

O SENTIDO HISTÓRICO E TEMPORAL DA VIDA HUMANA EM DILTHEY: CRÍTICA HEIDEGGERIANA ÀS INSUFICIÊNCIAS E SUA RADICALIZAÇÃO À LUZ DE UMA ONTOLOGIA

Nas *Conferências de Cassel* (1925), Heidegger faz menção ao discurso proferido por Dilthey em comemoração aos seus setenta anos, em Berlim (1903), elogiando a magnitude desse Filósofo da “Escola Histórica” que descobriu a vitalidade do passado espiritual e soube conservar, em toda a sua vida, o frescor inicial do grande movimento que deu origem à “consciência histórica” (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 151). O próprio Dilthey comenta, com entusiasmo, o privilégio de ter vivido essa época *que visava alcançar a constituição definitiva da ciência histórica e, através dela, das ciências do espírito em geral* (Cf. DILTHEY, 1992a, p. 33). Nos *Prolegômenos* (1925), Heidegger confessa, todavia, que “o decisivo na problemática de Dilthey não é propriamente a teoria das ciências históricas, mas a tendência de pôr a realidade do histórico à vista para, a partir dele, aclarar de que modo e de que maneira é possível a interpretação” (HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 39).

Apesar disso, Heidegger enxerga graves “limites” no projeto diltheyano. Discutiremos, nesse capítulo, as suas críticas principais, a saber, aquelas relativas: a) a uma “psicologia personalista” que define o homem como “configuração psíquica” e situa os “fatos da consciência”, esteticamente, num plano de “tipologias”; b) a uma “hermenêutica psicologista” cujas raízes estão cravadas numa

epistemologia moderna incapaz de compreender a realidade efetiva e histórica de maneira radical; c) a um caráter temporal da historicidade que, ligada aos “fatos de consciência”, é compreendida a partir de uma concepção vulgar de tempo.

Contudo, trataremos de mostrar que *é radicalizando as* intuições filosóficas fundamentais encontradas em Dilthey que Heidegger chegará à gênese ontológica da historicidade ou, de outra forma, à descoberta: d) da morte como possibilidade existencial do *Dasein*; portanto, e) da temporalidade finita como fundamento da historicidade humana, isto é, como aquilo que torna possível o *acontecer* do *Dasein* “em” e “com” a sua “geração”; e, enfim, f) à descoberta de que o *Dasein*, acolhendo a sua finitude, *livre para a sua morte, pode transmitir e assumir para si mesmo as possibilidades herdadas da tradição*. Compreendida num solo existencial, a história é um *passado vivo*, ao qual sempre se pode voltar; é a *força silenciosa do possível*.

5.1 UMA “PSICOLOGIA PERSONALISTA”

Vimos que Heidegger reconhece a “intenção autêntica e ainda inexplorada” que há na filosofia diltheyana de fundar uma “psicologia concreta” (*Realpsychologie*) que examine a realidade da vida a partir de si mesma:

As investigações de W. Dilthey são animadas pela questão contínua da “vida”. Ele procura compreender as “vivências” dessa “vida” em seus nexos de estrutura e desenvolvimento, a partir da totalidade da própria vida. O que a sua “psicologia enquanto ciência do espírito” possui de filosoficamente relevante não deve ser buscado no fato de não mais se orientar pelos elementos e átomos psíquicos e de não mais pretender costurar os pedaços da vida psíquica, mas sim de visar à “totalidade da vida” e a suas “figuras” de conjunto. *A sua importância filosófica reside no fato de, em tudo isso, ele estar, sobretudo, a caminho da questão da “vida”*. Decerto, também *aqui se revelam, da maneira mais nítida, os limites da sua problemática e da conceituação usada para exprimi-la* (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 10, p. 83; *SZ*, p. 46 e 47. Itálicos nossos).

Heidegger concorda que a “psicologia concreta” de Dilthey se enuncia como promessa de um modo mais genuíno de acesso ao ser humano; com sua análise compreensiva da vida e das “vivências”, traduz o esforço de *fazer com que novos horizontes sejam abertos à questão do ser dos atos intencionais e, mais amplamente, à questão do ser do homem*. Dilthey pergunta pelo ser humano como *pessoa que vive na história*. Como já dissemos, o que interessa a Dilthey é *a vida em si mesma, em suas estruturas próprias, enquanto fundamento da história*. Essa noção – central na filosofia diltheyana – provoca em Heidegger um profundo interesse (Cf. HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 175). Agrada a ele a

concepção defendida por Dilthey de que a “realidade histórica” (*Geschichte*) só pode ser compreendida por meio de categorias específicas – e a temporalidade é uma delas (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 169).

Mas, do ponto de vista da análise e da elaboração dos conceitos, afirma Heidegger, as teses de Dilthey são insuficientes por se mostrarem ainda presas a recursos da *psicologia antiga, muito grosseiros e muito primitivos, herdados da tradição metafísica* (Cf. HEIDEGGER, *Prolégomenes*, 2006, p. 177). A louvável tentativa do Filósofo berlinense para renovar as categorias filosóficas que tratam da vida humana é conduzida mediante uma linguagem recheada de ingredientes metafísicos que fazem a sua “psicologia concreta” se aproximar de uma “antropologia psicologista”: o homem é visto como um ser corpóreo, anímico, espiritual – em que a vontade, a necessidade e a satisfação são *as formas elementares da consciência*. Dessa maneira, Dilthey não teria feito outra coisa senão substituir o “sujeito puro” do conhecimento (tão combatido por ele) pelo “sujeito psicofísico” e, conseqüentemente, sua crítica à subjetividade moderna não teria sido suficientemente radical (Cf. MORAL, 2009, p. 64).

Para Heidegger, a noção de “consciência” – definida por Dilthey como “unidade da totalidade de suas faculdades” – é firmada no plano metafísico, logo, o homem continua entendido como um “ente determinado”: originariamente, é um “feixe de sentimentos e de pulsões”, uma “unidade psicofísica” ou, de outra forma, uma “célula originária” do “complexo interativo” que, no final das contas, se coloca como a *condição de possibilidade* da compreensão da vida. A *vida mesma* é concebida como “conjunto estrutural psíquico”, “centro pulsional” que harmoniosa e teleologicamente tende à sua realização e desenvolvimento. As vivências se situam ao nível de “constituição” de “coisas”, “estado” ou “situação”. A realidade efetiva – o vivido – é uma “construção”¹, isto é, somente é compreendida a partir do “exterior”, por meio de suas “expressões” – “grandes figuras concretas”, “objetivas”. Nesse contexto, Heidegger afirmará que Dilthey não avançou para além do caráter figurativo (*des Gestalthafte*) da vida: *Dilthey vê o psiquismo do “exterior”, mesmo que este ponto de vista “exterior” não seja*

¹ É o conceito de “construção” que, aos olhos de Heidegger, marca a clara a diferença entre Dilthey e ele, não obstante a ideia compartilhada por ambos de retornar criticamente a tradição metafísica: se o primeiro está interessado em “construção” (*Aufbau*) do mundo histórico nas ciências do espírito, Heidegger põe a necessidade de sua “desconstrução” (*Abbau*). Ao intentar uma “construção” ou, o que é o mesmo, uma “constituição”, Dilthey se aproximaria da herança metafísica de cunho cartesiano e husserliano (Cf. HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition*, 2014, p. 180; Cf. SÁNCHEZ, 2001, p. 359 e 363).

equiparado ao da natureza, mas o da história das ideias (Cf. HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition*, 2014, p. 191-194; GA 59, p. 165-167).

Dito de outro modo, Heidegger considera que, ao partir do pressuposto do homem como “configuração psíquica”, Dilthey apresenta uma perspectiva “estética” da história, ou seja, o espírito humano “configura” harmonicamente a história na medida em que o sentido de realização da história está ligado ao movimento de sua projeção e criação que emerge originalmente da vida mesma (Cf. ESCUDERO, 2010, p. 180). No parágrafo 77 de *Ser e Tempo*, Heidegger mencionará a crítica que o Conde Yorck dirige a Dilthey que, com seu conceito de “forma”, deu pouca importância à diferença genérica entre o “ontico” e o “histórico”. Yorck critica o apego diltheyano ao “método comparativo” que permitiria estabelecer as relações entre o geral e o particular e, em seguida, estabelecer “tipos” constantes de homens, “tipos” de visão de mundo. O “tipo” guarda o caráter de “figura”, de “imagem”, “determinações oculares”, e é, pois, uma categoria “estética”, isto é, “moderna” para a compreensão do homem e do mundo (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 77, p. 207; *SZ*, p. 399 e 400; DILTHEY-YORCK, 1923, p. 193; Cf. GENS, 2003e, p. 64).

É justamente por se inscrever no quadro de “tipologias”, dirá Heidegger, que Dilthey não colocou de maneira suficientemente radical o problema do acesso ao domínio originário do vivido – reduzido a “fatos de consciência”. Ou, dizendo de outra maneira: é a tendência à “estética”, amontoada de paradigmas ontológicos tradicionais, que impossibilita a Dilthey perceber, com mais radicalidade, a historicidade que constitui a vida (Cf. FAGNIEZ, In: HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition*, 2014, p. 17). Trata-se, para Heidegger, de perguntar: qual é a “realidade efetiva” que, em sentido próprio, é histórica e o que significa mesmo “histórico”? (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 147). Não se trata, portanto, de recusar a legitimidade e a necessidade das formações das visões de mundo nem mesmo de negar à vida espiritual uma abordagem científica (Cf. HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition*, 2014, p. 29). *A luta relativa a uma visão histórica de mundo* – subtítulo dado às *Conferências de Cassel* – tem seu fundamento na pergunta fundamental sobre o sentido do ser histórico e não em “imagens históricas” (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 147).

