VERDADE, SENTIDO E PRESENÇA: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA EM HEIDEGGER E GUMBRECHT

Flávia Florentino Varella[1]

Resumo: Este artigo discute as similitudes entre a proposta de uma cultura de presença exposta por Hans Ulrich Gumbrecht e a filosofia de Martin Heidegger. Gumbrecht sugere que na cultura ocidental existem duas formas de lidar com o mundo: a cultura de sentido e a cultura de presença. Nosso argumento é que a reflexão de Gumbrecht pode ser associada a elementos de fundamental importância dentro da filosofia heideggeriana.
Palavras-chave: Hans Ulrich Gumbrecht, cultura de presença, Martin Heidegger.

Abstract: This paper discuss the similitudes between the proposal of a presence culture exposed for Hans Ulrich Gumbrecht and Martin Heidegger philosophy. Gumbrecht suggest that inside the occidental culture exist two forms of relationship with the world: meaning culture and presence culture. We argues that Gumbrecht reflection can be associated with elements of fundamental importance inside Heidegger philosophy.
Key-words: Hans Ulrich Gumbrecht, presence culture, Martin Heidegger.

Introdução

A tradição fenomenológica ainda não encontrou uma recepção adequada por parte da historiografia brasileira.[2] A obra de Hans Ulrich Gumbrecht e, em especial, sua reflexão em torno da valorização de termos como substância e essência, que foram correntemente utilizados de forma pejorativa dentro da tradição ocidental, é um dos pontos que queremos abordar neste artigo.[3] Apesar de possuir bibliografia vastíssima, poucos de seus livros foram traduzidos para o

[1] Licenciada pela Universidade Federal de Ouro Preto. E-mail: flavia_varella@hotmail.com

[2] Recentemente foi publicado um dossiê na revista *History and theory*: *studies in philosophy of history* sobre questões que envolvem a cultura de presença.

[3] Hans Ulrich Gumbrecht nasceu em 1948, na cidade de Wuerzburg, oeste da Alemanha. Foi professor assistente em Konstanz onde fez PhD. Entre 1983 e 1985 foi vice-presidente da Associação Germana de Filologia Românica. Foi professor visitante no Rio de Janeiro, Buenos Aires, Berkeley, Princeton, Montreal, Barcelona, Budapeste, Lisboa, Capetown e Paris (Ecole des Hautes Etudes). Atualmente é professor de Literatura no Departamento de Literatura Comparada da Universidade de Stanford, Califórnia.

português. Dentre eles se destacam: *Em 1926*: vivendo no limite do tempo*, A função da retórica parlamentar na Revolução Francesa* e *modernização dos sentidos*. O principal objetivo deste artigo é delinear as aproximações entre as propostas de Gumbrecht e do filósofo Martin Heidegger quando se trata de um desejo por práticas de presença.

Apesar da grande afinidade das duas propostas devemos ressaltar que, para Heidegger, o contato com o mundo se dá em uma decisão[4] pelo modo de vida autêntico. Heidegger enfatizou em sua filosofia a importância da antecipação da morte na tomada de decisão do *Dasein*.[5] Através da antecipação da morte, no reconhecimento da finitude de sua existência, é que o *Dasein* "se compreende quanto a seu poder-ser, de tal maneira que ele se acha sob os olhares da morte para, assim, poder assumir totalmente, em seu estar-lançado, o ente que ele mesmo é" (HEIDEGGER, 1996, p. 188-189). A antecipação da morte, o ser-para-a-morte, "constitui a condição de possibilidade da ação e do sentimento de aceleração do tempo que caracteriza a modernidade" (ARAÚJO, 2006, p. 326).

Gumbrecht chega à conclusão de que a dupla limitação temporal da vida humana ocasionada pelo nascimento e pela morte produz o desejo de cruzar essas duas fronteiras. Enquanto Heidegger optou pela morte como transcendência do mundo, Gumbrecht concentra-se na experiência de transcender o nascimento em direção ao passado (GUMBRECHT, 2007, p. 123). Ou seja, viver em épocas que não se poderia ter vivido a não ser por meio dos efeitos de presença.

