservando o que se adquiriu nas análises concretas do *mundo* e do *quem*” (HEIDEGGER, 2006, p. 189 [131]). O “mundo” e o “quem” se *copertencem* originariamente no “ser-em”, essa relação é apontada como o “entre” do “fenômeno do mundo”, a “abertura” na qual o *Ser-ai* está existencialmente *situado*. O *ser-em* como tal, portanto, deve ser esclarecido como o âmbito fundamental através do qual o mundo se abre em sua possibilidade mais própria para o *Ser-ai*. Heidegger se questiona:

Em que direção deve-se olhar para que se possa caracterizar fenomenalmente o ser-em como tal? A resposta encontra-se, quando se recorda o que, na indicação do fenômeno, já foi confiado à visão fenomenológica: o ser-em difere da interioridade de algo simplesmente dado “em” um outro; o ser-em não é propriedade de um sujeito simplesmente dado, separada ou apenas provocada pelo ser simplesmente dado do “mundo”; ao contrário, o ser-em é um modo de ser essencial do próprio sujeito. (HEIDEGGER, 2006, p. 190 [132])

O alerta de Heidegger é de que não podemos interpretar o ser-em, aquilo que perfaz o ser-com e ser-junto da experiência comum de mundo, como “um *commercium* simplesmente dado entre um sujeito simplesmente dado e um objeto simplesmente dado” (HEIDEGGER, 2006, p. 190 [132]). Não se trata de uma relação entre dois “entes simplesmente dados”, dois sujeitos que estando “dentro” de um mundo se encontram e estabelecem um *commercium*. Na

opinião do filósofo, no ser-em, o *Ser-ai* é sua própria abertura, isto é, o “lugar existencial” e a “posição” desde a qual todas as coisas se tornam “acessíveis”. O *Ser-ai* é o “entre” que configura o “sendo”:

Esta interpretação aproximar-se-ia dos dados fenomenais se dissesse: a presença é o ser deste ‘entre’. Mesmo assim a orientação pelo ‘entre’ continuaria provocando mal-entendidos, pois impediria de se ver a indeterminação ontológica do ponto de partida de um ente em meio ao qual ‘é e está’ este entre como tal. (HEIDEGGER, 2006, p. 191 [132]).

O *Ser-ai* “é e está” no “entre”, o entre é a sua posição existencial, seu pre (*ai - Da*)⁸³. O “entre”, como posicionamento existencial, sustém toda possibilidade de compreensão e interpretação. Na linguagem heideggeriana, esse “entre” aponta para a o caráter de *espacialidade* própria do *Ser-ai* enquanto existente: o “pre” (*ai - Da*) do *Ser-ai*, seu “ponto” existencial, é a origem de toda perspectiva espacial e pode ser indicado formalmente como a *espacialidade* própria da existência. Esse “pre” (*ai - Da*), porém, não pode ser confundido com um simples estado físico predisposto: “O que se constitui essencialmente pelo ser-no-mundo é sempre em si mesmo o pre (*ai - Da*) de sua presença (*Ser-ai*)” (HEIDEGGER, 2006, p. 191 [132]). Esse “pre” libera o “aqui” e o “lá” para os quais a presença está disposta: “Segundo o significado corrente da palavra, o “pre” (*ai - Da*) da presença (*Ser-ai*) remete ao ‘aqui’ e ‘lá’” (HEIDEGGER, 2006, p. 191 [132]). O “aqui” e o “lá”, porém, não são simples posições em um espaço puro, são referenciais através do quais o *Ser-ai* se guia na descoberta de um mundo. Todo “aqui e lá” é, para o *Ser-ai*, um direcionamento em um mundo:

O “aqui” de um “eu-aqui” sempre se comprehende a partir de um “lá” à mão, no sentido de um ser que se dis-tancia e se direciona numa ocupação. A espacialidade existencial da presença que lhe determina o “lugar” já está fundada no ser-no-mundo. O “lá” é a determinação daquilo que vem ao encontro dentro do mundo. (HEIDEGGER, 2006, p. 191 [132]).

No “pre” (*ai - Da*) encontramos o ponto primevo de abertura do *Ser-ai* como existente em um mundo:

⁸³ Alguns tradutores, como é o caso de Marcos Antônio Casanova, traduzem o termo “Dasein” utilizado por Heidegger como “ser-ai”, essa tradução faz referência, justamente, à posição existencial-originária do *Dasein* no “ai” de sua espacialidade. Ela desperta, porém, alguns mal entendidos quando confrontada com a conotação comum do espaço como “extensão” e como “exterioridade e interioridade”. No caso da tradução da Maria Cavalcanti de Sá, que usamos nas citações, Dasein é traduzido por “presença” e o “pre” destacado como constitutivo espacial da “pre-sença”. Nas citações mantemos a opção da edição da Maria Cavalcanti de Sá, mas oferecemos a tradução auxiliar e o original entre parênteses por questão de clareza.

“Aqui” e “lá” são apenas possíveis no “pre” (aí – Da) da presença (Ser-aí), isto é, quando se dá um entre que, enquanto ser do “pre” (aí – Da) da presença (Ser-aí), abriu a espacialidade. Em seu ser mais próprio, este entre traz o caráter de não fechamento. A expressão “pre” refere-se a essa abertura essencial. Através dela, esse ente (o Ser-aí) está junto à pre-sença do mundo, fazendo-se presença (Ser-aí) para si mesmo. (HEIDEGGER, 2006, p. 191 [132]).

No “entre” que caracteriza a existência do *Ser-aí*, o “ser” vem ao encontro como “esclarecido”:

Ser “esclarecido” significa: estar em si mesmo iluminado como ser-no-mundo, não através de um outro ente, mas de tal maneira que ele mesmo seja a clareira. A presença sempre traz consigo seu pre e, desprovida dele, ela não apenas deixa faticamente de ser, como também deixa de ser o ente dessa essência. A presença é sua abertura. [...] Encontramos os dois modos constitutivos de ser do pre, igualmente originários, na disposição e no compreender; sua análise sempre recebe a confirmação fenomenal necessária da interpretação de um modo concreto e importante para toda a problemática seguinte. A disposição e o compreender são, de maneira igualmente originária, determinados pela fala (*Rede*). (HEIDEGGER, 2006, p. 191-192 [133]).

O *Ser-aí*, em consequência, a partir de sua estrutura temporal própria, sua *temporalidade*, é o ente privilegiado em toda questão acerca da possibilidade de uma interpretação ontológica da história, da *historicidade*. O *Ser-aí* se dá factualmente como fenômeno de “ser-no-mundo”; ser-histórico, por conseguinte, significa temporalizar-se de tal modo que a tensão entre o si-mesmo e o mundo se lance dentro de uma relação própria (de *compreensão* e *interpretação*) e constitua a efetividade do vivido enquanto vivência. Não obstante, ser-histórico é uma possibilidade de ser restrita ao *Ser-aí*, isto é, depende da estrutura de sua *temporalidade segundo o modo de ser da cura*. Por “estar-lançado” no mundo como ser-histórico, se diz que o *Ser-aí* é constituído essencialmente por sua *historicidade*. A ciência histórica, isto é, a historiografia, é, desde um ponto de vista existencial, uma possibilidade do *Ser-aí* que se sustém a partir do modo como o *Ser-aí* descobre “no mundo” aquilo que pertenceu ao seu “vigor-ter-sido”. Como é característico, porém, da condição do *Ser-aí* enquanto existente, todas as suas possibilidades possuem maneiras próprias e impróprias de vigência e com a historiografia não é diferente. No próximo subtópico, devemos finalmente conceber a visão heideggeriana da historicidade e, em consequência, das possibilidades próprias e impróprias da historiografia enquanto ciência positiva.

3.2.3 O Ser-aí como Historicidade: a Estrutural Existencial da Questão Histórica

Até o momento fizemos referência à estrutura que constitui o fenômeno do “ser-no-mundo” desde um ponto de vista ontológico. Essa estrutura, porém, não é estática, ela acontece como evento temporal singular. É através do caráter temporal próprio ao acontecimento do Ser-aí que temos acesso à questão sobre o fenômeno da *historicidade*.

A presença (Ser-aí) só se fez tema existindo, por assim dizer, “para frente”, deixando, com isso, “para trás” de si todo o ter sido. Não apenas se desconsiderou o ser para o começo, mas, sobretudo, a ex-tensão (*Erstreckung*) da presença (Ser-aí) entre nascimento e morte. Na análise do ser-todo, passou-se por cima do “nexo da vida” em que a presença (Ser-aí), constantemente e de algum modo, se mantém. (HEIDEGGER, 2006, p. 464 [373])

A *ex-tensão* (*Erstreckung*) é temporal: o Ser-aí *se estende* através de um tempo próprio, aquele tempo “entre” o nascimento e a morte. O “nexo da vida”, por conseguinte, aquilo que mantém atada a experiência que resiste ao projetar-se originário, o nascer, e ao porvir decisivo, a morte, é o *destino*. A discussão da “ex-tensão do Ser-aí entre o nascimento e morte”, a questão do “nexo da vida”, é o ponto onde a analítica existencial toca a problemática iniciada por Dilthey sobre a *historicidade* que caracteriza o *acontecimento* da vida humana.

O Ser-aí, pensado em seus caracteres temporais, não depende da estruturação cronológica e positiva do tempo como “soma de realidades momentâneas de vivências que vêm e desaparecem uma após a outra” (HEIDEGGER, 2006, p. 465 [374]). Não se pode pensar na vida como uma simples moldura de fatos, ainda mais quando o “passado” (no sentido “do que passou”) e o “futuro” (no sentido de “advento da realidade”) são articulados e compreendidos como privações do “agora” (do “presente no tempo”) como único momento “real”⁸⁴. Com caráter simplesmente negativo, a “morte” e o “nascimento” estão sempre fora do alcance do

⁸⁴ Aproveitamos o tópico para tentar familiarizar o possível leitor com a linguagem heideggeriana sobre o tempo. Como o título de sua obra denuncia, para Heidegger, o “tempo” está em relacionado de forma direta com o acontecimento próprio de “Ser”. Não obstante, a compressão “vulgar do tempo”, na medida em que determina o passado e o futuro a partir da simples privação de um “agora” presente, não alcança a discussão do tempo em sentido ontológico, ou seja, o tempo do acontecimento do Ser. Por tanto, o ser-no-mundo não possui apenas uma espacialidade, mas também uma temporalidade própria. Sua temporalidade, porém, não gira em torno do “agora”, mas através da simultaneidade temporal daquilo que ele nomeará “*ekstasis temporais*”: o *vigor de ter sido*, a *atualidade* e *porvir*. A discussão deste tópico, por conseguinte, acompanha a reflexão heideggeriana da historicidade como modo através da qual o Ser-aí se estende em sua ex-tensão temporal própria. O “ekstático” não se confunde com “estático”; enquanto este aponta para a suposta estabilidade e inércia no espaço-tempo, aquele fala sobre o acontecimento simultâneo da temporalidade do Ser-aí. A temporalidade do Ser-aí é “ekstática” na medida em que não possui o caráter temporal comum, mas é, ontologicamente falando, a origem e possibilidade de toda percepção cronológica, isto é, de toda concepção científica ou cotidiana do tempo.