Admitir a perspectiva de “tipos”, “imagens” ou “figuras” para caracterizar, em primeira mão, as “visões de mundo” implicaria em decidir, equivocadamente, por aquilo que é o derivado, tomando-o como se fosse o originário, limitando a análise às manifestações espirituais, isto é, ao que está “construído”. Dilthey não poderia retroceder da consciência histórica – em que a experiência vivida

encontra sua coerência ou “objetivação” – ao sentido vivido, ele próprio sujeitado a uma apreensão psicológica (Cf. JOLLIVET, 2009, p. 47 e 49). Nas palavras de Jollivet, faltou a Dilthey “aliar o rigor científico à força de suas intuições e radicalizar sua perspectiva para permitir uma verdadeira fundação do ser e da vida espiritual em sua totalidade” (JOLLIVET, 2009, p. 48). Porém, conclui Heidegger, é exatamente a pretensão de uma psicologia como teoria do conhecimento, isto é, como “crítica da razão histórica” que faz a filosofia diltheyana perder suas “intenções fundamentais”.

Embora oposta à psicologia naturalista da época, Heidegger considera que a psicologia diltheyana é *personalista*, subjetiva, pois a) trata da questão da constituição da realidade e da objetividade; b) o seu modo de acesso à pessoa é a reflexão imanente (*inspectio sui*) sobre as vivências; e c) julga a unidade da vinculação das vivências enquanto “espírito” e “pessoa” sempre determinada pela definição tradicional do homem como *animal rationale*. Assim, diz ele, *o ser da pessoa não é considerado enquanto experiência originária. E este ponto é o da mais alta importância nesse contexto (...)*. Mais ainda: segundo Heidegger, é precisamente esta atitude personalista que impede o acesso à questão propriamente dita do ser dos atos, do ser intencional (Cf. HEIDEGGER, *Prolegômenes*, 2006, p. 184 e 185). O que está na base da compreensão do conceito de “consciência histórica” de Dilthey é, no fundo, uma psicologia que continua fincada na perspectiva de uma epistemologia moderna, cartesiana para a qual:

as vivências são uma realidade que não existe no mundo, mas que é acessível na observação interna da reflexão, na consciência de si mesmo. Assim, a consciência designa também toda esta região de vivências. (Descartes – *res cogitans*). Enquanto ciência, a psicologia é a ciência da configuração das vivências, da consciência (HEIDEGGER, *Conferências*, 2003, p. 161).

A nosso ver, no entanto, o que Dilthey propôs como “psicologia enquanto ciência do espírito” não tem nada a ver com uma metodologia “introspectiva” ou de cunho “psicologista”², apesar de ter utilizado, como o próprio Heidegger reclama, a denominação tradicional “psicologia” e, ainda, “antropologia” (Cf. HEIDEGGER, *Conferências*, 2003, p. 161 e 163). Dilthey pensa, sim, uma antropologia, contudo, trata-se de uma “antropologia hermenêutica”, no dizer de

² Sobre isso, recomendamos a pesquisa de doutorado de Luis María Lorenzo: *Introducción a la fenomenología del espíritu: vida e historia en la filosofía diltheyana: Una crítica a las interpretaciones psicologistas de la obra de Dilthey*. Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2013.

Cristin, aquela que *não se limita a ser uma mera reflexão e aprofundamento do homem na observação de si mesmo*, mas, antes, de “um saber do mundo em que o homem vive” (Cf. CRISTIN, 2000, p. 67) – e vive de maneira livre e histórica, em oposição à moderna noção de sujeito, fechado em si mesmo, como foi amplamente discutido ao longo de nossa pesquisa.

A consciência, em Dilthey, é um estar-aberto-ao-mundo das *vivências do entorno* que, como vimos suficientemente, é uma ideia que passa ao largo da tendência “fenomenalista” de reduzir o mundo a uma “simples apreensão” de uma “consciência intencional” – a-histórica, atemporal. Ao contrário, a consciência só pode ser considerada à luz da dimensão histórico-factual da vida. Esta é a razão pela qual, na visão de Courtine, ao recolocar a questão da historicidade da vida de Dilthey, Heidegger recupera o sentido do ser-histórico ausente na fenomenologia husserliana, inaugura uma outra fenomenologia e, assim, “satisfaz o anseio secreto (*geheime Sehnsucht*) de sua vida [a de Dilthey]” (Cf. COURTINE, 2013, p. 168). Vale lembrar que uma das maiores descobertas de Dilthey, sublinhadas por Heidegger nas *Conferências de Cassel* – a ideia de que “a configuração da vida é herdada”, isto é, enraizada em uma “tradição” ou uma “comunidade” – desmancha qualquer tentativa de pensar a questão do sentido histórico à maneira husserliana como uma “pura lógica das significações” (Cf. JOLLIVET, 2009, p. 47; Cf. HEIDEGGER, *Conferénces*, 2003, p. 167).

Decerto, Heidegger considera que *Dilthey abriu uma via para a realidade autenticamente histórica, no sentido próprio, ou seja, para o ser-aí humano, e o determinou estruturalmente como vivo, livre e histórico*. Mas, para Heidegger, faltou a pergunta: qual é o modo de ser desse ente que é vivo, livre e histórico? Dilthey negligenciou o fundamental: não interrogou o sentido do ser de nosso próprio ser-aí. Interessa “o ser da historicidade, a historicidade mesma, não o histórico, o ser e não o ente, a efetividade e não o efetivo” (HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 171 e 177). Heidegger radicalizou a pergunta diltheyana pela historicidade – *a meta fundamental da “filosofia da vida”* – à luz de uma ontologia. Radicalizar significa perguntar pelo *sentido do ser* do ente histórico. Embora não tenha podido colocar essa questão, Dilthey a antecipa, de alguma maneira, quando demonstra que história e natureza são distintos e exigem categorias distintas para conhecê-las. Ou, como Gadamer afirmara, Dilthey (e o Conde Yorck, é claro) é peça chave para o desenvolvimento do projeto heideggeriano por discernir que “o ser não significa sempre e necessariamente objetividade (*Gegensätzlichkeit*), mas que importa sobretudo elaborar a diferença genérica entre o ôntico e o histórico” (GADAMER, 2002, p. 45). Essa diferença leva Heidegger

a afirmar que *a ideia do ser abrange o ôntico e o histórico*, fazendo despontar o horizonte da questão do *sentido do ser*. Não é por acaso que Heidegger declara em *Ser e Tempo* que “a analítica existencial e temporal preparatória do *Dasein* se decidiu por cultivar o espírito do Conde Yorck para servir à obra de Dilthey” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 77, p. 211 e 212). E que a análise do *lugar ontológico do problema da historicidade*, no fundo, “trata unicamente da preparação de um caminho para que a atual geração possa apropriar-se das pesquisas de Dilthey, com as quais ela ainda deve se confrontar” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 72, p. 182; *SZ*, p. 377).

5.2 UMA “HERMENÊUTICA PSICOLOGISTA”

Não há como negar, pois, que “a pergunta diltheyana pela história, engajada primeiramente no contexto específico de uma fenomenologia da vida, constitui um fio condutor sólido para o conjunto do pensamento heideggeriano” (FAGNIEZ, In: HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition*, 2014, p. 17). Contudo, a proposta de Heidegger, como estamos vendo, não é simplesmente “repetir” a problemática filosófica de Dilthey – a historicidade –, mas “renovar” as questões que moveram seu pensamento: a “consciência histórica” ou “a formação de uma visão histórica do mundo”, radicalizando as intuições positivas que emergem da filosofia diltheyana à luz de uma nova fenomenologia: uma fenomenologia hermenêutica.

Recomenda, antes, todavia, que se deva *compreender a filosofia de Dilthey no todo de sua obra* visto que muitos de seus trabalhos restaram inacabados (Cf. HEIDEGGER, *Conferénces*, 2003, p. 147, 153 e 155). Não obstante, observamos com certa estranheza que, apesar de Heidegger apresentar nas *Conferências de Cassel* muitas obras de Dilthey (mais de quinze), citando-as em ordem cronológica, ele se detém em partes isoladas desses escritos (Cf. HEIDEGGER, *Conferénces*, 2003, p. 145 e 157). Também em *Ser e Tempo*, na seção principal que dedica a Dilthey (§ 77), mesmo reconhecendo a necessidade de uma discussão mais profunda dos *problemas que moveram o seu pensamento*, não se dá ao trabalho de fazê-lo e, numa nota de rodapé, reporta o leitor à *exposição concreta* realizada por Georg Misch para o volume V dos *Gesammelte Schriften*, de Dilthey³ (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 77, nota 105, p. 206; *SZ*, p. 399).

³ Cf. MISCH, Georg. “Vorbericht des Herausgebers” (1923). In: DILTHEY, W. *Die Geistige Welt*. Band. V. (GS V). Herausgegeben von Georg Misch. Leipzig und Berlin: Verlag von B. G. Teubner, 1924, pp. VII-CXVII.

A questão é que, embora pareça possuir ampla familiaridade com a obra completa diltheyana⁴, Heidegger se ocupa, em suas análises, muito mais do texto de 1894, considerado por ele como pertencente à fase “psicológica” do autor⁵ – *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica* – negligenciando, supostamente, a obra tardia de Dilthey, isto é, as que são escritas a partir de 1900. Como presume Fagniez, *a recepção explícita por Heidegger da parte da obra que desenvolve a hermenêutica do filósofo berlinense assume um papel marginal* (Cf. FAGNIEZ, 2014, p. 196). De fato, Fagniez tem razão em frisar: “recepção explícita” – porque quem conhece com profundidade a obra diltheyana no seu conjunto é facilmente capaz de perceber a presença de Dilthey, escondida, mas firme, nas discussões sobre a problemática da interpretação da vida fática e histórica contida nas primeiras lições de Heidegger, em Friburgo – trajetória intelectual que prepara *Ser e Tempo*. Na leitura de Fagniez, essa “negligência” de Heidegger em relação à hermenêutica de Dilthey se deve ao fato de ele não o considerar um “filósofo da tradição hermenêutica”, mas da epistemologia, como já expomos (Cf. FAGNIEZ, 2014, p. 196).

