

O AUSENTE NA HISTORIOGRAFIA À LUZ DO CONCEITO HEIDEGGERIANO DE *DÍVIDA*

Sanqueilo Lima Santos*

Mariana Marcelino Silva Alvares**

RESUMO: Na terceira parte de *A memória, a história, o esquecimento* (2000) Ricoeur discute, no primeiro capítulo, o ser-para-a-morte heideggeriano e as possibilidades de diálogo entre a filosofia e a história. Nesse sentido, Ricoeur expõe o tratamento da morte na historiografia, entendendo-o como o equivalente escriturário do rito social do sepultamento. Segundo Ricoeur, o ato de sepultar é transformado em discurso na historiografia. A partir desse discurso, os mortos estão junto aos vivos, enquanto ausentes que se fazem presentes na escrita. Nesse gesto de sepultura, a historiografia trata os mortos como entes não simplesmente dados que, no entanto, não mais estão presentes. Para pensar o discurso historiográfico, que se equivale ao rito social da sepultura, Ricoeur retoma o conceito de *estar em dívida*, sobre o qual Heidegger se debruçou em *Ser e Tempo*. Com efeito, Ricoeur, ao tratar do ausente que se faz presente na escrita, fala sobre o silêncio daqueles que foram vencidos e que são anônimos na história. Nesse contexto, Ricoeur convoca o conceito heideggeriano de *dívida* para pensar o discurso historiográfico. O presente trabalho visa expor a abordagem de Ricoeur sobre o tratamento da morte na historiografia, pensada a partir da *dívida*.

Palavras-chaves: morte, historiografia, historicidade.

The Absent In Historiography In The Light Of The Heideggian Debt Concept

ABSTRACT: In the third part of *Memory, History, Forgetfulness* (2000) Ricoeur discusses, in the first chapter, Heidegger's being-for-death and the possibilities for dialogue between philosophy and history. In this sense, Ricoeur exposes the treatment of death in historiography, understanding it as the scriptural equivalent of the social rite of burial. According to Ricoeur, the act of burying is transformed into discourse in historiography. From this discourse, the dead are together with the living, while absent who are present in writing. In this gesture of burial, historiography treats the dead as entities not simply data that, however, are no longer present. To think of the historiographic discourse, which is equivalent to the social rite of the grave, Ricoeur retakes the concept of being in debt on which Heidegger bent on *Being and Time*. Indeed, Ricoeur, in dealing with the absentee who is present in writing, speaks about the silence of those who have been overcome and who are anonymous in history. In this context, Ricoeur summons the Heideggerian concept of debt to think the discourse historiográfico. In this sense, this paper aims to expose Ricoeur's approach to the treatment of death in historiography, thought from debt.

Key-words: death, historiography, historicity.

1. INTRODUÇÃO

Em *A memória, a história, o esquecimento* (2000), Ricoeur discute, na terceira parte da obra, o conceito de ser-para-a-morte, examinado por Heidegger na segunda seção de *Ser e Tempo*, e a possibilidade de um diálogo entre a filosofia e a historiografia, tendo como

* Professor Doutor Adjunto da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).

** Graduanda do curso de Filosofia da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC) e bolsista de Iniciação Científica no projeto “A historicidade na fenomenologia e na hermenêutica”.

base novamente o pensamento de Heidegger. Ricoeur apresenta, a partir disso, o que entende ser proveitoso, para a historiografia, no tratamento heideggeriano da morte, especialmente em que ele poderia ser útil para o diálogo mencionado.

Ora, a partir da análise do ser-para-a-morte em Heidegger, Ricoeur apresenta o que ele entender ser, por sua vez, o tratamento da morte correspondente à historiografia. A morte de que trata a historiografia seria a morte dos outros que Heidegger discute, em *Ser e Tempo*, como possibilidade – embora frustrada – de liberar o ser-todo do ser-aí. Em *A memória, a história, o esquecimento*, o tratamento da morte feito pela historiografia, enquanto morte do outro, insere o debate na questão, pois, da validade do discurso sobre a morte do outro. No presente trabalho, pretendemos colocar em diálogo o pensamento desses dois autores, isto é, de um lado, a ontologia fundamental explicitada por Heidegger em *Ser e Tempo* e seu desdobramento na descrição do ser-para-a-morte, e, de outro, o tratamento da morte na historiografia que, para Ricoeur, possuiria um teor marcadamente ético e político. Pretendemos, ainda, apresentar como a noção heideggeriana do *estar em dívida* pode iluminar a reflexão acerca do que Ricoeur denomina de ausente na historiografia, ausente que se faria visível, segundo seu modo de entender, mediante a análise do conceito de morte.

