

CONTRA O DOGMATISMO NA HISTÓRIA: O TEMPO COMO FENÔMENO BASILAR DA EXPERIÊNCIA HUMANA

AGAINST DOGMATISM IN HISTORY: THE TIME AS BASILAR PHENOMENON OF HUMAN EXPERIENCE

*Robson Rocha de Souza Júnior*¹

RESUMO: A história sempre foi um dos temas centrais das Ciências Humanas. No entanto, vários são os modos de concebê-la e pesquisá-la. O intento desse artigo é demonstrar que uma atitude não dogmática em relação à história exige uma forma específica de abordá-la e até mesmo um comportamento determinado: aquele que define o homem experimentado e anti-dogmático. Segundo buscar-se-á argumentar, a assunção dessa atitude não dogmática exige uma compreensão outra do fundamento, agora baseada na abissalidade inesgotável do tempo, e um novo foco de análise, que deve abandonar a centralidade da subjetividade humana em prol da centralidade do fenômeno do mundo público cotidiano. O argumento está baseado nas obras de Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer.

Palavras-chave: História. Temporalidade. Subjetividade. Mundo público cotidiano.

ABSTRACT: History has always been one of the central themes of the humanities. However, there are several ways of conceiving it and researching it. The intent of this article is to demonstrate that a non-dogmatic attitude toward history requires a specific way to approach it and even specific behavior: what defines the man tried and anti-dogmatic. We will seek to argue that the assumption of this non-dogmatic attitude requires another understanding of the foundation, now based in inexhaustible time, and a new focus of analysis, that must abandon the centrality of human-subjectivity in favor of the centrality of the phenomenon of everyday public world. The argument is based on the works of Marting Heidegger and Hans-Georg Gadamer.

Keywords: History. Temporality. Subjectivity. Everyday public world.

INTRODUÇÃO

A questão acerca do fundamento sempre ocupou uma posição central no curso do

¹Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil.

pensamento ocidental. Por isso, desde a Grécia antiga, quando a filosofia nascia sobre a égide dos filósofos-poetas que posteriormente seriam conhecidos como pré-socráticos, esse era o seu problema central e inaugurador. A busca pela *arché* que forma a base da totalidade do ente é a expressão desse problema nos idos tempos helênicos.

Contudo, já no início de nossa era, sobretudo a partir da modernidade tardia que se inicia no fim do século XIX, essa questão passaria por uma reviravolta decisiva, o que já na época receberia a alcunha de niilismo. Por muito tempo se designou essa virada como uma degeneração em direção ao relativismo absoluto, como se, a partir de então, tudo fosse válido, tanto na esfera epistemológica como no âmbito moral. Não obstante, segundo parece, talvez essa primeira e apressada descrição desse momento decisivo da história ocidental apenas distorça esse fenômeno de virada que marca nossa época histórica, o que buscaremos demonstrar através de um diálogo com a filosofia contemporânea nascente no pensamento de Heidegger e continuada por Gadamer, seu discípulo mais proeminente. O intento é demonstrar o esforço dessa corrente de pensamento em assumir a tarefa histórica de compreender e tomar as rédeas desse fenômeno que atinge todo o Ocidente e, por conseguinte, também todo o mundo contemporâneo, pois, se o Ocidente é um fenômeno global e se o niilismo é sua faceta momentânea, então, o niilismo também tem de ter lançado suas raízes para além das fronteiras dos estados ocidentais. Mas se não se trata de relativismo, o que esse niilismo como fenômeno histórico significa? E o que esses pensadores em especial têm a nos dizer acerca dessa inversão radical em relação à questão do fundamento na era do niilismo?

UMA COMPREENSÃO OUTRA DO FUNDAMENTO

Em *Sobre a Essência do Fundamento* (HEIDEGGER, 1995) Heidegger nos aponta para a possibilidade de se pensar o fundamento através da perspectiva da diferença-ontológica. Sob tal ótica seria possível explicitar tanto aquilo que une o Ser aos entes, como também aquilo que os distingue, o que significa que, nesse questionamento, é posto, ao mesmo tempo, o problema da imanência e da transcendência do Ser.

A tese central de *Sobre a Essência do Fundamento* sustenta que a essência do fundamento é o abismo [Ab-grund], ou seja, a completa falta de fundo. Segundo Heidegger é justamente desse abismo originário que o fundamento retira o vigor para fundamentar a totalidade dos entes. Segundo parece, ao apontar para esta (in)determinação inerente ao fundamento Heidegger pretendia nos atentar para o fato de

que o Ser tende sempre a ultrapassar a fundamentação que ele mesmo possibilita. Sendo assim, se, por um lado, o Ser, como sem-fundo do fundamento, como abismo mesmo, se doa como fundamento e assim permite o desvelamento da totalidade dos entes, por outro lado, é de sua essência lançar-se para além dessa totalidade aberta que ele mesmo fundamenta.

O mundo grego que inaugurou e pensou profundamente o problema do fundamento tinha uma palavra própria para nomear esta sua característica fundamental: *physis*. Apesar de ter sido traduzida tradicionalmente como natureza, *physis* na verdade significa algo totalmente distinto: ela indica justamente esse caráter velador-desvelador do Ser (HEIDEGGER, 1989) que ao mesmo tempo fundamenta e ultrapassa a totalidade dos entes. Como nos diz o próprio Heidegger ao analisar essa palavra helênica “o Ser vigora como o que essencializa, como *physis*, vigor imperante, que surge.” (HEIDEGGER, 1983, p. 184), o que aponta para o fato de que o Ser se dá como o vigor do fundamento, como sua essencialização [*Wesung*]. Não obstante, ao se doar e, com isso, possibilitar a emergência da totalidade dos entes, o Ser, segundo Heidegger, também tem a tendência de se velar como o totalmente outro em relação aos entes, como o Nada que sempre ultrapassa essa totalidade que ele mesmo possibilita. Este Nada que “é” o próprio Ser tem acesso aos entes através da transcendência do *Dasein*, o ser próprio do humano.

Sendo assim, caso se considere que não é o homem que detém a liberdade, mas sim o contrário, é a liberdade que detém o homem, então, pode-se concluir que a essência do fundamento é a própria liberdade humana, aquele rasgo aberto pelo Ser no meio dos entes como seu acesso: é justamente isso que a palavra alemã *Dasein* pretende designar. O Ser só pode se revelar em toda a sua abissalidade na medida em que se lança no mundo – a totalidade dos entes. Este lançamento, por seu lado, é possibilitado pela transcendência constitutiva do *Dasein*, aquilo que chamamos de liberdade. Logo, apesar de possibilitar a própria transcendência do *Dasein* – já que a liberdade que detém o homem “é” a transcendência do Ser – o próprio Ser, por outro lado, só pode alcançar os entes através dessa vinculação essencial à transcendência do *Dasein*: a transcendência do Ser e a transcendência do *Dasein* são, portanto, a mesma coisa.

O mais importante, contudo, é compreender que essa transcendência que se desdobra na relação entre o Ser e o *Dasein* é o modo como Heidegger compreende o tempo e seu nexos originário com a liberdade humana. Portanto, a questão acerca da transcendência do Ser e do *Dasein* se refere ao problema da compreensão da própria

temporalidade que “é” aquele sem- fundo do fundamento que permanece sempre vigoroso e totalmente outro em relação à totalidade do ente que se abre com essa transcendência; além de sua vinculação com a liberdade humana, que é o rasgo aberto pelo Ser no meio dos entes. Chamar o Dasein de ser- no-mundo indica, então, essa vinculação originária entre a transcendência do Dasein e do Ser, já que aponta para o fato de que é através do Dasein que o Ser pode ter acesso ao mundo: a totalidade articulada dos entes.