Production of presence: what meaning cannot convey, um dos seus mais recentes livros, trata, entre outras coisas, de como podemos mapear dois tipos de cultura no Ocidente: uma de sentido e outra de presença. O objetivo principal deste artigo é, a partir do enfoque na cultura de presença, mostrar as similitudes entre este tipo de percepção de mundo e a filosofia de Martin Heidegger. Para melhor alcançar esse objetivo o texto foi dividido em quatro partes. A primeira consis-

[4] Evitamos a grafia de-cisão utilizada na edição brasileira de *Ser e tempo* para contornar a obscuridade que esses recursos podem assumir para o leitor não especializado na filosofia heideggeriana.

[5] A palavra alemã *Dasein* possui inúmeras traduções para língua portuguesa. Tendo em vista essa dificuldade, optou-se por modificar em todos os textos citados a tradução da palavra pelo original *Dasein,* mudando também, quando necessário, a concordância frasal.

te em uma tentativa de definição dos tipos cultura de sentido e cultura de presença. Na segunda parte, trataremos da virada epistemológica quanto ao conceito de verdade que ocorre na passagem de uma cultura de sentido para uma de presença. Verdade agora significa revelação, desvelamento, descobrimento. Na terceira parte será apresentado um pequeno esboço da fenomenologia em sua visão heideggeriana e como ser, ser-no-mundo e desvelamento, categorias empregadas por Heidegger, são de fundamental importância para a compreensão da cultura de presença. Na última parte apresentaremos o que liga Gumbrecht a Heidegger: a crítica à hegemonia na consciência moderna das práticas de sentido. Esperamos, ao final, deixar claro como as propostas de Gumbrecht estão relacionadas à filosofia heideggeriana e como elas fazem parte de uma mesma vontade de presença.

Cultura de presença e cultura de sentido

Dois tipos de percepção de mundo que caminham juntas e que se mostram em diferentes oportunidades são diagnosticados por Gumbrecht em *Production of presence*. Seus nomes são: cultura de presença e cultura de sentido. A cultura de sentido é apresentada como a que preponderou na Modernidade devido a sua constante procura pelo significado do mundo. A hermenêutica enquanto método cognitivo que busca, através da interpretação de textos, descobrir o sentido das coisas, é entendida como uma das formas epistemológicas pelas quais a modernidade respondeu a essa demanda por sentido. A verdade na Modernidade foi considerada, principalmente, como a concordância entre o significante e o significado. A relação direta com o mundo não era suficiente "para expressar toda a verdade presente na sua profundidade espiritual, e, portanto, estabelece uma constante demanda de interpretação como um ato que compensa as deficiências da expressão"(GUMBRECHT, 1998, p. 13) Dentro do paradigma sujeito-objeto, outra criação moderna, o mundo é visto somente como uma esfera material, que leva o homem ao estado de alienação. Existe uma divergência entre o mundo e a existência humana baseada no contraste entre o espiritual e o material (GUMBRECHT, 2004, p. 66).

O grande objetivo, por exemplo, do romance europeu no século XIX foi a representação da realidade histórica e quanto melhor

fosse essa representação maior seu valor epistemológico. Os romances de Gustav Flaubert, históricos ou não, são vastamente conhecidos pela sua pesquisa incessante objetivando representar de forma completa o mundo que descrevia. Essa representação não buscava produzir um sentimento de reviver o mundo no qual o romance se passava, mas de comunicar, por meio da linguagem, algo que só pode ser percebido por ela.

