

Autorização concedida ao autor pelo editor para depositar o artigo no Repositório da Universidade de Brasília (RIUnB), em 08 de abril de 2014.

Authorization granted to the author by the publisher to deposit the article in the Repository of the University of Brasília (RIUnB) on April 8, 2014.

REFERÊNCIA:

CABRERA Julio. A possível incompatibilidade entre culturalismo e filosofias da existência. **Revista Estudos Filosóficos**, São João del-Rei, n. 11, , pp. 256-271, jul/dez. 2013. Disponível em: <[http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art16%20rev11\(1\).pdf](http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art16%20rev11(1).pdf)>. Acesso em: 10 abr. 2014.

A possível incompatibilidade entre culturalismo e filosofias da existência

Prof. Dr. Julio Cabrera
(Universidade de Brasília – Brasília – DF – Brasil)
kabra7@gmail.com

Resumo. Na literatura sobre culturalismo (Paim, Reale, Carvalho) vemos com muita frequência a articulação entre cultura e existência como algo de natural ou plausível, em especial conexão com a filosofia da existência do filósofo alemão Heidegger. Tento arguir neste trabalho (terceiro ensaio de uma trilogia sobre culturalismo) que a concepção heideggeriana de existência e a noção de cultura, como encontradiço nas fontes neokantianas caras aos culturalismos latino-americanos (incluídos os brasileiros), podem ser conceitualmente incompatíveis.

Palavras-chave: Cultura; Culturalismo; Existência; Heidegger.

1. Considerações iniciais

Para tentar mostrar os problemas que surgem na tentativa, usual nas exposições sobre culturalismo no Brasil, de articular conceitualmente as noções de Existência e Cultura, apresento primeiro vastos exemplos retirados de um dos expositores mais experientes dessa corrente de pensamento. Num segundo momento, tento expor a noção heideggeriana de existência. Num terceiro passo, apresento uma arguição tentando mostrar as possíveis incompatibilidades entre a noção culturalista de cultura e a noção heideggeriana de existência, problematizando a confluência entre as duas noções que encontramos muito usualmente na literatura.

2. Confluência de Cultura e Existência segundo José Maurício de Carvalho

Em vários momentos das exposições sobre culturalismo, manifesta-se o desejo de uma aproximação estreita com a filosofia da existência de inspiração heideggeriana, como se cultura e existência, mesmo que conceitos diferentes, confluíssem ou estivessem em boas relações conceituais e práticas. Em dois de seus livros, *O homem e a Filosofia* (1998) e *Ética* (2010), José Maurício de Carvalho tenta esta aproximação.

(...) a Cultura é o ponto de partida da Existência humana e também o produto das suas ações (...) A existência humana que a fenomenologia existencial ajudou a descrever como roteiro único e temporal, apenas é fecunda quando tem por pano de fundo o horizonte cultural, do qual emerge e modifica” (CARVALHO, 2010, p. 104).

Um elo entre existência e cultura seria a liberdade, através da qual o humano, ao mesmo

tempo, constrói seu ser, busca o sentido da sua vida e cria os objetos culturais. Seguindo este viés “existencial”, salienta-se o caráter dramático das escolhas, e o caráter sempre parcial de tudo o que conseguimos construir, aspecto pouco explorado, segundo o autor, por Miguel Reale, enquanto Roque Spencer Maciel de Barros ocupou-se da existência concreta, embora saindo da corrente culturalista (Op. Cit., p. 105). “Tudo o que o homem concebe só é possível porque ele existe antes de fazer as escolhas” (p. 114). Heidegger é trazido à tona explicitamente (p. 135). Por sua parte, Antônio Paim, em “Problemática do culturalismo”, afirma: “Reale vale-se do ensejo para situar o Culturalismo diante da Filosofia Existencial. A seu ver, o pensamento fenomenológico e o existencial formam vertentes complementares no que se refere à compreensão integral da cultura (...)” (PAIM, 1995, p. 68).