2. O TRATAMENTO DA MORTE NA HISTORIOGRAFIA

Segundo Ricoeur, a morte está implicada no próprio ato de fazer história. De fato, o discurso historiográfico sobre o passado diz, na maioria das vezes, sobre os entes que morreram. O que é representado pela historiografia foi vivido, anteriormente, por pessoas que não estão mais presentes. Essa constatação assinalaria o que o autor entende por ausente no discurso historiográfico.

Para representar o passado, pois, a historiografia lida com entes ausentes e, por isso, com a morte. Esse modo de lidar com a mesma, no entanto, não equivale a um tratamento da morte como algo simplesmente dado. Ao contrário, na representação do passado feita pela historiografia, o ausente se apresenta enquanto presente no discurso. Por isso, segundo Ricoeur, o tratamento da morte na historiografia equivale ao rito social do sepultamento.

Essa equivalência é possível na medida em que se pensa a sepultura como gesto e não somente como um lugar à parte nas cidades. Sobre a sepultura, diz Ricoeur: “ela é um ato, o de enterrar. Esse gesto não é pontual; não se limita ao momento do enterro; a sepultura permanece, porque permanece o gesto de sepultar; seu trajeto é o mesmo do luto que transforma em presença interior a ausência física do objeto perdido”. (RICOEUR, 2007, p. 377) Desse modo, a sepultura, entendida como o ato de enterrar, não se restringiria ao momento de efetuação do enterro, mas, ao invés disso, a sepultura permaneceria mesmo após o momento de enterrar. Com efeito, o gesto da sepultura sustenta a presença daquele que morreu e, com isso, pode se manter na presença ou pode recuar para a ausência. Assim se caracterizaria, de fato, o discurso historiográfico. A história do passado organizaria, portanto, seu discurso em torno de um *presente que falta*. (RICOEUR, 2007, p. 377)

Ora, quando Ricoeur discute sobre sepultura, no primeiro momento tem em vista a sepultura-lugar, a partir da qual haveria a passagem para a sepultura-gesto. No discurso historiográfico, porém, a contraparte da sepultura-lugar seria o lugar do leitor. Nesse sentido, de um lado a escrita, à maneira de um rito de sepultamento, tornaria presente o morto ao introduzi-lo no discurso como se o exorcizasse. De outro lado, a escrita exerce uma função simbólica, permitindo que uma coletividade se situe historicamente ao se atribuir um passado na linguagem. Haveria, portanto, uma relação direta entre os dois lugares instituídos pela interpretação historiográfica da morte à luz da metáfora da sepultura, quais sejam, o lugar do morto (a escritura) e o do leitor. Percebe-se, então, que a sepultura-lugar se constitui da sepultura-ato e tem como contrapartida o leitor. Poder-se-ia dizer, portanto, que a escrita constrói uma sepultura para o morto e essa sepultura faria com que o leitor, a partir do passado, se localizasse no presente. (RICOEUR, 2007, p. 378)

Esse movimento que, na historiografia, parte da construção da sepultura do morto e se converte na função social do leitor, Ricoeur chama de *conversão escriturária*. A conversão escriturária possui para além de uma simples narratividade, uma função performativa. A escrita que constrói a sepultura do morto permitiria que, através do discurso do passado, o leitor se situasse no presente. Com isso, a conversão escriturária, enquanto possuidora de uma função performativa, podemos dizer de interpelação, atribuiria ao leitor um lugar a ser preenchido pelo dever-fazer. (RICOEUR, 2007, p. 379) Haveria, com a sepultura dos mortos, tal como tematizada pela historiografia, um lugar

marcado para o dever-fazer dos vivos. A partir do discurso historiográfico do passado que evoca os mortos enquanto presentes no discurso, os vivos, isto é, os leitores, seriam movidos ao dever-fazer o presente. O discurso historiográfico como sepultura, portanto, não se refere apenas ao ato de contar as histórias dos mortos, mas diz respeito também ao ato de possibilitar um lugar no presente para os vivos.

