

# A HERMENÊUTICA HEIDEGGERIANA DA FACTICIDADE COMO RADICALIZAÇÃO DA HISTORICIDADE DA VIDA EM DILTHEY

O objetivo desse capítulo é expor e discutir as contribuições efetivas de Dilthey ao desenvolvimento da “hermenêutica da facticidade” heideggeriana. Iremos nos deter na análise do conceito diltheyano de “conjunto estrutural da vida psíquica”, investigando como as noções de “vivência” (*Erlebnis*), de “expressão” (*Ausdruck*) e de “compreensão” (*Verstehen*) estão relacionadas às ideias de “autossuficiência” (*Selbstgenügsamkeit*) da vida, “formas de expressão” (*Ausdrucksgestalt*), e “significatividade” (*Bedeutsamkeit*), elaboradas por Heidegger no curso do semestre de inverno, em Friburgo, *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1919-1920). Mostraremos, também, como tais conceitos descortinarão o giro ontológico da hermenêutica que Heidegger efetuará.

A nosso ver, é em torno do conceito de facticidade que se estabelece uma relação mais estreita entre a filosofia de Dilthey e a primeira fase do pensamento heideggeriano. Nesse contexto, é em *Problemas fundamentais da fenomenologia* – que inaugura a aparição explícita do termo “vida fáctica” no pensamento de Heidegger – onde podemos ver mais claramente a influência da descrição diltheyana da “vida vivida” no desenvolvimento de sua interpretação fenomenológica da vida.

O foco de nosso estudo será, pois, o referido texto, sem excluir, entretanto, outros cursos dessa mesma época, ocorridos em Friburgo, cuja temática principal – a vida – se encarrega de conferir certa unidade a esse início da carreira docente de Heidegger.

## 4.1 A HERMENÊUTICA DA VIDA FÁTICA: DE DILTHEY A HEIDEGGER

Ao longo de nosso trabalho, acompanhamos o jovem Heidegger despertar para o fato de que a questão da “doação de sentido” não remete a um universo distante, ideal, homogêneo, unívoco, de onde o sentido é captado em sua imanência a partir de uma subjetividade transcendental, atemporal e a-histórica. Heidegger descobre que o sentido é originariamente próprio da vida fática, da vida singular e temporal. Vimos que essa descoberta representou, inevitavelmente, um rompimento de Heidegger com princípios lógico-científicos da filosofia neokantiana, que respaldaram toda a sua formação acadêmica. Pouco a pouco, *as formas e legalidade lógicas do conhecimento vão perdendo o seu privilégio em meio a questões filosóficas mais originárias* (Cf. REIS, 2003, p. 425).

Heidegger não aceitará mais a concepção neokantista que qualifica a vida como um “*continuum* heterogêneo”, uma “multiplicidade indefinida”, “irracional”, “alógica” cujo sentido é mediado por uma consciência transcendental – fonte última de todo ideal de validade. Como examinamos no capítulo anterior, a experiência de valorar não cabe mais dentro de critérios puramente teóricos, científico-rationais, abstratos. Segundo Heidegger, em nome de uma “filosofia científica”, tal concepção levou os neokantianos de Baden a promulgarem as condições de possibilidade de um mundo previamente já “desvitalizado” (*entlebt*), “des-significado” (*entdeutet*), e “des-historializado” (*entgeschichtlicht*) (Cf. HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 107 e 108; GA 56-57, p. 89).

De igual modo, Heidegger se desligará do modelo husserliano de uma fenomenologia como “ciência originária” que também submete a vida a um “rigor cientificamente abstrato”. A questão fundamental que define a atitude fenomenológica de ater-se ao que *se dá tal como se dá*, isto é, a questão da “doação” (*Gegebenheit*) é, em última instância, colocada sob a égide das ciências e, nesse sentido, o “ver fenomenológico” é um “ver contemplativo” da teoria. E a teoria constitui um obstáculo à radicalidade de *ir às coisas mesmas*. Assim, em Husserl, diz Heidegger, o “*dado*” é uma silenciosa, apenas visível, mas autêntica reflexão teórica imposta ao circundante” (HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 106 e 107; GA 56-57, p. 88).

Para Husserl, o início autêntico da filosofia como ciência de rigor, é concebido mediante a autorreflexão do fenomenólogo. Como ressalta Marco Cavallaro, trata-se de:

uma *epoqué* que põe entre parênteses o mundo e a existência do sujeito empírico de modo a abrir uma dimensão transcendentalmente pura a partir da qual possa fundar todo tipo de pretensão cognoscitiva. Trata-se, portanto, de empreender um salto além da vida factual, do transcorrer natural da experiência, de modo tal a assumir a atitude teórica do cientista rigoroso (CAVALLARO, 2011, p. 21).

Heidegger afirmará, entretanto, que “não se trata só do naturalismo, como se sustenta (no artigo de Husserl da revista *Logos*), mas do domínio geral do *teorético*, do primado do teorético como verdadeiro responsável pela deformação da problemática” (HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 105; GA 56/57, p. 87). Em outras palavras, a fenomenologia de Husserl parte de um princípio lógico-teorético: a redução fenomenológico-transcendental a partir da superação da dimensão mundana por uma “consciência intencional” que está sempre *dirigida a* um “objeto”, e não ao *vivenciar mesmo* e, nesse contexto, o que “se dá” originalmente ocorre como uma “intuição reflexiva” do “dado”. Dessa forma, diz Heidegger, o “eu transcendental” aparece como uma esfera lógica apartada do mundo circundante e, nesse sentido, é também um “eu des-historicizado” (*ent-geschichtlich*) *até o ponto de ficar reduzido a um resto específico de eu-dade em correlação a uma coisa*. A realidade mesma, por sua vez, é reduzida a um mundo da “coisa”, do “real” e, com isso, é igualmente uma *experiência privada de vida* (*ent-lebt*), um mundo “des-significado” (*ent-deut*), “desmundanizado”, um mundo que se oculta, tendo em vista o tratamento objetificante que recebe (Cf. HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 107 e 108).

Assim, nos cursos *A ideia da filosofia e o problema da visão do mundo* (1919) e *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1919-1920), Heidegger retomará criticamente o princípio da fenomenologia de Husserl – *ir às coisas mesmas* – afirmando que, por sua pretensão teorética, não fora colocado de modo tão radical. O método filosófico, conforme ressalta Cavallaro, não pode ser visto como algo extraordinário, como “um salto de uma atitude estranha à vida em si mesma – o método tem suas raízes na vida mesma”. A vida é o âmbito originário, pré-científico em que o sentido tem lugar. Não é à toa que, nessa época, Heidegger estará voltado para a filosofia de Dilthey – para quem a vida não pode ser posta entre parênteses. Ao contrário: “a vida é o fato fundamental que deve constituir o ponto de partida da filosofia” (DILTHEY, *Estructuración*, 1944, p. 286; *Construção*, 2010, p. 261). A atitude transcendental pretende:

recorrer a uma região que é colocada para além do devir efetivo e concreto da vida mesma, e a tentativa heideggeriana acolhe exatamente o fundamental dos ensinamentos da hermenêutica diltheyana para a qual a vida deve ser sempre compreendida a partir dela mesma (CAVALLARO, 2011, p. 21).

Heidegger parte de uma “ciência originária” da vida em si” (*Ursprungswissenschaft vom Leben an sich*), da experiência da vida fática (*faktische Lebenserfahrung*), abordada primeiramente em termos de *Erlebnis* ou “experiência vivida”. O “dado” originalmente não é um “objeto intencional”, mas a “vida enquanto ela mesma é e vive experienciando em um mundo” (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentais*, 2014, p. 78).

Podemos dizer, com Masís, que Heidegger acaba empreendendo “uma brilhante utilização de Husserl contra Husserl mesmo” e uma apropriação das ideias de Dilthey, percorrendo os espaços abertos por este pensador para chegar mais longe do que ele próprio havia proposto (Cf. MASÍS, 2010, p. 13). Estando a historicidade inteiramente de fora do projeto fenomenológico de Husserl, tal como Heidegger afirmará na *Carta a Richardson*<sup>1</sup> (1962) (Cf. HEIDEGGER, 2000, p. 344), o acesso metodológico fundamental para radicalizar a fenomenologia e romper o quadro teórico que ela enreda será a historicidade da vida tal como tematizada por Dilthey.