“real” como “vivência atual” do “agora”. Em consequência, se interpretarmos a existência como simples sucessão de momentos que vigem apenas enquanto “atuais”, não conseguiremos pensá-la em termos próprios. A ideia de uma “soma das realidades momentâneas” implica uma compreensão do *Ser-aí* como simplesmente dado “no tempo”. A conclusão é a de que “toda tentativa de se caracterizar ontologicamente o ser ‘entre’ nascimento e morte, tomando como ponto de partida ontológico implícito a determinação desse ente como algo simplesmente dado ‘no tempo’, está fadada ao fracasso” (HEIDEGGER, 2006, p. 465 [374]).

Com efeito, segundo a intenção fenomenológica de Heidegger, não se pode pensar o *Ser-aí* como um constante “presente no tempo” que se opõe ao passado e ao futuro como “vivência atual”. “Através das fases de suas realidades momentâneas, a presença (*Ser-aí*) não preenche um trajeto e nem um trecho ‘da vida’ já simplesmente dado. Ao contrário, ela se estende a si mesma de tal maneira que seu próprio ser já se constitui como ex-tensão” (HEIDEGGER, 2006, p. 465 [374]). “Ex-tensão” (*Erstreckung*) não diz uma propriedade física, mas o modo temporal em que o *Ser-aí* ocupa o tempo de sua vida, isto é, “a movimentação da existência”. Ele (o *Ser-aí*) se lança temporalmente na vivência de seu si mesmo através do tempo que se “estende” na “história”, estender-se na história pertence tão essencialmente ao *Ser-aí* que eles se confundem. Uma vez que o “nexo da vida”, enquanto ex-tensão temporal do *Ser-aí*, não pode ser “simplesmente dado”, sua conceituação tem que levar em conta o caráter existencial do próprio *Ser-aí*:

A movimentação da existência não é o movimento de algo simplesmente dado. Ela se determina pela ex-tensão da presença (*Ser-aí*). Chamamos de acontecer da presença (*Ser-aí*), a movimentação específica deste estender-se na extensão. A questão sobre o “nexo” da presença (*Ser-aí*) é o problema ontológico de seu acontecer. **Liberar a estrutura do acontecer e suas condições existenciais e temporais de possibilidade significa conquistar uma compreensão ontológica da historicidade.** (HEIDEGGER, 2006, p. 466, [375], negrito nosso)

Se se deve compreender ontologicamente a possibilidade histórica do ente que nós mesmos somos, então se deve também esclarecer as “condições existenciais e temporais” do “acontecer” que nos libera *naquilo* e para *aquele* que somos, isto é, como “existentes”. A *historicidade*, o modo de ser da história, por fim, perfaz o “acontecer” do *Ser-aí* em seu “estender-se” na “ex-tensão temporal” da existência. O nexo do acontecimento originário do *Ser-aí* é a “historicidade em sentido próprio” e, desde um ponto de vista ontológico-existencial, a *historicidade* é a *temporalização* do ser no seu *acontecer*. A questão da historicidade refaz o

caminho até o núcleo desde o qual o Ser-aí lança a si mesmo nas possibilidades de sua existência, ou seja, até a origem essencialmente histórica de seu acontecer.

Se a questão da historicidade remonta a essas “origens” [do acontecer do Ser-aí], então, com ela, já se decidiu o lugar do problema da história. Não é na historiografia enquanto ciência da história que se deve buscar a história, [...]. É somente a partir do modo de ser da história, a historicidade, e de seu enraizamento na temporalidade que se poderá concluir de que maneira a história pode tornar-se objeto possível da historiografia. (HEIDEGGER, 2006, p. 466-467 [375])

Não se trata de uma investigação sobre a disposição cronológica dos fatos, mas sobre o “modo de ser” da história, isto é, de *como* o *Ser-aí* se abre temporalmente de tal forma que seu *acontecer* tem caráter *essencialmente* histórico. Como apontamos, o pensamento heideggeriano objetiva esclarecer as estruturas ontológicas, isto é, existenciais, do *acontecer* do *Ser-aí*, e, através de uma “construção fenomenológica”, superar a oposição sujeito/objeto que está presente na concepção estritamente científica da história. Por conseguinte, o *objetivo fenomenológico* da investigação sobre a “história” é desencobrir o “ente-histórico” em seu âmbito essencial, isto é, a *historicidade* que permeia essencialmente o ente que somos. Histórico somos nós, enquanto existentes e lançados na possibilidade de Ser-aí, isto é, de surgir através de um destino na “temporalização” (*Zeitigung*) de nossa temporalidade:

Se a própria historicidade deve esclarecer-se a partir da temporalidade e, originariamente, a partir da temporalidade própria, então na essência desta tarefa está só poder ser desenvolvida através de uma construção fenomenológica. A constituição ontológico-existencial da historicidade deve ser conquistada por oposição à interpretação vulgar que encobre a história da presença (Ser-aí). A construção existencial da historicidade possui determinados suportes na compreensão vulgar da presença (Ser-aí) e deve ser guiada pelas estruturas existenciais até aqui obtidas. (HEIDEGGER, 2006, p. 467 [375-376]).

As interpretações tradicionais do “ser-cotidiano” partem da “concepção vulgar” de tempo e encobrem a possibilidade originária de descoberta do “histórico” como constituição própria do ser do *Ser-aí*. A interpretação vulgar do tempo dispõe a “história humana” como “história do mundo”, ou seja, como movimento de algo simplesmente dado “no tempo”; o “histórico”, refletido dessa forma, só pode tornar-se acessível através do interesse objetivo e historiográfico guiado por método científico. O crivo objetivo das ciências naturais serve de balança para a descoberta historiográfica do âmbito objetivo da história. O positivismo do pensamento historicista do início do século XIX determinou, de forma elementar, a

compreensão comum de história como “ciência objetiva” e mantém, ainda hoje, grande influência sobre o significado do significado do termo. A história tornou-se sinônimo de “ciência histórica”; com que direito, porém, a ciência lançou mão do conceito de “história” de forma decisiva? Se levarmos em consideração a perspectiva heideggeriana de investigação, a primazia do conceito científico de “história” deve ser reconsiderada. Ela defende que a concepção expressa pelo conceito de “historiografia” (*Historie*) não esgota a multiplicidade de sentidos que a história possui. “Há significados de ‘história’ que não possuem o sentido de ciência histórica nem a visam como objeto” (HEIDEGGER, 2006, p. 470 [478]).

Há, por exemplo, grande diferença entre o “passado” objetivo do interesse historiográfico e o “passado” como o “ente” com o qual nos relacionamos comumente e na maioria das vezes. Considerado como um “ente” com o qual nos relacionamos cotidianamente, o “passado” é pré-científico, é aquilo que pode ser lembrado ou esquecido, que está longe e, mesmo assim, segue como influência. Por outro lado, o passado enquanto “objeto científico” interessa apenas enquanto depõe sobre o acontecido “tal como se deu”, para a experiência cotidiana o passado é vivido de forma pré-teórica. O *Ser-ai*, aquele ente que nós mesmo somos, está entregue ao seu “passado”, num primeiro momento e na maioria das vezes, através de uma experiência imediata que não se estrutura como teoricamente, isto é, como historiografia. O passado, em seu aspecto primeiro, vem à tona como aquilo que “pertence à história”, isto é, que não está mais disponível porque *passou*, mas é lembrado como “privação” e “legado”. O “passado” também se manifesta como o que, apesar de ter deixado de ser, mantém uma influência sobre o presente: “Como quer que seja, o histórico na acepção de ‘passado’, é compreendido numa relação positiva ou privativa de efeito sobre o ‘presente’, no sentido de ‘aqui e agora’ real” (HEIDEGGER, 2006, p. 470 [478]). O modo cotidiano de relação com o passado possui o que Heidegger chama de “curiosa duplicidade de sentido”, pois o que não é mais vigente, por isso mesmo, se mantém. O “passado” vem à tona na experiência cotidiana não como “objeto de investigação”, mas como o que “não estando mais presente, ainda influencia o que é”.

Para além da percepção cotidiana de “passado” como ente com o qual nos relacionamos de forma peculiar, o segundo sentido pré-teórico de história é o que é concebido como origem, proveniência, do atual e, ao mesmo tempo, liberdade para um futuro.

História não significa apenas o “passado” no sentido do que passou, mas também sua proveniência. O que “tem história” encontra-se inserido num devir. O seu “desenvolvimento” pode ser ora ascensão, ora queda. O que, desse modo, “tem uma história” pode, ao mesmo tempo, “fazer” história.

“Fazendo época”, determina-se numa “atualização”, o “futuro”. História significa, aqui, um “conjunto de acontecimentos e influências” que atravessa “passado”, “presente” e “futuro”. Aqui, o passado não tem primazia. (HEIDEGGER, 2006, p. 470 [378-379])

História como “proveniência”, como o que determina o “atual” e projeta o futuro. Esse é o segundo modo através do qual o que é “histórico” se torna acessível para nós. Ele não está numa simples relação privativa ou positiva com o presente, também não se trata de um objeto a ser reconstruído segundo um método científico. O “histórico” neste sentido é articulado como a constante “atualização” que, vinda de uma origem no “passado”, transborda para um “futuro”. Neste modo de determinação, o “histórico” é expresso sem que o “passado” possua qualquer primazia, isto é, o “presente” e o “futuro” são considerados igualmente históricos. O “histórico” é aquilo que, originado no “ter-sido”, transpassa o “atual” e se lança no “devir”; com isso uma terceira acepção pré-científica de “história” se torna evidente.

Ainda é possível, porém, pensar uma quarta e última acepção não-propriamente científica da história:

História significa, ademais, por oposição a natureza, que também se move “no tempo”, os entes passageiros “do tempo”, isto é, as transformações e destinos dos homens, dos grupos humanos e de sua “cultura”. Neste caso, história não significa tanto o acontecer enquanto modo de ser, mas a região daquele ente que se distingue da natureza, no que respeita à determinação essencial da existência do homem como “espírito” e “cultura”, embora a natureza, de certo modo, pertença à história assim entendida. (HEIDEGGER, 2006, p. 470 [379])

Na medida em que “faz história”, o homem possui uma existência espiritual. Espírito significa a “região” que abriga espécie humana como histórica. A “humanidade”, sua cultura, é o que distingue a existência humana da vida momentânea da “natureza”, essa “natureza” pertence à história humana apenas como ambiente. A ação humana, diferente do simples “passar no tempo” natural, se articula e molda, ela própria, o “seu tempo”. Neste ponto, Heidegger (2006, p. 471 [379]) deduz a última compreensão pré-científica de “história”: “Por fim, vale ainda como ‘histórico’ o que é legado na tradição, quer seja conhecido historiograficamente, admitido como evidente ou ainda encoberto em sua proveniência”.