3. A MORTE DOS OUTROS EM *SER E TEMPO*

Como dito anteriormente, a intenção de Heidegger em *Ser e Tempo*, ao examinar a morte, era liberar o ser-todo da existência humana, que ele nomeia pelo termo técnico *Dasein*. No entanto, para a morte liberar a existência em seu ser todo seria preciso, antes, encontrar o caminho ou a via de acesso pela qual esse ser-todo se torne visível. Ora, esse caminho ou via, segundo Heidegger, não passaria pela morte dos outros, mas pela *minha* morte. Com efeito, diz o filósofo: “Não experimentamos em sentido genuíno o morrer dos outros, mas no máximo só estamos ‘presentes a’ ele”. (HEIDEGGER, 2012, p. 661) A experiência da morte dos outros, portanto, não nos garante o acesso ao conceito ontológico de morte a que o filósofo visava então, pois, “ninguém pode tomar de um outro o seu morrer”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 663) Mesmo se alguém morre por outro no sentido de sacrificar-se por ele, ainda assim não lhe retira a morte, pois “o morrer, deve assumi-lo todo *Dasein* cada vez por si mesmo. A morte, na medida em que ‘é’, é essencialmente cada vez a minha”. (HEIDEGGER, 2012e, p. 663) Heidegger tem em vista aqui o momento essencial que ele denomina de *Jemeinigkeit*, isto é, o “ser a cada vez meu”, um momento que marca o caráter eminentemente pessoal de alguns fenômenos existenciais, como é o caso do morrer.

A morte dos outros, ao contrário, tornaria a morte objetivamente acessível. Esse tornar acessível é possível, pois o ser-aí é ser-com os outros e sendo ser-com os outros ele de fato se ocupa da morte dos outros. Não se ocupa do cadáver, porém, como se o estivesse fazendo com uma coisa aí simplesmente dada¹, mas segundo uma modificação do ser-

¹ Cumpre lembrar que, em *Ser e Tempo*, Heidegger distingue três modos básicos de ser: o modo de ser do instrumento (*Zuhandenheit*), o modo de ser da coisa simplesmente dada (*Vorhandenheit*) e o modo de ser da existência (*Dasein*). Tendo isso presente, o cadáver de um ser humano não seria ainda uma mera coisa, pois se lida com ele não ao modo como se lida com os instrumentos ou com as meras coisas.

com. Não seria, portanto, o mero encontro com um algo aí simplesmente dado o modo com que o ser-aí se relacionaria com a morte dos outros. Sobre isso, diz Heidegger:

O ‘finado’, diferentemente do morto que foi arrebatado ‘aos sobreviventes’, é objeto da ‘ocupação’ pelo modo do funeral, do sepultamento, dos cuidados com o túmulo. Isto ocorre, por sua vez, porque em seu modo-de-ser ele é ‘ainda mais’ do que um instrumento apenas utilizável em ocupação no mundo-ambiente. (HEIDEGGER, 2012, p. 659)

Desse modo, apesar de o ser-aí lidar na morte dos outros com a morte, essa morte, justamente por ser a dos *outros*, não pode liberar o acesso ao ser todo do ser-aí em sua incontornável singularidade. Com efeito, na morte dos outros, o ser-aí apreende fenomenalmente o já-não-ser-aí do finado, mas não precisamente o ser-chegado-ao-final próprio do finado. (HEIDEGGER, 2012, p. 661) Em outras palavras, ainda que se ocupe do sepultamento e dos ritos dos funerais, e mesmo que um ser-aí esteve lá, quando o finado morreu, ainda assim ninguém, senão o próprio morto, morreu. A perda que a morte traz consigo é aquela que os sobreviventes experimentam, a qual não dá acesso, porém, a perda de ser que o finado experimentou: O apreendido na morte dos outros, portanto, não seria a perda-do-ser² que como tal o que morre padece. (HEIDEGGER, 2012, p. 661) Nesse sentido, não seria pela morte dos outros, mas pela *minha* morte que se liberaria a morte em seu sentido ontológico e pela qual se apreenderia o ser-aí em seu ser todo.