O primeiro “giro hermenêutico” da fenomenologia que Heidegger efetua opõe-se ao caráter puramente reflexivo das filosofias neokantiana e husserliana, a partir da interpretação do fenômeno da vida.

#### 4.1.1 A autossuficiência: o caráter prático e compreensivo da vida

Heidegger encontra em alguns conceitos da filosofia da vida diltheyana uma motivação importante para a revisitar as teses da fenomenologia de Husserl. Como bem observa Fagniez em seu artigo *A hermenêutica, de Dilthey a Heidegger*, trata-se de determinados elementos que, na visão de alguns estudiosos, permitiram a Dilthey a passagem da fundação psicológica à fundação hermenêutica das ciências do espírito (Cf. FAGNIEZ, 2014, p. 197).

Dentre esses elementos, está o caráter “pragmático” ou “prático” da noção diltheyana de “conjunto estrutural da vida psíquica” que parece preparar o primeiro “giro hermenêutico” da fenomenologia, afastando o jovem Heidegger da fenomenologia de Husserl. Como vimos no capítulo anterior, Dilthey concebe

---

<sup>1</sup> No original: *Ein Vorwort: Brief an Pater William J. Richardson* (1962), GA 11. A tradução consultada aqui é a de Jean Beaufret, François Fédier et al., *Lettre à Richardson* (1962). In: *Phénoménologie et pensée de l'être. Questions III et IV* (Paris: Gallimard, 2000).

que a realidade de nossa vida espiritual se encontra na mais íntima relação com o nosso mundo prático (Cf. DILTHEY, 1947a, p. 251; 1945e, p. 335). Ele rejeita vigorosamente uma subjetividade puramente abstrata, definida pela atividade representativa em vista de um “eu concreto”, um “eu histórico”, um “eu inteiro” que *engloba todo o nosso ser, que querendo e sentindo, ao mesmo tempo, representa* (Cf. DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 7).

O ponto de partida “pragmático” da filosofia de Dilthey é decisivo a Heidegger porque o faz considerar que a relação com o mundo é algo constitutivo da existência humana e, o que é melhor, segundo uma modalidade não-cognitiva, não-teórica. Ao contrário do conceito de intencionalidade de Husserl, a co-per-tinência originária do si-mesmo e do mundo, fundada na “experiência viva da vontade”, isto é, na experiência de impulso e resistência de que falamos no capítulo anterior, tem uma dimensão eminentemente prática e dinâmica. Esse acesso prático ao mundo dá um acento especial à “finalidade” que constitui o horizonte último da “estrutura da vida psíquica” (Cf. FAGNIEZ, 2014, p. 197). No parágrafo 43 de *Ser e Tempo*, Heidegger retomará essa ideia de “estrutura” e, no sentido ontológico, qualificará o mundo ou, precisamente, *o ser-no-mundo, como totalidade estrutural do ser do Dasein, caracterizada como cura* (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 43, p. 276; *SZ*, p. 209; Cf. VATTIMO, 1985, p. 18).

Como discutimos no capítulo anterior, “o conjunto estrutural da vida psíquica” apresenta um “caráter teleológico” que se manifesta em três dimensões – o pensar, o querer e o sentir. Tais dimensões, chamadas por Dilthey de “atitudes”, se articulam, dinamicamente, em vista da realização de fins que visam à plenitude vital, ou seja, a satisfação dos impulsos em proveito de maior bem-estar para o indivíduo e a sociedade (Cf. DILTHEY, *Ideias*, 2002, p. 100 e 104; 1947b, p. 212 e 215). Para Dilthey, dizer que a vida constitui um “conjunto” ou uma “conexão estrutural” significa dizer que tudo se realiza no interior da própria vida; significa que não podemos saber da vida a partir de um âmbito exterior a ela. Dilthey é enfático: “a vida deve ser interpretada a partir dela mesma” (DILTHEY, 1947g, p. 371; 1992b, p. 39). Trata-se de uma conexão teleológica, “subjetiva” e “imane-nente” que exclui, portanto, *qualquer referência a um fim ou bem prescritos pela natureza ou por Deus* (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 343). Em síntese: tudo o que é preciso para a realização e aperfeiçoamento da vida – valores, fins, motivos – reside na “conexão vital” (*Lebenszusammenhang*) e histórica específica da própria vida humana e é nela e por ela que a vida deve ser compreendida. Isto significa afirmar que a vida se caracteriza por sua “autossuficiência” (*Selbstgenügsamkeit*). Tal ideia, crucial no pensamento de Dilthey, está relacionada à

crítica – compartilhada por Heidegger – a todas aquelas filosofias que pretendem ir além da vida mesma para compreendê-la (Cf. SÁNCHEZ, 2001, p. 58).

O conceito de “autossuficiência” da vida terá, pois, um papel determinante nos primeiros cursos de Friburgo na medida em que constitui o pressuposto metodológico básico da hermenêutica da facticidade<sup>2</sup> (HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 170). Não é por acaso que este conceito nos faz avaliar a importância que Dilthey desempenha na formação do pensamento heideggeriano.

#### 4.1.1.1 O caráter teleológico e intencional da vida

Heidegger concordará com Dilthey ao afirmar que vida é animada por “tendências”, “exigências”, “tarefas” sempre renovadas, nunca completamente realizáveis, satisfeitas “dentro da vida mesma e mediante as formas de desenvolvimento típicas da dita vida” (HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 54)<sup>3</sup>. “A vida se basta a si mesma”. Mas isso não significa, necessariamente, que ela disponha de uma “satisfação plena”: “autossuficiência” não é sinônimo de “autossatisfação” (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 47). Nenhuma “direção” ou “forma” que a vida possa tomar, diz Heidegger, pode exprimir o sentido da “autossuficiência” da vida. A vida não se resume ou não se satisfaz com as respostas, sempre parciais, de tais “direções”; antes, os “modos de realização” ou as “formas de cumprimento”, isto é, *a multiplicidade de tendências ou motivos que se dão no transcurso fático da vida* expressam sempre a “estrutura intencional” da própria vida (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 43).

Por “autossuficiência”, não devemos entender que a vida seja livre de imperfeições, mas que, simplesmente, ela encontra em si mesma a tendência viva para se realizar *dessa maneira ou de outra*, superando, também em si e por si mesma, suas limitações. Vê-se, aí, o caráter dinâmico da “vida fática” que Dilthey e Heidegger puderam constatar. Assim, com “autossuficiência” da vida se quer dizer simplesmente que não há necessidade de ir além de si mesma para buscar, fora dela, algum sentido. Como Heidegger ressalta, *a vida se expressa unicamente em seu próprio “idioma”*<sup>4</sup>. O sentido da autossuficiência da vida

<sup>2</sup> „(...) Phänomen der ‚Selbstgenügsamkeit‘ und des Lebens als Übergang zum Methodenproblem (...)“ (HEIDEGGER, GA 58, p. 161).

<sup>3</sup> „(...) Es selbst stellt sich Aufgaben und an sich Anforderungen, die immer nur in seinem eigenen Umkreis verbleiben (...)“ (HEIDEGGER, GA 58, p. 31).

<sup>4</sup> „(...) Es braucht strukturmäßig aus sich nicht heraus (*sich nicht aus sich selbst herausdrehen*), um seine genuinen Tendenzen zur Erfüllung zu bringen. Es [Das Leben] selbst spricht sich immer nur in seiner eigenen ‚Sprache‘ an“ (HEIDEGGER, GA 58, p. 31).

vivida é que “toda vida se vive em *um* mundo” e ela é “tal como experimentamos a partir dela mesma e estando nela mesma” (HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 43, 45 e 47; Cf. GREISCH, 1996, p. 137). Greisch, em seu artigo *La “Tapisserie” de la vie*, observa, nesse caso, que a partícula “em” da expressão “em um mundo” exprime justamente o sentido de “direcionalidade”, isto é, a relação íntima que há entre “mundo” e “vida” (Cf. GREISCH, 1996, p. 138). Dizendo de outra maneira, o “caráter estrutural e teleológico” da “vida em si” refere-se ao “caráter intencional” da vida, isto é, mostra que ela vive sempre em possibilidades, em situações, dadas em um mundo. Para Heidegger, “a vida é vivida enquanto os viventes ficam absorvidos por ela em alguma direção” (HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 47).