O livro *O homem e a filosofia*, sugestivamente subtulado *Pequenas meditações sobre existência e cultura*, debruça-se plenamente sobre a questão das relações estreitas entre estas duas noções. Já na introdução, Heidegger é apresentado como uma síntese a partir da filosofia transcendental de Kant (CARVALHO, 1998b, p. 11). O autor salienta que Heidegger mudou a definição tradicional de existência como presença na realidade, passando a designar um modo específico de ser, o ser humano (Op. Cit., p. 12-13). Daí o vínculo estreito entre existência e cultura: o problema do sentido da existência se concretizaria na criação de cultura (p. 15). “A cultura era uma criação humana que trazia embutida o modo de ser de seu criador” (p. 16, 18). O autor reconhece que os filósofos da existência se afastaram da questão da cultura, mas, apesar disso, “...não se tratam de questões antagônicas...” (p. 19). Focando o acento todo especial que a filosofia da existência coloca sobre o caráter trágico do humano, ele diz, citando Reale, que “...não falta ao culturalismo o reconhecimento de que a vida humana, tomada como experiência pessoal, é finita, nascida do nada, entendida como projeto ambivalente” (p. 20). Para frisar a aproximação, o autor lembra que o método fenomenológico é usado para o estudo tanto da existência como da cultura (p. 20) e que ambas noções abandonam a estabilidade metafísica (21). A introdução acaba com a afirmação: “Embora distintas, existência e cultura não são antagônicas, elas se encontram na realidade humana” (p. 24).

No capítulo *O movimento das meditações* da mesma obra, salienta-se a cultura como “patrimônio comum”, que só se realiza “no espaço do existente”, apesar de não dar-lhe consolo contra a finitude e a facticidade (p. 30). No capítulo “Lições de filosofia da cultura”, insiste-se em que uma reflexão sobre cultura integra a busca de sentido da existência. “A cultura é o resultado do processo pelo qual existir adquire concretidade. O que o existente objetiva transforma-se em

patrimônio comum” (p. 35). É lembrado que Reale sugere que “...uma reflexão sobre a cultura não podia desconsiderar as contribuições da fenomenologia existencial” (p. 37). Lembra-se que, neste contexto, o homem é visto como pessoa, vinculada com “...a espessura concreta da existência” (p. 38). Visto como pessoa na criação cultural, o homem está em permanente fazer-se, o que não se afasta “...da compreensão de homem elaborada pela filosofia da existência...Quando entre indivíduos surge uma relação em que o dever ser de um concilia com o dever ser de outrem, estabelece-se uma relação pessoal. A existência humana possui, portanto, um componente moral” (p. 41).

No capítulo XIII, *A circunstancialidade e a filosofia*, salienta-se explicitamente “a contribuição de Heidegger” à filosofia da existência, ao conceber o homem como possibilidade de transcendência. Basicamente, o autor vê um movimento semelhante de transcendência tanto na cultura quanto na existência, heideggerianamente entendida. Finalmente, no capítulo XIV, *O homem e a cultura* tenta-se justificar melhor esta aproximação: “Pode parecer estranho que a ênfase no existente tenha aberto um caminho para se entender a cultura, mas isso não deve causar estranheza” (p. 149). Salienta-se que a noção heideggeriana de humano como *Dasein*, ser-aí, tenta superar o plano meramente transcendental no qual Husserl ainda se situava, e que Miguel Reale de alguma forma recupera, “sem mergulhar na solução heideggeriana” (p. 150).

Reale “(...) indicou que a realização do mundo do homem transitava pela formação da cultura. Ao objetivar valores os homens estariam procurando realizar o que parece justo, criando oportunidades para que um contingente cada vez maior de existentes pudesse estar sob a força de um esclarecimento ético” (p. 151). Fala a seguir dos “invariantes axiológicos” como “conquista social e histórica” (p. 151). Quando se afirma que “A cultura não será compreendida se for separada do modo humano de ser...” (p. 160), parece estar sendo suposta a noção do humano como pessoa. E diz-se mais adiante, que “...fazer cultura é um aspecto do modo humano de ser. Esse é um modo de aproximar a herança cultural advinda do kantismo e consolidada pelos autores culturalistas, da filosofia existencial de Heidegger, que também bebeu, em última instância, na mesma fonte, isto é, em Kant” (p. 161).