4. A MORTE DOS OUTROS E A MORTE NA HISTORIOGRAFIA: PROXIMIDADES E DISTÂNCIAS

Quando Ricoeur analisa o discurso historiográfico, porém, seria a morte dos *outros*, tematizada por Heidegger em *Ser e Tempo* e por ele considerada um modo insuficiente de acesso ao conceito ontológico de morte, que mobilizaria o significado e o modo de

² Heidegger distingue em *Ser e Tempo* diversos modos de fim. Entre eles está o fim dos entes simplesmente vivos, que ele denomina de *Verenden*. O ser-aí (a existência) não deixa de viver como o faz, por exemplo, os animais, mas possuiria seu modo característico de fim, que ele denomina de *Ableben*. Por sua vez, o *sterben* (morrer) não diria respeito ao deixar de viver ou falecer, mas ao existir enquanto projeção para o fim, isto é, a morte seria apenas uma possibilidade em que o ser-aí se projeta. Mas essa possibilidade deve ser sustentada enquanto possibilidade. Isso significa que a morte nunca se torna, de possível, efetiva. O máximo que pode acontecer é a morte se tornar, de possível, impossível. De fato, quando uma existência falece (*Ableben*) – ela nunca simplesmente perece (*Verenden*) – a morte não se efetivou, apenas se tornou uma possibilidade impossível, pois, ao morrer, o ser-aí não tem mais a possibilidade de morrer.

tratamento do fenômeno na historiografia. Com efeito, o que interessa a Ricoeur não é a morte enquanto possibilidade de abrir o ser todo do ser-aí, mas a morte daqueles que já não estão mais presentes no mundo, e que se apresentam enquanto ausentes no discurso. Por isso o tema da morte dos outros descrito por Heidegger em *Ser e Tempo* seria, na visão de Ricoeur, o solo da discussão da morte na historiografia. Segundo nos parece, a interpretação da historiografia, que assemelharia ou aproximaria a sepultura do discurso e da construção da memória, reforça o que Heidegger diz sobre o modo de lidar com a morte dos outros. Pois, como dito anteriormente, ao lidar com o cadáver o ser-aí não lida com uma mera coisa simplesmente dada. Segundo entende Heidegger: “permanecendo com ele no luto da recordação, os sobreviventes estão *junto a ele e com ele*, em um *modus* da preocupação-com-o-outro, a reverenciá-lo. Por isso a relação-de-ser para com o morto não deve ser apreendida como *ocupação* junto a um utilizável”. (HEIDEGGER, 2012, p. 659) Pode-se dizer, portanto, que o discurso historiográfico se ocupa precisamente da morte dos outros e o faz na medida em que o seu tratamento do fenômeno não se identificaria, dito a partir do diálogo com a analítica heideggeriana, com a ocupação com um simples instrumento utilizável, à mão.³

Poderia, no entanto, o tratamento da morte no discurso historiográfico e, com isso, da morte dos outros, ser uma possibilidade autêntica de se pensar a própria morte? Para Heidegger, isso não seria possível. E isso porque ninguém pode tomar a morte de outro. Apesar de na cotidianidade da ocupação o ser-aí poder ser no modo da substituição, na morte não há, segundo Heidegger, possibilidade de alguém substituir o outro. A morte é antes a cada vez *minha*.

No entanto, Ricoeur atenta para a possibilidade de, a partir do luto pela morte do outro, antecipar-se o luto pela perda da nossa própria vida. Isso seria possível nos casos de laços afetivos em que uma pessoa perde um ente querido e, nessa perda, perde também um pouco de si mesma, tendo de lidar justamente com o luto. Sobre isso, diz Ricoeur:

Quanto à perda, a separação como ruptura da comunicação – o morto, aquele que não mais responde – constitui uma verdadeira amputação do si mesmo, na

³ Essa é uma interpretação possível sobre o discurso historiográfico. Heidegger, de fato, critica a historiografia, na corrente historicista, por considerá-la objetivante. Essa crítica está desenvolvida na *Fenomenologia da Vida Religiosa (1910)*, onde começam a ser esboçados, através da noção de história viva e de fenômeno histórico autêntico, os pressupostos do que viria a ser chamando, em *Ser e tempo*, de historicidade. No entanto, nas nossas análises, um diálogo entre Ricoeur e Heidegger pode ser possível e, com isso, a historiografia – enquanto um discurso sobre a morte dos outros – não seria compreendida como uma coisa simplesmente dada.