Podemos afirmar que esse sentido de “intencionalidade” que Heidegger encontra na vida fáctica é inspirado em um tipo peculiar de “intencionalidade” existente no “conjunto estrutural da vida psíquica” formulado por Dilthey, quando rejeita o dualismo implicado no conceito de “consciência intencional” de Husserl. Conforme afirma Gens, Dilthey conserva uma noção mais ampla de “experiência interna” e da “compreensão de si mesmo e da vida” que a noção husserliana de intencionalidade não parece ser capaz de absorver (Cf. GENS, 2002, p. 103). Em lugar de “intencionalidade”, Dilthey fala de “atitudes” ou “modos de comportamentos” ou de “caráter relacional” de um eu situado no mundo. Para Dilthey, “há sempre aqui um eu rodeado de circunstâncias dadas” (DILTHEY, 1947a, p. 250; 1945e, p. 334; Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 338). E tudo o que existe em tais circunstâncias, ou, nas palavras mesmas de Dilthey, “tudo o que está presente para mim, tudo o que está aí para mim, a consciência ou a vivência, tem que estar compreendida nos *modos de minha atitude*” (DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 31). A consciência ou a vivência não é algo distinto da atitude. Elas e eu somos a mesma coisa. A dor, o desejo e a alegria estão presentes para mim como vivências e, isso significa, nunca como um “objeto diante de mim” prestes a ser apreendido (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 100). Há um “caráter intencional” de que se imbuí a relação entre o viver e o objeto vivido:

Um sentimento é na medida em que é sentido, e é *tal* como é sentido: não são coisas diferentes a consciência dele e sua constituição, seu “ser dado” e sua “realidade”. Estar-aí-para-nós, ser-dado-a-nós ou ser-fato-de-consciência são expressões diferentes da mesma situação real (*Tatbestand*), na qual não temos um objeto frente a sua captação, mas que esta e o fato que se nos dá nela são uma mesma coisa. Se eu designo isto como *Innewerden*, é necessário compreendê-lo de tal maneira que, em um tal *Innewerden*, as relações de conteúdos sensíveis com seu objeto estão aí para mim como o estão um sentimento ou um desejo; a expressão permanece inadequada na medida em que se trata, antes, de um “estar dentro”, e não há aqui nenhuma suposição, de



qualquer ordem que seja, relativa a um ato que tornaria possível este *Innewerden* (...) (DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 32. Grifos do autor)<sup>5</sup>.

É interessante notar o esforço metodológico de Dilthey para livrar o “*estar dentro da vida*” de qualquer comprometimento teórico, assim como o “*em*” do “*em um mundo*” de Heidegger não tem “pretensões de explicação” – e este é exatamente o princípio metodológico dos “nexos expressivos” da fenomenologia hermenêutica que Heidegger começa a engendrar (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 121).

Dilthey ressalta, então, que cada conteúdo concreto das vivências está aí para uma atitude determinada: represento algo, julgo, temo, odeio, anseio, amo, me alegro. Mas, adverte: “nem as atitudes decidem sobre a presença dos conteúdos nem tampouco os conteúdos sobre a aparição das diferentes atitudes”. Com isso, Dilthey quer chamar a atenção ao fato de que *atitudes diferentes podem se referir ao mesmo conteúdo na vivência e, de igual modo, a mesma atitude pode referir-se a diferentes conteúdos*: “me dou conta do calor, emito um juízo sobre ele, me alegra, desejo sua presença” – são diferentes “atitudes” para o mesmo “objeto” – o calor (Cf. DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 24). A “conexão estrutural da vida” se nos dá de diversos modos. E, mais ainda: nem sempre se nos dão como “discerníveis”, ou seja, nem sempre as vivências se apresentam a nós como “conteúdos” (Cf. DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 23). A “conscientização” não é a atitude mais assumida por nós. Muitas vezes, diz ele, “se ‘vive’ ainda que propriamente não se ‘vive’” (DILTHEY, *Estructuración*, 1944, p. 277; *Construção*, 2010, p. 247). Como Dilthey dirá em seus *Tipos* (1911): “o mundo está sempre aí para nós em um nível qualquer” (DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 33). Ou como afirmará Heidegger: “a vida está sempre aí em alguma direção” (HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 237). Há, nesse caso, uma explícita crítica à “filosofia da percepção” husserliana. Para Dilthey, a vivência:

---

<sup>5</sup> „Ein Gefühl ist, sofern es gefühlt wird und ist so, wie es gefühlt wird: das Bewußtsein von ihm und seine Beschaffenheit, sein Gegeben-Sein und seine Realität sind nicht voneinander verschieden. Für uns da-sein, uns-gegeben-sein oder Tatsache-des-Bewußtseins-sein: das sind nur verschiedene Ausdrücke für denselben Tatbestand, nach welchem nicht dem Auffassen ein Objekt gegenübersteht, sondern dieses und die in ihm gegebene Tatsache eins sind. Will ich dies als Innewerden bezeichnen, so muß dies doch so verstanden werden, daß die Beziehungen von Sinnesinhalten auf einen Gegenstand gerade so gut als ein Gefühl oder Streben in einem solchen Innewerden für mich da sind; inadäquat bleibt der Ausdruck, da es sich vielmehr um ein Inne-Sein handelt, und jede irgendwie gefaßte Annahme über einen Akt, durch welchen dies Innewerden möglich wird, hiermit nicht gemeint ist“ (DILTHEY, GS VII, p. 27).



É uma realidade que não pode ser definida pela conscientização, mas alcança até mesmo o cerne daquilo que é possuído de maneira indiferenciada”. (Observação: pode-se dizer “é possuído?”) A vivência de algo exterior ou do mundo exterior está presente para mim de uma maneira similar àquela na qual aquilo que não é apreendido pode ser apenas descoberto. (Digo: minha vivência contém também aquilo que não é passível de ser notado, e posso esclarecê-lo.) (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 220. Os parênteses são de Dilthey).

É o caráter “relacional” da vivência que rompe com a relação entre percepção e conhecimento que caracteriza o âmbito teórico. Como dissemos no capítulo anterior, a vivência não pode ser tida como *um objeto que se regula pela faculdade intelectual* e, muito menos, a “consciência” pode meramente ser entendida a partir da função de “representar”. Para explicitar esse caráter “relacional” da vivência, Dilthey assinala:

Assim como o conteúdo mesmo nos refere aos objetos, parece que, por outro lado, se refere a um eu, que é quem tem a atitude. Na vivência, nem sempre está contido este segundo ponto de referência. *Quanto mais domine no captar ou no querer a inclinação para o objeto, menos se haverá de notar um eu na vivência, um eu que capta o que se empenha*. Quando Hamlet padece no cenário, o próprio eu dos espectadores parece como liquidado. No afã de terminar um trabalho acabo por esquecer-me literalmente a mim mesmo (DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 25. Grifos nossos)<sup>6</sup>.