Nesse ponto cumpre analisar o problema da imanência do Ser, o que aponta para a sua insuperável vinculação aos entes estabelecida pelo modo de ser dos humanos: o Dasein. Essa questão é basilar, já que, apesar do Ser valer como fundamento do ente, não há, por outro lado, a possibilidade de se desvincular o Ser dos entes, pois “O ser é sempre o ser de um ente.” (HEIDEGGER, 1953, p. 35). Ocorre que, ao se lançar através da transcendência do Dasein o Ser tem como destino certo a totalidade dos entes. É nesse sentido que o Ser é desvelador, já que neste lançamento o Ser se doa como o fundamento da totalidade articulada dos entes, ao permitir justamente essa articulação. Ora, o que possibilita essa articulação e sua manutenção e assim permite aos entes que se revelem como uma totalidade articulada é a linguagem, pois é contra ela que se lança o Ser através da transcendência do Dasein. Logo, segundo Heidegger, é justamente a partir da relação originária entre a transcendência do Ser, a transcendência do Dasein, que lança o Ser entre os entes, e a linguagem, que articula a totalidade dos entes, que algo como um mundo se institui. Ou melhor, é em virtude da linguagem que algo como um mundo pode se dar, já que é através da linguagem que o Ser permite o desvelamento dos entes como totalidade articulada: a linguagem é a clareira [Lichtung] do Ser.

Interpretada através da palavra grega *lógos*, a linguagem tem de ser compreendida, então, como “A postura recolhedora que guarda em si toda destinação, a medida que, enviando, a deixa dispor-se, mantém em seu lugar e curso qualquer vigente e todo ausente e recolhe tudo, abrigando-o no todo” (HEIDEGGER, 1975, p. 196). Logo, o desvelamento do ente como totalidade articulada depende da própria linguagem, já que ela recolhe e assim articula a totalidade dos entes formando uma totalidade fundamentada e desvelada pelo próprio Ser, do vigor que se impõe e predomina [physis] e que nessa imposição permite também que os entes se dêem como totalidade articulada. Essa compreensão da linguagem se aproxima decisivamente da noção de sistema, da forma como este conceito é utilizado por Heidegger, para quem a instituição do Ser exige uma sistematicidade própria, característica que ele identifica na palavra grega *diké*, traduzida por Heidegger para o alemão como *Fug*, e que aponta para a idéia de uma juntura que

exige enquadramento e através desta exigência se impõe ao próprio Ser que lhe fundamenta (HEIDEGGER, 1983). Isso significa que a articulação da totalidade do ente expressa a sistematicidade que o próprio Ser carece para se desvelar como fundamento, sistematicidade essa que é garantida e sustentada pela linguagem.

Logo, apesar de Heidegger considerar a exigência dessa sistematicidade própria aos entes como totalidade, não é a partir dela que o ente recebe seu fundamento. Propô-la como fundamento seria o mesmo que incorrer no equívoco de ressubstancializar o fundamento, o que Heidegger buscou contestar sustentando a idéia de que é o abismo temporal aberto pela liberdade humana que fundamenta a totalidade dos entes. Por isso, é indispensável manter o foco nessa inversão fundamental na compreensão do fundamento que é dessubstancializado através da idéia de que é a temporalidade que fundamenta a totalidade do ente.

Mas o que isso significa de fato? Como pode essa falta de fundo do fundamento ser capaz de fundamentar a totalidade do ente e ao mesmo tempo ultrapassá-la? Além disso, como a sistematicidade imposta pela linguagem se impõe ao vigor imperante da abissalidade do tempo sem que isso incorra numa nova substancialização do fundamento?

Não há respostas diretas para essas perguntas, devido à profundidade desse problema. Na verdade, talvez só seja possível compreender essa inversão investigando as conseqüências decisivas desse fenômeno sutil, dessa inversão, para o pensamento ocidental, dentre as quais se destaca a contestação da centralidade da subjetividade, impetrada desde Descartes como fato indubitável da existência e, portanto, como fundamento último da totalidade do ente. Tendo em vista que toda a história do pensamento ocidental se desenvolveu ao entorno da questão do fundamento, o passo dado por Descartes pode ser considerado o último passo decisivo desse trajeto antes de sua dissolução final que ocorreria com a consolidação do niilismo como fenômeno histórico. Logo, pode-se dizer que o último fundamento substancial pensado pelo Ocidente seria o sujeito transcendental que só começaria a ser contestado como fundamento a partir da virada já acentuada.

Sua inadequação frente à nova forma de conceber o fundamento tem algumas justificativas relevantes. Primeiramente se destaca o fato de que assim como todas as outras formas de conceber o fundamento legadas pela história do Ocidente, também a subjetividade é claramente marcada pela idéia de substancialidade. Mesmo a origem etimológica da palavra, que provém do latim *subjectum*, indica essa idéia de substância, o que justifica a confiança de Descartes pela solidez epistemológica inelutável do *cogito*.

Mas, além disso, também se destaca o fato de que, a partir dessa virada que se consumaria com a crítica à subjetividade como base da experiência humana, o pensamento passa a conceber a idéia de que é aquela (in)determinação fundamental da temporalidade que determina o sentido da subjetividade – essa última que passa a valer como um fenômeno secundário e condicionado – e não o contrário. Não obstante, no bojo desse aspecto crítico subjacente à redefinição do significado do fundamento vincula-se um aspecto positivo. Como aquela (in)determinação se apresenta como o aspecto essencial do fundamento e a subjetividade se torna, assim, um fenômeno derivado, então, deve haver um âmbito mais apropriado que sirva de baliza para a experiência humana. Esse âmbito é o mundo público, por ser eleum fenômeno histórico instituído no choque entre temporalidade e a sistematicidade da linguagem e, portanto, sustentado não por um, ou alguns homens, e sim por todos em um compartilhamento que antecede a formação de cada individualidade que compartilha dessa sistematicidade da linguagem que é essencialmente pública. Isso quer dizer que é a partir dessa sistematicidade já instituída pela

linguagem de um povo que cada individualidade pode alcançar uma forma própria e não o contrário, o que aponta para o fato de que a base da experiência humana não é a subjetividade e sim o mundo cotidiano, de tal forma que se pode mesmo dizer que antes de sermos indivíduos somos, na verdade, membros de uma comunidade lingüística específica que está baseada e se sustenta numa tradição determinada. Essa é – como argumentaremos a seguir através de um diálogo com Heidegger – a transformação mais decisiva levada a efeito por aquela inversão na concepção do fundamento.

Não é por acaso, portanto, que subjacente ao desenvolvimento da crítica à subjetividade Heidegger conceberá o mundo público como o fenômeno basilar da experiência humana, tarefas que, inclusive, sempre estiveram associadas de algum modo em seu pensamento. Buscaremos demonstrar esse fato com a análise da reflexão de Heidegger acerca da impessoalidade do mundo cotidiano e seu vínculo essencial com o ser-próprio do Dasein em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1993) Feito isso passaremos, então, para um diálogo com Gadamer que é discípulo de Heidegger e teve o mérito de acentuar a crítica à subjetividade como tarefa originariamente vinculada à assunção do mundo público como base da experiência humana em seu célebre *Verdade e Método* (GADAMER, 1999).

DA CRÍTICA À SUBJETIVIDADE À COTIDIANIDADE DA EXPERIÊNCIA

O debate acerca do mundo cotidiano no pensamento de Heidegger, sobretudo no que se refere à sua obra de maior relevo, *Ser e Tempo*, está vinculado ao debate acerca da constituição fundamental do ser-no-mundo e, portanto, também do Dasein e a uma crítica cada vez mais contundente à idéia de uma subjetividade transcendental do ego como base da experiência humana. É justamente aquela nova concepção do fundamento que leva Heidegger à radicalidade de sua proposta de mudar o foco da análise que agora deve tomar como base fundamental o mundo público e não mais a subjetividade humana.