medida em que a relação com o desaparecido faz parte integrante da identidade própria. A perda do outro é, de certa forma, perda de si mesmo e constitui, assim, uma etapa no caminho da ‘antecipação’. A etapa seguinte é a do luto, evocada várias vezes neste livro. No final do movimento de interiorização do objeto de amor perdido para sempre, delinea-se a reconciliação com a perda, no que consiste, precisamente, o trabalho de luto. Não podemos antecipar, no horizonte do luto do outro, o luto que coroaria a perda antecipada de nossa própria vida? Nesse caminho da interiorização redobrada, a antecipação do luto que nossos próximos terão de fazer, em relação ao nosso próprio desaparecimento, pode nos ajudar a aceitar nossa morte futura como uma perda com a qual procuramos nos reconciliar antecipadamente. (RICOEUR, 2007, p. 370-371)

Mas, e no caso da morte na historiografia isso também seria possível? Para Ricoeur seria, pois a perda e o luto, no nível considerado banal ou impessoal do “se”, isto é, na morte tal como visada na historiografia – que não seria aquela de alguém próximo, mas de alguém presente na história quase como uma personagem –, se revestem de formas inéditas que colaboram para a nossa mais própria aprendizagem sobre a morte. Fala-se, nesse caso, sobre a morte violenta que, para Ricoeur, seria a morte encontrada em estado puro. (RICOEUR, 2007, p. 371) Segundo isso, diz Ricoeur: “Ora, a morte violenta não poderia ser apressadamente incluída entre as coisas dadas e manejáveis. Ela significa alguma coisa essencial concernente à morte em geral e, em última instância, à nossa morte”. (RICOEUR, 2007, p. 371)

Nesse sentido, Ricoeur, pensando embora a partir da análise heideggeriana da morte, abre espaço para a morte dos outros no seu exame sobre a morte na historiografia. Mais do que abrir espaço, Ricoeur discorda da análise de Heidegger sobre o ser-para-a-morte ao dar um lugar privilegiado para a morte dos outros. Além de o tratamento da morte no discurso historiográfico se aproximar do que Heidegger chama de morte dos outros em *Ser e Tempo*, Ricoeur, ao promover um diálogo entre a filosofia e a historiografia, opõe à ontologia do ser-para-a-morte uma ontologia do ser-diante-da-morte, na qual seria dado destaque ao trabalho de luto. (RICOEUR, 2007, p. 380) Portanto, percebe-se que a pretensão de Ricoeur, em analisar o tratamento da morte feito pela historiografia, consiste em atestar que para o pensamento historiográfico, no qual a morte seria tratada como no rito social de sepultura, se teria em vista não uma ontologia do ser-para-a-morte mas uma ontologia em que se levaria em consideração o processo de luto. Para nós, essa análise parece oferecer sustentação para se pensar o tratamento da morte na historiografia desde um diálogo com a analítica da morte dos outros em Heidegger.

5. O AUSENTE NA HISTORIOGRAFIA

Pois bem, na reflexão sobre o tratamento da morte próprio à historiografia surge, no campo do trabalho historiográfico, o elemento do *estar ausente*. De fato, como dito anteriormente, a historiografia, ao lidar com a morte, lida com o ausente. Mas esse ausente que se transforma, no discurso da historiografia, no *presente que falta* não diz respeito, apenas, à morte e aos que morreram. Refere-se, também, à ausência daqueles que foram vencidos e, por isso, esquecidos pelo discurso da história, um ausente que não chega a receber a sepultura na forma da escrita. Haveria uma ambiguidade, portanto, nesse *ausente* que é tão caro à história. Com efeito, Ricoeur, ao tratar do ausente que se faz presente na escrita, fala também sobre o silêncio, nessa escrita, daqueles que foram vencidos e que são anônimos na história, e sobre isso a historiografia precisaria se reaver. Da mesma maneira que o discurso historiográfico como sepultamento diz respeito à memória e à identidade, ele também se refere à ação nefasta de tornar anônimos, no discurso, aqueles que foram vencidos. Sobre isso, diz Ricoeur: “primeiramente, observa-se que a morte em história não é diretamente a morte indiscriminada dos anônimos. Ela é, em primeiro lugar, a morte dos que têm um nome, a morte que faz o acontecimento”. (RICOEUR, 2007, p. 379)

Ora, esse ausente que acomete o discurso historiográfico tanto no sentido da ausência daqueles que morreram e se fazem presentes, quanto na ausência dos vencidos que se tornaram anônimos pode ser pensado à luz do conceito de *dívida* heideggeriano. Com efeito, para Ricoeur o conceito de *dívida* teria algo a contribuir para o exercício do historiador. Porém, antes de esclarecer a relação entre esse conceito heideggeriano e o discurso historiográfico, apresentaremos, em linhas gerais, como Heidegger ele mesmo expõe o conceito em *Ser e Tempo*.