3. Heidegger: Existência além da Cultura

Parece-me haver em tudo isto uma relação complicada e mal resolvida entre a noção heideggeriana de existência e o culturalismo. Na minha leitura, eu vejo Heidegger como um pensador muito radical, que não pode colocar-se em contato com Kant ou com o Neo-kantismo a

não ser em termos de uma ruptura profunda. Nesse sentido, não vejo que possam existir negociações pacíficas e articulações tranquilas entre as noções tradicionais do humano – como a de pessoa, cara ao culturalismo – e a concepção heideggeriana de humano como *Dasein*; *Dasein* não apenas não é pessoa, mas creio, na minha leitura, que *Dasein* rejeita estruturalmente qualquer noção de pessoa humana. Sustentarei neste terceiro e último ensaio sobre culturalismo que a noção heideggeriana de *ec-sistênci*a, se vista em toda sua radicalidade, deve condenar inclusive a noção mesma de *cultura* como sendo irremediavelmente metafísica, dentro da sua analítica *ec-sistencial* e especificamente da sua crítica contra as noções objetificantes e disponibilizantes, entre as quais ele situaria noções como *cultura* e *pessoa*.

Para me introduzir em assunto tão complexo, vou me beneficiar de um acontecimento histórico marcante no qual se deu, a meu ver, em toda a sua plenitude, a incompatibilidade entre cultura e existência (se entendida heideggerianamente). Refiro-me ao histórico encontro de Heidegger com Cassirer em Davos, em 1929, segundo relatado vivamente por Rüdiger Safranski em seu livro biográfico “Heidegger. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal”. Os organizadores do evento decidiram reunir os dois grandes pensadores num momento histórico, que foi acompanhado por multidões, com a imprensa chegando, num momento em que ainda não tinha nem rádio. Heidegger tinha 40 anos, e Cassirer 55. Escreve Safranski: “Cassirer, que vinha do neokantismo, libertara-se das indagações mais estreitas de uma teoria do conhecimento científico, e nessa obra avançara para uma filosofia abrangente do espírito criativo da humanidade (...) Ele passava por ser o grande representante de uma tradição humanista e um idealismo cultural de tendência universal” (SAFRANSKI, 2005, p. 227).

Num determinado momento do diálogo,

Cassirer pergunta se Heidegger quer ‘renunciar’ a ‘toda essa objetividade’ e ‘caráter absoluto’ que se apresentam na cultura, ‘recolhendo-se’ à ‘natureza finita’ do ser humano. Os esforços de Cassirer buscam tornar compreensível a força simbolizante e criadora de cultura do espírito humano como um mundo das ‘formas’. Elas não representam infinitude no sentido metafísico tradicional, mas são mais do que meras funções de autopreservação de uma natureza finita. A cultura para ele é o transcender tornado forma que erige a ampla casa do ser humano, mais fácil de destruir do que de preservar, frágil proteção contra a barbárie que sempre ameaça a possibilidade do humano (SAFRANSKI, 2005, p. 230).

Continua Safranski (e vale a pena citá-lo in extenso):

Heidegger acusa Cassirer de que é cômodo ficar nas casas do espírito. Que era correto ver em cada cultura, em cada ato do espírito, uma expressão de liberdade; mas essa liberdade podia paralisar-se em suas configurações. Por isso a liberdade sempre tinha de voltar a ser libertação; quando se coagulava num estado de cultura, já fora perdida. (...) Para Heidegger o problema consiste em que o ser humano se estabelece na cultura que criou, na busca de segurança e proteção, e com isso perde a consciência de sua liberdade. É preciso despertar de novo essa consciência. E nenhuma filosofia do bem-estar cultural conseguia isso. Era preciso colocar o *Dasein* diante de sua nudez e do seu ser-lançado originais (...) “...Cassirer volta sua atenção para as realizações transcendentais da cultura (...) poupando ao ser humano o confronto com sua finitude e sua insignificância, e com isso ignora a verdadeira tarefa da filosofia, que consiste em, partindo do aspecto preguiçoso de um ser humano, o que utiliza apenas as obras do espírito, de certa forma lançar de volta o ser humano para a dureza do seu destino (Op. Cit., p. 230).