Heidegger utiliza pressupostos semelhantes a esses de Dilthey para sublinhar o “contexto intencional” da vida, isto é, atemático, pré-teórico, pré-reflexivo do viver – contexto que é sempre facticidade, ou seja, contexto em que “não se é consciente em todo o momento de que algo está aí” (HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 217). Vejamos:

(...) nós vivemos sempre em uma *direção* (a maioria das vezes sem que sejamos, em absoluto, expressamente conscientes dela; posso dispor-me dessa direção expressamente, mas também [ela] pode assaltar-me ou introduzir-se furtivamente ou simplesmente estar aí; e também de tal maneira que, de vez em quando, uma direção nos reclama *expressamente*, nos dirige a fala. Me sento à mesa; noto cansaço, necessito de algo que me anime; vou a um concerto, escuto Bach; outro dia contemplo quadros, leio poemas; “pertencço” a uma comunidade religiosa – o “pertencço” (tendência latente, mas desperta) –, em determinados dias e momentos vivo nela com especial vitalidade (...). Às vezes a vida é especialmente intensa, impulsiva em suas distintas direções e âmbitos de ação (...). Um está submerso em algo, está aprisionado (ou cativo) em algo. Outras vezes, as coisas acontecem diante de si e não se toma parte

---

<sup>6</sup> Não dá para deixar de lembrar, com essas palavras, do Heidegger de *Ser e Tempo*: “Onticamente, a pre-sença é o que está ‘mais próximo’ de si mesma; ontologicamente, o que está mais distante; pré-ontologicamente, porém, a pre-sença não é estranha para si mesmo” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 5, p. 46; *SZ*, p. 16).

delas propriamente. Outro se alegra da vida, vive com grandes esperanças, se dá a outros. Viver é um prazer. Logo torna a ser um tormento. Se sofre com a vida e suas imperfeições; um se sente sobrecarregado por aquilo que “traz” diariamente. Chegam horas de desespero; um repele tudo o que vem a importunar. Se tem que renunciar a algumas coisas, outras caem do céu. (...) (HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 44 e 45).

Na citação acima, podemos ver, a exemplo de Dilthey, Heidegger liberar o “mundo” e o “si mesmo”, a “consciência de si” de toda e qualquer “conceituação” filosófica ou psicológica que se coloca mediante postulados vazios e que reduz a vivência a “objetivação”. Nesse ponto, Heidegger está em sintonia com Dilthey, ao aproximar o postulado “toda consciência de algo é consciência de si mesma” da interpretação diltheyana, isto é, ao compreender o conceito de “identidade” que está na base desse postulado como a relação do eu *na* e *com* a vivência (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 166 e 167). Trata-se de um “*ter a mim mesmo*” nas experiências vivas da vida, e não como uma “consciência intencional” separada da vivência, ou melhor, como “estruturas *a priori*”. Não se trata de um eu que “dirige o olhar para” ou “detém-se em” ou “reflete sobre” objetos (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 173 e 174).

Sánchez ressalta a preocupação de Dilthey com “a realidade vivida na situação própria de cada um”, considerando-a como “anterior à representação de um âmbito objetivo de ser”. É do fato mesmo de viver que se tem a possibilidade de dar-se conta daquilo que é anterior à consciência epistêmica. Para Sánchez, Dilthey distinguiu as duas formas de compreensão partindo de dois verbos distintos: *haben* e *auffassen*, e essa linguagem diltheyana teria influenciado Heidegger quando se refere ao “ter a si mesmo”. Diz ele: “Heidegger estaria também nessa linha de compreensão por familiaridade distante da análise explícita de todos e cada um dos atos de uma pessoa” (SÁNCHEZ, 2001, p. 58).

Heidegger, como Dilthey, afasta o seu conceito de “vivência” de toda “posição epistemológica rígida” no sentido de “experiência da coisa”. E essa é uma decisão fundamental para a elaboração do projeto da hermenêutica fenomenológica heideggeriana, pelo que fica claro o vigor de Dilthey agindo no pensamento de Heidegger nesse momento, fornecendo-lhes as bases para uma nova compreensão da pergunta que conduz ao âmbito da *origem*. Dito de outro modo, o que está em jogo é a pergunta: “como” a vida tem experiência de si mesma sem que seja ao modo de “objeto”, isto é, sem que seja regulada pela atitude cognoscitiva? (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 165).

#### 4.1.1.2 A ligação entre vida e mundo

Ao resgatar a dimensão “prática” do pensamento de Dilthey, Heidegger demonstra que, de modo semelhante a ele, encara o “dado” ou a “vivência” enquanto uma “totalidade de vida” que é, em todo caso, uma “totalidade de um mundo”. Isso significa: nunca entendida em termos de “impressões sensíveis” às quais se aplica a normatividade *a priori*. Para nós, fica claro que essa ideia é uma das contribuições decisivas que a filosofia da vida diltheyana pôde dar à transformação hermenêutica da fenomenologia realizada por Heidegger: enquanto ciência originária da vida, a fenomenologia não pode ser entendida como “intuição de objetos”, como “intuição sensível” porque, afirma Peraita, significaria uma recaída no esquema da dualidade metafísica “sujeito *versus* objeto” (Cf. PERAITA, 2007, p. 31).

Já na primeira das dez *Conferências de Cassel* (1925), Heidegger discute o modo como a tradição tematizou o conceito de “vida” e “mundo”. Quando se dizia “realidade da vida”, o que tinha em mente era a “realidade imediata” tomada como “mundo” e, “mundo” sendo considerado como “natureza”. Heidegger reconhece a originalidade das reflexões de Dilthey para quem a vida está relacionada sempre à dimensão histórica (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 141). De fato, o conceito de vida, em Dilthey, não é um conceito que discorre sobre a física ou a biologia. Diz ele: “vida” é uma expressão que só pode ser empregada para se referir ao mundo humano vivido (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 217; Cf. DILTHEY, 1945b, p. 419).

Em seu artigo, *L' herméneutique diltheyenne des mondes de la vie*, Gens mostra que, em Dilthey, os termos “vida” e “mundo” são tomados como análogos: “o termo vida não designa uma entidade metafísica cuja globalidade ou generalidade seria comparável àquela dos conceitos tradicionais de ‘ser’ ou de ‘mundo’ entendido como ‘totalidade de entes’” (GENS, 2010, p. 67)<sup>7</sup>. Na

---

<sup>7</sup> Em *L' herméneutique diltheyenne des mondes de la vie*, Gens destaca que, ao longo dos seus escritos, Dilthey parece fazer uso de “vida” e “mundo” indistintamente. Várias expressões são utilizadas para tematizar a vida como, por exemplo, “experiência da vida” ou *Lebenserfahrung*, *Erlebnis*, *Lebenszusammenhang*, *Lebensäußerung*, *das geistige Leben*, *Lebenskategorie*; e também se refere a “mundo de experiência” ou *Erfahrungswelt*, mundo do espírito ou *geistige Welt*, de visão de mundo ou *Weltanschauung*. Embora não empregue o conceito “mundo da vida”, menciona frequentemente as expressões “visão da vida e do mundo” ou “enigma do mundo e da vida”, sem, todavia, especificar o contexto em que surgem, como esse “e” deve ser propriamente entendido (Cf. GENS, 2010, p. 66 e 67). Para Dilthey, os termos “vida” e “mundo” substituem um ao outro, tal como entendemos expressões como “vida privada”, “vida política”, vida dos animais” (Cf. GENS, 2009, p. 54).

*Redação de Breslau* (1880), Dilthey afirma que mundo e vida não são âmbitos separados (Cf. DILTHEY, 1986d, p. 122 e 123). E cuidou para que nem “vida” nem “mundo” fossem compreendidos como um “recipiente” onde estariam disponíveis “conteúdos” diversos (Cf. DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 23).

A relação íntima entre “vida” e “mundo” tem a ver com a noção diltheyana de “autossuficiência” da vida, isto é, com a ideia de que tudo o que a vida precisa para se compreender está “nela” mesma ou “dentro” dela própria. Mais adiante, em *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito*, volta a ressaltar: “as coisas não se dão como se os objetos se encontrassem juntos em um aposento e fossem apreendidos por aquele que entra; os objetos só possuem a sua co-pertinência na ligação com uma pessoa, com uma vida à qual pertencem” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 237). Em *Ser e Tempo*, Heidegger dará o mesmo exemplo: as “coisas nunca se mostram primeiro por si para então encherem um quarto como um conjunto de coisas reais (...) o que primeiro vem ao encontro é o quarto, mas como instrumento de habitação”, isto significa: de pertença a uma vida (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 15, p. 110; *SZ*, p. 68). Em *Problemas fundamentais da fenomenologia*, também afirmará: “nossa vida fáctica é nosso mundo: comparecemos sempre de algum modo, estamos ‘fascinados’, extasiados, (...), o que tomamos conhecimento está sempre acentuado significativamente: valioso, surpreso, indiferente (...)” (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p.108). Mais do que a variedade de “conteúdos” – o “quê” –, interessa a Heidegger o “modo” ou o “como” os conteúdos se manifestam, isto é, “a vida fáctica em seus nexos de manifestações”<sup>8</sup> (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 65).