Em *Ser e Tempo* esse debate está localizado entre os parágrafos §25 e §27, quando Heidegger busca desdobrar seu argumento de que o Dasein é essencialmente ser-no-mundo, o que ele desenvolvera nos parágrafos exatamente anteriores. Nesse momento a análise chegara à conclusão de que o Dasein sempre é, está e se relaciona com o seu mundo e que esse é seu modo próprio de ser. Mas esse contato originário do Dasein com o mundo não é um contato perceptivo, mas sim um contato pragmático, uma vez que antes de conhecer o mundo o homem se empenha no mundo. Por isso, é próprio do Dasein que seu contato com o mundo seja antes de tudo um contato que o absorve no mundo e é por isso que seu modo predominante de ser-no-mundo é o modo cotidiano.

Esse quadro geral é muito importante para que possamos compreender o debate que Heidegger sustenta nos parágrafos destacados. Como o Dasein se relaciona com o mundo predominantemente através de uma ocupação com o mundo, então, tanto o Dasein, como o contato do Dasein com o mundo, não pode ser caracterizado como uma relação categorial. A característica fundamental do Dasein é ser um existencial, de tal modo que seu contato com o mundo também tem de ser existencialmente determinado e estruturado. Por isso, a análise do próprio Dasein exige a descoberta de um ponto de partida apropriado e de uma caracterização prévia do caminho a ser percorrido. É neste ponto que alcançamos o momento fulcral da análise heideggeriana, porque se o ponto de partida da filosofia moderna é o sujeito transcendental – escolha assumida em sua gênese por Descartes – para Heidegger esse ponto de partida deveria ser justamente o contato predominante do Dasein com o mundo: a cotidianidade média.

Ora, como o que Heidegger busca a partir de agora é uma compreensão mais aprofundada do próprio Dasein, o que ele expressa pela questão “Quem é o Dasein?”, então é indispensável ir além da análise da relação do Dasein com os instrumentos com os quais ele se ocupa do mundo e com os entes que não possuem o seu modo de ser; nesse momento é preciso desvelar também o modo como o Dasein se porta frente aqueles que compartilham desse mundo e dão forma àquela cotidianidade média que caracteriza o

contato primário do Dasein com a totalidade dos entes e, posteriormente, consigo mesmo. É por isso que para Heidegger o fenômeno do ser-no-mundo funda-se no fenômeno do ser-com (Mit-sein). Por isso é mais correto afirmar que o Dasein é na verdade Mit-Dasein, já que seu estar no mundo é sempre compartilhado pelos outros entes que também possuem o modo de ser do Dasein.

Sendo assim, a questão explorada por Heidegger nesses parágrafos pode ser formulada da seguinte forma: Qual é o caráter próprio do Dasein, levando-se em conta que seu ser predominante está imbuído na cotidianidade que é compartilhada por todos os outros entes que possuem esse mesmo modo de ser? Ou, em outras palavras: Qual é o caráter próprio do Dasein, se antes de tudo e predominantemente o Dasein é Mit-Dasein? Esse ser próprio já não pode mais ser definido como uma substância sólida e incorruptível, o que a idéia de sujeito denota inevitavelmente, já que não há Dasein sem mundo e mundo que não seja compartilhado. Isso significa que o que há de próprio ao Dasein no fundo é também compartilhado e, por isso, sempre está em função do compartilhamento desse mundo comum. Por isso Heidegger afirma que

A substancialidade é o guia ontológico da determinação dos entes a partir do qual se responde à pergunta quem. De maneira implícita, concebe-se previamente o Dasein como algo simplesmente dado. Em todo caso, o caráter indeterminado de seu ser sempre implica este sentido. Mas o ser simplesmente dado é o modo de ser de um ente que não possui o caráter do Dasein. (HEIDEGGER, 1993, p. 165)

Por isso,

A evidência ôntica da afirmação de que sou eu que sempre sou o Dasein não deve fazer pensar que, com isso, já se delineou inequivocamente o caminho de uma interpretação ontológica do que assim 'é dado' [...] Pode ser que o quem do Dasein cotidiano não seja sempre justamente eu mesmo. (HEIDEGGER, 1993, pp. 165-166)

Fica claro, portanto, que o intento de criticar a assunção da subjetividade transcendental como fundamento da experiência humana está intimamente ligado ao propósito de definir o mundo cotidiano como o ponto de partida da análise do quem do Dasein. Importante é notar que Heidegger luta aqui para manter-se fiel à característica existencial própria do Dasein, o que, segundo seu ponto de vista, deve conduzir a questão do quem do Dasein da subjetividade para o mundo cotidiano. É o que o leva ao questionamento: “Será mesmo a priori evidente que o acesso ao Dasein deve ser proporcionado por uma reflexão simplesmente receptiva sobre o eu dos atos? [...] E se a constituição de ser sempre meu do Dasein fosse uma razão para ele, na maior parte das vezes e antes de tudo, não ser ele próprio?” (HEIDEGGER, 1993, p. 166). Visto sob o

prisma que estas duas questões nos indicam, talvez seja mais condizente com a estrutura desse ente específico, o Dasein, que a idéia do eu seja limitada a uma indicação formal não constringente que pode assumir formas variadas de acordo com o contexto ontológico-fenomenal em que está inserido, o que significa que o “eu” do Dasein é determinado pelo contato específico com o mundo determinado em que ele está inserido, pois o Dasein está irremediavelmente vinculado ao seu mundo e à tradição que o sustenta, o que é compartilhado por outros entes que também possuem o modo de ser do Dasein. Logo, aquilo que o Dasein é depende do modo como ele está referido aos outros Dasein que compartilham de seu mundo e formam juntos um Mit-Dasein. “O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito não ‘é’ e nunca é dado sem mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros.” (HEIDEGGER, 1993, p. 167).

Posto isso fica claro que o ponto de partida natural da análise não pode ser o “eu”, já que não há “eu” sem mundo e mundo sem a co-presença de outros “eus”. O Mit-Dasein cotidiano é, então, o início natural da análise do quem do Dasein, o que leva Heidegger a afirmar que “A tarefa é tornar fenomenalmente visível e interpretar ontologicamente de maneira adequada o modo de ser dessa co-presença [Mit-Dasein] na cotidianidade mais próxima.” (HEIDEGGER, 1993, p. 167).

Esse é, basicamente, o tema de todo o parágrafo §26, que recebe o nome de “A co-presença dos outros e o ser-com cotidiano”, o que já de antemão indica os resultados obtidos no parágrafo anterior. É por isso que Heidegger tem o cuidado de, nesse parágrafo, coligir os resultados obtidos até então, para assim, projetar o passo seguinte de sua análise. Até esse momento Heidegger acurou sua atenção à análise do contato do Dasein com os entes que não possuem seu modo de ser próprio: as coisas e os instrumentos. No entanto, como anteriormente destacado, o mundo é sempre um mundo compartilhado por outros entes que também possuem esse modo de ser característico do Dasein e é justamente desse compartilhamento, dessa co-presença [Mit-Dasein], que cada Dasein retira a possibilidade de definir seu próprio “eu”. O mais importante é notar que, se com os entes que não possuem o modo de ser do Dasein o contato é definido como ocupacional, no caso dos entes que possuem esse modo de ser do Dasein o contato deve ter outro caráter, pois não é possível instrumentalizar a relação inter-humana. Com esses entes não se ocupa, se preocupa.

O mundo do Dasein libera, portanto, entes que não apenas se distinguem dos instrumentos e das coisas mas que, de acordo com seu modo de ser de Dasein,

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 o próprio Dasein liberador – são também Mit-Dasein. (HEIDEGGER, 1993, p. 169)

E, então, surge a questão: quem são os “outros” aqui? Heidegger nos dirá que “Os ‘outros’ não significa todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes ninguém se diferencia propriamente, entre os quais também se está.” (HEIDEGGER, 1993, pp. 169, 170). Isso significa que todos nós, enquanto somos Dasein, somos o “outro” de nós mesmos. Esse ser “outro” que é próprio do ser Dasein é o que Heidegger identifica como sendo o mundo cotidiano que não é de ninguém por ser impessoal e compartilhado por todo Dasein.