Baseando-se na concepção de “consciência histórica” desenvolvida por Dilthey, Heidegger sustenta que a “hermenêutica” diltheyana guarda uma “limitação funesta” herdada da hermenêutica de Schleiermacher. E citando uma definição apresentada por Dilthey no ensaio *Origens e desenvolvimento da hermenêutica* (1900), argumenta que o autor situa a hermenêutica como “fixação de regras para

⁴ Cf. *A ideia da filosofia e o problema da visão do mundo* (1919), *Fenomenologia e filosofia transcendental do valor* (1919) e *Fenomenologia da intuição e da expressão* (1920), cujas temáticas diltheyanas saltam aos olhos; os *Prolegômenos* à história do conceito de tempo (1925) e as próprias *Conferências de Cassel* (1925) em que Heidegger cita os mais importantes textos de Dilthey, inserindo-os em seus respectivos contextos e fases; sem esquecer *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1919-1920) que parece, em muitos aspectos, cotejado com *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito* (1910), nem *Ser e Tempo* (1927), onde traz referências fundamentais sobre o pensamento de Dilthey. Podemos ver sua presença implicitamente ao longo de toda essa última obra mas, explicitamente o encontramos no § 10, em que delimita a analítica do *Dasein* face à antropologia, psicologia e biologia; no § 43, quando discute “a realidade como problema ontológico”; no § 49, em que, numa nota de rodapé, faz menção à morte como tema das análises de Dilthey sobre a vida; e, em especial, nos § 72 a 77 que se tornaram famosos por examinar o lugar ontológico da “temporalidade e historicidade”, sobretudo o § 77 que investiga a noção de historicidade na correspondência Yorck-Dilthey. Chama-nos a atenção uma nota contida no § 74 que nos remete expressamente ao conceito de “geração” desenvolvido por Dilthey em *Sobre o estudo da história das ciências do homem, da sociedade e do estado* (1875).

⁵ Sobre as “fases” do pensamento diltheyano, conferir nota explicativa do tópico 3.2.2 do terceiro capítulo.

a compreensão (‘doutrina ou teoria da arte de interpretar monumentos escritos’), ficando, desse modo, colada à metodologia das ciências do espírito⁶ (HEIDEGGER, *Ontologia*, 2012, p. 20; Cf. DILTHEY, 1947e, p. 322). No entendimento de Heidegger, na medida em que busca uma *especificidade metodológica* para as ciências do espírito, Dilthey permanece nas amarras da metafísica tradicional. Fagniez argumenta, e já afirmamos aqui, que a posição de Heidegger ao remeter Dilthey a uma concepção tradicional de hermenêutica tem a ver com a sua recusa em enxergar no projeto diltheyano de “crítica da razão histórica” o caminho autêntico para pensar a *realidade histórica* (Cf. FAGNIEZ, 2014, p. 196).

Ora, é preciso que se diga que tomar a hermenêutica de Dilthey como “fixação de regras” denota uma visão reduzida, senão simplista da sua obra tardia. Como aponta Gadamer, “precisamos aprender a ler Dilthey contra a sua própria concepção de método” (GADAMER, 2002, p. 40). O próprio Heidegger revelará, numa lição do semestre de verão de 1929, *O Idealismo alemão (Fichte, Hegel, Schelling) e a situação dos problemas filosóficos do presente*⁷, que é preciso lê-lo, *hermeneuticamente, fazendo uma distinção entre “o que ele diz” e “o que ele quis dizer”*⁸ (Cf. FAGNIEZ, In: HEIDEGGER, *Phénoménologie de l’intuition*, 2014, p. 15). A hermenêutica diltheyana vai além do modelo clássico de interpretação de textos religiosos ou jurídicos; como ressalta Gens, estende-se à esfera das formações sócio-históricas que possibilita que o homem se historicize e se compreenda a si mesmo em sua historicidade. Daí porque, em Dilthey, o “saber histórico” remete fundamentalmente à historicidade da existência humana. A *crítica da razão histórica* traduz-se numa historicização da “razão” e da própria “compreensão” (Cf. GENS, 2003e, p. 70), porquanto a vida humana em si mesma já traz uma compreensão originária que, como Dilthey mostrou e já declaramos, “se revela em uma profundidade que não é acessível à observação, à reflexão nem à teoria” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 187; *Estructuración*, 1944, p. 231). Na

⁶ Para Heidegger, Dilthey demarca o “compreender” como um tipo determinado de conhecimento por oposição a um outro tipo de conhecimento, o “explicar”. Entretanto, essa distinção comete uma falha ao não esclarecer devidamente o que compreendemos por “conhecer”, do qual compreensão e explicação derivam como “tipos”. Assim, fica indeterminado também que tipo de conhecimento é o compreender e o que tipo de conhecimento é o da explicação (Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 400).

⁷ No original: *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (1929), GA 28.

⁸ No original: „Ich habe Dilthey dabei freilich nicht gesehen nach dem, was er gesagt hat, sondern nach dem, was er hat sagen wollen und ihm vielleicht dabei mehr zugegeben, als bei ihm liegt“ (HEIDEGGER, GA 28, p. 308).

medida em que a “compreensão” é o “alargamento da “experiência vivida” (*Erlebnis*), as ações e obras humanas são compreendidas na “totalidade de nossa vida psíquica”, isto é, como “mundo comum”, como “unidade em que as partes são ligadas por uma significação comum”, como herança. Assim, a “compreensão” supera a fissura entre o ontem e o hoje, entre o passado e o futuro, entre a existência particular e a humanidade porque, no fundo, na própria vida “não há cesura” e porque os acontecimentos humanos não devem ser vistos fora dessa “conexão estrutural”. *Conexão e compreensão se copertencem* (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 224, 225 e 255; Cf. BROGOWSKI, 1997, p. 56).

A hermenêutica de Dilthey é, pois, profundamente original, não consistindo em mera “técnica de interpretar”, ou seja, não se resume a uma “epistemologia da interpretação”. Com as noções de “vivência”, “expressão” e “compreensão” desenvolvidas em *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito*, de 1910, mostramos que Dilthey inaugura uma hermenêutica a partir das situações fácticas do existir humano que, no dizer de Lorenzo, permitem um rompimento de uma fundamentação puramente psicológica (Cf. LORENZO, 2013, p. 222 e 254). Em Dilthey, a “compreensão” não é simplesmente uma questão metodológica; é, antes de tudo, como vimos, a “estrutura da vida”. É só porque a vida é primeiramente compreensão – definida por Dilthey como “compreensão elementar” – que poderemos falar em uma “epistemologia”. Ou, somente porque há uma “hermenêutica ampla” e implícita na vida é que se pode dizer que *a vida toma “consciência” de si* (Cf. DILTHEY, 1947e, p. 332). Em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921-1922), Heidegger acena uma “gênese existenciária da reflexão”, referindo-se, num tom que lembra muito o de Dilthey, a uma *concepção prévia da interpretação que brota da interpretação da própria vida*:

O que *significa* (o que não quer dizer, apenas *reflexão sobre a vida* ou coisa semelhante), irá mostrar-se mais à frente, sobretudo na dedução, derivação da interpretação fenomenológica, *a partir da facticidade da própria vida* (HEIDEGGER, 2011, p. 100. Os itálicos são nossos; os parênteses são de Heidegger).

Se pudermos assim expressar, há no pensamento de Dilthey uma “epistemologia originária” que “quase esbarra” numa espécie de “ontologia”. Ou, de outro modo, encontramos nele uma epistemologia do mundo histórico que incita uma dimensão ontológica. Podemos pressenti-la, quando afirma, por exemplo, em *A Construção do mundo histórico nas ciências do espírito*: “o mundo histórico se encontra sempre aí e o indivíduo não o observa de fora, mas se encontra entretecido nele”. (...) “Antes de nos tornarmos observadores da história, somos

seres históricos e é somente porque somos seres históricos que nos tornamos tais observadores”. Mais adiante: “a primeira condição de possibilidade do mundo histórico reside no fato de que eu mesmo sou um ser histórico” e “eu sou um ser histórico até as profundezas não mais sondáveis de meu si mesmo histórico” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 284, 285 e 286; *Estructuración*, 1944, p. 304 e 305). Heidegger, em sua ontologia fundamental, avizinha-se dessa ideia ao dizer: “E porque a pre-sença *e somente ela* é originariamente histórica, aquilo que a tematização historiográfica apresenta como objeto possível de pesquisa deve ter o modo de ser da *pre-sença (...)*” (...) e ela “só existe e só pode existir historicamente porque, no fundo de seu ser, é temporal” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 76, p. 200; § 72, p. 181).