É difícil não continuar reproduzindo o impressionante final de capítulo de Safranski, deixando-o falar para só depois fazermos a nossa própria reflexão a respeito do assunto:

No auge da controvérsia, Heidegger indaga: até que ponto a filosofia tem a tarefa de libertar da angústia? Ou ela não terá exatamente a tarefa de entregar o homem radicalmente à angústia? (...) Heidegger já deu sua própria resposta: A filosofia deve primeiro provocar terror no ser humano e forçá-lo a recuar para aquele desamparo do qual ele sempre volta a fugir para a cultura. Mas em sua resposta Cassirer professa o seu idealismo cultural: que o ser humano possa criar cultura ‘é a marca da sua infinitude. (...) Cassirer quer a arte de morar na cultura, Heidegger porém quer transformar o chão num abismo. Cassirer é a favor de conferir significado pela cultura, da obra que com sua necessidade interna e sua duração triunfe sobre a contingência e efemeridade da existência humana. Heidegger rejeita tudo isso com um gesto patético. O que permanece são poucos momentos de grande intensidade. Não deveriam iludir-se mais, a mais alta forma de existência do *Dasein* só se deixa referir a bem poucos e raros momentos de duração entre vida e morte, e o ser humano só em muito poucos momentos existe no auge das suas próprias possibilidades (...)” (Op. Cit., p. 231).

Neste impressionante confronto, vêm-se duas apostas bem diferentes sobre a vida humana; a cultura traz a sua mensagem de luta contra a barbárie, mesmo efêmera, de permanência, legado, criação elevada, idealismo, humanismo, de algo transcendente à finitude que não pode ser derrotada por esta, algo de irrenunciável, uma espécie de patrimônio ou mesmo de tesouro; de algo que não é mera sobrevivência, mas luxo, excesso, liberdade; de criação de significado que, através das formas simbólicas, consegue se livrar, mesmo que de maneira frágil, da pressão das imposições naturais. Heidegger, pelo contrário, precisamente por ser um filósofo da *ec-sistência* (eu vou escrever assim a

palavra quando me referir à concepção heideggeriana), não consegue ver este tipo de transcendência; ou melhor, vê que o transcender finito de *Dasein* é hipostasiado numa transcendência cultural supostamente capaz de colocá-lo em lugar seguro, num patamar de realização que o acalme da sua angústia e desamparo, o que ele vê como algo nocivo a *Dasein* e à própria tarefa da filosofia.

O crucial para Heidegger é o *ec-sistir* ele mesmo, a liberdade para as próprias possibilidades que só podem dar-se *ec-sistindo*, tentando assomar-se por breves instantes ao autêntico, instantes que não podem ser preservados nos produtos culturais nem serem legados a outros, a gerações vindouras; tudo o que cristaliza em cultura torna-se negação do *ec-sistir*, leva ao humano para a preguiça e a inércia, àquilo que o preserva da angústia da decisão de si mesmo. O usufruto das formas simbólicas culturais tem uma virtude dormitiva, paralizante, das possibilidades de *Dasein*. Em soma: o movimento da *ec-sistência* não acompanha o movimento da cultura; o fazer-se heideggeriano caminha por outras sendas diferentes da produção de objetos culturais. Nesta trilha, a noção de cultura parece ficar excluída da dinâmica da *ec-sistência* heideggeriana.

Na aproximação descontraída que o culturalismo faz na direção da filosofia heideggeriana da existência, me parece haver uma confusão entre o “fazer-se a si mesmo” heideggeriano e a construção dos objetos culturais. Em ambos parece focar-se a capacidade humana para construir-se a si mesma, na ausência de um ser simplesmente dado; mas parece-me que se trata de dois movimentos não apenas diferentes, mas opostos e inconciliáveis. O “fazer-se a si mesmo”, tal como exposto de maneira detalhada nas páginas de *Ser e Tempo*, processa-se através do existencial do “curar-se de”, uma instância temporalizada que aglutina todos os outros existenciais: ser-em-, ser-no-mundo, ser-com, compreensão, fala, *pathé*, etc. Este fazer-se de *Dasein* na cura não é nenhuma “construção de valores”, nem sequer num sentido nietzscheano (filósofo que Heidegger muito admirava), não digamos já num sentido scheleriano; trata-se apenas do duro e ofegante sustentar-se na existência através de escolhas incômodas, inadequadas e angustiadas que não há outro remédio que assumir, sem qualquer promessa de bem-estar, realização ou elevação espiritual sublime; trata-se do mais elementar e sofrido fazer-se num abismo que não promete recompensas, mas apenas exigências penosas e, em geral, impossíveis de satisfazer. O que *Dasein* consiga fazer consigo mesmo não o terá situado em nenhum terreno cultural admirável, mas apenas numa compreensão árdua do próprio destino, cheio de armadilhas e de trevas nas quais, de vez em quando, com fortuna, se poderá experimentar alguma fugaz experiência intensa.