Ocorre que a base do ser-no-mundo é determinada sempre pelo ser-com. Todo ser-em-um-mundo é ser-com-outros-em-um-mundo, já que “O mundo do Dasein é um mundo compartilhado. O ser-em é ser-com os outros.” (HEIDEGGER, 1993, p. 170). E isso é inextirpável de tal forma que simplesmente não se pode distinguir-se definitivamente desses “outros” com os quais nós existimos cotidianamente, pois mesmo no contato com os instrumentos e com os entes simplesmente dados nós nos topamos continuamente com os outros entes que possuem o modo de ser do Dasein: “Eles vêm ao encontro a partir do mundo em que o Dasein se mantém, de modo essencial, sempre empenhado em ocupações guiadas por uma circunvisão.” (HEIDEGGER, 1993, p. 170). Por conseguinte, análise deve se manter justamente nessa junção entre o contato do Dasein com os entes à mão ou os entes simplesmente dados e o contato cotidiano entre os entes que possuem o ser do Dasein. O mundo cotidiano é o resultado dessa junção.

Entretanto, antes de se esclarecer essa junção é fundamental estar claro o modo como o contato entre os entes que compartilham o modo de ser do Dasein se institui e se mantém. O que Heidegger pretende destacar, antes de tudo, é que esse Mit-Dasein não equivale ao encontro de duas coisas dadas como o choque entre duas cadeiras, já que “Mesmo quando vemos o outro meramente ‘em volta de nós’, ele nunca é apreendido como coisa-homem simplesmente dada.” (HEIDEGGER, 1993, p. 171). Isso não significa, portanto, simplesmente que o “eu” que nós somos não está sozinho no mundo, pois estar sozinho é uma possibilidade ôntica que todos nós vivenciamos em algum momento. Na realidade, isso significa que mesmo quando estamos sozinhos nosso ser-no-mundo é um ser-com-os-outros: “O ser-com determina existencialmente o Dasein mesmo quando o outro não é, de fato, dado ou percebido. Mesmo o estar-só do Dasein é

ser-com no mundo. Somente num ser-com e para um ser-com é que o outro pode faltar.” (HEIDEGGER, 1993, p. 172) Disso se conclui que o homem não está primeiramente isolado do mundo para depois entrar ou não em relação com os outros homens que compartilham do mundo. Pelo contrário. O isolamento é um modo deficiente do ser-com, já que de início e na maior parte das vezes estamos imersos na rede pública compartilhada entre os entes que possuem o modo de ser do Dasein.

Heidegger segue sua análise e busca definir melhor o que vem a ser essa preocupação. Segundo sua análise, a preocupação possui uma variada possibilidade de modulação: “O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros são modos possíveis de preocupação.” (HEIDEGGER, 1993, p. 173). Não obstante, essa multiplicidade pode ser classificada e delimitada por duas possibilidades extremas, em referência às quais toda modulação se posiciona de um modo específico. Primeiramente “Ela pode, por assim dizer, retirar o ‘cuidado’ do outro e tomar-lhe o lugar nas ocupações, substituindo-o. Essa preocupação assume a ocupação que outro deve realizar.” (HEIDEGGER, 1993, p. 173) Esse tipo de preocupação é comumente caracterizado como uma relação de dominação ou dependência, já que aquele que é substituído, na verdade, é eximido de sua responsabilidade por si mesmo e, portanto, também é afastado da possibilidade de autodeterminação. Na maior parte das vezes é esse o modo como os homens se comportam. Mas há também a possibilidade totalmente oposta. Como nos diz o próprio Heidegger, “Em contrapartida, subsiste ainda a possibilidade de uma preocupação que não tanto substitui o outro, mas que se lhe antepõe em sua possibilidade existencial de ser, não para retirar-lhe o ‘cuidado’ e sim para devolvê-lo como tal.” (HEIDEGGER, 1993, p. 174). Nessa possibilidade ocorre o inverso da primeira, já que com essa forma de preocupação o outro é auxiliado na tarefa de se tornar transparente a si mesmo e livre para se apropriar de seu modo próprio de ser.

Importante é notar nessa classificação é que o comportamento do homem com os outros homens não só está imbricado à sua relação com os entes intramundanos – com os quais se ocupa – mas também com o relacionamento consigo mesmo. Essa é a consequência geral mais importante da radicalização heideggeriana da tese central da fenomenologia que aponta para o fato de que não há consciência que não seja consciência de algo. Essa radicalização é expressa pelo conceito ser-no-mundo que caracteriza o Dasein. Ser-no-mundo significa, então, ao mesmo tempo: (1) ocupar-se com os entes intramundanos; (2) preocupar-se com os outros entes que possuem o modo de ser do

Dasein e, enfim, (3) apropriar-se de si mesmo. Por isso, não é possível deslindar esses três aspectos do ser-no-mundo a não ser analiticamente, uma vez que esses caracteres do Dasein estão essencialmente relacionados. “A preocupação se comprova, pois, como uma constituição ontológica do Dasein que, segundo suas diferentes possibilidades, está imbricada tanto com o seu ser para o mundo da ocupação quanto com o ser para consigo mesmo.” (HEIDEGGER, 1993, p. 174)

Essa co-originariedade da ocupação, da preocupação e do si-mesmo aponta para o fato de que a propriedade de cada Dasein está em função tanto do seu contato com os entes intramundanos, como de seu contato com os outros entes que possuem o modo de ser do Dasein, o que possui um peso existencial significativo. Como nos diz Heidegger “De acordo com a análise aqui desenvolvida o ser com os outros pertence ao ser do Dasein que, sendo, está em jogo seu próprio ser. Enquanto ser-com, o Dasein ‘é’, essencialmente, em função dos outros.” (HEIDEGGER, 1993, p. 175) Por isso, “Mesmo quando cada Dasein de fato não se volta para os outros, quando acredita não precisar deles ou quando os dispensa, ele ainda é no modo de ser-com.” (HEIDEGGER, 1993, p. 175) Isso significa que o ser-próprio de cada Dasein está originariamente vinculado a essa relação ontológica com os outros, de tal forma que, o que de fato permanece enigmático é o modo como cada Dasein constrói sua relação consigo mesmo, seu ser-próprio, a partir da referência fundamental que mantém em relação aos outros, já que seu Dasein é já sempre e inexoravelmente Mit-Dasein: “A relação ontológica com os outros torna-se, pois, projeção do ser-próprio para si mesmo ‘num outro’. O outro é um duplo de próprio.” (HEIDEGGER, 1993, p. 177)

Esse problema nos coloca diretamente no âmago do que Heidegger desenvolve no parágrafo seguinte (§27) que é o último parágrafo a ser tratado aqui. O resultado mais importante deste parágrafo diz respeito ao fato de que o ser-com é intrínseco ao modo de ser originário do Dasein, fato que coloca os outros numa posição decisiva para a constituição de cada Dasein. No entanto, esses outros não são determinados. “Ao contrário, qualquer outro pode representá-los. O decisivo é apenas o domínio dos outros que, sem surpresa, é assumido sem que o Dasein, enquanto ser-com, disso se dê conta.” (HEIDEGGER, 1993, p. 179). Estes outros são, na verdade, impessoais e de princípio e na maior parte das vezes [zunächst und zumeistens] o ser-próprio do Dasein é assumido por esse impessoal. “O quem não é este ou aquele, nem o próprio impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro, o impessoal [das Man]” (HEIDEGGER, 1993, p. 179).