Tanto a crise da representação quanto o relativismo surgem de uma cultura na qual a interpretação é pré-requisito para se alcançar um conhecimento válido (GUMBRECHT, 2004, p. 07; 1998, p. 14). A crise da representação apontou principalmente para a insuficiência da linguagem em comunicar um mundo estável. Essa insuficiência epistemológica foi gerada pela percepção de que nenhuma representação é melhor que do que a outra e, conseqüentemente, não haveria nenhuma representação em especial capaz de expressar a concretude do real.

Para conseguir dialogar com essa multiplicidade de representações, que devem ser entendidas como tendo o mesmo valor epistemológico, a Modernidade usou da narrativa em forma evolutiva, cuidando sempre da linearidade e do desenvolvimento progressivo dos fenômenos tratados. Todas as perspectivas alcançadas são válidas na medida em que cada uma revela um pedaço do grande complexo que é a realidade. As filosofias da história foram as grandes narrativas modernas na medida em que buscavam narrar evolutivamente um processo linear de desenvolvimento do espírito humano.

A cultura de presença surge em um movimento de saturação epistemológica. Enquanto na cultura de sentido busca-se uma representação capaz de nos permitir manipular sem tocar as coisas, na cultura de presença valoriza-se o retorno às coisas em si mesmas. Os momentos de presença não têm nenhuma mensagem, nada se tem para aprender com eles em matéria de utilidade para a vida. São momentos de intensidade (GUMBRECHT, 2004, p. 98) na medida em que por um breve momento ocorre a suspensão da realidade presente e outra realidade presentifica-se. A historiografia, desta forma, abandonaria tanto as orientações éticas e políticas quanto a interpretação como suas funções e deveres.

O desejo por presença que se apresenta contemporaneamente, segundo Gumbrecht, é uma reação à saturação da visão de mundo cartesiana preocupada com a produção de sentido (GUMBRECHT,

2004, p. 110). A pós-modernidade, para Gumbrecht, foi o espaço que, em grande medida, colocou em segundo plano ou mesmo abandonou as questões relativas à representação da realidade, a busca de sentido e a interpretação como componentes fundamentais das humanidades. O esgotamento do cronótopo, "tempo histórico", que tinha no tempo a forma de explicar e organizar as narrativas evolutivas marca profundamente a cultura de presença. O tempo é uma dimensão primordial para as culturas de sentido na medida em que é com o passar do tempo que as transformações históricas se realizam (GUMBRECHT, 2004, p. 83). A relação com o mundo na cultura de presença não é temporal, mas espacial; as coisas no mundo têm um impacto sobre o corpo humano e é na descoberta do objeto fora de seu uso prático que ele adquire um sentido próprio. Para conseguir o efeito de presença devemos suspender as atribuições de sentido (GUMBRECHT, 2004, p. 123-126). O contato com o mundo (estar no mundo, ser-no-mundo) é fundamental, pois é por meio da materialidade do real que o conhecemos e sentimos:

> Em contraste com a interpretação e a hermenêutica, o desejo pela experiência direta de mundos passados se dirige às características sensuais das superfícies, e não à profundidade espiritual. [....] aquilo que nos orienta especificamente em direção ao passado é o desejo de atravessar o limite que separa as nossas vidas do tempo anterior ao nosso nascimento. Queremos conhecer os mundos que existiam antes que estivéssemos nascidos, e ter deles uma experiência direta. Esta "experiência direta do passado" deveria incluir a possibilidade de tocar, cheirar e provar estes mundos através dos objetos que os constituíram (GUMBRECHT, 1999, p. 467-70).

Este desejo pela experiência imediata do passado surge com a dilatação do presente. O presente não é mais entendido como um espaço comprimido por um passado categoricamente diferente e um futuro aberto:

> This desire for presentification can be associated with the structure of a broad present where we don't fell like "leaving behind" the past anymore and where the future is blocked. Such broad present would end up accumulating different past worlds and their artifacts in a sphere of simultaneity (GUMBRECHT, 2004, p. 121-122).