Temos, além da compreensão científica-teórica, outros quatro significados pré-teóreíticos do conceito de “história”: (1) “história” é o passado que está numa relação privativa e, ao mesmo tempo, positiva com o “presente”; (2) “história” é aquilo que está na origem, na proveniência do presente, e na possibilidade de todo futuro; (3) “história” é a região

propriamente humana da vida que engloba espiritualmente todas as culturas; e, por fim, (4) “história” é aquilo que é legado como “tradição” por nossos ancestrais, que é aceita, conhecida ou encoberta por nós:

Resumindo os quatro significados mencionados, resulta então: história é o acontecer específico da presença (Ser-aí) existente que se dá no tempo. É esse acontecer que vale, como história, em sentido forte, tanto o “passado” como também o “legado” que ainda influí na convivência. (HEIDEGGER, 2006, p. 471 [379]).

Essas quatro possibilidades, que marcam o que Heidegger chama de “história em sentido forte”, carregam em comum uma característica bastante peculiar: elas não são derivadas da compreensão científica de história. Ao contrário, a historiografia aparece como uma ferramenta que pode ou não conduzir, aprimorar e mesmo obscurecer o “contato” com a história. Com isso, nos aproximamos da questão que, a nosso ver, marca fundamentalmente a diferença entre a concepção científica e positiva do historicismo e a concepção heideggeriana de “acontecimento histórico”:

Será o acontecer uma sequência de processos, uma alternância de aparecimento e desaparecimento de dados? De que maneira esse acontecer da história pertence à presença (Ser-aí)? Será que a presença (Ser-aí) de fato é primeiro “algo simplesmente dado” para depois, oportunamente, entrar “numa história”? Será que a presença (Ser-aí) se torna histórica, enredando-se em circunstâncias e dados? **Ou será que o ser da presença (Ser-aí) se constitui, primeiramente, pelo acontecer, de tal modo que somente porque a presença (Ser-aí) é, em seu ser, histórica é que circunstâncias, dados e envios se tornam ontologicamente possíveis?** (HEIDEGGER, 2006, p. 471 [379], negrito nosso)

A primazia existencial do *Ser-aí* diante daquilo que vêm ao encontro dentro do mundo, os objetos intramundanos, cria uma inversão da compreensão de origem histórica do conteúdo do mundo e marca a interpretação de Heidegger do “ente histórico”. O *Ser-aí* não é histórico quando coleciona e descobre, por exemplo, “antiguidades” que um dia pertenceram a seus ancestrais. Ao contrário, a busca, a pesquisa e a descoberta dos relatos históricos, das antiguidades, e tudo o que pode compor uma historiografia, dá-se somente porque o *Ser-aí* já se abriu desde o início como um ente histórico, isto é, como capaz de “atualizar” as possibilidades que remanescem como “vigor de ter sido”⁸⁵. Para Heidegger, o caráter de “antiguidade” de uma peça de museu deriva do fato de ela já ter sido utilizada por um *Ser-aí* e

⁸⁵ Ver nota anterior [87].

teve o sentido atrelado a uma conjuntura de mundo que “não existe mais”. Hoje, o que é exposto não funciona mais, mas atualiza e expõem o “ter sido” do *Ser-aí* histórico que o manuseou um dia:

As antiguidades ainda simplesmente dadas possuem um caráter “passado” e histórico, com base em sua pertinência instrumental e proveniência do ter sido de um mundo que pertence a uma presença (*Ser-aí*) que é vigor de ter sido presença (*Ser-aí*). Isto é o primordialmente histórico. (HEIDEGGER, 2006, p. 472 [381])

Mas o que exatamente vem à tona na atualização do “ter sido” do *Ser-aí*? “Será a presença (*Ser-aí*) o ter sido apenas no sentido do vigor de ter sido presença, ou será ela o ter sido enquanto atualizante e porvindouro, ou seja, na temporalização de sua temporalidade?” (HEIDEGGER, 2006, p. 473 [381]). Enquanto “por vindouro” e “atualizante”, o *Ser-aí* recupera o passado, não como simples “passado”, mas como “vigor de ter sido”, isto é, como potência capaz de uma vez mais *criar futuro*; nesse acesso, o próprio *Ser-aí* temporaliza sua temporalidade como “história” e se percebe, ele próprio, como possibilidade histórica lançada para o porvir. O que vem ao encontro do *Ser-aí* como *histórico* tem o caráter de “apropriação [*Ereignis*]”. Somente através de uma atitude apropriadora, o *Ser-aí* é capaz de *criar história* e, em um segundo momento, organizar o produto de sua criação, isto é, o conteúdo histórico, na forma de uma ciência. A primazia histórica é, consequintemente, do *Ser-aí*:

Primariamente histórico, dizíamos, é a presença (*Ser-aí*). Secundariamente histórico é, porém, o que vem ao encontro dentro do mundo, não apenas o instrumento à mão em sentido amplo, mas também a natureza do mundo circundante, como “solo histórico”. Chamamos de ente pertencente à história do mundo (*Weltgeschichtlich*) o ente não dotado do caráter de presença (*Ser-aí*), mas que é histórico por pertencer ao mundo. [...] O que pertence à história do mundo não é histórico devido a uma objetivação historiográfica. Mas já o é em si mesmo enquanto ente que vem ao encontro dentro do mundo. (HEIDEGGER, 2006, p. 473 [381])

O ente que no horizonte histórico aberto pelo *Ser-aí* vem ao seu encontro dentro do mundo são secundariamente históricos, são aqueles que Heidegger nomeia “pertencentes à história do mundo [*Weltgeschichtlich*]”. Os entes que pertencem à história do mundo vêm ao encontro do *Ser-aí* a partir da história aberta inicialmente pelo caráter de historicidade do próprio *Ser-aí*. Esse destino histórico, porém, não é aberto por uma única e individualizante decisão existenciária. Assim como o “ser-com” perfaz essencialmente o fenômeno do ser-no-mundo do *Ser-aí*, ele também determina essencialmente o seu modo histórico de lançar-se como

destino. Como copresente, o *Ser-aí* não extrai suas possibilidades a partir de um sujeito puro que, só em um segundo momento, se coloca diante do mundo e dentro de uma “história”. O modo de ser histórico que perfaz de modo fundamental a historicidade do *Ser-aí* tem o caráter de *envio comum*. O *envio comum* designa “o acontecer da comunidade, do povo” (HEIDEGGER, 2006, p. 477 [385]).

A verdade é que ninguém é capaz de decidir seu destino a partir do vazio, toda possibilidade existenciária de escolha já está “previamente orientada” pela convivência comum no seio de uma comunidade. O “ser-com” determina de tal forma a compreensão do “si-mesmo” que, na maioria das vezes, o *Ser-aí* extrai sua “compreensão existenciária das escolhas que toma” de uma “interpretação legada” e sobre a qual, normalmente, não possui nenhuma compreensão temática. É desse modo de “ser comum” que o *Ser-aí* pode mesmo passar ao largo de qualquer compreensão de seu destino. Mesmo, porém, que feita de modo “inconsciente”, a escolha existenciária sempre depende do “legado”. A escolha de uma possibilidade a partir de uma “interpretação legada”, “contra ela, mas sempre a seu favor”, caracteriza aquilo que Heidegger denomina como **historicidade imprópria**⁸⁶. O modo próprio da historicidade do *Ser-aí*, porém, não se confunde com as decisões existenciárias deste ente, embora as influencie e as guie através da possibilidade de medição sobre sua origem. Como ficou claro, também não se trata da “historicidade própria” no sentido de uma relação objetiva e teórica com o objeto de uma ciência história. A **historicidade própria** do *Ser-aí* é um evento ontológico. Ela perfaz o modo originário através do qual o Ser “ocupa” o tempo de tal maneira que se posiciona como histórico, isto é, abre-se para a simplicidade de seu destino. A historicidade em sentido próprio é o modo de atualização do si mesmo do *Ser-aí* como possibilidade histórica do “ser livre para a morte”:

Somente o ser livre para a morte propicia à presença (*Ser-aí*) a meta incondicional, colocando a existência em sua finitude. Assim apreendida, a finitude da existência retira a presença (*Ser-aí*) da multiplicidade infinda das

⁸⁶ A historicidade imprópria é o modo como a história é descoberta por cada existente no mundo “público” e “cotidiano” de seu ser. Anterior a qualquer tematização científica, a historicidade é vivida pelo *Ser-aí* em sua cotidianidade como a determinação mais próxima e, como origem de toda decisão *existenciária*. O que configura, porém, esse modo impróprio de relação com a história é a alienação que separa cada escolha dos verdadeiros motivos de sua demanda. Fica claro que “alienação” não significa apenas concordância irrestrita e sem questionamento. No impessoal também é possível se revoltar contra o que nos é legado, esse modo peculiar de indignação, porém, não obstante se posicionar “contra o que é legado”, depende tão essencialmente daquilo ao que se opõe que o perpetua (conscientemente ou não). A estrutura da historicidade imprópria retira sua possibilidade ontológica de um modo mais próprio e originário de historicidade do *Ser-aí* e sua *decisão*: “A decisão em que a presença (*Ser-aí*) volta para si mesma abre uma das possibilidades fatuais de existir propriamente a partir da herança que ela, enquanto lançada, assume. A volta decidida para o estar-lançado abriga a si uma transmissão de possibilidades legadas, embora não necessariamente como legadas” (HEIDEGGER, 2006, p. 476 [383]).

possibilidades de bem-estar, de simplificar e esquivar-se, que de imediato se oferecem, colocando a presença (*Ser-ai*) na simplicidade de seu destino. (HEIDEGGER, 2006, p. 476 [383-384])

Através de sua atualização livre, o *Ser-ai*, como ser-para-a-morte, abre a possibilidade de, a cada momento, se concentrar e dispor-se “na simplicidade de seu destino”. O “destino” é o momento originário onde o *Ser-ai* encontra a possibilidade própria de sua existência, isto é, onde ele mesmo se abre como originariamente histórico:

Esse termo [destino] designa o acontecer originário da presença, que reside na decisão própria, onde ela, livre pra a morte, se transmite a si mesma numa possibilidade herdada, mas igualmente escolhida. (HEIDEGGER, 2006, p. 476 [384])

No “destino” o *Ser-ai* se encontra com as possibilidades legadas como o que pode ser assumido em sua atualização histórica original. Esse destino, portanto, não pode ser pensado em termos simplesmente cronológicos de “passado”, “presente” e “futuro”. Ele possui sua determinação fundamental na estrutura temporal ontológica do *Ser-ai*, em sua *temporalidade*. A temporalidade é o modo unificador e simultâneo através do qual o ser se estabelece em seu modo histórico de *acontecer*. A cronologia historiográfica, por exemplo, circunscreve os entes que “estão no tempo” através da referência ao movimento do *Ser-ai* “no mundo”, como consequência, tudo que possui uma cronologia “está no mundo” como ente. A temporalidade, porém, não versa sobre o “passar no tempo como vigência”, ao contrário, ela se dirige ao acontecimento temporal do *Ser-ai* enquanto “existente” e possibilidade de abertura para toda cronologia. Os referenciais temporais do acontecer do *Ser-ai*, com efeito, devem ter o caráter de existenciais. Heidegger nomeia os existenciais que constituem o acontecimento temporal próprio do *Ser-ai* como “ekstasis temporais”. O “porvir” (*Zukunft*), o “vigor de ter sido” (*Gewesenheit*) e a “atualidade” (*Gegenwart*) são as ekstasis temporais que perfazem o acontecimento do *Ser-ai* enquanto temporalidade própria. Devemos esclarecer um pouco mais a forma como Heidegger entende cada um desses “momentos constitutivos” da estrutura temporal do *Ser-ai*.