Pelo contrário, cultura é, para Heidegger, uma instância que tende ao simplesmente dado, à

promessa de uma instância superior capaz de aliviar dos ardores do existir; trata-se de algo que tende ao disponível, ao que sempre pode ser manuseado com proveito. Se a pessoa humana pode fazer-se a si mesma através da cultura, trata-se então de um fazer-se completamente diferente ao formulado por Heidegger em sua obra magna. E a *pessoa humana* pode fazer-se na cultura porque ela não é *Dasein*, não é verdadeiramente *ec-sistente*; *pessoa* é a noção disposicional e simplesmente dada do humano, que pode assim colocar-se em sintonia com os produtos culturais nos quais já não há mais o sopro vivo da *ec-sistência*. *Dasein* e *pessoa* são, pois, noções contraditórias e inconciliáveis de ser humano, e os culturalismos pretendem casá-las quando aproximam de maneira descontraída as noções de cultura e de existência. *Dasein* não está em condições de buscar bem-estar ou abrigo cultural, mas está-ai suspenso em sua facticidade. Os produtos culturais não são apenas “incompletos” ou “insuficientes”, mas inoperantes para *Dasein* em sua falta de raízes no mundo. A liberdade que a cultura promete está fora do alcance da “abertura” de *Dasein* que apenas se consegue “desimpedir” certos caminhos; a liberdade *ec-sistencial* é apenas a abertura às próprias possibilidades de sustentação, e não uma propriedade decisiva que permita ao humano um vencimento duradouro das circunstâncias.

4. Uma possível incompatibilidade entre Cultura e *ec-sistência*?

Voltemos aos textos culturalistas antes mencionados, para mostrar isto melhor. O culturalismo consegue uma conciliação, e até uma confluência, entre existência e cultura somente porque se utiliza já de uma noção culturalista de existência e não da noção propriamente heideggeriana, apesar de Heidegger ser tantas vezes mencionado; trata-se de uma leitura não radical de Heidegger que coloca o pensador alemão mansamente dentro da história da filosofia europeia que ele pretendeu contestar nas suas próprias raízes, perdendo uma boa parte da incômoda densidade de seu pensamento. Certamente, a cultura não é “ponto de partida” da *ec-sistência* humana, nem “produto das suas ações”; nem a *ec-sistência* precisa do “pano de fundo do horizonte cultural” para se sustentar; o mais que se poderia dizer é que os objetos culturais são como pontos de referência (ou talvez pontos de fuga) de movimentos tateantes do curar-se de, nos quais esses objetos ficam como deslocados da centralidade que Cassirer, por exemplo, pretendia conferir-lhes. Certamente, tampouco pode dizer-se, na perspectiva heideggeriana, que *Dasein* “existe antes de fazer as escolhas”, sem voltar para a noção tradicional de “existência” como presença disponível; *Dasein* só é através das suas escolhas, tomadas no mais completo vazio de referências. (Uma herança kierkegaardiana de Heidegger, por outro lado).

A referência do culturalismo à finitude humana, faz com que os culturalistas se refiram, de vez em quando, ao “caráter dramático das escolhas”, mas apenas no sentido das mesmas serem sempre parciais e inseguras; a temática kierkegaardiana-heideggeriana da angústia parece ser algo mais denso e extremo, a meu ver, no sentido de referir-se a um *páthos* acachapante e esvaziador, que deixa *Dasein* literalmente sem apoios, não pela incerteza do que seja capaz de decidir (se vemos bem, isto já estava presente inclusive na tradição “humanista” criticada por Heidegger, como poderia ler-se, por exemplo, num clássico como o “Discurso sobre a dignidade dos homens”, de Pico Della Mirandola), mas pela abertura ao ser promovida pela angústia, que não poderia reduzir-se a qualquer incerteza ôntica. A angústia heideggerianamente entendida poderia abrir-se mesmo no caso de decisões razoavelmente completas e seguras. E, certamente, nenhuma “produção cultural” poderá nada contra o tremendo poder da angústia abridora ao ser (e, como sabemos, é melhor que não o faça, já que angústia é, contra a visão psicológica do fenômeno, um estado de ânimo invejável e proveitoso dentro da analítica *ec-sistencial* de Heidegger).