O desejo pela presentificação do passado, ou seja, a possibilidade de falar com os mortos, de tocar os objetos de seus mundos é o efeito de presença que se dá no campo da relação com o passado. Na estética o efeito de presença é a epifania, entendida, por Gumbrecht, como um evento na medida em que nunca sabemos quando e onde ele acontecerá, a forma e a intensidade que terá e porquê ele se autoanula quando acontece, ou seja, não é possível manter essa experiência por muito tempo. A epifania refere-se à efemeridade do efeito de presença. É importante ressaltar que ambas as culturas sempre andaram juntas em uma relação tensa (GUMBRECHT, 2004, p. 105). Existem momentos que uma delas prepondera, o que não causa necessariamente a extinção da outra.

Gumbrecht considera que presença, substância, realidade e ser são palavras com o mesmo valor ontológico. A filosofia de Martin Heidegger é importante na reflexão de Gumbrecht na medida em que o filósofo caracteriza a existência humana como "ser-no-mundo", com as coisas do mundo. Ser-no-mundo é o conceito que tenta recuperar os componentes da presença na nossa relação com as coisas no mundo, tornando a existência humana um contato permanentemente substancial e espacial com as coisas do mundo (GUMBRECHT, 2004, p. 66).

A verdade como algo que acontece

Um dos pontos principais de *Ser e tempo* é a reavaliação feita por Heidegger do conceito de verdade. Na modernidade a verdade foi correntemente entendida enquanto *concordância* entre a enunciação e o que previamente se presume da coisa ou a *conformidade* entre o que é significado pela enunciação e a coisa (HEIDEGGER, 1979, p. 133). Três teses estariam na base dessa reflexão:

> 1. O 'lugar' da verdade é a proposição (o juízo). 2. A essência da verdade reside na 'concordância' entre o juízo e seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, não só indicou o juízo como o lugar originário da verdade, como também colocou em voga a definição da verdade como 'concordância' (HEIDEGGER, 1993, p. 282).

A verdade, na perspectiva tradicional e, digamos, moderna, seria um problema de conformidade entre as partes. Grande parcela do pensamento ocidental, principalmente depois de Kant, utilizou

desse tipo de proposição para entender a verdade. Kant afirmava que a verdade não se encontrava no objeto, mas no juízo a seu respeito. A verdade não se dá pelo objeto ou no objeto, é uma coisa formulada subjetivamente. Um dos sintomas da verdade enquanto concordância é a empreitada moderna pela representação na qual se busca a concordância entre o significante e o significado por meio da linguagem.

A verdade, segundo Heidegger, desde Heráclito foi pensada como aquilo que se mostra (HEIDEGGER, 1993, p. 287-288). O que houve foi um soterramento do significado dessa palavra e, por isso, não a entendemos mais assim. A busca de Heidegger é por um resgate e por uma re-apropriação da tradição. Para Heidegger:

> A proposição é *verdadeira* significa: ela descobre o ente em si mesmo. Ela propõe, indica, "deixa-ver" (*apophandis*) o ente em seu ser e estar descoberto. O *ser-verdadeiro* (verdade) da proposição deve ser entendido no seu sentido de *ser-descobridor*. A verdade não possui, portanto, a estrutura de uma concordância entre conhecimento e objeto, no sentido de uma adequação entre um ente (sujeito) e um outro ente (objeto). Enquanto ser-descobridor, o ser-verdadeiro só é, pois, ontologicamente possível com base no ser-no-mundo. Esse fenômeno, em que reconhecemos uma constituição fundamental do *Dasein*, constitui o *fundamento* do fenômeno originário da verdade (HEIDEGGER, 1993, p. 286-287).