Esse impessoal prescreve o modo de ser da cotidianidade do Dasein e é justamente ele que domina nossa convivência cotidiana. O fato é que o ser-com os outros possui a tendência natural de promover esta medianidade impessoal, uma vez que nivela todas as possibilidades de ser do Dasein a um valor médio comum. Ao fazê-lo o impessoal permite que o Dasein apóie sua decisão sempre nessa cotidianidade previamente determinada e niveladora, o que lhe retira o peso da responsabilidade de assumir suas decisões e responder por suas escolhas. “O impessoal tira o encargo de cada Dasein em sua cotidianidade. E não apenas isso; com esse desencargo, o impessoal vem ao encontro do Dasein na tendência de superficialidade e facilitação” (HEIDEGGER, 1993, p. 180). Desta feita, o que ocorre é que “Todo mundo é outro e ninguém é si próprio. O impessoal, que responde à pergunta quem do Dasein cotidiano, é ninguém, a quem o Dasein já se entregou na convivência de um com o outro.” (HEIDEGGER, 1993, p. 181)

Com isso, vê-se que todo Dasein nasce e morre dentro de um espaço específico dominado pela cotidianidade média. Logo, a apropriação de seu ser-próprio só pode ser conquistada no ínterim dessa cotidianidade e, mesmo assim, isso não lhe possibilita livrar-se dessa cotidianidade. Como o impessoal também é um existencial – o que significa que esse é um traço característico e insuperável do Dasein –isso lhe impede de se esquivar dessa sua condição, o que justifica o fato de que, na verdade, “a existência própria não é algo que paire por sobre a de-cadência do cotidiano. Em sua estrutura existencial, ela é apenas uma apreensão modificada da cotidianidade.” (HEIDEGGER, 1993, p. 241). Isso ocorre porque mesmo a impessoalidade pertence à constituição positiva do Dasein, pois “O ser do que é próprio não repousa num estado excepcional do sujeito que se separou do impessoal. Ele é uma modificação existenciária do impessoal como existencial constitutivo.” (HEIDEGGER,

1993, p. 183) Do que se conclui, por fim, que a base do ser-no-mundo do Dasein não é a subjetividade transcendental do “eu”, mas sim o mundo cotidiano e impessoal que nos lega sempre a primeira interpretação do mundo.

O próprio impessoal, em função de que o Dasein é e está na cotidianidade, articula o contexto referencial da significância. O mundo do Dasein libera o ente que vem ao encontro numa totalidade conjuntural, familiar ao impessoal e nos limites estabelecidos pela medianidade. De início, o Dasein de fato está no mundo comum, descoberto pela medianidade. De início, ‘eu’ não ‘sou’ no sentido do propriamente si mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal. É a partir deste e como este que, de início, eu ‘sou dado’ a mim mesmo. De início o Dasein é impessoal e, na maior parte das vezes, assim permanece. (HEIDEGGER, 1993, p. 182)

A HISTORICIDADE DO MUNDO PÚBLICO COTIDIANO

Seguindo os passos de Heidegger, Gadamer nos legará uma importante contribuição, seja no que se refere à explanação crítica dos elementos de subjetividade remanescentes na análise da experiência humana, seja no que tange à posterior alusão à historicidade como elemento constitutivo e, portanto, inerente à práxis humana. Também para Gadamer essas duas tarefas estão intercaladas, o que demonstra sua completa vinculação à tradição a partir da qual profere sua argumentação, já que, como fora comentado brevemente, a idéia de uma subjetividade como fundamento é a última tentativa do pensamento ocidental de substancializar o fundamento da experiência humana e da totalidade do ente. A queda deste último baluarte aponta para a consumação do niilismo como fato histórico e para a conseqüente necessidade de se reformular a própria noção de fundamento, o que representou, naquele momento, o fim da filosofia, pelo menos da filosofia clássica.

A vinculação dessas duas tarefas já fora antecipada por Heidegger, como tivemos a oportunidade de conferir rapidamente na secção anterior. Em *Ser e Tempo* Heidegger se referiria a essas duas tarefas e à sua vinculação utilizando-se do termo destruição ou desconstrução da história. Esse esforço conjuga o elemento negativo da crítica à subjetividade como fundamento da experiência humana, em específico, e à própria idéia de fundamento como substância, de maneira geral, com o elemento positivo de acentuação, nessa mesma história, da indicação sempre inaudita da temporalidade abissal que está na base da experiência humana, o que a faz assumir a historicidade como sua característica mais determinante. Gadamer se vale justamente dessa idéia para desenvolver uma longa argumentação crítica acerca do desenvolvimento da ciência histórica que, ao mesmo tempo, busca acentuar a persistência, ao longo dessa história, de se valer da subjetividade como

fundamento da experiência e desvelar, após essa desconstrução crítica, a referência sempre sutil e marginal à historicidade como o verdadeiro fundamento da práxis.

Desta feita, pode-se dizer que o que Gadamer nos pretende demonstrar a partir da linha de raciocínio desenvolvida, sobretudo, na segunda parte de seu *Verdade e Método* é o momento de transição entre essas duas formas de conceber o fundamento da experiência humana, processo que alcançaria seu momento decisivo com a vinculação

das investigações fenomenológicas de Husserl com a fenomenologia do espírito de Hegel, o que teria sido mapeado e levado a cabo por Heidegger, através de sua idéia de uma hermenêutica da facticidade. É a partir dessa base que Gadamer poderá desvelar o fundamento histórico da experiência humana que seria definida pelo mesmo como uma experiência factual. Tendo em vista a centralidade da articulação Husserl-Hegel-Heidegger, concentraremos nossa análise ao diálogo que Gadamer desenvolve com esses três pensadores, destacando tanto os elementos de ruptura com o paradigma da subjetividade, como os elementos que apontam para a assunção da historicidade como fundamento da práxis.

Começemos com o diálogo com Husserl.

Segundo Gadamer, o passo decisivo dessa transição paradigmática seria dado pela investigação da intencionalidade promovida por Husserl, o que justificou fato dele nos exortar a perceber que a investigação sistemática em torno do conceito de intencionalidade “representa a ruptura mais decisiva” (GADAMER, 1999, p. 369). Isso significa que Husserl intencionava promover, com a assunção da investigação da intencionalidade, uma crítica radical ao objetivismo da filosofia anterior, que inclui também Dilthey. Como argumenta Gadamer, com a fenomenologia husserliana o espírito seria submetido, pela primeira vez, a uma análise sistemática do espírito enquanto espírito, baseando-se no pressuposto do idealismo especulativo, que considera que “A universalidade do espírito absoluto abarca todo o ente numa historicidade absoluta, na qual se inclui a natureza como uma construção do espírito” (GADAMER, 1999, p. 370), já que a consequência básica do fato de toda consciência ter de ser consciência de algo se refere ao fato de que todo algo, nesses termos, só pode ser algo se referido a uma consciência. Aqui se estrutura, então, a crítica do dado, do eu que se relaciona com o dado e da própria relação entre o eu e o dado. Os frutos dessa crítica que se dirige, ao mesmo tempo, contra a subjetividade como base da experiência humana e contra idéia de um “dado” isento são fundamentais para a transição supracitada, pois se trata, ao mesmo tempo, de uma “crítica à psicologia objetivista e ao objetivismo da filosofia precedente.” (GADAMER, 1999, p. 370).

Não é por acaso, portanto, que o próprio Husserl definiria o ponto chave de sua investigação como sendo o que ele denominara de a priori da correlação entre o objeto intencionado e a consciência intencional, “entre o objeto da experiência e a forma dos dados.” (GADAMER, 1999, p. 371). De acordo com essa perspectiva, a consciência não pode ser considerada um objeto ou uma substância, “mas uma atribuição [Zuordnung]

essencial” (GADAMER, 1999, p. 371), uma vivência intencional. Posto isso, Husserl considera importante esclarecer os modos como a consciência, concebida como essa atribuição essencial, se encontra dada como fenômeno no mundo. Como sustenta Gadamer, a consideração dessa variedade de modos de doação de si mesma leva Husserl à exigência de se conceber uma unidade temporal que interliga essa variedade de modos intencionais, já que “Toda vivência implica os horizontes do anterior e do posterior e se funde, em última análise, com o continuum das vivências presentes no anterior e posterior da unidade da corrente vivencial.” (GADAMER, 1999, p. 372). Logo, a consciência é uma corrente vivencial unitária que se desdobra numa grande variedade de modulações intencionais.