Podemos dizer que, em Dilthey, o “caráter relacional” da vida ou o “como” expressa o caráter compreensivo da vida. A compreensão está implícita na vida; os indivíduos se orientam uns em relação aos outros por meio de um tácito processo interpretativo. Na vida cotidiana, a compreensão é “estrutura da vida”. Como declara Reis, “compreender é uma atividade familiar e ordinária (...) não é uma técnica especializada. É um lugar comum como ouvir ou tocar as coisas” (REIS, 2003, p. 185). Dilthey dirá que “a compreensão surge primeiramente dentro do círculo de interesses da vida prática” (DILTHEY, *Estructuración*, 1944, p. 231). Ou, de outra forma, as manifestações vitais particulares são compreendidas como pertencentes a uma esfera dotada de um caráter comum. Ele dá o mesmo exemplo que, mais tarde, Heidegger dará, em *Ser e Tempo*, o do uso e manuseio

---

<sup>8</sup> Expressão que nomeia o subtítulo do § 12 de *Problemas Fundamentais de Fenomenologia* (1919-1920).

de instrumentos, como o martelo: “sua finalidade torna-se compreensível para nós quando o artesão usa o martelo ou a serra” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 190). Do mesmo modo, Heidegger considera que é “o martelar é que descobre o ‘manuseio’ específico do martelo”. As coisas do mundo se mostram para o *Dasein* antes de tudo como coisas úteis em nexos significativos, em situações práticas da vida cotidiana. E esse é um aspecto metodológico central da hermenêutica fenomenológica de Heidegger que estava presente em Dilthey: *a manualidade livra a visualização puramente teórica das coisas* (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 15, p. 110 e 111; *SZ*, p. 69). Em *Ontologia: hermenêutica da facticidade* (1923), Heidegger adverte: “a significatividade não é uma categoria da coisa (...); ela é um *como* do ser (...)” (HEIDEGGER, *Ontologia*, 2012, p. 90). É nesse sentido que Dastur dirá que os termos que nomeiam esse curso de 1923, “hermenêutica” e “facticidade”, são dois termos provenientes da filosofia de Dilthey (Cf. DASTUR, 2007, p. 56). De fato, encontramos aí, uma convergência e, ao mesmo tempo, uma distância entre Dilthey e Heidegger no que se refere às suas hermenêuticas: “as categorias diltheyanas são categorias da vida, e não das coisas, mas elas são ainda categorias do conhecimento da vida e não categorias que colocam em jogo o ser dessa vida” (FAGNIEZ, 2014, p. 199). Se pudermos parodiar uma sentença de Ricoeur, diríamos que Heidegger transforma o *modo de conhecer* de Dilthey em um *modo de ser* (Cf. RICOEUR, 1969, p. 21).

Importa dizer, entretanto, que o “nexo de significatividade”, o caráter mundano da vida, se apresenta como “mundos da vida”, isto é, caracteriza-se, de algum modo, tanto para Dilthey como para Heidegger por ser, simultaneamente, mundo circundante (*Umwelt*)<sup>9</sup>, mundo compartilhado (*Mitwelt*) (ou mundo da

---

<sup>9</sup> A vida é pensada por Dilthey como relação vital primitiva em termos de excitação e de mobilidade: “a vida é um sistema de ação e reação, ou a configuração constituída por interação (*Wirkungszusammenhang*) entre o eu e seu meio (DILTHEY, 1947g, p. 306). Gens nos lembra que Dilthey lança a ideia de vida como um sistema de interações empregando o termo “meio” numa época em que o conceito *Umwelt* ainda não tinha sido desenvolvido por Jakob Von Uexküll (1864-1944). Thure von Uexküll, filho e intérprete de Jakob Von Uexküll, em seu artigo *A teoria da Umwelt de Jakob von Uexküll*, afirma que seu pai concebia o processo vital “como um sistema coerente em que sujeito e objeto se definem como elementos interrelacionados em um todo maior” (UEXKÜLL, 2004, p. 20 e 21). Em Jakob von Uexküll, *Umwelt* é um conceito que tem fundamento biológico e é utilizado para se referir ao mundo próprio de cada espécie em que as significações só podem ser compreendidas no entorno, isto é, no meio ambiente específico de cada espécie mediante as interações mútuas estabelecidas segundo disposições e interesses comportamentais de cada espécie. Essa ideia influencia profundamente os estudos de Heidegger, Merleau-Ponty, Deleuze, dentre outros.

vida intersubjetiva) e mundo do si mesmo (*Selbstwelt*) (ou da *ipseidade*) – que não deve ser entendido como “eu interior”.

Nosso si próprio recebe desde a primeira infância o seu alimento desse mundo. O mundo é também o meio, no qual a compreensão de outras pessoas e de suas manifestações vitais se realiza. Pois tudo em que o espírito se objetivou contém em si algo comum ao eu e ao tu. Toda praça arborizada, todo espaço no qual temos uma organização dos lugares para se sentar, é compreensível para nós desde pequenos, porque o estabelecimento humano de finalidades, a organização, a determinação valorativa como algo comum indica a todos os lugares, e a todos os objetos no quarto a sua posição. A criança cresce em uma ordem e em um hábito próprios à família, os quais ela compartilha com os outros membros. As instruções da mãe são acolhidas por ela em conexão com isso. Antes que aprenda a falar, ela já imergiu totalmente no meio dos elementos comuns. Ela só aprende e compreende os gestos e expressões faciais, os movimentos e chamados, as palavras e as frases, porque eles vêm ao seu encontro incessantemente como os mesmos e com sua ligação com aquilo que significam e expressam. Assim o indivíduo se orienta no mundo (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 189).

Nesse contexto, quando Dilthey pergunta pela vida, não está preocupado com um mundo exterior, captado como “processo teórico”, com “objetos”, “conteúdos”, mas com “relações” vividas em que um eu se depara com os outros, situações, objetos, circunstâncias na vida mesma (Cf. DILTHEY, 1944a, p. 87). Construído sobre o verbo “viver” ou o substantivo “vida” (*Leben*), o termo “vivido” diz respeito justamente à modalidade sob a qual as coisas me são dadas. No fragmento *A vivência* (1907-1908), Dilthey faz questão de destacar que “a vivência é um modo característico distinto em que *a realidade está aí para mim*. A vivência não nos é dada como algo percebido ou representado”. Encontro-me nela (*Innewerden*), porque “a tenho de modo imediato como pertencente a mim em algum sentido. A vivência [só] se faz ‘objeto’ no pensamento” (DILTHEY, 1945b, p. 419). Em outros termos: “(...) a vida se me dá diretamente só como minha própria. E só a partir de minha própria vida compreendo a vida que me rodeia, as formas da vida animal e humana” (DILTHEY, 1986b, p. 185)<sup>10</sup>.