A verdade se dá quando o ente deixa-se ver, quando é descoberto, desvelado; a verdade é a verdade do ser-no-mundo. O questionamento do sentido do ser é o que, para Heidegger, precisa ser colocado urgentemente. É justamente a proposição da impossibilidade de se definir o ser que a faz necessária (HEIDEGGER, 1993, p. 28-289). A questão posta é qual o sentido do ser e não o que é o ser:

> o "ser verdadeiro" do *lógos* enquanto *aletheien* diz: retirar de seu velamento o ente sobre que se discorre no *logein* como *aphophainesthai* e deixar e fazer ver o ente como algo desvelado (*alehes*), em suma *descobrir*. Do mesmo modo, o "ser falso" *pseudesthai* diz enganar no sentido de *en-cobrir* colocar uma coisa na frente de outras (deixar e fazer ver) e assim propô-la *como* algo que *ela não* é. Justamente porque "verdade" tem este sentido e o *logos* é um modo determinado de deixar e fazer ver, o *logos* não pode ser apontado como o "lugar" primário da verdade (HEIDEGGER, 1993, p. 63-64).

O *logos*, o discurso, é apenas um caminho para se chegar à verdade. E como todo re-apresentador de algo encobre e descobre a coisa a ser comunicada. Heidegger divide a vida em existência inautêntica e autêntica. A primeira é vista como a cotidianidade e se mostra no falatório, curiosidade e ambigüidade. Neste tipo de vivência o ser se encontra velado, mas é somente a partir dele que é possível chegar ao desvelamento. A existência inautêntica é momento fundamental para o desvelamento do ser. Ser é o que ao mesmo tempo se mostra e esconde no acontecimento da verdade. Desta forma, não existe mentira, o ser nunca mente sobre si mesmo, ele se mostra velado. A existência nunca é uma vivência estática, ela está sempre em movimento. Quando ocorre um desvelamento do ser ele nunca pode ser mantido eternamente desta forma, existe sempre o retorno, o velamento. Só é possível chegar a uma existência autêntica vivendo, ou seja, no mundo. O mundo é o lugar onde o *Dasein* se realiza enquanto desvelamento. A verdade é vista por Heidegger, como o desvelamento do ser, ou seja, o ser-no-mundo. A manifestação do *Dasein* é a abertura, o descobrir, abrir, explorar o mundo enquanto constituído de entes (INWOOD, 2002, p. 40).

Ser é um conceito que está estritamente ligado ao de presença, ambos implicam substância, estão ligados à dimensão espacial e são associados a movimento (GUMBRECHT, 2004, p. 77). Em uma cultura de presença o conhecimento é revelado no contato com as coisas no mundo. É uma substância que aparece, que se presentifica sem requerer interpretação e transformação em sentido (GUMBRECHT, 2004, p. 81). O conceito de ser em Heidegger recupera os aspectos de substancialidade e de revelação longamente abandonados pela filosofia moderna. A presentificação da coisa se dá por meio de técnicas que produzem a impressão/ilusão que os mundos passados podem ser tocados novamente (GUMBRECHT, 2004, p. 94).

Fenomenologia e cultura de presença

Como visto anteriormente, algumas categorias heideggerianas como ser, ser-no-mundo e sua própria filosofia são de extrema importância para entender as características da cultura de presença diagnosticada por Gumbrecht. A fenomenologia adquire grande importância para o entendimento das propostas de ambos os autores na medida em que anula a relação epistemológica moderna entre sujeito

e objeto. No conhecimento baseado na concordância entre significado e significante a verdade se dava por meio dos questionamentos do sujeito ao objeto. Era um conhecimento de profundidade e apenas o sujeito tinha a capacidade de inquirir e descobrir o mundo. Na fenomenologia essa relação é modificada e o objeto, como coisa, passa a se mostrar para o sujeito, como *Dasein*.