A inclusão da consciência assim compreendida na investigação intencional da correlação entre o dado e a consciência implica na necessidade de se compreender também a constituição temporal da consciência, seu modo de ser corrente, já que ele incide também no seu contato com o dado. “A partir daí toda e qualquer investigação fenomenológica compreende-se como investigação da constituição de unidades da e na consciência do tempo, as quais pressupõem, por sua vez, a constituição dessa consciência temporal.” (GADAMER, 1999, p. 372). Na verdade, a temporalidade da consciência está na base da constituição da própria consciência, já que a unidade da corrente vivencial abrange a totalidade das vivências: essa corrente vivencial se caracteriza pela universalidade do horizonte que abrange toda vivência individual possível. É por isso que o conceito de horizonte é igualmente fundamental para a investigação fenomenológica. Sua importância se justifica pelo fato de que é apenas no horizonte do tempo que toda intencionalidade restrita encontra unidade na continuidade básica do todo. Isso quer dizer que a correlação entre o dado e a consciência é uma correlação entre a intencionalidade-horizonte que forma a unidade da corrente vivencial e a intencionalidade-horizonte da totalidade dos objetos intencionados, “Pois tudo o que está dado como ente está dado como mundo, e leva consigo o horizonte do mundo” (GADAMER, 1999, p. 373), o que quer dizer que além de proporcionar aos objetos a unidade intencional de um mundo, a consciência também lhe abre para o fenômeno do horizonte temporal.

Ora, é justamente esse novo modo de conceber a consciência, o dado e a relação entre eles que leva Husserl à assunção do conceito de vida, seguindo assim o intento de Dilthey de se afastar dos neokantianos que ainda criam no fundamento de um sujeito epistêmico. O que Husserl intencionava, então, era colher a consciência num momento mais imediato, no momento de sua vivência no mundo. Por isso, o conceito de mundo da

vida também assume uma centralidade flagrante e reveladora no pensamento de Husserl, conceito que se refere ao “mundo em que nos introduzimos por mero viver nossa atitude natural” (GADAMER, 1999, p. 375) e que diz respeito ao solo prévio de toda experiência. Esse deslocamento é decisivo, já que se trata da transformação mais importante promovida pela crítica do objetivismo da filosofia crítica.

Importante é notar que o conceito de mundo da vida, que para Husserl forma a base da experiência humana, é essencialmente histórico e se refere ao “todo em que estamos vivemos enquanto seres históricos” (GADAMER, 1999, p. 375). A característica fundamental desse mundo da vida é seu caráter, ao mesmo tempo, pessoal – já que toda consciência está intimamente vinculada a ele – mas também público, já que ele é um mundo compartilhado por todas as consciências que a ele estão vinculadas. Com isso tudo, o que Husserl nos pretende mostrar é que é um equívoco considerar a subjetividade como algo oposto e desvinculado da objetividade, o que justifica seu empenho na análise do a priori da correlação, já que o dado primário é a relação entre o sujeito e o objeto e não tanto sujeito e objeto considerados isoladamente. As querelas entre o realismo e o idealismo seriam, então, artificiais!

Esses são os principais elementos da crítica fenomenológica ao conceito de dado, o que será aproveitado por Heidegger, com a qual Gadamer se volta para um diálogo.

Segundo Gadamer, Heidegger segue a mesma orientação de Dilthey e Yorck, já que também assumiu como tarefa uma possível concepção da experiência a partir da vida, o que Husserl também impetrou ao almejar uma posição anterior à objetividade da ciência. Contudo, Heidegger se distingue de Husserl (e também de Dilthey e Yorck) pelo fato de ter superado as implicações epistemológicas nas quais se enredaram aqueles outros pensadores, o que para Husserl, por exemplo, estava expresso na idéia de que as vivências se dão por si mesmas. São justamente essas aporias epistemológicas que Heidegger pretende denunciar como querelas vazias.

Sua crítica ao caráter epistemológico da reflexão filosófica se sustenta, antes de tudo, na sua rejeição à distinção entre fato e essência, o que ele pretendeu expressar com a proposta de uma hermenêutica da facticidade, através da qual visava demonstrar que a facticidade do Dasein, modo de ser do humano, não é passível de fundamentação e serve de base ontológica ao questionamento fenomenológico, fenômeno que Heidegger denominaria ser-no-mundo. É aqui que se situa a grande diferença entre Husserl e Heidegger, porque ao acentuar o problema da facticidade como central para o seu questionamento Heidegger se posiciona ao lado do historicismo, que também elegera a

experiência, a partir de Hegel, como seu problema fulcral. Não é por acaso, portanto, que o pensamento de Conde Yorck é decisivo para Heidegger, já que ele visa se valer daquela ponte lançada pelo próprio Yorck que unia a fenomenologia de Husserl à fenomenologia de Hegel. “Era claro, portanto, que o projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental tinha como pano de fundo o problema da história” (GADAMER, 1999, p. 389), preocupação que apontava para uma inversão radical na própria idéia de fundamentação. Ocorre que, se com Husserl a subjetividade sofreria seu primeiro golpe, é apenas com Heidegger que ela perderia completamente a sua centralidade, que passaria a ser ocupada pelo problema do ser. Destaca-se desse problema o fato dele só ser discernível dentro do horizonte do tempo, já que “o próprio ser é tempo.” (GADAMER, 1999, p. 389).

Como vimos rapidamente na introdução desse artigo, o fundamento último que possibilita que todo ser seja o ser de um ente é a existência do “Da” do Dasein, de um “aí” que é suportado pelo próprio homem que se posiciona entre o ser – que se doa como sentido puro – e os entes. É essa clareira aberta pelo próprio ser do homem que funda e estabelece a diferença ontológica que está na base de toda compreensão do ser dos entes. Percebe-se, então, em que sentido a fenomenologia hermenêutica de Heidegger e a análise da historicidade do Dasein eram projetos que visavam uma renovação geral da questão do espírito. A base fundamental dessa renovação se refere à evidência de que tanto as ciências do espírito como as ciências da natureza são derivações dos desempenhos da intencionalidade e, portanto, estão imbuídas na mesma historicidade absoluta que enreda o Dasein.

A estrutura histórica do Dasein media toda manifestação de sentido no mundo, o que significa que a compreensão que compõe a constituição fundamental do “Da” do Dasein, “é a forma originária de realização do Dasein, que é ser-no-mundo.” (GADAMER, 1999, p. 392). Isso quer dizer que a compreensão é o modo de ser próprio do Dasein que nunca é de fato, mas sim sempre pode-ser, já que a compreensão se refere ao próprio movimento de transcendência através do qual o ser se doa como tempo. Com esse passo Heidegger desvela a estrutura da compreensão histórica que está baseada na “futuridade existencial do Dasein humano” (GADAMER, 1999, p. 395). Apenas porque o homem se constitui como um ente que continuamente se projeta para o futuro é que a tradição à qual ele pertence pode se renovar a partir da ação humana, o que “significa que a historicidade do Dasein humano em toda a sua mobilidade do atender e do esquecer é a condição de possibilidade de atualização do vigor-de-ter-sido como tal.” (GADAMER, 1999, p. 396), o que vem a ser justamente aquela tradição que sustenta Dasein histórico.