No projeto existencial originário da existência, o projetado desvelou-se como decisão antecipadora. O que possibilita que a presença (*Ser-ai*) seja toda em sentido próprio na unidade de toda a sua estrutura de articulação? Apreendida formal e existencialmente, sem que se nomeie agora constantemente o conteúdo pleno de sua estrutura, a decisão antecipadora é o ser para o poder-ser mais próprio e privilegiado. Isto só é possível caso a presença (*Ser-ai*)

possa de todo modo vir-a-si em sua possibilidade mais própria e, deixando-se vir-a-si, suporte a possibilidade enquanto possibilidade, ou seja, exista. (HEIDEGGER, 2006, p. 409 [325])

Existir, para o Ser-aí e a partir de sua temporalidade própria, significa lançar-se como abertura para suas possibilidades próprias e impróprias. A origem desse evento, para Heidegger, se encontra na atitude ontológica da “decisão antecipadora” que conquista um lugar histórico próprio para a ex-tensão temporal do Ser-aí. Esse decidir não tem o caráter ôntico de uma escolha entre outras escolhas existenciárias possíveis, a “decisão antecipadora” é o modo próprio em que o *Ser-aí* lança mão de si mesmo de tal forma que, com esse movimento, se lança como possibilidade histórica existente. O deixar-se-vir-a-si próprio do existente é sustentado pelo “ser-para-morte”, isto é, pelo “porvir” que, como “morte”, *sintoniza (afina)* o *Ser-aí* em sua finitude e, com isso, o dispõe em seu *destino* (como o que “é e está por vir”):

Este deixar-se-vir-a-si que, na possibilidade privilegiada a sustém [o Ser-aí] é o fenômeno originário do porvir (*Zukunft*). Se, ao ser da presença (Ser-aí), pertence o ser-para-a-morte, próprio ou impróprio, este então só é possível como porvindouro, no sentido agora indicado e que ainda deve ser determinado de forma mais precisa. “Porvir” não significa aqui um agora que, ainda-não tendo se tornado real, algum dia o será. **Porvir significa o advento em que a presença vem a si em seu poder-ser mais próprio.** O antecipar torna a presença (Ser-aí) propriamente porvindoura, de tal maneira que o próprio antecipar só é possível quando a presença, enquanto sendo, sempre já vem a si, ou seja, em seu ser, é e está por vir. (HEIDEGGER, 2006, p. 410 [325], *negrito nosso*)

Se o “porvir” é aquilo que se antecipa como “advento” a todo poder-ser do Ser-aí; o “ter-sido” é o que, diante deste porvir, *antecipa (recupera)* o Ser-aí na “possibilidade de ser” aberta pelo “porvir”. A morte, o definitivo porvir que circunscreve a finitude humana, é que abre a possibilidade de cada atualização. É por isso que, apenas através da “antecipação” do “ter-sido”, o Ser-aí é capaz de recuperar seu instante como livre para atualização. Através do “ter-sido”, o *Ser-aí* assume a possibilidade histórica de seu “estar lançado” e, a partir dela se direciona mais uma vez para o porvir, mas agora como potência atualizadora:

Assumir o estar-lançado significa, porém, ser, em sentido próprio, a presença (Ser-aí), no modo em que ela sempre já foi. Só é possível assumir o estar-lançado na medida em que a presença (Ser-aí) por vir possa ser “como já sempre foi”, no sentido mais próprio, isto é, possa ser o seu “ter sido” (*Gewesen*). Somente enquanto a presença (Ser-aí) é como eu sou o ter-sido é que ela, enquanto porvir, pode vir-a-si de maneira a vir de volta. Própria e porvindoura, a presença (Ser-aí) é propriamente o ter sido. Antecipar da possibilidade mais própria e extrema é vir de volta, em compreendendo, para

o ter sido mais próprio. A presença (Ser-aí) só pode ser o ter sido sendo porvindoura. O vigor de ter sido surge, de certo modo, do porvir. (HEIDEGGER, 2006, p. 410 [325-326], *negrito nosso*)

O porvir é a origem do vigor de ter sido. Depois de ter caracterizado o povir através da morte como fenômeno existencial, essa afirmação se torna acima enigmática. Não resta dúvidas, porém, que o caráter de antecipação do vigor de ter sido aponta para uma primazia existencial última da morte. A morte como fenômeno existencial não é o findar, mas o modo através do qual a própria finitude que caracteriza propriamente a existência do Ser-aí abre a possibilidade definitiva de se historicizar. No “entre” do movimento existencial do Ser-aí se abre a possibilidade de uma atualização como instante. Como “porvir” e através da “decisão antecipadora”, o *Ser-aí* abre seu “vigor de ter sido” como possibilidade de “atualização”.

A decisão antecipadora abre de tal maneira cada situação do pre (aí – Das) que, agindo, a existência se ocupa numa circunvisão do que, fáticamente, está à mão no mundo circundante. **O ser que se abre junto ao que, na situação, está à mão, isto é, o deixar vir ao encontro na ação do que é vigente no mundo circundante, só é possível numa atualidade (Gegenwart) de uma atualização**, ou seja, o deixar vir ao encontro, sem deturpações, daquilo que ela capta na ação. (HEIDEGGER, 2006, p. 410 [326], negrito nosso)

Heidegger sumariza: “Vindo-a-si mesma num porvir, a decisão atualiza-se na situação” (HEIDEGGER, 2006, p. 410 [326]). Tendo a “morte” como *porvir* decisivo, o *Ser-aí* alcança no “vigor de ter sido” o seu ponto de “fuga”, aonde pode encarar o *porvir* definitivo, a morte, como possibilidade decisiva ou fugir dela no modo da impessoalidade. O caráter de “antecipação” da “decisão” que lança o *Ser-aí* em sua situação faz referência ao movimento existencial que, tendo origem no “porvir da morte”, se lança em direção ao “vigor de ter sido” como possibilidade de “atualização”. Da abertura que parte do “porvir” em direção ao “vigor de ter sido” do Ser-aí surge a abertura originária que possibilita ao “vigor de ter sido” se “atualizar” como “vir-a-ser”. “O vigor de ter sido surge do porvir e isso de tal maneira que o porvir do ter sido (melhor, do que tem sido) deixa vir-a-si a atualidade” (HEIDEGGER, 2006, p. 410 [326]). Esse movimento é, enfim, delimitado por Heidegger como a conceituação existencial do termo “temporalidade”:

Chamamos de temporalidade este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido. Somente determinada como temporalidade é que a presença (Ser-aí) possibilita para si mesma o poder-ser toda em sentido próprio da decisão antecipadora. Temporalidade desvela-se como o sentido da cura propriamente dito. (HEIDEGGER, 2006, p. 411 [326])

A temporalidade do Ser-aí se fundamenta na decisão antecipadora, ou seja, na doação de sentido que abre o ente, em seu tempo, na forma de *destino*. A *historicidade própria* nomeia o movimento ontológico fundamental do Ser-aí. “A decisão em que a presença (*Ser-aí*) volta para si mesma abre cada uma das possibilidades factuais de existir propriamente a partir da *herança* que ela, enquanto lançada, *assume*” (HEIDEGGER, 2006, p. 476 [383], *grifos do autor*). Heidegger indica com o termo “historicidade”, em seu sentido próprio, o modo unificador através do qual o Ser-aí se lança em sua possibilidade primeira de descoberta do mundo; o modo como o Ser-aí se “estende” através da existência é temporal. “A cura funda-se na temporalidade. É, pois, no âmbito da temporalidade que devemos buscar um acontecer que determine a existência como histórica” (HEIDEGGER, 2006, p. 474). Como aludimos no subtópico anterior (3.3.2), faz parte do fenômeno de ser-no-mundo o modo compartilhado da vida conjunta que, em seus elementos fundamentais, se constitui como ser-com o outro em um mundo. Se justamente, o ser-com caracteriza fundamentalmente o estar-no-mundo do Ser-aí, o seu acontecimento temporal não pode ser um “acontecer isolado e solitário” na história. O Ser-aí enquanto histórico, isto é, disposto no seu acontecimento temporal próprio, se caracteriza pelo “acontecer-com” da comunidade e do povo. “Se, porém, a presença (*Ser-aí*), marcada por um destino, só existe essencialmente como ser-no-mundo no ser-com os outros, o seu acontecer é um acontecer-com, determinando-se como *envio comum*” (HEIDEGGER, 2006, p. 476-476 [384], *grifos do autor*).

Se o acontecer do Ser-aí tem essencialmente o modo do ser-com, a condição histórica através da qual o seu “acontecimento histórico” tem lugar só pode ser abarcado pelo signo comunidade e de um povo. “Geração” significa, nesta compreensão, a referência pessoal ou impessoal com o acontecer do Ser-aí enquanto histórico. Uma “geração”, do ponto de vista da historicidade do Ser-aí é um modo comum através do qual o Ser-aí assume um acontecimento que não se limita pela simples possibilidade individual, mas por uma Época do Ser. “O envio comum dos destinos da presença (*Ser-aí*) em e com a sua ‘geração’ constitui o acontecer pleno e próprio da presença (*Ser-aí*)” (HEIDEGGER, 2006, p. 477 [385]). De modo que, assim como o “quem” do “ser-no-mundo”, aquele que, a cada vez, recupera a possibilidade de ser como lançado em um destino, não tem o caráter de um simples sujeito ou indivíduo. Em sua condição existencial, o Ser-aí está essencialmente lançado na existência junto a outros. Por conseguinte, também o destino, lugar originário de toda história, também tem o caráter essencial de ser compartilhado. Porém, por mais circunstancial que sejam todas as escolhas existenciárias do

Ser-aí em sua vida, o modo de ser que determina essencialmente a experiência desse ente com sua existência não é a simples coletividade genérica.