Para nós, é nítido que, em Dilthey, como adverte Gens, “o saber histórico supõe um pertencimento mais originário à história, isto é, uma existência histórica”. Quando Dilthey rejeita a concepção de homem como pura razão, como já examinamos, ele historiciza o próprio homem, tomando “a compreensão como uma *modalidade de seu ser*” (GENS, 2003e, p. 70. Grifos nossos). Heidegger leva às últimas consequências essa “historicização” do homem, a hermenêutica diltheyana como “compreensão de si” mesmo a partir das configurações históricas, herdadas, isto é, a partir das criações espirituais, das manifestações, das objetivações da vida humana à luz de uma “compreensão do ser”. Dito de outro modo, a pergunta de Dilthey pela *efetividade histórica em si mesma* é radicalizada no âmbito de uma “ontologia do histórico”. Em *O Conceito de tempo*, Heidegger dirá: “*Só numa ontologia se pode realizar a tendência para ‘compreender a historicidade’*” (HEIDEGGER, 2008c, p. 24). É em termos de uma “hermenêutica da existência”, ou seja, de uma análise ontológica da historicidade do *Dasein*, que Heidegger vai *interrogar de maneira crítica a noção historicidade da vida nos escritos de Dilthey* (Cf. HEIDEGGER, *Conferénces*, 2003, p. 147; 2008c, p. 13). Em suma, a pergunta que Heidegger faz é: “*Em que medida e em quais condições ontológicas a historicidade, enquanto constituição essencial, pertence à subjetividade do sujeito ‘histórico’?*” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 73, p. 187. Grifos do autor).

Heidegger alegrará que, ao supor a que vida é *aquilo para além do qual não se pode mais ir*, Dilthey deixou os seus fundamentos ontológicos inquestionados (Cf. (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 43, p. 276; Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 261). Embora o que está em jogo nessa afirmação de Dilthey seja o caráter de autossuficiência da vida, isto é, a ideia de que *a vida se compreende a si mesma e a partir de si mesma*, Heidegger radicalizará esse conceito de “compreensão” ou “autocompreensão” da vida (tão apreciado por ele próprio), tomando-o como

“compreensão do ser”, ou seja, como *estrutura fundamental que determina o modo de ser do ente eminentemente histórico – o Dasein* (Cf. COURTINE, 2013, p. 166; Cf. GENS, 2003e, p. 71).

É com base nessa “*estrutura fundamental*” que Heidegger admite existir uma “*consciência histórica*”. Nessa perspectiva, não é pela história que o homem é capaz conhecer a si mesmo. Para Heidegger, Dilthey concebe a consciência histórica como “*tipos*”, “*figuras*”, “*situações*” e, ao fazer isso, “*classifica*” ou “*sistematiza*” o passado esquecendo de perguntar pelo sentido da existência daquele que efetivamente efetua a sistematização. Em decorrência disso, acaba ficando preso à tradição e colhendo dela os modos de interpretar a si mesmo (Cf. BARASH, 2006, p. 152, 154 e 155). É, antes, é a partir da análise da existência do *Dasein*, de sua compreensão do ser, que *toda interpretação da ciência histórica e toda epistemologia das Geisteswissenschaften* se torna possível: *seus objetos, seus modos de tratamento e seus conceitos são conceitos existenciais – isto quer dizer: pressupõem uma interpretação existencial-ontológica da historicidade do Dasein* (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 76, p. 205; Cf. DASTUR, 2009, p. 17 e 18).

Nesse contexto, não é absurdo afirmar, com Gens, que *a hermenêutica da vida fáctica de Dilthey prefigura ou antecipa a hermenêutica do Dasein na medida em que repousa numa análise existenciária do homem* (Cf. GENS, 2003e, p. 70 e 76). Heidegger, em *Ser e Tempo*, não nega que “a analítica existencial (...) possui, em última instância, raízes *existenciárias*, isto é, *ônticas*” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 4, p. 40). E atesta, com todas as letras, que “a discussão empreendida acerca do problema [ontológico] da história nasceu da assimilação do trabalho de Dilthey” (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 77, p. 205).

O ponto nevrálgico da radicalização do conceito diltheyano de historicidade é a descoberta do horizonte do “tempo” na interrogação do sentido do ser do ente histórico, isto é, a descoberta da temporalidade finita que o determina (Cf. HEIDEGGER, *Conferéncias*, 2003, p. 147). É a morte e não mais a vida que permite pensar a existência humana. Não são mais as vivências aquilo que possibilita compreender nossa “essência”, como queria Dilthey (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 286), mas, para Heidegger, “a ‘essência’ do *Dasein* está na existência” (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 9, p. 77).

5.3 O CARÁTER TEMPORAL DA HISTORICIDADE HUMANA

Se a historicidade é considerada a partir de seu caráter temporal, o conceito de vida, repleto de implicações metafísicas, torna-se inadequado, e mesmo

obsoleto, para o Heidegger da década de 1920, precisamente, a partir de 1923, quando, em seu curso de verão, *Ontologia: Hermenêutica da faticidade*, o termo *Dasein* aparece pela primeira vez (Cf. DASTUR, 1997, p. 32). O conceito de vida guarda a ideia de um ser que, em seu movimento, *tem a si mesmo*, se autoengendra e se autopropetua, conservando em si, indissociáveis, a unidade e a multiplicidade, ou seja, nele está em jogo a ideia de “infinitude” ou de “totalidade” (típica do idealismo e do romantismo alemão, aos quais Dilthey é vinculado) – de onde é extraída a historicidade do homem. Ainda que Dilthey defenda, em oposição à noção hegeliana de “espírito absoluto”, que a consciência histórica é finita, local, individual, e não absoluta ou universal, o problema é que o conceito de “vida”, correlacionado ao de “espírito”, tem precisamente em comum com ele, esse ideal de “infinitude” – que, justamente, permite a vida superar suas próprias limitações e torna possível a historicidade humana (Cf. DASTUR, 2009, p. 31).

Segundo Heidegger, o conceito de vida, pensado por Dilthey como “configuração psíquica” traz, em última instância, uma série de prejuízos na compreensão ontológica do tempo como sentido da “totalidade da existência humana”. Ao fixar, temporalmente, as vivências nos “fatos de consciência”, Dilthey situa a historicidade sob o viés da concepção vulgar de tempo. Nesse caso, a “coesão da vida” ou o “contexto da vida” é compreendido como “processo”, isto é, como sucessão ininterrupta de vivências psíquicas que se encadeiam no tempo (Cf. HEIDEGGER, ST, 1997, § 72, p. 178; SZ, p. 373).

Ora, já discutimos que o conceito diltheyano de “fatos da consciência” tem a ver com a reformulação do conceito de “experiência” (*Erlebnis*) por Dilthey. Os “fatos da consciência” estão referidos à compreensão das “vivências” que acontecem no *interior* da própria vida, como “conexão psíquica” ou, o que é a mesma coisa, como “totalidade”, como experiência concreta e cheia de significado de um indivíduo que está inteiro no mundo e não apenas enquanto “representação” – conforme rezam as modernas teorias do conhecimento. É assim que, para Dilthey, como dissemos, “a totalidade de nossa essência está na vivência” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 286). A expressão “fatos da consciência” não significa exclusivamente “pensamento”, mas também “vontade” e “sentimento” que são *atitudes elementares* dadas no “conjunto estrutural”, na “conexão” ou “coesão da vida” ou “contexto da vida” psíquica. Dilthey postula que estamos no mundo e nos relacionamos com as pessoas e as coisas tendo em vista certas “tonalidades afetivas” que colorem a vida e determinam o modo como primariamente nos comportamos, fornecem uma compreensão tácita do mundo, isto,

é, uma compreensão que é, antes de tudo, afetiva, pré-teórica (Cf. DILTHEY, *Tipos*, 1992, 116 e 117).

A crítica de Heidegger, entretanto, é dirigida ao “princípio de fenomenalidade” pelo qual Dilthey justifica o modo como a realidade se dá à consciência: através da sensação de impulso e resistência que o mundo exerce sobre nós. Heidegger considera que o “princípio de fenomenalidade” “impediu Dilthey de chegar a uma compreensão ontológica do ser da consciência” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 43, p. 276). E, conseqüentemente, o impediu também de desenvolver uma concepção mais originária do tempo, tido como “transcurso vital”, logo, como “instantes pontuais” nos quais os entes (pessoas, coisas, situações etc.) se apresentam à consciência. Heidegger afirma que Dilthey interpreta a “realidade do real” e a “consciência da realidade” a partir de “uma recondução ôntica a outro ente”: o homem (um ente) descobre a realidade exterior (outros entes) como algo que lhe “resiste” ou “pressiona” ou “impulsiona” e, por conseguinte, *em dado momento*, tem “consciência” de si e do mundo. Assim, “nessa seqüência de vivências, só é ‘propriamente’ ‘real’ a vivência simplesmente dada ‘em cada agora’. As vivências passadas e futuras já não são mais ou ainda não são ‘reais’”. E o que garante o “contexto da vida” ou a unidade e a identidade do si-mesmo diante da diversidade de experiências no mundo é justamente essa troca contínua e permanente de vivências (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 72, p. 178; *SZ*, p. 373).

Para Heidegger, o “contexto da vida” não consiste em realidades momentâneas que vêm e desaparecem no tempo, mas deve ser explicitado no horizonte do *acontecer* do *Dasein* no mundo. Dito de outro modo: “a movimentação da existência não é o movimento de algo simplesmente dado” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 72, p. 179). Destaca que “a experiência de resistência, ou seja, a descoberta daquilo que resiste a um esforço, só é possível com base na abertura de mundo”. (...) À vista disso, a “consciência da realidade é ela mesma um modo de ser-no-mundo”⁹ (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 43, p. 277 e 278). Heidegger dirá ainda que a disposição afetiva não é “a simples constatação de um estado da alma” que “se exterioriza de maneira enigmática dando cor às coisas e pessoas”. Tampouco “possui o caráter de apreensão reflexiva abrangente”. A disposição afetiva “é

⁹ Sobre isso, recomendamos a leitura do § 43, *Pre-sença, mundanidade e realidade*, de *Ser e Tempo*, que examina, em franca discussão com a obra diltheyana *Contribuições à resolução da questão da origem e da legitimidade de nossa crença na realidade do mundo exterior*, de 1890, a temática da realidade como possibilidade de comprovação do “mundo externo”, como problema ontológico e como cura. Sugerimos ainda o § 24 de *Prolegômenos à história do conceito de tempo*, que analisa criticamente o fenômeno da resistência e do impulso na *estruturação interna da questão da realidade do mundo exterior*.

um modo existencial básico de *abertura igualmente originária* ao mundo”, um modo que é “em si mesmo ser-no-mundo” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 29, p. 190 e 191).