Ora, é justamente essa referência e pertença recíproca entre o ser-projeto do Dasein – sua futuridade inerente – e sua condição de estar- lançado – sua pertença a uma tradição específica – que formam a base do Dasein que atualiza continuamente essas suas duas referências, seja para reafirmar o poderio da tradição, seja para renová-la num ato transformador. A estrutura do Dasein pode, então, ser definida como um projeto lançado (*geworfene Entwurf*), articulação conceitual que aponta para aquele comum- pertença entre a ligação a uma tradição e a futuridade inerente ao Dasein, o que Gadamer nos confirma ao dizer que

O Dasein, que se projeta para seu poder-ser, é já sempre ‘sido’. Este é o sentido do existencial do estar-lançado. O fato de que todo comportar-se livremente com respeito ao ser careça da possibilidade de retroceder para trás da facticidade deste ser, constitui a finesse da hermenêutica da facticidade e de sua oposição à investigação transcendental da constituição na fenomenologia de Husserl. (GADAMER, 1999, p. 399)

Esse é o ponto fulcral do trajeto de desconstrução percorrido por Gadamer que culminaria com a análise da analítica existencial de Heidegger tinha o intento de preparar o momento em que seria possível expor sua concepção de uma consciência histórica efetual. “Toda nossa consideração sobre a formação e a fusão de horizontes tinha em vista precisamente descrever a maneira como se realiza a consciência da história efetual.” (GADAMER, 1999, p. 505) É nesse momento que Gadamer se aproxima de Hegel para demonstrar a importância de seu pensamento para a inversão proposta por Heidegger a partir de sua apropriação da fenomenologia de Husserl. Ocorre que, segundo Gadamer o historicismo só alcança sua legitimação com Hegel, apesar da escola histórica se voltar mais decisivamente à Schleiermacher e Humboldt. Por isso, para Heidegger, foi indispensável “reter a verdade do pensamento hegeliano.” (GADAMER, 1999, p. 507), tarefa que Gadamer compartilha e valoriza da mesma forma.

O primeiro passo de Gadamer em direção a essa apreensão é acentuar o fato de que o problema determinante do processo dialético na Fenomenologia do espírito é o problema do reconhecimento do tu. “Segundo Hegel, a autoconsciência própria somente alcança a verdade de sua autoconsciência, na medida em que luta por obter seu reconhecimento no outro.” (GADAMER, 1999, p. 508). Isso significa que a vida do espírito se caracteriza, na verdade, por carecer de um reconhecimento de si mesmo no outro, de tal forma que o estranho tem de lhe parecer positivo, mas desde que ele seja capaz de se reconciliar com ele, o que, uma vez concretizado, possibilitará um

reconhecimento de si próprio através do outro. Essa reconciliação é a tarefa histórica do espírito o que se imprime em seu comportamento histórico que se caracteriza por ser uma experiência [Erfahrung] que é formada e alimentada por esse contínuo esforço de reconhecimento no outro.

Segundo Gadamer, é justamente essa estrutura da experiência conquistada no contínuo processo de reconhecimento do espírito que deve ser retida no que ele chamou de análise da consciência da história efetual. Não obstante, Gadamer nos atenta para a inadequação no uso corrente do conceito de experiência, sobretudo devido à sua proximidade à lógica indutiva das ciências da natureza. Na realidade, este é de fato o verdadeiro problema, porque a orientação integral desse conceito em direção à ciência impediu que se percebesse e demonstrasse “a historicidade interna da experiência” (GADAMER, 1999, p. 513). Em busca da compreensão desse seu caráter histórico Gadamer inicia a reflexão a respeito do significado deste conceito fundamental para a sua proposta. Segundo ele, a experiência detém e pode extinguir a sua própria história, seja no que se trata à experiência cotidiana, seja em relação à organização científica da mesma, uma vez que, diga-se de passagem, a organização científica da experiência é uma atividade derivada da atitude natural e, portanto, também subordinada aos seus ditames.

Também Husserl, afirma Gadamer, se ocupara recorrentemente dessa questão, já que almejava sempre demonstrar “a parcialidade inerente à idealização da experiência que subjaz às ciências.” (GADAMER, 1999, p. 513), ao buscar demonstrar a genealogia da experiência como derivada do mundo da vida. Com isso, o que Husserl intencionava – assim como Gadamer também o almeja – é estabelecer uma crítica à idéia de uma subjetividade transcendental subjacente ao ego, pois, como afirma Gadamer, toda aquisição da experiência supõe e exige a mediação da linguagem, o que aponta para a pertença originária e inextirpável do eu individual a uma comunidade lingüística. O eu é produto dessa experiência que é compartilhada intersubjetivamente e está consolidada numa tradição específica.

Posto o problema e o direcionamento preciso que a investigação tem de tomar para lograr êxito, Gadamer inicia, então, uma desconstrução da aplicação científica do conceito de experiência, o que ele empreende num diálogo com Francis Bacon. Segundo Gadamer, o significado geral desse conceito quando aplicado no sentido científico, denota a idéia de uma organização técnica e metódica, um direcionamento específico do nosso espírito que tem o intuito de assegurar o controle sobre o experimento empreendido, sobretudo para evitar generalizações prematuras e se esquivar dos preconceitos que

impugnam uma investigação. Seu objetivo é, então, tornar possível o uso metódico da razão ao livrar-se dos preconceitos da vida cotidiana, da atitude natural. Contudo, como acentua Gadamer, a atitude teleológica não é a única possível, nem tampouco a mais confiável. Logo, a estrutura da experiência deve estar baseada em algo outro e mais originário, o que Gadamer expressa ao se referir à essência da estrutura da experiência: “O fato de que a experiência seja válida enquanto não foi contradita por uma nova experiência” (GADAMER, 1999, p. 517), o que aponta para a historicidade inerente do conceito de experiência. Isso significa que a experiência não é simplesmente uma prática própria à ciência: aquela prática de se usar metodicamente a razão. Na verdade, ela é muito mais a condição de possibilidade da própria ciência. “Só quando se atinge a generalidade, da qual se trata na experiência, pode-se colocar a pergunta relativa à razão e, por conseguinte, o questionamento que conduz à ciência.” (GADAMER, 1999, p. 518)

Estando claro que a experiência é estruturalmente histórica Gadamer começa, então, a esmiuçar os interstícios dessa estrutura, acentuando a necessidade de se esclarecer a relação entre “experimentar” “reter uma experiência” e a “unidade da experiência”. Para tanto, explora essa múltipla relação dialogando com Aristóteles e Hegel.

Antes de tudo, argumenta Gadamer, Aristóteles acentua o fato de que a retenção de experiências importantes, a *mneme*, é que permite que um saber geral ultrapasse a experiência individual. Essa *mneme* é uma característica temporal que forma a base do ser do homem. Há, portanto, um nexos originário entre a retenção e a linguagem, já que, por mais que a experiência só seja possível para observações pessoais, por outro lado, toda relação com a experiência é mediada pela linguagem que é pública. Isso significa que, na verdade, a experiência é um acontecer do qual ninguém é dono, onde nenhuma observação individual pode impor sua força, que ordena tudo de uma maneira impenetrável e que, enfim, está num constante processo de câmbio da estabilidade à dissolução. Logo, a negatividade inerente à experiência expressa por sua historicidade fundamental possui também um sentido produtivo, pois, não se alcança apenas uma renovação da experiência com a derrocada de uma experiência que se mostrou anacrônica, mas se conquista também uma maior abrangência do saber que se alarga e se enriquece com a experiência dessa transformação. “A essa forma da experiência damos o nome de dialética” (GADAMER, 1999, p. 522).

É nesse momento que Gadamer se volta para um colóquio com Hegel: “Para o momento dialético da experiência, uma testemunha importante já não é Aristóteles, mas

Hegel.” (GADAMER, 1999, p. 522), já que, segundo Gadamer é a partir de Hegel que o historicismo obtém seu direito.

Para Hegel a experiência é a realização do ceticismo. Essa definição se justifica pelo fato de que na experiência, que possui estrutura histórica, nós experimentamos a própria passagem do tempo histórico. A experiência tem a tendência de ser retida e de se consolidar numa estruturação específica. Contudo, também é típico de sua natureza passar por transformações radicais o suficiente para provocarem uma transformação nessa estruturação inicial. A experiência dessa transformação é importante para a construção do espírito, que se apropria da experiência que vivencia, uma vez que é a partir dela que o espírito se torna experimentado e passa a poder prever o que anteriormente era inesperado. Essa nova experiência apropriada se consolida, então, numa nova estruturação, porque o que foi experimentado não pode ser tornar imprevisto novamente, o que significa que somente um fato novo pode ser surpreendente para quem vivenciou uma mudança na experiência.