O aspecto mais importante da fenomenologia para nossa reflexão é a ausência de mediação no contato do ente com as coisas. A coisa não é apenas objeto de inquirição, ela mesma se mostra para o ente e esse mostrar não necessita de um intermediário entre as partes. A fenomenologia é o método sobre o qual será possível deixar e fazer ver o ser dos entes. Para Heidegger, o significado da palavra fenomenologia não pode ser entendido através da história das ontologias, mas deve ser encarado na busca pelo significado original da palavra. Entender o significado de fenomenologia através da história das ontologias traria apenas um significado velado que está soterrado pela conceituação. O partir do conceito para entender algo é, para Heidegger, um velamento do sentido do ente. O desvelamento se dá na busca pelas coisas em si mesmas: pelo método fenomenológico.

Para explicar o significado de fenomenologia, Heidegger busca sua origem nas palavras gregas que a compõem, ou seja, fenômeno (*phainomenon*) e discurso (*logos*). Fenômeno significa o que se mostra em si mesmo, o que se revela. Todo fenômeno é uma "totalidade do que está à luz do dia, ou pode pôr à luz, ou seja, os entes" (HEIDEGGER, 1993, p. 63). A característica formativa de um fenômeno é o mostrar que pode ser um mostrar em si mesmo ou um mostrar aquilo que ele não é; um "se faz ver assim como". Essa segunda condição do fenômeno é denominada por Heidegger de aparecer, parecer e aparência. Em um querer aparecer ele se mostra na aparência. O mostrar que é aparência não pode ser entendido como falso já que ele contém o mostrar como movimento primeiro. Apenas porque o ente quer se mostrar é que ele pode existir enquanto fenômeno. Mesmo que a coisa se mostre como outra, ou seja, ser aquilo que não é, ela mostra nessa projeção do ser algo que é: o seu ser. O que pode estar mal colocado é a pergunta que se faz ao ente, nunca a sua resposta. Outro ponto importante nesse mostrar aparente é que ele adquire esta condição por meio de uma modificação privativa. Não se trata de um erro, mas de uma escolha.

Heidegger expõe que uma manifestação é diferente de um fenômeno enquanto aparecer, parecer, aparência, pois a manifestação é sempre algo que em si não se mostra. Ela é apenas um anunciar-se. Contudo, uma "manifestação só é possível *com base* no *mostrar-se* de alguma coisa" que é o próprio ser do ente. A manifestação carrega em si um fenômeno. E apenas por isso é que se pode confundir o manifestar com um fenômeno enquanto aparência. Analisemos mais de perto essa questão: "o *fenômeno*, o mostrar-se em si mesmo, significa um modo privilegiado de encontro". O encontro que se dá é com o mundo. A partir do momento que um fenômeno se dá em si mesmo ele se abre para ser experienciado. Por outro lado, a manifestação "indica no próprio ente uma remissão referencial, de tal maneira que o referente (o que anuncia) só pode satisfazer a sua possível função de referência se for um "fenômeno", ou seja, caso se mostre em si mesmo" (HEIDEGGER, 1993, p. 61). A manifestação é apenas uma remissão a algo, que só poderá ser um fenômeno na medida em que se colocar na posição de possível questionado. Ele só poderá ser referência enquanto fenômeno.

O outro radical da palavra fenomenologia é *logos*. *Logos*, para Heidegger, significa discurso, que "deixa e faz ver aquilo sobre o que se discorre e o faz para *quem* discorre (*medium*) e para todos aqueles que discursam uns com os outros" (HEIDEGGER, 1993, p. 63). Percebe-se que tanto fenômeno quanto *logos* estão embasados em um elemento: o deixar e fazer ver, a iluminação e a descoberta do ser do ente. Heidegger argumenta que o *logos* pode ser verdadeiro ou falso, mas não em um sentido de concordância. Esse seria apenas o conceito tradicional (moderno) de verdade que coloca o "lugar" da verdade na proposição (o juízo) e a essência da verdade na "concordância" entre o juízo e o seu objeto (HEIDEGGER, 1993, p. 282). Tanto o fenômeno quanto o *logos* são entendidos como algo que se revela, que se mostra no movimento da verdade. A verdade como revelação é uma das características ressaltadas por Gumbrecht como componente da cultura de presença.