Apesar de toda crítica, estamos inclinados a concordar com Gens para quem o “eu concreto” e “pré-teórico” diltheyanos, tematizados a partir do “princípio de fenomenalidade”, prenunciam os *existenciais* utilizados por Heidegger para descrever os modos de ser-no-mundo – o comportamento e a tonalidade afetiva – liberados, contudo, do caráter de “simples pulsões” e “afetos vitais” que os revestem (Cf. GENS, 2003g, p. 104). Também na visão de Eugenio Ímaz, Heidegger elabora o conceito de “ser-no-mundo” servindo-se da análise de Dilthey sobre a experiência de impulso e resistência, conferindo-lhe a determinação ontológica que, obviamente, faltava. A diferença fundamental é que *Dilthey sobreleva o sentido imanente do mundo, enquanto Heidegger revela a imanente falta de sentido de nosso ser-no-mundo*¹⁰ (ÍMAZ, 1945, p. 33).

5.4 A MORTE COMO POSSIBILIDADE EXISTENCIAL DO *DASEIN*

Essa *falta de sentido de nosso ser-no-mundo* está ligada à descoberta da temporalidade originária do *Dasein*, como ser-para-a-morte. Decerto, essa descoberta passou pela leitura feita por Heidegger da tradição antropológica da teologia cristã, cotejada com a obra de Dilthey. Nos ensaios sobre Lessing, Goethe, Schiller, Jean-Paul, Novalis e Hölderlin, publicados sob o título *Vivência e poesia*¹¹ (1906), Dilthey é categórico:

a relação que determina, de modo mais profundo e geral o sentimento de nossa existência: a relação da vida com a morte, pois a limitação de nossa existência pela

¹⁰ Numa passagem extraída do Prólogo que Ímaz escreve para a tradução espanhola de *Introdução às ciências do espírito* (1883), que está replicada em *Asedio a Dilthey: Um ensayo de interpretación*, explica: “Valiéndose de la fenomenología, de su método, como de un bisturí, mejor, como de un berbiquí [antiga ferramenta de carpintaria, espécie de furadeira], Heidegger no hace más que perforar, taladrar todo lo que se le presenta por delante, el mundo histórico levantado por Dilthey, para quedar con el agujero puro, la existencia montada sobre la nada, y empezar a fabricar su filosofía existencial como el sargento fabricaba los cañones: se coge un hueco y luego se lo forra. El *In-der-Welt-sein* heideggeriano está perfectamente prefigurado por Dilthey en su *Origen de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior* (1890), pero Dilthey monta sobre él el sentido inmanente del mundo mientras que Heidegger la inmanente falta de sentido de nuestro estar en el mundo” (ÍMAZ, 1945, p. 33).

¹¹ No original: *Das Erlebnis und die Dichtung* (1906), GS XXVI. Consultamos a tradução para o espanhol de Wenceslao Roces que recebeu como título *Vida y poesía* (México: Fondo de Cultura Económica, 1945).

morte é sempre decisiva para a compreensão e avaliação da vida. (...) É uma interpretação da existência pela existência mesma, independentemente de toda metafísica e de toda religião (DILTHEY, 1945i, p. 161 e 162).

Em *Ser e Tempo*, numa nota de rodapé, Heidegger menciona essa passagem e chega a declarar abertamente que o Filósofo berlinense, “*cujas tendências propriamente filosóficas se encaminham para uma ontologia da ‘vida’*, não podia deixar de reconhecer o seu nexos com a morte” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 49, p. 30. Nota 12; *SZ*, p. 249, Nota 1. Itálicos nossos). Em *O Conceito de tempo* (1924), também numa nota de fim de página, cita uma carta em que Dilthey comenta com o Conde Yorck acerca de um possível trabalho sobre *o tempo e a percepção interna*. Nessa nota, Heidegger suspeita que o Filósofo *planejou tratar o fenômeno do tempo* e demonstra interesse em verificar se o tal escrito viria realmente no volume póstumo de sua obra (Cf. HEIDEGGER, 2008c, p. 13).

É óbvio que Dilthey não ficou indiferente à questão da temporalidade. A temporalidade é a categoria fundamental da vida (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 174). Embora não tenha se dedicado a um estudo específico sobre a morte e o sobre tempo, Dilthey “*pensa a vida em sua relação com a morte*” (Cf. GENS, 2003f, p. 78). Ligada ao caráter insondável da vida, atribui à morte um lugar central *em meio a todas as incompreensões que se pode vivenciar*. Em seus *Tipos* (1911), ressalta que a morte põe o homem diante da situação mais enigmática, estranha e terrível face ao mundo: “o vivente sabe da morte e, no entanto, não pode compreendê-la. Desde o primeiro olhar lançado a um morto, é a morte inapreensível (...)” (DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 114; Cf. GENS, 2010, p. 70 e 71).

Dilthey concebe a morte à luz das “tonalidades afetivas”, isto é, em termos de um saber pré-teórico, um “sentimento” que por sua “incessante presença”, “*determina, poderosamente, a cada um de nós, o significado e o sentido da vida*” (DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 112). Ao analisar a experiência da vida religiosa, cuja raiz une também a vivência e o compreender do poeta, do artista, do religioso e do filósofo, Dilthey assim se expressa, parecendo “adivinhar” noções da vindou-ra analítica existencial heideggeriana:

O que estava presente no gênio religioso não era um sonho do além. Ao contrário, a própria vida, experimentada segundo a sua natureza, verdadeira e forte em sua própria dureza, mistura tão particular de dor e de alegria, nos reporta para algo que penetra de fora, que vem de profundezas próprias, <inserindo-se> de maneira estranha na vida, como algo estranho chegasse de âmbitos invisíveis. Nenhum alívio artificial suaviza, nessas naturezas nada artificiosas, a pressão da vida, da realidade que penetra em cada existência. A morte acompanha, como uma sombra, cada momento a vida de Calvino. (...) E quanto mais intensamente um homem vive em sua essência

própria, quanto mais ele se libertou do funcionamento do mundo, dos entrelaçamentos sociais, tanto mais o assustam as regiões abissais em cada um de nós. Ele se sente mais sozinho e mais cindido dos outros homens. (...).

O decisivo é sempre o fato de não haver no gênio religioso nenhuma fuga para o interior da superficialidade da vida, para o esquecimento cotidiano daquilo que foi lembrado e do futuro, nem refúgio algum para a fantasia. E nenhuma satisfação com a ativa ocupação mundana que também implica, porém, um esquecimento da morte e da salvação da alma (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 268; *Estructuración*, 1944, p. 292. Tradução ligeiramente modificada).

Ora, tanto Dilthey quanto Heidegger, servindo-se do estudo da experiência da vida religiosa, assinala Gens, examinam a propensão do homem para as ocupações da vida cotidiana na tentativa de dissimular a própria morte. Atesta ele: “a confrontação com a facticidade da morte é a única da qual é impossível de se preservar; e é a mais terrível, a que todos buscam se esquivar” (GENS, 2003f, p. 80 e 81). Dentre outros exemplos, Dilthey aponta como “desvio” da morte, as várias “explicações”, “representações fantásticas” e as “visões de mundo” criadas pelo homem ao longo da história, justificadas através da fé religiosa e da metafísica para tentar inutilmente dar conta desse fenômeno incompreensível (Cf. DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 114).

Entretanto, ainda censurando o conceito diltheyano de “configuração psíquica”, Heidegger dirá, nas *Conferências de Cassel*, que a morte não é um “processo”; não é um “evento” que surge diante do *Dasein*, um “limite” que a vida o impõe ou que, acidentalmente o acomete. Para Heidegger, “a morte não se dirige para mim de um lugar qualquer, mas ela é alguma coisa que eu mesmo sou; eu sou a possibilidade de minha morte”. Nesse contexto, não se trata de “tonalidades afetivas” pelas quais o homem se confronta com a morte à maneira de um “evento”, tal como presume Dilthey. Para Heidegger, trata-se “simplesmente, de ver os movimentos realizados pelo *Dasein* a partir da consciência de que a morte é sua possibilidade, a mais extrema que lhe faz face” (HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 187). O que está em jogo, segundo Heidegger, não são “atos” ou “vivências da consciência”, mas modos determinados de ser-no-mundo (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 183). Portanto, trata-se de perguntar: como possibilidade existencial, de que maneira o *Dasein* é a sua morte?

Na cotidianidade – modalidade de ser em que o *Dasein* se encontra absorto, distraído no mundo público do ser-em-conjunto-com-outros – a morte, *possibilidade mais própria, irremissível, indeterminada e insuperável*, é requalificada num discurso em que “aparece” como “algo externo” ao *Dasein*, “fora” ou “longe” dele mesmo. O *Dasein* faz experiência da morte todos os dias como

“indiferença” ou como “ocorrência” “indefinida” que *um dia, futuramente*, pode, mas não “agora”, me atingir ou atingir a “outrem” etc. A tentativa é de fugir, adiar, esquecer ou dissimular a própria morte num discurso tranquilizador a respeito de sua possibilidade. Este é o modo impessoal e *decadente* de ser em que a morte é pensada como algo simplesmente dado dentro do mundo. No fundo, a fuga da morte não é outra coisa senão a fuga de si mesmo (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 187 e 189; *ST*, 1997, § 51, p. 35 e 37; *Prolégomènes*, 2006, p. 456).