6. O CONCEITO HEIDEGGERIANO DO *ESTAR EM DÍVIDA*

Aqui, nos limitaremos à análise do §58, cujo título é *Entender-a-intimação e culpa*. Esse parágrafo, presente na segunda parte de *Ser e Tempo*, faz parte de um propósito maior, já

sinalizado no início da segunda seção, qual seja, descobrir a possibilidade de o ser-aí ser em sentido próprio. Nesse sentido, o parágrafo, continuando o percurso que o tratado já vinha trilhando, discute acerca da intimação de um apelo da consciência que, se escutado, possibilitaria ao ser-aí ser em sentido próprio. O que diz, porém, esse apelo? E, ainda, o que o conceito de *dívida* tem a ver com o apelo?

Ora, Heidegger inicia o parágrafo com um aceno à resposta da primeira pergunta. O filósofo indica que o apelo mostra o ser-aí para si mesmo como culpado ou como um ser consciente de uma culpa. Isso, no entanto, pode facilmente ser mal entendido a partir das experiências de consciência cotidianas e, por isso, se restringir a um sentido ôntico de culpa. O que Heidegger pretende, porém, é responder à pergunta pelo sentido existenciário ou ontológico do que se diz no apelo. Por isso, para sinalizar o sentido existenciário do apelo, Heidegger adverte que o ser culpado deve se afastar do modo como na cotidianidade se entende a culpa que, no mais das vezes, a remete ao ato de ter de pagar uma conta ou dívida a outrem. O sentido do ser-culpado é, ao contrário, mais originário. Sobre esse sentido originário do ser-culpado, Heidegger afirma: “a ideia existenciária formal do ‘culpado’, nós a determinamos, portanto, assim: ser-fundamento de um ser determinado por um não – isto é, *ser-fundamento de uma nulidade*” (*Grundsein einer Nichtigkeit*). (HEIDEGGER, 2012, p. 777) Nesse sentido, o ser culpado diz respeito não ao fato de estar devendo algo a alguém, mas de ser fundamento de um não, isto é, de uma nulidade. Com efeito, o ser-aí é uma existência jogada no mundo. Não foi, segundo Heidegger, por si mesma que a existência veio até o “aí”. Ao invés disso, o ser-aí é jogado na abertura do mundo sem que tenha escolhido. Diz Heidegger: “existindo, ele nunca retrocede para aquém de sua dejectão, de maneira que só pode pôr-em-liberdade cada vez propriamente a partir de *seu ser-si-mesmo* e conduzir ao ‘aí’ ‘o que ele é e tem de ser’”. (HEIDEGGER, 2012, p. 779)

Embora o ser-aí não seja ele mesmo o seu fundamento, isto é, não tenha colocado ele mesmo o fundamento de si, ele carrega, ainda assim, o fardo de repousar nessa nulidade lançada. Esse fardo faz com que o ser-aí tenha de assumir o fato de que está abandonado em si mesmo para ser o ente que se fundamenta no não. Segundo Heidegger: “o Dasein é, como tal, culpado, supondo-se de outro modo correta a determinação existenciária formal da culpa como ser-fundamento de uma nulidade”. (HEIDEGGER, 2012, p.783)