Partindo da tradição, ou seja, do conceito corrente de verdade, Heidegger, em seu escrito *Sobre a essência da verdade*, aponta que a pergunta que devemos fazer não é sobre a essência da verdade, mas sobre a verdade da essência. Elementos da cultura de sentido estão sempre servindo para motivar aspectos da cultura de presença e vice-versa.

Não há uma cultura puramente de sentido ou de presença, Gumbrecht destaca que ambas estão sempre atuantes e - mais importante -, a preponderância do sentido produz uma nostalgia das práticas de presença. A saturação de um tipo de visão de mundo pede a outra.

À guisa de conclusão: a história enquanto presença

Heidegger põe a mostra em *Ser e tempo* quatro conceitos de história e diagnostica que apesar de todas as diferenças entre eles existe algo que os uni: a primazia do passado. Esta conclusão leva ao questionamento: se algo ainda não passou em que medida ele é histórico?

> Mas será que o *Dasein* só se *torna* histórico pelo fato de não mais estar pre-sente? **Ou será que ele *é* histórico justamente na medida em que de fato existe?** *Será o Dasein o vigor de ter sido apenas no sentido do que vigora por ter sido pre-sente ou será ele o vigor de ter sido enquanto algo atualizante e por vir, ou seja, na temporalização de sua temporalidade?* (HEIDEGGER, 1996, p. 186. grifo em negrito nosso).

A compreensão da temporalidade da historicidade pode se dar de duas formas: autenticamente e inautenticamente. A temporalidade da historicidade imprópria é a compreensão do passado a partir do presente, na qual resulta a busca pelo "moderno" (HEIDEGGER, 1996, p. 198). O antiquariato, entendido como uma prática de colecionar sem sistematização e seleção, mostra a outra face dessa historicidade que é a coleção, ou seja, no interesse pelas relíquias e registros históricos em si mesmos (INWOOD, 2002, p. 84). Por outro lado, a temporalidade da historicidade própria, "enquanto in-stante que antecipa e re-pete, é uma *desatualização* do hoje e uma desabituação dos hábitos impessoais". Ela "compreende a história como um 'retorno' do possível e sabe, por isso, que a possibilidade só retorna caso, num in-stante do destino, a existência se abra para a possibilidade, numa repetição decidida" (HEIDEGGER, 1996, p. 198). O destino, contudo, não significa na filosofia heideggeriana um caminho ao qual o ser está fadado a trilhar, mas é uma decisão própria, é o acontecer originário do *Dasein*. É na decisão que se constitui a transmissão de uma herança (HEIDEGGER, 1996, p. 189).

A história, para Heidegger, começa pela primeira vez quando os próprios entes são especificamente promovidos ao desencobrimen-

to e mantidos nele, quando esta manutenção é concebida em função do questionamento acerca dos entes enquanto tais. Para Heidegger,

> é somente a partir do modo de ser da história, a historicidade, e de seu enraizamento na temporalidade que se poderá concluir de que maneira a história pode ser tornar *objeto* possível da historiografia [...] **A história não se encontra no estudo sistemático dos acontecimentos, na ciência historiográfica, mas no modo de ser da história** (HEIDEGGER, 1996, p. 180, grifo em negrito nosso).

Ou seja, *"o acontecer da história é o acontecer do ser-no-mundo"* (HEIDEGGER, 1996, p. 194).

A delimitação do fazer histórico e do objeto da história para Heidegger deve ser pensado tendo como base a proposição de que o estudo da história, do passado, deve ser feito devido a sua relevância como presença, como algo que é passado, mas que não passou. Nesse sentido, Heidegger e Gumbrecht também têm propostas que se encontram. Na cultura de presença "não se trata de produzir um sentido de distância, mas justamente sua dissolução pela experiência da força substancial do objeto que é apresentado" (ARAÚJO, 2006, p. 327).