Assim, escolher a possibilidade mais extrema da morte, antecipar-se a ela, andar à frente dela (*Vorläufen*) é fazer a escolha por ser si-mesmo. Ou seja, aproximar-se da morte – mas não como algo (uma coisa) iminente, anônimo e universal – significa aproximar-se de seu próprio ser como possibilidade de cada instante (Cf. DASTUR, 1997, p. 31). Eu sou propriamente a minha morte. A morte é uma constituição existencial. Heidegger diz que ao *escolher a escolha* da própria morte, o *Dasein* escolhe a possibilidade de ser jogado inexoravelmente para ele mesmo de tal maneira *que o ser-em-conjunto na concretude se torna irrelevante*. Certamente, ao escolher, resoluto, antecipar a sua morte, o *Dasein* permanece ser-no-mundo e ser-com-outros, mas, salienta Heidegger, o *Dasein*, à luz da finitude que o constitui, arrancado das interpretações mundanas, banais, escolhe o querer-ter “consciência” (*Gewissen*) e “responsabilidade” pelo seu próprio ser; escolhe *cuidar* de seu ser. À “*de-cisão antecipadora*” de ser o *mais propriamente*, que singulariza o *Dasein*, Heidegger chama de “poder-ser” “próprio” (Cf. HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 456 e 461).

Segundo Courtine, esta *antecipação* sustenta a tese segundo a qual o sentido fundamental de nossa existência é ser pura “possibilidade” (Cf. COURTI-NE, 2013, p. 169). De outra maneira: o sentido de nossa existência é ser temporalidade finita. Assim, o “poder-ser” possibilidade finita designa o caráter de *abertura* (*Erschlossenheit*) do *Dasein* – que tem por tarefa ser “projeto”, realizar o seu ser, “ter-que-ser” (*Zu-seinhaben*). De algum modo, podemos dizer que a caracterização desse “ter-que-ser” está prefigurado, obviamente sem nenhuma conotação ontológica, na filosofia de Dilthey, para quem a vida, como já vimos, por seu caráter de autossuficiência, não é uma coisa acabada ou fechada: a vida é movida por “tendências” sempre renovadas, cujo sentido nunca se esgota, cuja compreensão nunca é total, ou seja, a vida é finita – o que quer dizer que ela é sempre em relação à morte. Num fragmento extraído dos seus ensaios sobre poesia, Dilthey destaca o desejo do homem de se apegar a “algo” que o faça “escapar” ou “esquecer” a finitude que constitui a condição humana:

A finitude da existência circundada pelo nascimento e morte, limitada pela pressão da realidade, desperta em mim a nostalgia de algo permanente, não sujeito a mudanças, subtraído da pressão das coisas, e as estrelas, para as quais levanto o meu olhar, se convertem para mim em símbolos desse mundo eterno, inapreensível (DILTHEY, 1945i, p. 128. Itálicos nossos).

Ainda assim, Heidegger entende a noção diltheyana de finitude como “limite”. “Nascimento” e “morte” demarcariam os pontuais “começo” e “término” da “totalidade da vida”. Nessa perspectiva, Marco Jacobsson considera que, em Dilthey, *a morte seria mais um fenômeno biológico do que espiritual*. A morte se apresentaria como “a fronteira imposta pela natureza à capacidade expressiva da vida ou o fim do processo psíquico” (JACOBSSON, 2010, p. 194). Para Dilthey, “só com a morte o sentido do todo [da vida] se completa (Cf. DILTHEY, *Estructuración*, 1944, p. 258). Heidegger, entretanto, afirma que a morte não é algo que chega e, então, podemos *ser integralmente*, como *a parte que falta ou que está pendente para compor o todo* na sucessão de acontecimentos (Cf. HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 452). Isto porque *o Dasein não existe enquanto soma de vivências* (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 72, p.178). Para Jacobsson, essa é a tendência presentificante e reificante que traduz o modo como o “ser cotidiano vive”, isto é, a concepção “existenciária” a que Dilthey não teria conseguido ultrapassar: “Mesmo em obras maduras, Dilthey não teria se libertado dessa insuficiência ‘ôntica’, concebendo a morte como o limite superior da vida”, isto é, como “a cessação da conexão estrutural psíquica e da consciência da experiência vivida” (JACOBSSON, 2010, p. 194 e 195).

Isso mostra que, na filosofia de Dilthey, segundo Jacobsson, o conceito de tempo e de morte são elaborados tendo em vista a relação com o conceito de vida. A morte não é a constituição fundamental de nosso ser-aí desde o início; isso significa que a temporalidade não é interpretada a partir da mobilidade sempre aberta que caracteriza a existência humana e, nesse sentido, o homem não antecipa a sua própria morte, mas apenas deixa de viver (*Ab-leben*) (Cf. JACOBSSON, 2010, p. 195). Para Heidegger, pensar assim, é considerar o tempo como uma “propriedade” inerente ao *Dasein*. E o *Dasein* existe, ressalta ele, “de maneira tão originariamente temporal que, de acordo com sua essência ontológica, jamais pode ser algo simplesmente dado ‘no tempo’, que vem e passa” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 73, p. 186 e 187, grifos do autor).

Decerto, o fenômeno da morte *abre* o *Dasein* para a totalidade de seu ser e o determina a cada instante (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 193). Mas se, em Dilthey, o “contexto” ou a “totalidade da vida” encontra fundamento numa sequência intratemporal de vivências em que, como dissemos, “nascimento” e

“morte” assinalam o “começo” e o “fim” dessas vivências, em Heidegger, o que constitui a totalidade do *Dasein* é, justamente, a temporalidade aberta, isto é, a autoextensão *ekstática* de seu ser que *acontece* “entre” nascimento e morte (Cf. DASTUR, 1997, p. 108). O “nascimento” é um existencial, ou seja, não é um “agora”, que ficou num “passado distante”, com o qual me relaciono à maneira do esquecimento ou da lembrança. O *Dasein* é o seu passado, ele *existe* jogado, lançado em certas possibilidades, algumas das quais não tem escolha. Do mesmo modo, a “morte”, como um existencial, não é um “agora” que “ainda-não” chegou, mas que chegará a qualquer hora. O *Dasein* *existe* como possibilidade de ser-para-a-morte. Como dissemos, o tempo da morte não é um “futuro indefinido” com o qual me relaciono como “expectativa” (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 72, p. 179).

É preciso, portanto, compreender a temporalidade como esse *espaço de jogo* a partir do qual o *Dasein* se compreende no mundo, isto é, a partir do qual ele *pode ser*. O *Dasein* *joga* com o seu próprio ser, o que demonstra o caráter de mobilidade de sua temporalidade: presente, passado e futuro se dão mutuamente e não *um atrás do outro*. O *Dasein* se temporaliza, isto é, ele existe numa certa relação com o tempo; um tempo não físico, datável, fixo, calculável, estático, fechado; mas a temporalidade do *Dasein* é uma temporalidade *ekstática*, isto é, aberta, ela se move para fora de si e, movendo-se, o próprio tempo se temporaliza.

O *Dasein* é o seu passado, como tempo que *vigora* por *ter-sido* presente – o *Dasein* herda em certas possibilidades que estão abertas, às quais não pode se esquivar; o *Dasein* é o seu presente – tempo que, pela “disposição” (*Befindlichkeit*) fundamental da angústia, se abre como *instante* em que ele tem que decidir ser, quer na modalidade temporal *imprópria*, compreendendo-se, como vimos, a partir do tempo público que dita nossas preocupações, regula “de fora” (relógio) nossas ocupações, anuncia nossos sucessos, divide nossa vida cotidiana em fases infinitas, de sucessivos “agoras”; quer na modalidade temporal *própria*, em que o *Dasein* é o seu futuro, isto é, se compreende a partir do seu poder-ser finito e, ao fazer isto, transcende as possibilidades superficiais do presente. Antecipando-se a si mesmo, o *Dasein* não espera o futuro acontecer para ser; sua temporalidade mais própria é finita, ele é-para-a-morte e, assumindo-se assim, finito, pode retrair, no presente, as possibilidades já herdadas no passado, *escolhendo-as* como suas. O *Dasein* dá a si mesmo o seu tempo (Cf. DASTUR, 1997, p. 30). Ou, como Heidegger expressa nas *Conferências de Cassel*: “O *Dasein* não é outra coisa senão *ser-tempo*” (HEIDEGGER,

Conférences, 2003, p. 193). É esse o contexto que leva Heidegger a afirmar que “a finitude da temporalidade é o fundamento velado da historicidade da presença” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 72, p. 192; *SZ*, p. 386. Grifos do autor).

5.5 TEMPORALIDADE E HISTORICIDADE: O ACONTECER DO DASEIN EM E COM A SUA “GERAÇÃO”

Dilthey vai investigar a temporalidade a partir do indivíduo concreto, singular – “célula originária do mundo histórico” – cuja vida tem um sentido e um valor próprios, mas esse sentido e valor, diz Dilthey, baseia-se em uma “conexão significativa” com o todo da história. Ou seja, no contexto da lembrança, o sentido da existência individual encontra uma ligação com o sentido do todo da “configuração histórica” a que pertence (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 128 e 178). Em outras palavras, a história pressupõe, como condição de sua possibilidade, o ser histórico do homem, mas este só pode ser compreendido a partir do todo de seu passado; isso quer dizer, em função de seu pertencimento a uma “geração” ou a uma “tradição” (Cf. GENS, 2003f, p. 82 e 83).