O ente que, em seu ser, é essencialmente **porvir**, de tal maneira que, livre para sua morte, nela pode despedaçar-se e deixar-se relançar para a facticidade de seu “pre” (aí – *Da*) é um ente que, sendo porvir, é de modo igualmente originário o vigor de ter sido. Somente este ente, transmitindo para si mesmo a possibilidade herdada, pode assumir o seu próprio estar-lançado e ser **no modo do instante** para o “seu tempo”. Somente a temporalidade própria, que é também finita, torna possível o destino, isto é, a historicidade em sentido próprio. (HEIDEGGER, 2006, p. 477 [385], *grifos do autor*)

O destino é a “historicidade em sentido próprio”, ele é o “despedaçar-se” no porvir, ou seja, a finitude que abre originariamente o vigor de ter sido como possibilidade de se “relançar para a facticidade de seu aí”. O âmbito existencial ekstático (o “aí” do Ser-aí)⁸⁷ no qual o “vigor de ter sido” se “atualiza” como resposta ao “porvir” é o instante. Não por acaso, o modo através do qual o Ser-aí está lançado em “seu tempo” é o instante. A historicidade própria, isto é, o acontecer originário do “lançar-se” na simplicidade de um *destino*, desvela a ex-tensão do *Ser-aí* como “nexo da vida” e, a partir do qual, na liberdade para a morte, cada um pode “assumir para si mesmo a possibilidade herdada”. Por outro lado, a historicidade imprópria atualiza o Ser-aí no simples hoje, sem dimensão do verdadeiro caráter temporal de seu destino. Ela não está, porém, desconectada da possibilidade de relação com seu destino, mas “inconsciente” das possibilidades originárias de sua existência:

Inconsistente enquanto impessoalmente-si-mesma, a presença (Ser-aí) atualiza o seu “hoje”. Aguardando o imediatamente novo, ela já se esqueceu do antigo. O impessoal se furt a escolha. Cego para as possibilidades, ele não é capaz de tornar o ter sido, mantendo e sustentando apenas o “real” que sobrou do vigor da história do mundo, as sobras e os anúncios simplesmente dados. Perdidos na atualização do hoje, o impessoal comprehende o “passado” a partir do “presente”. (HEIDEGGER, 2006, p. 484 [391])

Nossa compreensão da “historiografia” pode ser determinada a partir do modo *próprio* ou *impróprio* de relação com a historicidade do *Ser-aí*. “A ideia de historiografia como ciência reside em assumir como tarefa própria a abertura do que é histórico” (HEIDEGGER, 2006, p. 486 [486]). Em consequência, a compreensão do “histórico” que vige como determinação última da ciência histórica define a metodologia e o objetivo de suas investigações. Enquanto guiada pela historicidade imprópria, a historiografia está cega para a verdadeira essência

⁸⁷ Ver tópico 3.3.2 (1).

histórica do homem, ela cataloga e coleciona “antiguidades”, buscando nessas apenas o “real” que sobrou do vigor da história do mundo”. Quando, porém, a historiografia se determina a partir de uma tematização do essencial histórico, seu projeto científico adquire o sentido próprio de liberação do “histórico” na relação com ente que verdadeira e originalmente lhe pertence como “possibilidade”, o *Ser-ai*:

E porque a presença (*Ser-ai*) e somente ela é originariamente histórica, aquilo que a tematização historiográfica apresenta como objeto possível de pesquisa deve ter o modo de ser *da presença (Ser-ai) que vigora por ter sido presença (Ser-ai)*. Com a presença (*Ser-ai*) fática, na condição de ser-no-mundo, também já se dá uma história do mundo. Se a presença (*Ser-ai*) não for mais presente então o mundo vigora por ter sido presença. (HEIDEGGER, 2006, p. 486 [393], *grifos do autor*)

A “antiguidade” não se sustenta apenas como “o que sobrou da história do mundo”. A própria história do mundo é vista a partir do viés de seu pertencimento originário ao ser histórico do *Ser-ai*. O “vigor de ter sido” não é simplesmente o que não é hodierno, ao contrário, ele é uma “possibilidade” de “atualização”. O objeto da historiografia passa a ser a própria *possibilidade* de que o *Ser-ai* encontre a si mesmo como aquele que se atualiza na herança de suas possibilidades: “O ‘nascimento’ da historiografia a partir da historicidade própria significa, então: a tematização primária do objeto histórico projeta a presença (*Ser-ai*) que vigora por ter sido presença (*Ser-ai*) em sua possibilidade mais própria de existir” (HEIDEGGER, 2006, p. 487 [394]). A pergunta a ser feita depois de uma ilustração desse tipo é a seguinte: “Será, portanto, o *possível* tema da historiografia? Todo o seu sentido não reside, unicamente, nos ‘fatos’, isto é, no modo como *de fato* foi?” (HEIDEGGER, 2006, p. 487 [394]). Como investigação objetiva sobre os “fatos”, como ciência do factual, como a “possibilidade” pode ser objeto temático da historiografia? Do ponto de vista heideggeriano, porém, a própria facticidade deve ser levada em consideração desde o ponto de vista do ente que sustêm toda e qualquer situação como possibilidade de ser um fato: o *Ser-ai*. “Mas o que significa: presença (*Ser-ai*) é ‘de fato’? Se a presença (*Ser-ai*) só é propriamente real na existência, então sua fatualidade se constitui justamente no projetar-se decidido para um poder-ser escolhido” (HEIDEGGER, 2006, p. 487 [394]). A ideia de um modo de ser histórico abre uma possibilidade de reflexão sobre a abertura temática da historiografia para além da catalogação de fatos objetivos a partir de uma causalidade universal. A abertura historiografia adquire seu sentido investigativo a partir da constituição da temporalidade do *Ser-ai*:

Seu tema [da historiografia] não é o que aconteceu uma única vez nem um universal que paria sobre a singularidade, mas a possibilidade que fáticamente vigorou na existência. [...] A abertura historiográfica também se temporaliza a partir do porvir. A “seleção” do que deve tornar-se objeto possível da historiografia já foi feita na escolha existenciária e fática da historicidade da presença (Ser-aí), onde somente a historiografia surge e unicamente é. (HEIDEGGER, 2006, p. 488 [395])

[...]

Nesse sentido, a historicidade própria de um “tempo” também não se comprova pelo interesse historiográfico altamente diferenciado que abrange até mesmo as culturas mais primitivas e distantes. Ter aparecido o problema do “historicismo” é o sinal mais claro que a historiografia pretende alienar a presença (Ser-aí) de sua historicidade própria. Esta não precisa, necessariamente, da historiografia. Épocas sem historiografia não são, em si mesmas, sem história. (HEIDEGGER, 2006, p. 489 [396])

A mudança de sentido em direção ao temático na historiografia implica também a tarefa de clarificar como os tipos de historiografia possíveis se fundamentam na temporalidade fundamental do *Ser-aí*. Heidegger utiliza a divisão feita por Nietzsche na “Segunda Consideração Intempestiva” (1874): historiografia antiquária, monumental e crítica. O que Heidegger pretende mostrar, então, é que “a tríade da historiografia está prelineada na historicidade da presença (Ser-aí)” (HEIDEGGER, 2006, p. 489 [396]). A temporalidade “se temporaliza na unidade ekstática e horizontal de suas retratações” (HEIDEGGER, 2006, p. 489 [396]). Devem-se analisar os comportamentos comuns à interpretação historiográfica do mundo a partir das *ekstáseon* temporais, em função disso, Heidegger comenta:

(1) A presença (Ser-aí) existe propriamente como **povir** na abertura decidida de uma possibilidade escolhida. Voltando a si numa decisão, ela se abre em retomadas para as possibilidades “monumentais” da existência humana. A historiografia que surge de tal historicidade é “**monumental**”. (HEIDEGGER, 2006, p. 489 [396], negrito nosso)

(2) Enquanto **vigor de ter sido**, a presença (Ser-aí) e está entregue à responsabilidade de seu estar-lançado. Ao se apropriar do possível nas retomadas, também se prelineia a possibilidade de se venerar a existência que vigora por ter sido presença, preservada e revelada na possibilidade assumida. Monumental, a historiografia própria é, por isso, “**antiquária**”. (HEIDEGGER, 2006, p. 490 [396], negrito nosso)

(3) A presença (Ser-aí) se temporaliza como **atualização** na unidade do porvir e do vigor de ter sido. A atualidade abre, como instante, o hoje em sentido próprio. Interpretando o instante a partir da compreensão porvindoura nas retomadas de uma possibilidade de existência assumida, a historiografia

monumental e antiquária é, necessariamente, uma **crítica** do “presente”. (HEIDEGGER, 2006, p. 490 [397], negrito nosso)

O “porvir”, o “vigor de ter sido” e a “atualização” da temporalidade do *Ser-aí* sustêm, em última instância, também as três possibilidades essenciais da historiografia: “A historicidade própria é o fundamento da unidade possível das três essências da historiografia. O solo em que se funda a historiografia própria é, no entanto, a temporalidade enquanto sentido ontológico e existencial da cura” (HEIDEGGER, 2006, p. 490 [397]). O “porvir” revive, por assim dizer, as possibilidades monumentais que o *Ser-aí* projeta; o “vigor de ter sido” se preocupa em “recuperar” essas possibilidades monumentais através do rigor antiquário; e a atualização, por sua vez, assume o “presente” como ponto de inflexão e crítica daquilo que lhe é histórico.