Em *A ideia da filosofia e o problema da visão do mundo* (1919), Heidegger avizinha-se do argumento diltheyano ao afirmar que as vivências são fenômenos de apropriação, mas não significa apropriação de “algo” que, estando fora de mim, eu me aproprio como um “objeto”, uma “coisa” ou um “processo”. Diz ele: “‘fora’ ou ‘dentro’ tem aqui tão pouco sentido como o ‘físico’ e o ‘psíquico’”. O

---

<sup>10</sup> „Denn mir ist das Leben direkt nur als mein eigenes gegeben. Und nur aus diesem, meinem eigenen Leben, verstehe ich das Leben um mich, die Formen des tierischen und menschlichen“ (DILTHEY, GS XIX, p. 347).



acontecimento não é, pois, nem interno nem externo. O acontecimento “objetivado”, isto é, como “algo conhecido”, Heidegger o designa como “processo”. E esse tipo de “acontecimento” é completamente diferente do “acontecimento do vivido”. No exemplo do exercício fenomenológico da “vivência da cátedra” que aparece no curso de 1919, Heidegger ressalta: “No ver a cátedra do anfiteatro, eu estou plenamente presente com meu eu (...) e isso não é um processo, mas um acontecimento” (...) “As vivências são acontecimentos, na medida em que vivem a partir do que lhe é próprio e é somente assim que se vive a vida” (HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 89ss; GA 56/57, p. 74ss). É nesse sentido que veremos surgir no contexto de *Ser e Tempo*, sem aparente explicação, termos que distinguirão os “existenciais” enquanto dizem os modos de ser do *Dasein*, dos “categoriais”, os modos de ser dos entes “simplesmente dados” (Cf. GENS, 2009, p. 55). A nosso ver, Heidegger se inspira, nesse ponto, na crítica que Dilthey dirige à metafísica tradicional e na reivindicação a uma “conceitualidade” que se aproxime melhor do mundo humano: significação, compreensão, expressão e vivência são as “categorias” próprias para se referir à vida humana. Não escapa à crítica diltheyana o intelectualismo das clássicas teorias do conhecimento, o dualismo “sujeito *versus* objeto” e, sobretudo, os conceitos de “coisa/substância” e de “causalidade” (Cf. GENS, 2009, p. 54). Dilthey reenvia os conceitos metafísicos às vivências mais originárias em que eles têm origem<sup>11</sup>; dirá, como dissemos no capítulo anterior, que eles são dados na conexão vital, ou seja, “estão fundados nas vivências a serem concebidas descritivamente e, por fim, *no modo de ser da própria vivência (...)*” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 315. Grifos nossos).

O ponto de partida de Dilthey em *Introdução às ciências do espírito* é justamente a crítica à lógica tradicional e à doutrina clássica das categorias que ofuscaram a distinção entre “natureza” e “vida” e inviabilizaram a compreensão adequada do fenômeno da vida e da história. Para Dilthey, buscou-se “desde a tradição grega, o ser das coisas, em que ser significa sempre algo fixo, estático, o

---

<sup>11</sup> Para o aprofundamento da crítica diltheyana às categorias metafísicas de substância e de causalidade, recomendamos os seguintes textos de Dilthey: a) *Vida e conhecimento: projeto de lógica gnosiológica e teorias das categorias* (1892-1893), In: *Crítica de la razón histórica*. Edición de Hans-Ulrich Lessing. Barcelona: Ediciones Península, 1986, pp. 194-203; b) *Introdução às ciências do espírito* (1883), p. 454-458; e ainda, c) o “Manuscrito II”, intitulado *A exploração dos fatos* que, juntamente com o “Manuscrito I”, *Particularidades das ciências humanas e sociais*, surgiram, ulteriormente, como complemento e conclusão do inacabado ensaio de 1875, *Sobre o estudo da história das ciências do homem, da sociedade e do estado*, In: *Critique de la raison historique*. Introduction aux sciences de l’ esprit et autres textes. Présentation, traduction et notes par Sylvie Mesure. Paris, Éditions du CERF, 1992, pp. 111-142, p. 114 e 117.

ser que *já* é cada coisa. O protótipo desse ser era o ser dos conceitos e objetos matemáticos, um ser invariável, um ser sempre o mesmo” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p. 236. Grifos do autor). Nesse sentido, Dilthey mostrou que entre os processos lógicos válidos somente para a natureza está o princípio de causalidade, *que sempre encerra em si a causa aequat effectum*, portanto, inaplicável ao mundo humano (Cf. DILTHEY, 1945b, p. 420). Não é à toa que, para Ernildo Stein<sup>12</sup>, a ideia heideggeriana de “destruição da metafísica” é herdada de Dilthey e Herman Nohl, discípulo e um dos mais próximos colaboradores de Dilthey. O “Filósofo da vida” indicou a Heidegger elementos fundamentais para pensar a existência humana longe da aplicação das leis e modalidades lógicas válidas unicamente para a natureza. Como declara De Waelhens, a distinção entre natureza e vida realizada por Dilthey favoreceu a Heidegger um campo fecundo para combater as *tendências naturais das filosofias e teologias que conceberam todo ser como Vorhandenheit*, isto é, segundo uma concepção determinada como um ser simplesmente dado entre outros seres criados, um *animal rationale*, ou seja, como algo “evidente” e “dado” deixando, dessa forma, inquestionado o sentido ontológico do seu ser (Cf. DE WAELHENS, 1948, p. 323; Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 10, p. 86; *SZ*, p. 49).

Dilthey deu ênfase à realidade vivida e a considerou como *anterior à representação de um âmbito objetivo de ser*: “o fato mesmo de viver proporciona esta maneira de dar-se conta daquilo que é anterior à consciência epistêmica” (SÁNCHEZ, 2001, p. 58). Xolocotzi também ressalta o caráter originário da vivência, tal como Dilthey a tematizou, ao dizer que “o dado não é cognoscível diretamente de acordo com uma teoria moderna do conhecimento, mas que é primeiramente vivido. É vivido pressupostamente, mas não teórico-cognoscitivamente” (XOLOCOTZI, 2007, p. 99). Em outras palavras, antes de que nossas percepções se tornem “coisas”, diz Dilthey na *Redação de Breslau* (1880), *a realidade é nossa vivência*: “as coisas, nós as encontramos dadas com nosso eu e nosso eu com as coisas. (...) Sem mundo não teríamos consciência de si, e sem consciência de si não haveria um mundo para nós” (DILTHEY, 1986d, p. 123). Mais adiante, essa ideia, radicalizada por Heidegger, ganhará uma roupagem ontológica em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*<sup>13</sup> (1927), nos

<sup>12</sup> Conferir o breve comentário que Stein faz na “Nota do tradutor”, p. 201, In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

<sup>13</sup> No original: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), GA 24. Estamos consultando, aqui, a tradução de Marco Antônio Casanova, *Os Problemas fundamentais da fenomenologia* (Petrópolis, RJ: Vozes, 2012).

seguintes termos: “Somente porquanto o ser-aí é, ou seja, somente porquanto ele é um existente, há mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 430).

A pergunta de Dilthey pela “realidade” mesma do mundo permite um retorno significativo ao concreto – ao que Heidegger não ficou indiferente. Como mostra Fagniez, tanto para um como para o outro, se a realidade do mundo se funda em relações vitais em que *o mundo do si mesmo é o centro*, o mundo não tem consistência da “coisa” que a tradição lhe lega, mas é tecido de significações. Todas as “tendências” e “motivos” são relacionados desde o “mundo do si mesmo” a situações fácticas, suas em cada caso, e essas relações de significatividade (*Bedeutsamkeitsbezüge*) se inscrevem em uma historicidade (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 74; Cf. DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 34; Cf. FAGNIEZ, 2014, p. 198).

#### *4.1.1.3 Uma hermenêutica do mundo do si mesmo*

Como sabemos, Heidegger contesta a atitude teórico-objetivante e transcendente da “intuição eidética” e propõe, em seu lugar, uma “intuição hermenêutica” que “expresse a vida nas tendências que a motivam e nas motivações para as quais tende”, isto é, que busque preservar a vida em seu essencial sentido pré-mundano ou mundano que caracteriza a apropriação das vivências (Cf. HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 141). Heidegger afirma a ênfase ao âmbito pré-teórico como tarefa radical da filosofia. Assim, à atitude teórica, Heidegger interpõe a vida em seu caráter histórico. Inspirando-se em Dilthey, irá se contrapor a um “eu absoluto”, um “eu contemplativo” da filosofia tradicional, que pretende captar as coisas de maneira objetiva, e afirmará um *eu individual, fáctico, histórico, em uma situação dada no mundo* circundante (*Umwelterlebnis*) (Cf. PERAITA, 2007, p. 28 e 30).