Para Barash, o conceito de “geração” elaborado por Dilthey traduz a sua tentativa de buscar “uma unidade de tempo especificamente histórico, que seja mais apropriada para a história do que a contagem puramente quantitativa da temporalidade em horas, minutos, segundos”. Trata-se do esforço de definir aquilo que *afeta a vida humana, desde o nascimento à velhice* (Cf. BARASH, 2006, p. 217; Cf. DILTHEY, 1945g, p. 439). “Geração” diz respeito também à coexistência de indivíduos que formam um todo heterogêneo dadas as vivências coletivas que sofreram e graças às quais compartilham um patrimônio espiritual comum, que é deixado, como herança, às gerações futuras. As novas gerações progridem a partir das condições que determinam o seu presente atual (os costumes, os contextos sociais e políticos, os processos religiosos e culturais diversos e, sobretudo, as novas referências intelectuais), mas partem da apropriação do legado espiritual transmitido pela geração anterior. De alguma forma, alega Dilthey, as condições do presente fixam certos limites às possibilidades herdadas do passado, mas é sempre a partir dele (do passado) que as novas gerações avançam (Cf. DILTHEY, 1945g, p. 438 e 439). Ímaz pondera que “a vivência, em sentido estrito, tem sempre um caráter de atualidade vivida. Esta atualidade marca de alguma maneira a presença de vivências passadas, estruturalmente unidas à atual” (ÍMAZ, 1945, p. 38). É assim que, diz Dilthey,

para o ancião que olha para trás, cada momento de sua existência se mostra como significativa em um duplo sentido: como plenitude vital desfrutada e como força que atua no contexto da vida. Ele sente cada tempo presente, o presente em Leipzig, em Estrasburgo, em Frankfurt, preenchido e determinado pelo passado e se estendendo até a configuração do futuro – isso significa, porém, que ele os vê como desenvolvimento (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 178).

Dilthey faz questão de ressaltar o sentido de “desenvolvimento”: não é o mesmo que “aperfeiçoamento”, “progresso” ou “fim” que a vida do indivíduo, da nação ou da humanidade realiza. Como coloca Lorenzo, “o desenvolvimento é, para Dilthey, em oposição à tendência Ilustrada, o modo como se estrutura a teleologia da vida através das distintas interações e manifestações da vida psíquica” (LORENZO, 2013, p. 163). Ou, como declara Dilthey, o “desenvolvimento” expressa, simplesmente, “a relação intrínseca à vida”. Diz ele: “(...) é apenas na vida que o presente abarca a representação do passado na lembrança e do futuro na fantasia, que persegue suas possibilidades. Assim, temos que o presente se encontra cheio de passado e traz em si o futuro” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 223; *Estructuración*, 1944, p. 257. Tradução ligeiramente modificada).

Nas *Conferências de Cassel*, Heidegger admite a importância que o conceito de “geração” perscrutado por Dilthey desempenhou na compreensão do fenômeno da historicidade: “cada um entre nós não é somente ele mesmo, mas sua geração. Esta ultrapassa o indivíduo, ela o precede e determina seu *Dasein*. O indivíduo vive daquilo que foi o passado, daquilo que veicula o presente e, enfim, daquilo que libera uma nova geração” (HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 205). De acordo com Barash, Heidegger se inspira explicitamente em *Sobre o estudo da história das ciências do homem, da sociedade e do estado* (1875), de Dilthey, ao elaborar o seu próprio conceito de “geração” – *que liga o indivíduo autêntico à comunidade do povo (Volk)*. Seguramente, Heidegger não visa à análise empírica das “interrelações espirituais” entre o indivíduo e a comunidade; com o conceito de “geração”, não quer qualificar a ocorrência conjunta de vários sujeitos, mas evidenciar as condições ontológicas de sua possibilidade (Cf. BARASH, 2006, p. 27 e, ainda, p. 217 e 218). No parágrafo 74, de *Ser e Tempo*, ao discorrer sobre a constituição fundamental da historicidade, Heidegger cita essa obra diltheyana e reitera que:

Se, porém, a pre-sença, marcada por um destino, só existe essencialmente como ser-no-mundo no ser-com os outros, o seu acontecer é um acontecer em conjunto, determinando-se como *envio comum*. Com esse termo, designamos o acontecer da comunidade, do povo. (...). Na convivência em um mesmo mundo e na de-cisão por

determinadas possibilidades, os destinos já estão previamente orientados. É somente na participação e na luta que se libera o poder do envio comum. O envio comum dos destinos da pre-sença em e com a sua “geração” constitui o acontecer pleno e próprio da pre-sença (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 74, p. 190).

Nesse contexto, adotando uma interpretação mais livre, Barash julga que a noção diltheyana de “geração” antecipa o conceito heideggeriano de “ser-para-a-morte” (Cf. BARASH, 2006, p. 218). De fato, Heidegger assinala que somente o *Dasein*, liberto para a sua morte, isto é, na de-cisão antecipadora, pode, “transmitindo para si mesmo as possibilidades herdadas, assumir o seu próprio estar-lançado e, nesse in-stante, ser para o ‘seu tempo’” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 74, p. 191).

(...) a pre-sença é sempre o seu passado e não apenas no sentido do passado que sempre arrasta “atrás” de si e, desse modo, possui, como propriedades simplesmente dadas, as experiências passadas que, às vezes, agem e influem sobre a pre-sença. Não. A pre-sença “é” o seu passado no modo de *seu* ser, o que significa, *grosso modo*, que ela sempre “acontece” a partir de seu futuro. Em cada um de seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua compreensão do ser a pre-sença sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma, herdada da tradição. (...) a pre-sença se compreende a si mesma de imediato a partir da tradição. Essa compreensão lhe abre e regula as possibilidades de ser. Seu próprio passado, e isso diz sempre o passado de sua “geração”, não segue, mas precede a pre-sença, antecipando-lhe os passos (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 6, p. 48).

É a partir da temporalidade própria que a história se faz, isto é, é a partir de um *passado vivo*, ao qual sempre se pode voltar, que podemos compreender a história e a nós mesmos.

Aqui estamos diante de uma distinção fundamental que caracteriza as concepções de temporalidade e historicidade de nossos dois Filósofos: enquanto Heidegger concede prioridade ao “futuro” na interpretação ontológico-existencial do *Dasein*, Dilthey prioriza o “presente” na compreensão do existir histórico do homem (Cf. GENS, 2003f, p. 83). Em Heidegger, vimos, a prioridade do futuro ou, dizendo melhor, do *porvir*, é justificada a partir do caráter projetivo da existência humana, embora, adverte ele, num tom que parece uma crítica a Dilthey:

a temporalidade não surja de um amontoado e de uma sequência de ekstases, temporalizando-se, cada vez, na igualdade originária de cada uma delas. (...) A temporalidade originária e própria se temporaliza a partir do porvir em sentido próprio, de tal modo que só no vigor de ter sido, vigente no porvir, é que ela desperta a atualidade (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 65, p. 124).

A temporalidade própria se *temporaliza*, isto significa, *acontece* a partir do futuro, mas não sem o passado e o presente. É o caráter ekstático da temporalidade que possibilita a unidade de existência (orientada para o futuro/povir), de facticidade (orientada para o passado/vigor de ter sido) e de-cadência (orientada para o presente/atualidade/instante), *constituindo, assim, originariamente, a totalidade da estrutura de cura* (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 65, p. 123).

Dilthey também pensa um tempo tridimensional em que presente, passado e futuro se determinam mutuamente. Mesmo que o tempo seja qualificado por Dilthey, e aqui está a censura de Heidegger, como *o avanço incessante do presente, deixando o passado cada vez mais para trás em direção ao futuro* (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 221), ou como a “precipitação sem trégua na qual o futuro está sendo sempre presente e este [se torna] um passado, nessa corrente contínua e constante” (DILTHEY, 1945b, p. 421), não se trata, podemos dizer, de um tempo objetivo, linear, formal, mas de um tempo vivido, concreto, ligado à totalidade da vida:

No curso vital está contido o caráter da temporalidade da vida; a expressão “curso” indica precisamente isso. O tempo não é apenas uma linha que seria composta de partes equivalentes, um sistema de relações, de sucessões, de coetaneidade, de duração. Se pensarmos no tempo com abstração daquilo que o preenche, então suas partes são equivalentes. Nesta continuidade também a menor parte é linear, é um mero transcurso; não há um “é” nem na menor parte (DILTHEY, *Estructuración*, 1944, p. 93).

O que Dilthey quer afirmar é que as vivências são compreendidas no transcurso temporal a partir de categorias que lhes são específicas: os “valores” que orientam o nosso presente, os “significados” que dão sentido ao nosso passado, e as “finalidades” ou os “fins” que determinam ou projetam o nosso futuro. Para Dilthey, “nenhuma dessas categorias pode ser subordinada às outras, uma vez que cada uma delas torna acessível para a compreensão o todo da vida a partir de um ponto de vista diverso” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 180 e 181). Isso implica dizer, como já mencionamos, que a vida é considerada teologicamente, isto é, em relações recíprocas de “significados adquiridos, proveniente do passado, de valores atuais e fins a alcançar; tudo isso é refletido em manifestações estáveis, em comunidades ou no ‘espírito objetivo’” (LORENZO, 2013, p. 128). Dilthey ressalta que uma ação decidida no passado pode continuar agindo sobre nossas ações por muitos anos e por tempos diferentes:

(...) um problema de tempos atrás pode ser reassumido por nós. Um plano de vida persiste sem a necessidade de voltarmos a examiná-lo e conecta entre si decisões, atos, resistências, desejos, esperanças da mais variada natureza. Numa palavra, existem

conexões que, *com inteira independência da sucessão no tempo*, das relações diretas de condicionalidade, enlaçam em unidade as partes de um curso vital (DILTHEY, *Estructuración*, 1944, p. 93. Grifos nossos).