É a partir da abertura própria (“verdade”) da existência histórica que se deve expor a possibilidade e a estrutura da verdade histórica. Porque, no entanto, quer referidos a seus objetos ou a seus modos de tratamento, os conceitos fundamentais das ciências históricas são conceitos existenciais, a teoria das ciências do espírito pressupõe uma interpretação existencial temática da historicidade da presença (*Ser-aí*). Ela é a meta constante do trabalho de pesquisa de W. Dilthey, e se esclarece, mais profundamente, através das ideias do Conde Yorck von Wartenburg. (HEIDEGGER, 2006, p. 490 [397])

3.2.4 A Historicidade Própria ao Ser-aí Humano: Considerações da Correspondência entre Dilthey e o Conde Yorck

Segundo Ingo Farin, em seu artigo para a Enciclopédia de Stanford (2016), Paul Yorck, o Conde de Wartenburg, nasceu em Berlin no primeiro dia de março do ano de 1835. Tendo raízes na elite nobre da Prússia, seu avô, o Marechal de Campo Marshal Hans David Ludwig Yorck, ficou famoso por assinar a Convenção de Taurogen em 1812, tratado que reunia a “Sexta Coalizão”, formada pelos exércitos da Prússia, Áustria, Rússia e Suécia, contra as tropas de Napoleão. Seu pai, Ludwig David Yorck, administrou os negócios da família no estado de Klein-Oels na Silésia (próximo a Breslau, hoje chamado Wroclaw), onde Paul Yorck cresceu. Extremamente saudável e bem versada, a família Yorck mantinha vínculo com diversos intelectuais, artistas e filósofos da época. Paul York manteve durante toda a vida um vivo interesse em filosofia e história, mas dedicou-se pouco a produção acadêmica, legando poucas obras escritas para a posteridade.

Em 1855, ele começou os estudos em direito na Universidade de Bonn, mas transferiu seus estudos para a Faculdade de Filosofia em Breslau. Em 1865, com a morte de seu pai,

assume a administração dos negócios da família em Klein-Oels, herdando também um lugar na cúpula da nobreza prussiana. Tomou parte na Guerra da Prússia (1870-1871) e, em 1871, estava presente na proclamação do Império Alemão no Salão dos Espelhos em Versalhes. Neste mesmo ano, entrou em contato, pela primeira vez, com Wilhelm Dilthey; o encontro aconteceu na Universidade de Bonn e eles cultivaram uma amizade que durou até a morte do Conde de Yorck em 1897. Desta prolífica amizade nasceu uma extensa troca de correspondências que, publicadas postumamente, esclareceram o lugar ilustre de Paul Yorck entre os maiores pensadores de sua geração. Na ocasião de lançamento da primeira edição da correspondência entre Dilthey e o Conde Yorck no ano 1923, Heidegger (2008, p. 11) comenta o seguinte:

A publicação da correspondência entre Wilhelm Dilthey e o conde Paul Yorck de Wartenburg me brinda a ocasião de comunicar, de maneira provisória, a seguinte investigação sobre o tempo. [...] Em uma carta de 4 de junho de 1895, Yorck indica o objetivo original e, por conseguinte, mais genuíno de sua amizade exemplar: “nossa interesse comum em compreender a historicidade [...]” (p. 185). [...] Trata-se de compreender a historicidade e não de refletir sobre a história (a história do mundo). Por historicidade se entende o ser histórico daquele que é enquanto história.⁸⁸

E mais a frente:

A historicidade é um caráter ontológico; mas de que ente? Este é o ontológico do Ser-aí humano. Nossa tarefa, por tanto, consiste em descobrir este ente mesmo a fim de determiná-lo em seu ser. A constituição ontológica fundamental do Ser-aí, a partir da qual se torna possível apreender ontologicamente a historicidade, é a temporalidade. Desta maneira, a tarefa de compreender a historicidade nos conduz a a explicação fenomenológica do tempo. (HEIDEGGER, 2008, p. 12-13)⁸⁹

Nesse texto, Heidegger expõe o caráter temporal do Ser-aí e o seu entrosamento com a ideia existencial de *historicidade*. Já aparecem neste escrito todos os contornos da analítica prévia do *Ser-aí* como existencial, isto é, como perfeito por uma *temporalidade* que está

⁸⁸ Traducción consultada: “La publicación de la correspondencia entre Wilhelm Dilthey y el conde Paul Yorck de Wartenburg me brinda la ocasión para comunicar de manera provisional la siguiente investigación sobre el tiempo. [...] En una carta del 4 de junio de 1895, Yorck señala el origen objetivo y, por consiguiente, más genuino de esta ejemplar amistad filosófica: “nuestro común interés por comprender la historicidad [...]” (p. 185). [...] Se trata de comprender la historicidad y no de reflexionar sobre la historia (la historia del mundo). Por historicidad se entiende el ser histórico de aquello que es en cuanto historia”.

⁸⁹ Traducción consultada: “La historicidad es un carácter ontológico; pero ¿de qué ente? Éste es el carácter ontológico del *Dasein* humano. Nuestra tarea, por tanto, consiste en poner al descubierto este mismo ente con el fin de determinarlo en su ser. La constitución ontológica fundamental del *Dasein*, a partir de la cual resulta posible aprehender ontologicamente la historicidad, es la temporalidad. De esta manera, la tarea de comprender la historicidad nos conduce a la explicación fenomenológica del tiempo”.

imediatamente ligada ao caráter histórico essencial da existência humana (a historicidade). A análise da estrutura ontológica do *Ser-aí* irá amadurecer no pensamento de Heidegger nos anos que se seguem e será formulada, de forma mais completa, em *Ser e Tempo*.

A caracterização inicial do *Ser-aí* como “eu-histórico” em detrimento de uma subjetividade simplesmente dada (ôntica) é prelineada, para Heidegger, no ativo debate entre esses dois filósofos (Dilthey e Yorck). Ele aponta para o fato de que o Conde de Yorck critica a falta de radicalismo das considerações de Dilthey; o conde esclarece sobre as dificuldades que a herança da Escola Histórica impõe a uma compreensão verdadeiramente histórica por parte de seu colega historiador. O crivo positivista que Ranke e outros deram à “discussão histórica” na Alemanha implica, para Yorck, no declínio na possibilidade de compreensão da história no que a constitui de forma essencial. O conde indica que as investigações de Dilthey “*salientam pouco a diferença genérica entre o ôntico e o histórico* (grifo do autor)” (CDY⁹⁰, p. 191 apud HEIDEGGER, 2006, p. 493 [400]). Para Heidegger:

Da mesma maneira que a lógica de Platão e de Aristóteles, estas exigências de Yorck constituem, no fundo, uma lógica que precede e conduz as ciências. Nela se insere a tarefa de elaborar, positiva e radicalmente, as diferentes estruturas categoriais dos entes: da natureza e daquele ente que é história (da presença [Ser-aí]). (HEIDEGGER, 2006, p. 493 [400])

Na continuação, ele ressalta as seguintes colocações de Yorck na correspondência com Dilthey em 21 de outubro de 1895:

Para o cientista da natureza, além da ciência entendia como espécie de meio de tranquilização humana (*menschlichem Beruhigungsmittel*), resta apenas o deleite estético. O conceito de história que o senhor propõe é, no entanto, o de uma conexão de forças, de unidades de força, às quais a categoria figura só poderia ser aplicada em sentido figurado. (CDY, p. 193 apud HEIDEGGER, 2006, p. 493 [400])

Entendemos o termo “tranquilização humana” (*menschlichem Beruhigungsmittel*) como indicação ao âmbito da natureza onde suas forças são controladas tendo como sentido a preservação e sobrevivência da espécie humana. Ao mesmo tempo, porém, faz igualmente referência ao domínio dos meios da razão para o controle moral necessário à manutenção da “humanidade”. Além dessa dominação “material” do mundo, resta do mundo apenas o prazer

⁹⁰ Usaremos os trechos destacados por Heidegger na correspondência entre os dois filósofos, utilizando-se da sigla CDY [*Correspondência entre Dilthey e o Conde de Yorck (1877 – 1897)*] para indicar o texto referido. Para edição original das correspondências, cf. (DILTHEY e YORCK, 1923).

estético através do apego a experiência sensível. A história se desenvolve neste jogo de potências como a observação “ocular” deste processo. O mundo histórico é reduzido, nas palavras do conde de Yorck, ao testemunho “ocular” das ações humanas. Perde-se a noção do histórico como origem e possibilidade da ação histórica, enfatizando o seu caráter de simples testemunha de um passado objetivo.

Em uma carta anterior, que data de quatro de dezembro 1885, Yorck havia aludido a origem da compreensão de historiografia como tarefa pragmática: “Ranke é um grande ocular, para quem não pode tornar-se realidade o que desapareceu. De maneira bem própria a Ranke, também se esclarece a restrição da matéria histórica ao que é exclusivamente político. Somente este constitui o dramático” (CDY, p. 60 apud HEIDEGGER, 2006, p. 493 [400]). A perspectiva naturalista de mundo reduz a ciência histórica a uma compreensão de mundo ôntica que, do ponto de vista do conde de Yorck, implica uma “restrição” em relação ao objeto histórico propriamente dito. A representação do “político na história” é uma forma de contemplação puramente estética da ação humana, aponta Yorck. Por conseguinte, o conceito de historiografia, pautado segundo uma investigação objetiva das ações humanas, depende de uma compreensão ocular de mundo que conceba o “desenrolar das ações na história” como “espetáculo”, a partir disso, a possibilidade de que esses “estados de tempo” sejam reencenados tal como “de fato” ocorreram se torna “real”. Paul Yorck continua na carta:

Pois considero, por exemplo, a chamada Escola Histórica um simples afluente de um mesmo leito de rio, representando apenas um dos membros de uma antiga contraposição, ainda persistente. O nome tem algo de decepcionante. Essa escola não era, absolutamente, histórica (grifo do autor), e sim, antiquária, esteticamente construída, em oposição ao grande movimento dominante de uma construção mecanicista. Por isso é que, do ponto de vista do método, ela apenas acrescentou ao método da racionalidade um sentimento de globalidade. (CDY, p. 68-69 apud HEIDEGGER, 2006, p. 493-494 [400])

Essa crítica atinge diretamente a pretensão universalista que a historiografia procurava com todas as forças e que se anunciaava no conceito de Ranke de “História Universal” (2.1.2). Segundo Yorck, o suposto caráter universal da história científica não muda a tonalidade principal, de caráter racionalista e positivista, da compreensão de “história” desses pensadores alemães do início do século XIX. A consideração metodológica da ciência histórica como “ciência particular do espírito” de modo algum atinge o patamar do questionamento histórico do ser. Ela, a Escola Histórica, apesar do nome, “não era, absolutamente, histórica”, pois permaneceu no nível da simples constatação “estética”/”ocular” daquilo que é produto, resíduo

objetivo, do *essencialmente* histórico. O que acontece na historiografia inaugurada pela Escola Histórica é que o método racional da ciência natural moderna tenta abranger, através das leis da causalidade, também a estrutura “global” da realidade compreendida como “espiritual”. Em seu comportamento positivista, a Escola Histórica não conquista a diferença essencial entre o caráter histórico da existência e o caráter ôntico dos entes destituídos de *historicidade*, mas que pertencem a “história do mundo” através da existência humana (*Ser-ai*). Em fevereiro do ano anterior (1884), Yorck já havia chamado atenção para o fato de que, no Historicismo, os limites sensíveis da racionalidade continuavam atrelados à interpretação simplesmente formal do conteúdo histórico:

Os cientistas se comportam face às forças do tempo à semelhança da sociedade francesa mais erudita e refinada frente ao movimento revolucionário. Tanto aqui como lá, trata-se apenas de formalismo, do culto da forma. Determinar relações é a última palavra da sabedoria. Essa orientação de pensamento possui naturalmente também – creio eu – a sua história ainda não escrita. A falta de solidez do pensamento e da crença em tal pensamento – considerando-se epistemologicamente é uma atitude metafísica – é um produto histórico. (CDY, p. 39 apud HEIDEGGER, 2006, p. 493-494 [400])

A interpretação superficial das forças do tempo e, igualmente, a incapacidade de lançar mão de uma compreensão mais profunda das verdadeiras forças motrizes da histórica, é um sinal de *decaimento*. Yorck escreve no dia 21 de agosto de 1889:

As vibrações levantadas pelo princípio excêntrico que, por mais de quatrocentos anos, fez nascer um novo tempo, me parecem ter-se tornado extremamente amplas e rasas, o conhecimento progrediu no sentido da superação dele próprio, o homem retraiu-se para tão longe de si mesmo que não é mais capaz de ser um vendo a si. O “homem moderno”, ou seja, o homem desde a Renascença, está pronto para morrer. (CDY, p. 83 apud HEIDEGGER, 2006, p. 494 [401])

O que tiramos dessa citação, em um primeiro momento, é que, na opinião de Yorck, a Renascença dispôs uma nova Época na História Humana e, com isso, a história teve recomeço no ocidente. A “sociedade moderna” foi gestada e se desenvolveu nos séculos seguintes e, através do tempo, envelheceu. Encontrou, no progresso do tempo, motivo mais que suficiente para aceitar seu fim. Esse final não possui, porém, o caráter simplesmente negativo. A decadência de uma época significa “retrair-se para tão longe” que a tarefa de “se encontrar” torna-se, mais uma vez, necessária. O início está presente no final como “possibilidade” finalizadora. As forças históricas, porém, não são as simples ações e, menos ainda, o espetáculo

visível que os fatos denotam. Esses fatos são carregados por uma sutil força que, normalmente, não se destaca no registro historiográfico. Yorck conclui a carta trocada no dia 07 de agosto de 1882 com a seguinte constatação: “Na história, o principal não é o espetáculo e o que dá na vista. Os nervos são invisíveis tal como o essencial. E da mesma forma que se diz: ‘Guardando silêncio, sereis fortes’, também se diz: Guardando silêncio, havereis de perceber, isto é, de compreender” (CDY, p. 26 apud HEIDEGGER, 2006, p. 494-495 [401]). Heidegger argumenta:

É pelo conhecimento do caráter ontológico da própria presença (Ser-aí) humana e não por uma epistemologia ligada ao objeto da consideração histórica que Yorck alcança a compreensão penetrante e clarividente do caráter fundamental da história enquanto “virtualidade”. (HEIDEGGER, 2006, p. 495 [401])

A explicação de Yorck caminha ainda mais alguns passos e atinge, enfim, a constatação ontológica que nos interessa na discussão heideggeriana. No dia 04 de janeiro de 1888, o conde escreve para seu amigo:

O ponto nevrálgico da historicidade reside em que a totalidade dos dados psicofísicos não é, mas vive. E uma reflexão sobre si mesmo, que não se dirige a um eu abstrato, mas à plenitude do meu si-mesmo, é que haverá de me encontrar historicamente determinado tal como a física me reconhece cosmologicamente determinado. Tanto quanto natureza, **eu sou história [...]**” (CDY, p. 71 apud HEIDEGGER, 2006, p. 495 [401], negrito nosso)

“Eu sou história” marca o ponto central de convergência da temática ontológica do ente histórico mais próprio, isto é, do si-mesmo enquanto história. Hans Ruin (1994, p. 124) chama atenção para o fato de que:

Quando Yorck fala de como a autopreservação e a historicidade são como a respiração e a pressão atmosférica, ele indica uma imagem da historicidade como condição inescapável da autoconsciência, uma condição polêmica à qual a autoconsciência deve adaptar-se, mas que pode ser distinta ao menos em princípio. Enquanto o problema da historicidade for tratado no contexto do entendimento histórico, como já foi feito até agora, essa parece ser a maneira correta para explicar o tema.⁹¹

⁹¹ Original: “When Yorck speaks of how self-preservation and historicity are like breathing and atmospheric pressure he suggests an image of historicity as an inescapable condition of self-consciousness, a polemical condition to which self-consciousness must adapt, but from which it can at least in principle be distinguished. As long as the problem of historicity is addressed within the context of historical understanding, as has been done so far, this seems to be the proper way to state the matter”.

A “historicidade” é a condição *sine qua non* do ser do homem. Ela é essencial na medida em que é o modo como o próprio ser se lança na sua possibilidade mais próxima de existência e, segundo a qual, todas as suas ações e escolhas se tornam disponíveis. Por conseguinte, o que está em jogo, porém, na afirmação “eu sou história” de Yorck é a condição ontológica segundo a qual o “acontecimento” de Ser pode se lançar em sua possibilidade humana de ser:

Mas o que caracteriza Yorck – e isso foi exposto em vários detalhes – é a sua insistência em que essa “condição polêmica” não é apenas a condição através da qual o si encontra seu si-mesmo no que diz respeito a história, mas uma condição que pertence à própria constituição da individualidade enquanto tal. (RUIN, 1994, p. 125)⁹²

A “formação da individualidade enquanto tal” significa que aquilo que caracteriza o ser humano enquanto histórico diz respeito ao seu “ser” enquanto tal e não é uma simples consequência ôntica de sua presença no presente simplesmente dado. Os termos “eu-histórico” e “ôntrico” prelineia a discussão inicial sobre a discussão da essência da existência desde um ponto de vista renovado. Nos anos iniciais de discussão do tema, no início dos anos 20, Heidegger utilizará a distinção entre “eu-histórico” e âmbito ôntico (ocular de mundo) para desenvolver a tarefa fenomenológica de uma análise da existência. Em 1924, porém o termo “Ser-aí” substitui a indicação do ente histórico e a discussão da historicidade se expande dentro do horizonte hermenêutico de interpretação do ser em geral. Em Ser e Tempo (1927), a tarefa de análise da “historicidade” já está perfeitamente entrosada com a investigação do ser do *Ser-aí* a partir da possibilidade da questão do sentido de ser em geral. Heidegger específica:

O problema da diferença entre o ôntico e o histórico só pode ser elaborado como problema de pesquisa caso se tenha assegurado preliminarmente o fio condutor, através do esclarecimento de uma ontologia fundamental que questiona o sentido de ser em geral. Dessa forma se esclarece em que sentido a analítica existencial e temporal preparatória da presença (Ser-aí) se decidiu por cultivar o espírito do Conde de Yorck para servir à obra de Dilthey. (HEIDEGGER, 2006, p. 497 [403-404]).

Com o que foi caracterizado até aqui temos uma breve consideração da posição existencial do debate histórico no pensamento heideggeriano. Observamos o modo como a discussão histórica se desenvolve na Alemanha e como o intuito do filósofo, através das

⁹² Original: “But what characterizes Yorck - and this has been expounded in some detail - is his insistence that this polemical condition is not only a condition in which the self finds itself with respect to history, but a condition which belongs to the very constitution of selfhood as such”.

considerações de Dilthey e Yorck von Wartenburg, era levar a consideração do problema histórico até o nível da questão ontológica sobre o ente que cada um de nós é.

CONCLUSÃO

O presente trabalho foi apresentado na defesa do título de Mestre em Filosofia na Universidade Federal da Paraíba. Dado o cronograma específico do programa, ele representa o arco de nossa ocupação pelos últimos dois anos. Não obstante, para além de qualquer necessidade burocrática, também significou, para o autor, uma indicação através da qual seu pensamento foi guiado em direção à reflexão, mesmo que inicial, sobre o significado da posição histórica do ser humano. Em que ponto, porém, nos encontramos em relação a esta discussão? Isto é, qual local ocupamos no problema da história?

Em primeiro lugar, o movimento historicista do século XIX foi um dos principais responsáveis pela independência da história em meio às outras ciências. No ambiente positivista do século, a história foi considerada desde um ponto de vista científico-factual e estruturada metodologicamente como “historiografia”. Com o declínio do sistema hegeliano e com a morte de Goethe, se encerrava na Alemanha o último capítulo idealista de sua história. O idealismo romântico do século XVIII buscava na possibilidade de antecipação da estrutura do conhecimento, o princípio máximo de sua validade, em outras palavras, “a realidade só é dada de fato na medida em que aceita as categorias *a priori* do espírito” (BACHELARD, 2004, p. 16). No sistema totalizante do idealismo, os elementos sustentam uns aos outros a partir de uma justaposição e reciprocidade de caráter poético e lógico. A investigação idealista é construtiva na medida em que, partindo da certeza de sua hipótese, lança mão de um sentido estruturante que abarcar sobre si a totalidade do fato possível. O espírito encontra a verdade de seu movimento *a priori*, isto é, a “verdade” e o “real” correspondem um ao outro porque são previamente articulados por uma razão universal (*mathesis universalis*) que participa igualmente de ambos.

Os primeiros historicistas procuraram afastar a história de qualquer tipo de construção idealista do saber. O método científico-experimental, por conseguinte, serviu de ferramenta para o ímpeto revolucionário da historiografia alemã. Podemos dizer que a concepção experimental de ciência se ofereceu como oportunidade ímpar na superação histórica do projeto idealista de conhecimento. O empirismo científico não aponta apenas a necessidade da validação experimental do conhecimento, mas também a inabilidade de se traçar qualquer estrutura totalizante que esgote as possibilidades do saber. O princípio empirista evita qualquer forma idealista do conhecimento na medida em que cada estágio do saber é validado apenas parcialmente e pode ser inclusive contestado a partir de novas observações. Positivista, a

investigação científico-experimental circunscreve o interesse investigativo da historiografia aos limites sensíveis da observação empírica guiada por um método. No que concerne à ciência histórica, a observação tomou a forma de pesquisa documental dos fatos. A maioria dos historiadores formados sobre a influência científica e positivista do século XIX adotaram a máxima de Leopold von Ranke: mostrar tudo “como realmente se passou [*wie es eigentlich gewesen*]”. Sob a pena de perder seu lugar de ciência independente, a história precisava dar conta do passado de maneira *objetiva*.