Heidegger descreve o *mundo do si mesmo* (*Selbstwelt*) de maneira muito semelhante ao modo como Dilthey descreve o conceito basilar de sua hermenêutica: *Selbstbesinnung*. O parágrafo 13 de *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1919-1920) é consagrado às formas expressivas da *Selbstbesinnung*, desde as formas elementares da consciência até as formas mais elaboradas como as autobiografias e as grandes confissões. Heidegger percorre, praticamente, o mesmo caminho feito por Dilthey em *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito* (1910), no que se refere ao problema da autobiografia. Chega a manter o termo diltheyano *Selbstbesinnung*, muito embora o sentido não seja exatamente o mesmo colocado por Dilthey (Cf. GREISCH, 1996, p. 141). Dilthey quer mostrar que a biografia se configura como a forma

mais perfeita de apreensão e interpretação de si mesmo porque pode expandir a compreensão que o si mesmo pode ter de si no transcurso vital, a partir das relações históricas em que ele está enredado. O que Dilthey quer destacar é que a compreensão que nós temos da vida abre um mundo (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 184). A autocompreensão se inscreve nesse dinamismo da vida que busca dar formas a si mesma. Heidegger, ao contrário, quer destacar o caráter de “situação” que permite o “ter-me a mim mesmo” sem que seja preciso, entretanto, fixar “sentidos objetivos”, mas simplesmente “o vivo processo de ganhar e perder a familiaridade com a vida mesma, concreta” (HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 70 e 174). O conceito de “situação” impossibilita qualquer forma de objetivação. Para Heidegger, “o nexos compreensível é a vida mesma e nela tenho meu si-mesmo” (HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 175). Greisch observa que essa frase de Heidegger inverte a sequência diltheyana vivência-expressão-objetivação articulada em *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito*. Diz ele: “O que se tem primeiro não são vivências psíquicas isoladas, mas situações que mudam e que determinam sempre os lugares específicos de compreensão de si-mesmo” (GREISCH, 1996, p. 142). Ou, nas palavras de Heidegger:

a experiência fáctica da vida se define justamente por essa indefinição, por este não destacar nela uma disposição especial (...), por não haver nem fazer falta nela uma mudança expressa nos modos de ter experiência, por deslizar-se fluidamente através das mudanças nos ditos modos sem permitir que tais mudanças se destaquem em absoluto (HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 112).

Podemos afirmar que a primeira articulação essencial da vida é sua familiaridade com o mundo vivido (Cf. GREISCH, 1996, p. 139). Dizer que a vida tem certa familiaridade consigo mesma, significa dizer que ela se compreende de alguma maneira; tudo o que aparece nela, aparece no modo da “significatividades”. Nas palavras de Heidegger: “tudo aquilo que comparece na vida, comparece, *de algum modo*”, ou seja, é familiar. Aquilo com o que nos encontramos no mundo circundante é *de algum modo* significativo. O “*de algum modo*” não quer, contudo, indicar um “conteúdo” (objetivação) que se apresenta de maneira determinada na corrente vida, mas simplesmente o fato de que a vida tem a capacidade de se expressar significativamente e, aqui, mais uma vez, temos um traço fundamental de sua autossuficiência (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 229; Cf. SÁNCHEZ, 2001, p. 60).

Com o caráter “relacional” da vida psíquica, Dilthey também nos mostra uma “relação interna” profunda entre vida e mundo que processo teórico nenhum

é capaz de exprimir. Afirma: *nos encontramos sempre em relação com uma situação dada no mundo que nos rodeia* (Cf. DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 25). Ao mesmo tempo, nas “relações internas” da vida psíquica há algo *familiar mesmo que o eu não repare nelas*; o fato é que *a relação interna sempre se expressa* e isso tem a ver com o que Heidegger diz sobre *a vida se fala em sua própria língua*. Dilthey ilustra: “estou preocupado com algo, eu quero fazer algo, desejo que se realize um acontecimento, estas e mil outras expressões da linguagem contém tais relações internas” que são compreensíveis em si mesmas (Cf. DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 21). Ou, novamente retomando Heidegger: “vivo em nexos de significatividade com uma dimensão autossuficiente; aquilo do que temos experiência nos fala, mas de tal maneira que sempre nos resulta familiar de algum modo” (HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 166 e 257). Também para Dilthey, nós estamos imersos na vivência e ele se refere ao saber que dela temos como o de “um drama encenado”:

não são apenas os espectadores iletrados que vivem totalmente na ação, sem pensar no autor da peça [isto é, na “teoria” que o texto encerra], mas mesmo o indivíduo literariamente culto pode viver totalmente sob o encanto daquilo que acontece aí. Nesse caso, sua compreensão se orienta pelo nexos da ação, pelos caracteres das personagens, pela interpenetração dos momentos que determinam a virada do destino (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 193).

De igual modo, na *Redação de Breslau* (1880), Dilthey destaca essa realidade que se *experimenta constantemente aí* como vivência: *nas sensações do movimento, no pegar coisas, no andar, no pressionar e ser pressionado, no prazer e na dor, no medo e na esperança, na aflição sobre aquilo que pesa insuperavelmente sobre nós*. Para Dilthey, *a totalidade de nosso ser entra em ação nesse contínuo ato vital* e não permite que sejamos um “espectador” que *se senta no cenário do mundo e experimenta prepotentemente a mesma facticidade* (Cf. DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 123 e 124). Assim, como temos visto desde o capítulo passado, o caráter “relacional” da vivência diz respeito ao caráter de mobilidade, isto é, sempre prático, situacional, concreto da vida em que o viver e o vivido não se separam – o que faz a experiência diltheyana de impulso e resistência vir a ser uma escancarada crítica à concepção de um “eu teórico” situado fora da vida histórica e de uma “vida teorizada” independente de um eu histórico.

Se nos encontramos sempre em meio a um mundo circundante, enredados em situações da vida prática, isso significa dizer que o “âmbito da origem” nunca está dado na “vida em si”, tem sempre que tornar a ser captado (Cf.

HEIDEGGER, *Problemas Fundamentais*, 2014, p. 213). A vida em contínua realização é o âmbito da “origem” ao qual a investigação filosófica ou fenomenológica tem que se dedicar. Tanto para Dilthey, como para Heidegger, não se pode ascender a esse âmbito original por meio da razão, de um princípio axiológico, um princípio último ou de algum tipo de experiência mística ou religiosa. Se a vida é algo que está em contínuo desenvolvimento, pensa Heidegger, então, é um fenômeno que nunca se dá plenamente nem de maneira definitiva (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentais*, 2014, p. 38 e 214). A “conexão estrutural” diltheyana, apontando também para um sentido de “direção” ou, como ele próprio chama, para uma “orientação”, nunca pode ser dada como “conclusão” nem “hipoteticamente” estabelecida, mas sempre experimentada (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 343 e 344). De uma maneira que nos parece feliz, Brogowski define a atitude racional, não como uma “faculdade”, como Dilthey já dizia, mas como uma “disposição”, ressaltando, assim, o fato de que ela permanece sempre “como tarefa a realizar” e não pode se realizar senão no contexto da ação humana. Por conseguinte, “toda norma e todo *a priori* do pensamento, marcas da racionalidade, se constituem historicamente e devem ser explicitados a partir da história” (BROGOWSKI, 1997, 26).