A proposta de uma historiografia que valorize as práticas de presença é testada por Gumbrecht em seu livro *Em 1926*: vivendo no limite do tempo. O objetivo do livro é fazer com que o leitor sintase em 1926 através de práticas de presentificação do passado. Para conseguir esse efeito o livro deixa de lado o tratamento evolutivo do tema, característico das narrativas modernas, buscando uma organização que produza a simultaneidade. O livro trata apenas de um ano específico e dos materiais que foram produzidos neste ano. Esta escolha não foi feita por acaso. A simultaneidade histórica tenta isolar e tornar presente um passado. Neste projeto não existe a necessidade de "começar pelo começo", pois este livro não tem começo, no sentido de que têm as narrativas ou discussões (GUMBRECHT, 1999, p. 09). O grande desafio de *Em 1926* é "fazer pelo menos alguns leitores esquecerem, durante o processo de leitura, que eles não estão vivendo em 1926. Em outras palavras: evocar alguns dos mundos de 1926, representá-los, no sentido de torná-los novamente presentes" (GUMBRECHT, 1999, p. 10).

Gumbrecht tenta tornar presente o ambiente histórico das

realidades de 1926. O que visa suprir é o desejo de "falar aos mortos' – em outras palavras, o desejo por uma experiência de primeira mão dos mundos que existiram antes de nosso nascimento" (GUMBRECHT, 1999, p. 11). É o retorno às coisas por elas mesmas, a experiência não mediada do mundo que a fenomenologia trouxe de novo a tona e que Heidegger desenvolveu em *Ser e tempo*.

Referências Bibliográficas

ANKERSMIT, F. R. Presence and "myth". *History and theory*: studies in philosophy of history, 45, p. 328-336, october de 2006.

ARAUJO, V. L. de. Para além da auto-consciência moderna: a historiografia de Hans Ulrich Gumbrecht. *Vária história,* v. 22, n. 36, p. 314-328, 2006.

BENTLEY, M. Past and "presence": revisisting historical ontology. *History and theory*: studies in philosophy of history, 45, p. 349-361, october 2006.

DOMANSKA, E. The material presence of the past. *History and theory*: studies in philosophy of history, 45, p. 337-348, october 2006.

GUMBRECHT, H. U. Cascatas de modernidade. In: _____. *Modernização dos sentidos*. São Paulo: Ed. 34, 1998. p. 09-32.

_____. Depois de aprender com a história. In: _____. *Em 1926:* vivendo no limite do tempo. Rio de Janeiro: Record, 1999. p. 459-485.

_____. Manual do usuário. In: _____. *Em 1926:* vivendo no limite do tempo. Rio de Janeiro: Record, 1999. p. 09-14.

_____. *Production of presence*: What meaning cannot convey. Stanford: Stanford University Press, 2004.

_____. Presence achieved in language (with special attention given to the presence of the past). *History and theory*: studies in philosophy of history, 45, p. 317-327, october 2006.

HEIDEGGER, M. Introdução: exposição da questão sobre o sentido do ser. In: . *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 27-71. Parte 1.

_____. Pre-sença, abertura e verdade. In: _____. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 280-300. Parte 1.

_____. Quinto capítulo: temporalidade e historicidade. In: _____. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 176-212. Parte II.

_____. Sobre a essência da verdade. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultura, 1979. (Os Pensadores)

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

PETERS, R. Actes de présence: presence in fascist political culture. *History and theory*: studies in philosophy of history, 45, p. 362-374, october 2006.

RUNIA, E. Spots of time. *History and theory*: studies in philosophy of history, 45, p. 305-316, october 2006.

STEIN, E. *Compreensão e finitude*: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Porto Alegre: Unijuí, 1997.

VATTIMO, G. Ser e tempo. In: _____. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 09-60.

Artigo recebido em agosto 2007 e aceito para publicação em outubro 2007.