O princípio metodológico da investigação historiográfica, por conseguinte, precisa ganhar a robustez necessária para sustentar objetivamente uma articulação dos fatos como conteúdo positivo. Se o objetivo da ciência histórica é criar uma réplica da realidade tal como ela se articulou factualmente em um momento passado, então o método historiográfico deve garantir apenas o princípio esquemático de tal réplica factual do passado. O próprio Ranke, com seu conceito de “História Universal”, pretende fornecer a base necessária para uma ciência objetiva do passado. Segundo ele, o princípio metodológico que deve guiar a investigação historiográfica é a “causalidade”. A prática científica da história deve, segundo o princípio da causalidade, apresentar a articulação objetiva dos fatos; seu produto final é o esquema cronológico da realidade no tempo (do *passado* ao *presente*). A exposição neutra do conteúdo factual do passado em seu progresso objetivo em direção ao presente circunscreve a tarefa da história enquanto historiografia. A historiografia, isto é, a história factual-científica pensada por Ranke e pelo movimento historicista em seu início, tem caráter retrospectivo e ocular. “Retrospectivo” porque olha apenas para o passado e “ocular” porque, como aponta o Conde de Yorck, enxerga na história apenas o cenário, “o palco das ações”, mas não os motivos profundos através dos quais a *historicidade* se torna disponível para aquele que, posicionado através de um destino, é capaz de agir. Já no desenvolvimento do próprio historicismo alemão durante o século XIX, a revisão dos pressupostos puramente naturalista dos “primeiros” historiadores pragmáticos foi preocupação vital. No que chamamos terceira e última fase do historicismo, temos o claro exemplo de Wilhelm Dilthey.

Podemos considerar Dilthey como herdeiro direto da chamada Escola Histórica. Mesmo que muitas vezes tenha atuado contra o desenvolvimento de seu pensamento, a intuição histórica da Escola continuou viva de forma eficaz e criadora através do historiador. Logo, para Dilthey não se trata, de forma alguma, da devolução da história aos esteios idealistas do conhecimento. Ao contrário, aquilo que foi conquistado pela historiografia na forma de liberdade metodológica deve aprofundar-se como reflexão fundamental sobre o próprio ente

histórico, isto é, sobre aquele ente através do qual toda historiografia se torna possível. A questão histórica não retrocede a nenhum idealismo, ela é conduzida ao limiar da questão da essência da história, isto é, da *historicidade* do histórico. Não obstante, a investigação de Dilthey, apesar de tomar sua direção, não chega a atingir o âmbito ontológico do questionamento da *historicidade* do Ser-aí. A questão sobre o histórico é gestada em seu pensamento de forma peculiar, o historiador toma o caminho inicial de uma “Crítica da Razão Histórica” e desenvolve suas considerações no sentido de uma “Filosofia da Vida” que apela para o “núcleo vital” como origem de toda possibilidade factual de experiência.

Em Dilthey, o conceito de “Vida” torna-se o “núcleo enigmático” de onde dimana toda possibilidade relacional. A história não apenas é um modo científico através do qual o homem descobre seu passado como objeto; ela é o modo próprio através do qual a vida é experienciada pelo ser humano enquanto tal. A primazia história do ser humano não depende de sua habilidade técnica com algo como a historiografia. A história é anterior a qualquer manifestação científica, pois perfaz o modo próprio através do qual descobrimos o horizonte possível de nossa vivência humana. A descoberta do âmbito essencial da historicidade humana depõe contra as compreensões distorcidas da história que excluem, por exemplo, os povos que não dispõem de técnicas historiográficas do elo histórico da humanidade. O “meio” através do qual a vida se cristaliza como experiência humana é “histórico”. Isso que se cristaliza como “experiência vital” não é apenas uma série de fatos causalmente determinados, mas uma consciência intencional que, a partir de sua posição, mantém uma relação de mão dupla com seu “meio histórico”. O meio histórico é o aberto através do qual encontramos não apenas outras realidades do mundo, mas a própria “mesmidade do Eu”, nas palavras de Dilthey, como “precisão da direção singular em frente”. Ser-histórico significa estar lançado no meio histórico aberto na Vida como horizonte de sentido. A história se entrelaça com o próprio destino humano. Importa-nos essencialmente o aprofundamento da questão histórica em direção ao elemento essencial da *historicidade* humana, esse é o ponto de partida da reflexão histórica heideggeriana.

Martin Heidegger enxerga em Dilthey uma oportunidade. A questão histórica, através da “reflexão da vida [*Lebensreflexion*]” proposta pelo historiador, abre-se mais uma vez para questionamento do elemento fundamental de condição humana enquanto histórica. Em sua discussão com os princípios neokantianos que margeavam a concepção historicista de seu tempo, Dilthey descobre e deixa em aberto a questão sobre a verdadeira origem factual do sujeito histórico de toda ação. Nisto Heidegger ver a oportunidade de retomar com radicalidade

fenomenológica a questão sobre a essência histórica do ente que sendo histórico é privilegiado na questão: o próprio Ser-aí. Ao apontar para o “contexto efetivo [*Wirkungszammenhanger*]” da realidade humana enquanto tal, Dilthey fornece a indicação necessária para o caminho ontológico de questionamento da *historicidade* da história. Essa hermenêutica vitalista da *factualidade* será conduzida fenomenologicamente à questão onto-teleológica do “destino” como acontecer histórico originário. Para Dilthey, a vida pode ser interpretada a partir de si mesmo pois é o complexo efetivo historial de toda possibilidade humana. A tarefa fenomenológica, por fim, deve ter o trabalho de descobrir o caráter temporal próprio de tal complexo efetivo da vida. A *historicidade* é o modo ontológico através do qual a temporalidade do Ser-aí acontece, isto é, o resultado ekstático através do qual o Ser-aí assume a si mesmo de modo próprio e determinado em um *destino*.

A tarefa é determinar o Ser-aí como o ente privilegiado na questão sobre o ente histórico enquanto tal. Essa tarefa se confunde com a discussão da estrutura existencial desse ente que, através do caráter próprio de seu ser-temporal, se *temporaliza* historicamente. A temporalidade do Ser-aí deve indicar o caminho da pergunta sobre o modo através do qual esse ente lança a si mesmo na existência. Como argumenta brilhantemente Dilthey, o âmbito que origina toda possibilidade de ação humana não é transcendental e apriorístico, mas histórico. Na analítica existencial do Ser-aí, esse elemento a partir do qual a existência assume para si mesma a possibilidade de toda decisão existenciária própria ou imprópria é a historicidade. A decisão antecipadora através da qual o Ser-aí lança-se como disponível para assumir historicamente qualquer possibilidade é o caminho ontológico da questão histórica. Por sua vez, assumir um lugar existencial a partir do qual pode se *ex-tender* como tempo disposto a ação histórica permeia as possibilidades próprias do destino do Ser-aí. Ora, no que diz respeito a questão sobre a história, ela ganha caminho até a pergunta sobre as estruturas existenciais que sustentam a possibilidade da existência de cada um de nós enquanto históricos. Em consequência, a história não pode ser a simples revisão historiográfica das fontes, pois no modo de ser histórico do Ser-aí não apenas o seu ter sido, mas também as possibilidades vindouras que, na atualidade, exigem e evocam a ação.

REFERÊNCIAS

- BAMBACH, Charles. **Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism**. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- BACHELARD, Gaston. **Ensaio sobre o Conhecimento Aproximado**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2004.
- BOUNER, Edward G. *Leopold von Ranke's Centenary. (1896)*. In: **The Sewanee Review**, v. 4, n. 4 (Aug., 1896), pp. 385-401.
- BUCKHARDT, Jacob. **Reflexiones sobre la historia universal (1905)**. Tradução espanhola de Wenceslao Roces. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1999.
- CARR, Edward H. **O que é História?** Trad. Lúcia Maricio de Alverga. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2011.
- COLLINGWOOD, Robin George. **A Ideia de História**. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Editorial Presença, S/D.
- DILTHEY, Wilhelm. **Introdução as Ciências Humanas**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro, Editora Forense: 2010.
- _____. **Teoria das Concepções do Mundo**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1991.
- DILTHEY, Wilhelm; YORCK, Paul. **Briefwechsel swischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg (1877 - 1897)**. Edição de Erich Rothacker. Berlag Mar Niemeier, 1923.
- ENCYCLOPÆDIA Britannica. “*Johann Salomo Semler*”. Disponível em: <<https://www.britannica.com/biography/Johann-Salomo-Semler>>. Acesso: 31 de outubro de 2019.
- FARIN, Ingo. "Count Paul Yorck von Wartenburg". In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/yorck/>>. Acesso: 23 de janeiro de 2020.
- GADAMER, Hans-Georg. “*El problema de la historia en la reciente filosofía alemana (1943)*. In: **Verdad y Metod II**. Tradução espanhola de Manuel Olasagasti. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.
- _____. **Verdade e Método I**. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

- HEIDEGGER, Martin. **El Concepto de Tiempo (Tratado de 1924)**. Tradução espanhola de Jesús Adrian Escudero. Barcelona: Herder Editorial, S.A., 2008.
- _____. **Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- _____. **Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der Philosophischen Begriffsbildung**. Frankfurt: Vitorio Klosterman, 1993.
- _____. **Phenomenology of intuition and expression: theory of philosophical concept formation**. Trad. Tracy Colomy. New York: Continumm, 2010.
- _____. **Ser e Tempo**. Tradução de Marcia de Sá Cavalcante Schback. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.
- _____. “*Sobre a essência da verdade*”. In: **Marcas do Caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- _____. **Tiempo y Historia**. Tradução espanhola de Jesús Adrian Escudero. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2009.
- HOWARD, Thomas Albert. **Religion and the Rise of Historicism W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness**. New York: Cambridge University Pres, 2000.
- KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Razão Pura**. Trad. Artur Mourão. Corvilhã: Lusofiapress, 2008.
- _____. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016.
- _____. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KISIEL, Theodore. **The Genesis of Heidegger's Being and Time**. L.A.: University of California Press, 1995.
- LE GOFF, Jacques. **Must we divide History into periods?** Tradução inglesa de M. B. DeBevoise. New York: Columbia University Press, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich. “*Considerações Extemporâneas*”. In: **Escritos sobre História**. Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2005.
- PABÓN, J. M. **Vox: Diccionario Manual Griego**. Espanha: Editora Anaya, 2009.
- RANKE, Leopold. *A História Universal (1831)*. Trad. de Sério da Mata. In: **A História Pensada: teoria e método na historiografia do Século XIX**. Org. Estevão de Rezende. São Paulo: Editora Contexto, 2010.
- RUIN, Hans. *Yorck Von Wartenburg and the Problem of Historical Existence*. In: **Journal of the British Society for Phenomenology**, v. 25, n. 2, p. 111-130 (1994).

SCHNÄDELBACH, Hebert. **Filosofia en Alemania (1831 – 1933)**. Tradução espanhola de Pepa Linares. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.