Como estamos percebendo, apesar da ênfase à dimensão psicofísica e de utilizar “conceitos energéticos” para se referir ao homem e à história, a temporalidade que caracteriza a vida humana não é a da Física. A concepção diltheyana de tempo é elaborada, justamente, por oposição à idealidade transcendental kantiana que entende o tempo como intuição *a priori*, abstrata, que reduz a vida a simples fenômeno (Cf. DILTHEY, 1992b, p. 39; Cf. GENS, 2003f, p. 82). Na interpretação que Dilthey realiza sobre a vida e a história, morte, temporalidade, dor, destino, geração, tradição, repetição, recordação, ruptura, continuidade, duração, possibilidade, consciência, culpa, suor, drama, poesia, desejo, temor, contradição são temas constantes (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 272 e 300; 1945i, p. 132). Mais do que “temas”, todos eles são *atributos da temporalidade*, categorias essenciais da “significação” com as quais se expressa “a corrente da vida histórica, entre o passado, o presente e o futuro” (Cf. BROGOWSKI, 1997, p. 84).

Ao falar de tempo histórico, Dilthey remete a noções como “conexão de efeitos”, “força”, “duração”, “coetaneidade” etc., mas, ao mesmo tempo, assevera que “(...) esse quadro de relações abrange, mas não esgota a *vivência* (...)” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 169; *Estructuración*, 1944, p. 217). Para Dilthey, “na medida em que procuramos observar o tempo, a observação o destrói, pois ela o fixa por meio da atenção; ela faz com que aquilo que flui se cristalize, ela paralisa o que vem a ser”; destrói o vivenciar (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 172).

Não há um consenso entre os estudiosos quanto à dimensão temporal priorizada por Dilthey, se o “presente” ou o “passado”, na compreensão da vida histórica. O próprio Dilthey não é claro a esse respeito e dá margem a várias interpretações. Como dissemos, ele não dedicou um estudo específico sobre a questão do tempo. Pelo caráter impreciso, controverso e problemático com que aparece, particularmente na sua obra tardia, esse é um tema que requer, oportunamente, uma discussão mais detida, aprofundada e cuidadosa.

Importa, todavia, dizer que, não obstante o uso de uma linguagem fundada numa “metafísica da presença” (ou da “imanência”) ao afirmar que “o presente existe sempre e nada existe senão aquilo que nele desponta”, Dilthey sustenta que “ao lado da categoria da realidade efetiva que desponta para nós no presente, emerge (...) a ‘categoria da possibilidade’”. Ele ressalta a dimensão livre e criativa do homem quando deixa de olhar para trás, para o passado, e se comporta em

relação ao futuro, tomando para si, possibilidades infinitas. Ao ficar no passado, o homem é passivo, ao olhar para frente, o homem assume sua liberdade. Para Dilthey, “a vivência do tempo determina em todas as direções o conteúdo de nossa vida” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 170 e 171). Assim, a nosso ver, a despeito de toda intenção da filosofia diltheyana, pressentimos, em algumas ocasiões, um conteúdo ontológico não explicitado, latente, como podemos constatar no trecho abaixo, que privilegia o futuro:

Para além da conexão atual, nós inserimos o olhar na conexão própria à posição do espírito em relação ao seu passado e ao seu futuro. A conexão estrutural não está dirigida meramente para trás rumo à lembrança e à inalteridade. Ela penetra incessantemente o futuro – e este é o seu traço mais forte – a partir do passado e do presente, calculando, jogando com imagens, mas também aspirando. A vivência que tal aspiração encerra contém ao mesmo tempo vinculação e liberdade, nunca como conclusão, mas justamente como um vivenciar em si. Ela é determinada por presente e passado, por configuração da vida e pela relação vital no que se refere ao *círculo das possibilidades*. Toda aspiração voltada para frente contém isso (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 344. Grifos nossos).

Dilthey não avançou em suas intuições ao pensar o tempo e a vida essencialmente unidos. Heidegger sabe disso. Não é por acaso que o título de sua principal obra, *Ser e Tempo*, vislumbra a relação fundamental entre ser e temporalidade implicitamente presente na obra de Dilthey (Cf. CAVALLARO, 2011, p. 23). O tempo que interessa a Dilthey é o tempo humano, ligado a lembranças, vontades, sentimentos, representações que constituem as vivências humanas. Pensa o tempo na relação com “estados de consciência” – memória, atenção, expectativa – e, ainda que “vivência” e “consciência” tenham, em Dilthey, um sentido muito mais amplo, como já discutimos, esse é um aspecto que, aos olhos de Heidegger, reflete as insuficiências e limites que o impediram de alcançar uma dimensão mais originária da temporalidade humana.

Com efeito, é o “significado” como categoria fundamental que liga as partes ao todo da vida, e que dá, com isso, sentido aos fatos históricos – ou seja, é a concepção de passado – que está em jogo na leitura que Heidegger faz de Dilthey. Para ele, o passado tem primazia na compreensão diltheyana do ser histórico. A história, dirá, é *Acontecimento*, nesse caso, não pode ser o “transcurso de fluxo de vivências”; o *conhecimento relativo às “transformações mundanas” não é suficiente para formar uma “consciência histórica”* (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 143). Heidegger proclama *a origem existencial da historiografia a partir da historicidade do Dasein*.

5.6 A HISTÓRIA COMO A FORÇA SILENCIOSA DO POSSÍVEL: RE-PETIÇÃO E DESTINO

Para Heidegger, o sentido da história, fundada no solo da historicidade própria, se coloca como uma “*re-petição do possível*”. Que significa isto? Significa que, *sendo propriamente*, o *Dasein* pode, no projeto da de-cisão antecipadora, re-tomar as possibilidades factuais legadas no passado, sempre abertas, e escolhê-las como suas.

“A *re-petição* é a *transmissão explícita*, ou seja, o retorno às possibilidades da presença, que vigora por ter sido pre-sente” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 74, p. 191, grifos do autor). O “passado”, como um existencial, é pura possibilidade e, como pura possibilidade, se abre como herança viva, desvelando ao *Dasein* o seu “destino”. E “destino”, aqui, em nada tem a ver com a noção grega de uma existência assolada de tragédias e predeterminada por *acontecimentos conspirados pelos deuses* (Cf. GELVEN, 1987, p. 226). Ao contrário, destino deve ser entendido existencialmente. Heidegger chama de “destino” o *acontecer* mais próprio do *Dasein* que, assumindo-se finitamente, reconhece e transmite para si mesmo as possibilidades herdadas como sendo suas, isto é, escolhe-as livremente e não mais estando subjugado à dominância do impessoal (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 74, p. 190).

Nesse sentido, *re-petição do possível*, existencialmente falando, não significa trazer de volta” o que passou, nem se configura como uma religação do “pre-sente” com “o que ficou para trás”. De modo algum, dirá Heidegger: *a re-petição nem se abandona ao passado e nem almeja um progresso* (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 74, p. 192).

No dizer de Heidegger, a historiografia, fundada na historicidade imprópria, se detém na explicação do “passado”, do “real”, ou seja, de algo que apareceu como “objetivamente” dado, na cadeia sucessiva dos eventos e, assim, ela se relaciona mais com o que está morto do que com um *passado vivo*. O tempo primordial da história deve ser o futuro e não o passado; ela deve lidar com o “possível” e não com o “real”. É nesse sentido que Nunes assinala:

O propriamentehistórico não coincide, pois, com o acontecido e sim com a possibilidade do acontecer, remetendo-nos, de cada vez, à existência [...] e, conseqüentemente, à linha mais extrema do cuidado: a decisão resoluta do que nós assumimos, no abandono de nós mesmos, como ser-no-mundo (NUNES, 1992, p. 146 e 147).

Ao tomar a história como “tradição”, isto é, como algo que nos foi dado, algo localizado num “passado” distante como “herança” petrificada, nós perdemos a oportunidade de recriá-lo, eliminando o que age, no presente, como “efeito” do passado. Perdemos, enfim, a possibilidade de re-traçar ou revigorar o passado, *perdemos a capacidade de nos guiarmos por nós mesmos, de questionarmos e escolhermos a nós mesmos* (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 6, p. 49). Em *Hegel e os gregos* (1958), Heidegger dirá que:

(...) a tradição corretamente experimentada nos dá como resultado o presente, aquilo que espera por um encontro conosco (...). Autêntica tradição de maneira alguma é a secura de cargas do passado; é, pelo contrário, aquilo que nos liberta para o que está à nossa espera, tornando-se, dessa maneira, a orientadora que nos conduz para o âmbito da questão do pensamento (HEIDEGGER, 1973b, p. 403).

No modo impróprio, interpretando-me partir do tempo público, vivo a partir do que é corrente, sem discussão, compreendendo que o passado tem, de fato, um *efeito* sobre minhas escolhas presentes. E busco o *moderno* como forma de me libertar do peso do passado, esquecendo-o (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 75, p. 198). Com isso, não assumo a minha *herança*, meu *destino*, a história de meu povo e a sua tradição como sendo *minhas*; não posso retomá-las, reassumi-las, porque, no seio do impessoal, elas não me dizem respeito; são consideradas como *algo exterior* a mim, que foram como foram e são como são porque tinham ou têm de ser assim.

O impessoal se furta à escolha. Cego para as possibilidades, ele não é capaz de repetir o vigor de ter sido, mantendo e sustentando apenas o ‘real’ que sobrou do vigor da história do mundo, as sobras e os anúncios simplesmente dados. Perdido na atualização do hoje, o impessoal compreende o ‘passado’ a partir do ‘presente’ [...] Carregada dos despojos do ‘passado’ que se lhe tornaram estranhos, a existência impropriamente histórica [...] busca o moderno (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 75, p. 198).

Assim é que, para Heidegger, a história vem do futuro, do porvir, como a *força silenciosa do possível* e não do *real*. (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 76, p. 202). E é compreendendo-nos, existencialmente, em nossa historicidade radical, que podemos construir uma “ciência” da história.