Mas a consequência mais importante desse processo dialético de transformação da experiência não é tanto a transformação da experiência, mas sim o que Hegel denomina de “inversão da consciência”. “Desse modo a consciência que experimenta inverteu-se, ou seja, voltou-se sobre si mesma. Aquele que experimenta se torna consciente de sua experiência, tornou-se um experimentador: ganhou um novo horizonte dentro do qual algo pode converter-se para ele em experiência” (GADAMER, 1999, p. 522) Ocorre que, com essa inversão da experiência, se abre para o espírito daquele que a vivenciou um alargamento de seu horizonte possível de experiência: sua visão foi alargada. Por isso, é justamente essa inversão que interessa a Gadamer, como também interessara à Heidegger, que foi quem percebeu a essência interna da formulação de Hegel. Como nos diz o próprio Gadamer: “Creio que Heidegger aponta com razão que neste texto Hegel não interpreta a experiência dialeticamente, mas que, ao inverso, pensa o dialético a partir da essência da experiência.” (GADAMER, 1999, p. 523). Logo, enquanto os intérpretes canônicos de Hegel focalizam, sobretudo, o movimento dialético como a essência de seu pensamento, Heidegger sustenta que é aquela inversão da consciência que forma a estrutura da experiência e constitui, por isso, a base fundamental do pensamento hegeliano. “Hegel afirma que a verdadeira essência da experiência é esta inversão” (GADAMER, 1999, p. 523), pois através dessa inversão o espírito se torna experimentado e alarga seu horizonte possível de experiência e é justamente esse fato que simboliza a positividade inerente à experiência. A partir da experiência a consciência torna-se capaz de produzir uma unidade

consigo mesma ao se reconhecer no estranho como si mesmo, o que aponta para a característica produtiva da experiência factual.

É verdade que essa construção hegeliana possui um telos para além da história que representa o caminho inevitável desse processo de autoconhecimento conquistado pelo espírito na experiência. Essa superação da experiência é um deslize de Hegel de volta para idéia de que haveria algum ponto fixo que pudesse se posicionar para além do trânsito histórico. Tanto Gadamer como Heidegger rechaçam esse aspecto da formulação hegeliana, apesar de conservarem sua virtude, que se baseia no fato de ter desvelado com precisão a estrutura originária e histórica da experiência. A diferença é que para Heidegger e Gadamer, ao contrário de Hegel, essa estrutura não possui fechamento algum, já que suas conquistas estão sempre abertas para o futuro e representam apenas um alargamento da visão que proporciona ao espírito que alcançou esse amadurecimento uma previsibilidade histórica maior e mais precisa.

A verdade da experiência contém sempre a referência a novas experiências. Nesse sentido a pessoa a que chamamos experimentada não é somente alguém que se fez o que é através das experiências, mas também alguém que está aberto a experiências. A consumação de sua experiência, o ser pleno daquele a quem chamamos experimentado, não consiste em ser alguém que já conhece tudo, e que de tudo sabe mais que ninguém. Pelo contrário, o homem experimentado é sempre o mais radicalmente não dogmático, que, precisamente por ter feito tantas experiências e aprendido graças a tanta experiência, está particularmente capacitado para voltar a fazer experiências e delas aprender. (GADAMER, 1999, p. 525)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mas o que toda essa reflexão nos lega como lição? O que de fato significa essa virada acerca da idéia de fundamentação e a sua consequência mais importante: a emergência da temporalidade histórica como fenômeno basilar da experiência humana? Gadamer nos deixa indicações interessantes:

O homem que colige tantas experiências se torna cada vez mais capaz de formar aquela unidade consigo mesmo proporcionada pela inversão provocada pelo trânsito dialético da experiência, o que ocorre pelo fato de que com essa inversão cada vez mais contínua o espírito vai se tornando cada vez mais experimentado, o que culmina com a apropriação cada vez mais resoluta do ceticismo na experiência e o expurgo também progressivo do dogmatismo. É por isso que a experiência conjuga o elemento negativo de se livrar dos traços dogmáticos que guiam nossa experiência com o elemento positivo que

se refere à assunção cada vez mais consolidada de uma postura crítica frente à experiência que se renova continuamente.

É verdade que o homem sofre com esse conhecimento porque com ele se desvela, através do contínuo prolongamento do horizonte da experiência, os limites inerentes ao ser do homem, que apesar de ser capaz de transcender os limites de uma experiência específica e alargar o seu horizonte possível da experiência nunca consegue ir além da própria experiência. É por isso que o homem experimentado não se considera senhor da experiência nem da temporalidade histórica que estrutura a experiência, porque nota a imprevisibilidade inerente a toda previsão.

Experiência é, pois, experiência da finitude humana. É experimentado, no autêntico sentido da palavra, aquele que é consciente desta limitação, aquele que sabe que não é senhor do tempo nem do futuro. O homem experimentado, propriamente, conhece os limites de toda previsão e a insegurança de todo plano. Nele consuma-se o valor de verdade da experiência. (GADAMER, 1999, p. 527).

A consumação da experiência não representa, portanto, o seu fim; mas sim a possibilidade de se colocar de modo mais cômico frente à inelutável finitude que se revela no transcurso da experiência: sua historicidade inerente. Isso se torna ainda mais patente quando se considera que com a experiência não é apenas o horizonte futuro que se alarga, mas também o contato com o passado consolidado numa tradição. É importante lembrar aqui que o Dasein humano está vinculado não apenas ao seu poder-ser originário, sua abertura para o futuro; mas também ao passado, ao vigor-de-ter-sido de uma tradição específica. Também a tradição, assim como o futuro, não é algo que se pode dominar e conhecer como um objeto. Tradição é sempre linguagem e, portanto, se trata de um fenômeno compartilhado intersubjetivamente do qual nenhum indivíduo é dono. Por isso, toda experiência desta historicidade fundamental é também uma experiência com o outro, uma luta pelo reconhecimento de si mesmo no outro. Como nos diz Gadamer “A historicidade interna de todas as relações vitais entre os homens consiste em que, conseqüentemente, se está lutando pelo reconhecimento recíproco.” (GADAMER, 1999, p. 530). Isso significa que aquela inversão da consciência sobre si mesma alcançada no processo de experiência permite ao homem experimentado reconhecer não só a historicidade interna da experiência, como também o fato de que essa experiência não é fundamentalmente minha, mas sim compartilhada por uma comunidade lingüística específica baseada numa tradição particular. “Este conhecimento e reconhecimento é o que perfaz a terceira e mais elevada maneira de experiência hermenêutica: a abertura à

tradição que possui a consciência da história efetual. Também ela tem um autêntico correlato na experiência do tu.” (GADAMER, 1999, p. 532). Estar aberto à tradição é o mesmo que estar aberto de maneira mais decisiva aos demais indivíduos que compartilham dessa mesma tradição. Assim como a consciência histórica faz o homem experimentado estar mais aberto ao que pode sobrevir do transcurso histórico da experiência, ela também proporciona um novo modo de pertencer aos outros homens que compartilham de uma tradição. Nesse caso “Pertencer-se uns aos outros quer dizer sempre e ao mesmo tempo poder-ouvir-se-uns-aos-outros.” (GADAMER, 1999, p. 532).

Logo, pode-se concluir que essa abertura mais cônica que se conquista com a inversão provocada pela experiência torna o homem experimentado menos dogmático e, por isso, mais histórico, pois “A consciência hermenêutica tem sua consumação não na certeza metodológica sobre si mesma, mas na pronta disposição à experiência que caracteriza o homem experimentado face ao que está preso dogmaticamente.” (GADAMER, 1999, p. 533). Seu fim não é, portanto, nenhum tólos colocado fora da história, mas sim a vinculação mais produtiva ao próprio curso histórico, que está sempre voltado para o futuro, mas só se mantém porque nesse continuum também fortalece seu enraizamento no passado.

REFERÊNCIAS

GADAMER, Hans-Georg. Verdade e Método. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

HEIDEGGER, Martin. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

_____. Einführung in die Metaphysik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

_____. Ser e Tempo. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

_____. Vom Wesen des Grundes. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

_____. Vorträge und Aufsätze. Stuttgart: Neske, 1975.