Nesse sentido, o apelo sobre o qual perguntamos acima faz ver que o ser-aí, sendo fundamento nulo de seu projeto nulo, é culpado. Não no sentido derivado de culpa, ou seja, o ser-aí não é culpado de dever algo a alguém. É culpado, porém, de ser fundamento de uma nulidade e, ao corresponder corretamente a esse apelo, o ser-aí se coloca diante da possibilidade de seu poder-ser mais próprio, de encontrar-se consigo enquanto finitude lançada. Nessa afinação com o apelo, pois, o ser-aí se colocaria na disposição para poder-ser-intimado. Intimado, com efeito, a ser o que ele, enquanto ser de possibilidade, já é. Intimado, assim, a ser culpado de ser fundamento de um não. E, enfim, ao entender o apelo o ser-aí “deixa que o si-mesmo mais-próprio *atue nele*, a partir do poder-ser que ele escolheu para si. Só assim ele pode vir a ser *responsável*”. (HEIDEGGER, 2012, p. 789)

7. O CONCEITO DE *ESTAR EM DÍVIDA* E O AUSENTE NA HISTORIOGRAFIA

A partir de agora, retornando às duas questões feitas no início da exposição sumária do §58, que questionavam sobre o que dizia o apelo e o que o conceito de dívida teria a ver com o apelo, estaremos finalmente em condições de responder. A primeira já está, a bem dizer, respondida no próprio desenvolvimento do texto. Como dito anteriormente, o apelo diz que o ser-aí é ser-culpado por ser fundamento de uma nulidade. A segunda pergunta, que nos é aqui de interesse maior, diz respeito à relação entre o conceito de dívida e o apelo. Ora, o conceito de dívida heideggeriano, tal como observa Ricoeur, seria aquele que veio à luz com a noção de ser-culpado. Essa culpa ontológica que advém através do apelo seria a dívida que o ser-aí tem de carregar.

Com efeito, o conceito de dívida sobre o qual falamos à luz do §58 é trazido à discussão por Ricoeur quando a marca do ausente se faz presente no discurso historiográfico. Sabemos, de fato, que o discurso historiográfico dirige seu olhar para pessoas que viveram em um momento anterior, mas que não estão mais presentes no momento atual. Como dito anteriormente, o discurso historiográfico se organiza em um *presente que falta*. Tendo em vista isso, o conceito heideggeriano de *dívida* seria, segundo Ricoeur, o elo que uniria o pretérito e o futuro. Para Ricoeur, em outras palavras, o conceito de *dívida* interpelaria o historiador a fazer jus aos ausentes, sobretudo os anônimos, esquecidos, silenciados. Nesse sentido, o *estar em dívida*, no sentido de carregar uma herança e ter de

assumi-la se alia, em Ricoeur, à pretensão da história de narrar os acontecimentos como efetivamente tenham ocorrido.

Com isso, propomos aqui trazer à luz e realçar a relação entre o conceito de *estar em dívida* e o ausente na historiografia. O discurso historiográfico diz, com efeito, sobre pessoas que morreram e, portanto, que estão ausentes. Mas carrega, também, a ausência daqueles que apesar de terem morrido, sequer estão presentes no discurso. Não bastaria, desse modo, o discurso da historiografia tornar presente os ausentes, assim como tenham vivido em outro tempo. Fica à cargo da historiografia, também, dar conta dos ausentes que assim são por serem silenciados no discurso. Mas o solo de sustentação teórica para essa empreitada da historiografia seria, para Ricoeur, o pensamento filosófico.

Nesse sentido, seria o conceito de *estar em dívida* que fundamentaria a função do discurso historiográfico. De fato, a *dívida* seria entendida como o fardo que o ser-aí carrega por ser fundamento de um não. Mas, no pensamento crítico da história, Ricoeur se utiliza da dívida para pensar a pretensão da historiografia de dizer, no discurso, sobre um ausente que se faz presente como tendo sido anteriormente. Com efeito, o entendimento de *estar em dívida* projeta o ser-aí a ser o que ele já sempre foi. No campo do discurso historiográfico, porém, a *dívida* como herança se instaura como a fundação de toda narrativa sobre o passado. De fato, segundo Ricoeur, “se se pode dizer que certas coisas provêm do passado, é porque o *Dasein* traz consigo os rastros de sua proveniência sob a forma da dívida e da herança”. (RICOEUR, 2007. p. 388-389) Essa dívida teria a função, na historiografia, de fazer retornar o discurso historiográfico ao ato de narrar os acontecimentos tal como eles se deram. Isso implica, com efeito, em um afastamento do discurso que trata os acontecimentos como meros objetos indiferentes de estudo e análise. Sobre isso, diz Ricoeur:

Entretanto, podemos, desde agora, progredir bastante nessa direção, graças a uma ampliação e um aprofundamento da noção de dívida muito além da noção de culpabilidade, como propõe Heidegger: à idéia de dívida pertence o caráter de ‘carga’, de ‘peso’, de fardo; onde se reencontra o tema da herança e da transmissão, despojado da idéia de falta moral. Certamente, a idéia de dívida não é um simples corolário da idéia de rastro: o rastro exige ser seguido; é uma mera remissão ao passado do passado; ele significa, não obriga. Enquanto obriga, a dívida tampouco se esgota na idéia de fardo: ela religa o ser afetado pelo passado ao poder-ser voltado para o futuro. (RICOEUR, 2007, p. 392)

Essa citação evidencia a importância do conceito de *dívida* para o exercício do discurso historiográfico, ao diferenciá-la do conceito do *rastro* da historiografia. Diferente do

rastró, que torna presente e significa, por algum símbolo ou monumento, por exemplo, o ausente, o qual devemos seguir para encontrar vestígios do passado; a *dívida* não significa, mas obriga. Com efeito, a *dívida* obriga na medida em que afeta o ser-aí para o passado e, com isso, o projeta para o futuro. De fato, o *estar em dívida* diz respeito à herança que o ser-aí possui de seu passado. É certo que não escolhemos o lugar onde nascemos, não escolhemos a cultura em que estamos inseridos, a família em que vivemos, muito menos escolhemos a época em que nascemos. No entanto, nós nos constituímos de todos esses aspectos e carregamos o fardo de ter de existir segundo essa situação, movidos, portanto, por esse *estar em dívida*.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão com que estamos lidando aqui, desse modo, é que a utilização do conceito de *dívida*, inicialmente pensado no contexto da analítica heideggeriana, sua utilização, dizíamos, por Ricoeur impõe uma mudança de tratamento do conceito. Pois enquanto o *estar em dívida* heideggeriano diz respeito à voz do apelo que intima o ser-aí ao seu ser mais próprio, a dívida que Ricoeur evoca diz respeito à função do historiador. Com efeito, o *estar em dívida* heideggeriano poderia fundamentar a pretensão do discurso historiográfico de fazer jus ao passado. Ao fazer jus ao passado, o historiador, através da escrita historiográfica, está como que “em dívida” com os entes ausentes e com a ausência daqueles que são silenciados por terem sido vencidos. Nesse sentido, enquanto o *estar em dívida* pensado por Heidegger diz respeito ao ser-aí ele mesmo, o conceito de dívida que Ricoeur evoca tem ênfase no outro, e inscreve o discurso da história no plano da memória coletiva.

Podemos dizer, por fim, que o conceito de *estar em dívida* utilizado por Ricoeur difere, de maneira acentuada, do conceito tal como pensado por Heidegger. Apesar dessa diferença, existe um diálogo possível entre os dois autores, uma perspectiva que pode aproximar ambas as leituras. Ora, segundo nos parece, a proximidade entre os usos do conceito de *dívida* residiria no fato de que o *estar em dívida* heideggeriano pode fundamentar um dever, com o qual se entende a dívida que a historiografia teria para com os entes ausentes e com ausência dos vencidos. Tal como entende Ricoeur, portanto, a

historiografia carrega consigo o fardo de ter que se haver com o passado, com os ausentes, e essa dívida traz em si a responsabilidade para com aqueles que não estão mais aqui.

REFERÊNCIAS

CIOCAN, Cristian. *Heidegger et le problème de la mort: existentialité, authenticité, temporalité*. Bucharest: Springer, 2014. Não paginado. Versão Kindle.

DASTUR, François. *La mort: essai sur la finitude*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-World: a commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I. Cambridge/Massachusetts; London/England: The MIT Press, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *El concepto de tiempo*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Herder Editorial, 2012a. Não paginado. Versão Kindle.

———, *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Trad. Enio Paulo Giachini; Jairo Ferrandin; Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010b. (Coleção Pensamento Humano).

———, *Ser e Tempo*. Trad.: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1993.

QUEIROZ, Silvia Maria Brandão. *Dialogando com Paul Ricoeur: a dimensão política da memória traumática*. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Guarulhos, 158f.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad.: Alain François [et al]. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

RICOEUR, Paul. *Em torno ao político*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1995 [Leituras 1].