Assim, creio ser falso que, para Heidegger, “o sentido da existência se concretiza com a criação de cultura”; o sentido da *ec-sistência* tem a ver com a inteireza e a coragem com que *Dasein* seja capaz de compor seu posicionamento diante das suas possibilidades, nas quais poderão ou não participar criações culturais; obras de arte ou de ciência são sempre resultados inesperados e residuais do movimento *ec-sistencial*, e nunca o centro da busca de sentido. A ausência de sentido *ec-sistencial* poderá surgir absolutamente em qualquer momento, inclusive dentro da mais bem-sucedida criação de valores culturais, o que provará que não era esta, em si mesma, que constituía o sentido, mas apenas, na melhor das hipóteses, ecoava como uma das suas ocasionais ressonâncias. (Isto está belamente mostrado no filme de Ingmar Bergman “Morangos silvestres”, onde o professor Borg viaja de carro para receber um prêmio muito prestigioso, dentro de um sólido e bem constituído universo cultural, mas ao longo da viagem, revisando diversas passagens da sua vida anterior, se descobre *ec-sistencialmente* como vazio e angustiado, em profunda dívida consigo mesmo. De pouco lhe vale ao professor Borg a sua cultura nesse instante de escolha profunda de si mesmo).

Assim, a oposição ao referencial metafísico e a alusão à finitude, não são suficientes para obter uma aproximação profunda e justificada entre cultura e *ec-sistência*, apenas entre cultura e existência, ou seja, com a noção tradicional, que as exposições culturalistas parecem reter misturadas com menções extemporâneas da fenomenologia *ec-sistencial* de Heidegger. O existente tradicional, plenamente compatível com a noção de pessoa humana, sim pode integrar-se

plenamente ao produto cultura que surge da criação de valores, mas não o *ec-sistente* como curar-se de, pré-compreender e angústia expostos em Ser e Tempo, posto que este deve exceder inevitavelmente qualquer produção cultural, num transcender mais incisivo e assustador que a transcendência tanta vezes posta de relevo pelos culturalistas.

Talvez Sartre e Levinas, na Europa, tenham sido os que melhor compreenderam o caráter radical e extremo da concepção heideggeriana de transcendência, que não se limita a ser transcendência do mundo ou da natureza, mas também transcendência da cultura, como “produto superior” do espírito humano. *Dasein* excede a si mesmo não por uma decisão guiada pelo poder do espírito (isto seria ainda manter Heidegger no âmbito de pensamento do idealismo alemão), mas por um estar-ai incapaz de instaurar seu próprio modo de ser a não ser de maneira fragmentária, insuficiente e angustiada. Nenhum transcendido, nem mesmo um transcendido cultural, poderia pôr-se no nível do movimento de transcendência de *Dasein*; ele seria expulso da *ec-sistência* junto com os produtos naturais e junto às mais baixas produções da matéria; a dignidade dos objetos culturais não os protegeria da sua expulsão *ec-sistencial*, porque expulsar objetos (de todo tipo) é a única maneira de *Dasein* ser seu peculiar modo de ser, precisamente a *ec-sistência*. Ao serem *ec-sistidos*, os produtos culturais são expulsos, e não assimilados à *ec-sistência*.

Nesta mesma linha de arguição, *Dasein* não pode – como sim pode fazê-lo a “pessoa humana” da concepção tradicional – usufruir de qualquer “patrimônio comum”, nem possuir qualquer “componente moral”. Daí surgem, precisamente, os numerosos problemas que Heidegger enfrenta ainda hoje a respeito da sua participação no Nacional-socialismo. Por mais infeliz que tenha sido essa sua participação (e sem dúvida foi), ela põe claramente de manifesto que a sua noção do humano não é capaz de acolher um patrimônio cultural comum que não passe por uma escolha de-construtiva e re-classificatória (que vai colocar uma grande parte do “tesouro cultural” da humanidade entre parênteses não husserlianos); enquanto a questão moral, ela está sensivelmente suspensa na *ec-sistência* de *Dasein*, pois as articulações morais – e valorativas em geral – apenas seriam, para Heidegger, tentativas mal sucedidas de garantir uma direção válida e compensadora de um *ec-sistir* que tem que carregar sempre o peso de suas escolhas opacas e sem justificação intrínseca.

A moral, como a estética das obras de arte, são tentativas de estabelecer objetivos claros para um fazer-se que apenas se movimenta em função de pontos de fuga e aberturas ao mesmo tempo promissoras e ameaçadoras. *Dasein* não pode dar-se ao luxo de ser moral, mas apenas de apreender, pré-compreensivamente, a estar-ai. De maneira que a frase de Reale sobre a realização

do homem no mundo em prol de um maior “esclarecimento ético” simplesmente não cabe na concepção heideggeriana do humano. Isto provém da tendência de ainda sujeitar o pensamento de Heidegger ao referencial kantiano (quando, de fato, o opúsculo sobre “Kant e o problema da metafísica” realizou o movimento exatamente contrário: a total inclusão da filosofia transcendental dentro do projeto heideggeriano).

Antes falei do culturalismo como conseguindo obter uma articulação firme entre existência e cultura ao preço de refletir já dentro de uma concepção culturalista de existência (que não é mais, pelas razões alegadas, a *ec-sistênc*ia heideggeriana). O culturalismo poderia reagir agora tentando formular uma concepção existencial de cultura, ou mesmo alegar que é isso o que, de fato, os culturalistas já tentaram fazer: não se trata de entender cultura como um conjunto morto de produtos culturais expostos num museu, mas de referir-se ao movimento vivo e autogestante de uma existência sempre em curso, em perpétuo fazer-se e em constante angústia. Mas este movimento não é tão fácil de operar quanto parece. Teria que ser uma noção *ec-sistencial* de cultura, e uma noção tal é sempre, nos termos heideggerianos, uma forma de expulsão, negação e de-construção, uma forma de transcendência radical, ou seja, um movimento contrário às ideias de “horizonte cultural”, “patrimônio comum” ou “moralidade”. Se os culturalistas adotarem uma noção como esta, vão perder uma boa parte do que pretendem como culturalistas (estariam eles, por exemplo, dispostos a aceitar uma noção de cultura que deixasse de lado o motivo ético? Pelo que foi visto no ensaio anterior, a propósito dos textos de Roque Maciel, isto não parece sequer pensável). Tendo a pensar que cultura e *ec-sistênc*ia são mesmo noções incompatíveis que não se podem nem mesmo articular em construções tais como “concepção *ec-sistencial* de cultura” ou “concepção culturalista de *ec-sistênc*ia”. Os caminhos da sua confluência estão conceitualmente obstruídos.

5. Considerações finais

Não se trata de abandonar as noções culturalistas de cultura e correlatas em benefício das categorias heideggerianas, por estas serem “melhores” do que aquelas. Não está decidido se *Dasein* é uma melhor ou pior concepção do humano que “pessoa” (melhor ou pior a respeito de quê?). Apenas quis sustentar aqui que Heidegger é um convidado difícil para o culturalismo, e que talvez seja melhor abandonar essa parceria antes de que seja demasiado tarde.

Referências:

CABRERA Júlio. *A ética negativa diante do culturalismo*. Revista Estudos Filosóficos. Departamento de Filosofia e Métodos, Universidade de São João del Rei, número 7, 2012.

_____. *Crítica de la Moral Afirmativa*. Barcelona: Gedisa, 1996.

_____. (Org). *Ética Negativa: problemas e discussões*. Goiânia: Editora da UFG, 2008.

CARVALHO José M. de. *Antologia do culturalismo brasileiro*. Londrina: Edições Cefil, 1998a.

_____. *Ética*. São João del Rei: Editora da UFSJ, 2010.

_____. *O homem e a Filosofia. Pequenas meditações sobre existência e cultura*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998b.

HEIDEGGER Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes. Campinas: Editora da Unicamp, 2012. Trad. de Fausto Castilho. (Edição bilingue alemão-português).

PAIM Antônio. *Problemática do culturalismo*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

REALE Miguel. *Cinco temas do culturalismo*. São Paulo: Editora Saraiva, 2000.

SAFRANSKI Rüdiger. *Heidegger. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração editorial, 2005.

The possible incompatibility between culturalism and philosophies of existence

Abstract. Very frequent references to a rather natural connection between the concepts of Culture and Existence can be found in the Culturalist literature, in special allusion to Martin Heidegger's philosophy of Existence. In this paper (third and last part of a group of three essays on Culturalism) I try to demonstrate that the Heideggerian notion of Existence can be conceptually incompatible with the Neokantian concepts of Culture largely influential on Latin-American (and Brazilian in particular) forms of culturalism.

Keywords: Culture; Culturalism; Existence; Heidegger.

Data d registro: 31/05/2013

Data de aceite: 23/08/2013