A hermenêutica fenomenológica da facticidade tem como meta o “compreender puro” (*reines Verstehen*). “Puro”, adverte Heidegger, não tem aqui nenhum sentido “lógico”, “ideal”, *a priori*, livre de contradição, mas consiste na compreensão do sentido que se dá na vida pré-teórica, ou seja, em situações vitais e concretas, em contextos de sentido (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentais*, 2014, p. 148). O acesso à vida fáctica não é dado por um entendimento puro, mediante hipóteses, mas por uma interpretação fenomenológica, que significa “mais que um proceder meramente formal, [já que] não se trata de um conhecimento de objetos”. Interessa compreender como a vida se compreende a si mesma, ou seja, “como a vida tem experiência de si mesma” (HEIDEGGER, *Problemas Fundamentais*, 2014, p. 257). Para Heidegger, o viver humano, portanto, se caracteriza por encontrar-se imerso já sempre em um mundo circundante, prévio a toda reflexão, a toda teoria. Trata-se de uma “intuição compreensiva” em que o entorno é apreendido como significativo. E só ocasionalmente adotamos uma atitude teórica – que é um modo derivado de estar no mundo. Dito de outro modo, “o *algo* formal e objetivo da *cognoscibilidade*, o *algo* da teorização formal, emerge *em primeiro lugar* desse algo pré-mundano da vida”. E a absolutização do teórico “deforma” ou “desvia” a experiência originária da vida (HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 106 e 140).



Heidegger se inscreve, nesse ponto, na continuidade do pensamento diltheyano, porquanto também Dilthey censurou a “deformação intelectualista” que os princípios formais da lógica tradicional imprimiram à “estrutura vital”: a riqueza das vivências, com sua diversidade, suas contradições e oposições foi reduzida ao esquema “sujeito-objeto”. A vida é uma “conexão originária” e, se bem que *ela conduz a contradições*, ela não é um tipo de conexão derivada da tese, antítese, da síntese, diz Dilthey (Cf. DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 102; 1986b, p. 207). Como já mostramos desde o segundo capítulo, Dilthey defende que a “atitude” cognitiva é apenas uma entre outras “atitudes” da totalidade de nosso ser. Para Dilthey, há um acesso pré-teórico à vida, um “acesso descritivo” que não é mera explicação teórico-cognoscitiva à maneira das ciências naturais, nem uma “construção” no sentido rickertiano, nem uma “intuição sensível” ao modo husserliano. Em *Estudos para fundar as ciências do espírito* (1905), explica: “o saber já está aí, unido à vivência sem reflexão alguma, e não é possível tampouco encontrar nenhuma outra origem ou razão de ser desse saber senão na vivência mesma” (DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 22; GS VII, p. 18).

Certamente, Heidegger empreende uma crítica à “descrição” como processo de conhecer a realidade. Diz que a descrição é já um comportamento teórico, isto é, se realiza por meio de conceitos, assim, a descrição é “privada de vida”. A descrição implica “expressão verbal” e isso quer dizer que o “significado” assume a tarefa de “exibição do objeto”, sendo, em si mesmo, prioritariamente, “pensamento” (Cf. HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 122 e 134). No entanto, entendemos que essa crítica à descrição é dirigida muito mais a Husserl do que a Dilthey. Ao expor sua objeção, Heidegger deixa claro, citando o tempo todo o nome de seu mestre, que está se referindo ao “método da descrição reflexiva”, da “intuição de objetos” – aquele em que a corrente das vivências é obtida por um “eu consciente”, mediante processos de percepção, juízo, pensamento (Cf. HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 121), e não à “descrição analítica e hermenêutica” em cuja base encontra-se um “eu histórico”, um “eu situacional”, que querendo e sentindo *também* pensa, como é o “eu” diltheyano.

É curioso observar que a crítica de Heidegger a Husserl encontra-se presente nos trabalhos de Dilthey, *Estudos para fundar as ciências do espírito* (1905), praticamente sob os mesmos argumentos. Citando trechos das *Investigações Lógicas*, Dilthey rejeita “o conceito teórico de uma ‘intuição pura’” apartado da compreensão da vida (Cf. DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 48). Para Dilthey, “a descrição ultrapassa a captação de objetos” (DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 14). Em *Contribuições à resolução da questão da origem e da legitimidade de*

*nossa crença na realidade do mundo exterior* (1890), mostra-se convencido de que “a realidade do mundo exterior não é tirada da consciência, isto é, deduzida por operações puramente intelectuais” e “alfineta” Husserl ao afirmar que não podemos compreender a vida “mediante a ficção psicológica de um dar-se imediato” (DILTHEY, 1947d, p. 108 e 109; 1945c, p. 168 e 169).

Ora, Dilthey propaga a ideia de um “eu” vivo, livre e histórico que age e, agindo, cria formas expressivas de se compreender. Daí é que a “experiência vivida” configura já uma compreensão originária do mundo, na medida em que “a ação criadora é também o lugar onde nasce a compreensão” e, nas palavras de Brogowski, as formas de expressão, tais como discutidas por Dilthey, fazem romper todas as premissas que a análise descritiva da consciência é capaz de expor (Cf. BROGOWSKI, 1997, p. 16). O próprio Dilthey afirmara: “Nas fronteiras entre o saber e o agir, emerge uma esfera em que a vida se revela em uma profundidade que não é acessível à observação, à reflexão nem à teoria” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 187; *Estructuración*, 1944, p. 231).

Como já vimos, em Dilthey, “nos atos de captação de objetos”, os sentimentos têm um destaque especial, maior que a inteligência. Dilthey faz uma distinção interessante entre os “sentimentos situacionais” e os “sentimentos objetivos”. Estes últimos estão relacionados com a “captação dos objetos”, isto é, são provocados por conteúdos sensíveis e nos fazem exprimir juízos sobre atributos da beleza, do significado e do valor de objetos ou pessoas. Mas, os “sentimentos situacionais” se *oferecem “como base intuitiva”*, leia-se aqui, base compreensiva *ao sujeito em sua relação com o mundo, com objetos e pessoas*. Dilthey garante que “os sentimentos situacionais” nos põem em determinada atitude frente ao mundo e podem afetar, inclusive, os “sentimentos objetivos”. Mas, insiste Dilthey: “A vivência afectiva é uma atitude sentimental em relação às situações ou objetos realmente dados ou representados como possíveis ou figurados. (...). Não é uma relação de tipo associativo que manteria um sentimento com um conteúdo percebido ou representado” (DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 56, 57 e 59). Os sentimentos, portanto, se mostram como “operantes condições” que nos fazem compreender *a nossa própria individualidade, a individualidade do outro e do mundo que o saber teórico não nos poderia proporcionar* (Cf. DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 59). De algum modo, Heidegger também afirma que “a vida fáctica é emocional, não teórica”; o que está em jogo nela não é o “caráter qualitativo” do que é experimentado, isto é, o “estado de coisas”, mas, sim, o seu caráter de “significatividade” (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 229).

Para Dilthey, em suma, a vida só pode ser compreendida por meio de categorias que residem na própria vida (Cf. DILTHEY, 1945, p. 427). É a mesma coisa dita por Heidegger: “as categorias não são algo inventado ou uma sociedade de esquemas lógicos, ‘grade de ferro’, mas *são e estão vivas na própria vida* de modo originário. Elas têm seu próprio modo de acesso, que não é um modo estranho à própria vida, como se topassem com ela vindo de fora, é precisamente um modo todo próprio onde a vida vem a si mesma” (HEIDEGGER, 2011, p. 101). E o mundo da vida não é o mundo da realidade exterior, das coisas, mas o mundo do *significado* como “categoria sobre a qual a vida se torna acessível”.

## 4.2 SIGNIFICATIVIDADE E FORMAS DE EXPRESSÃO

Ao se apropriar do conceito de “significado” de Dilthey, relata Fagniez, Heidegger continua um movimento que já se encontrava nos textos diltheyanos tardios: a noção é afastada de uma função psicológica – a vontade – para se aproximar de um caráter mais autenticamente hermenêutico. Heidegger não falará mais de “significado” (*Bedeutung*), mas de “significatividade” (*Bedeutsamkeit*) com o intuito de não confundir esse conceito com a limitada noção diltheyana de “finalidade” ou de “pôr fins” que constitui o “conjunto estrutural da vida psíquica”. Aos olhos de Heidegger, *a experiência fáctica é muito mais rica do que qualquer realização de fins* (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentais*, 2014, p. 229; Cf. FAGNIEZ, 2014, p. 198). Ao fazer isso, Heidegger pretende insistir no fato de que “a compreensão nunca é aquela de uma unidade isolada de sentido, mas antes, a de um conjunto de significatividade (*Bedeutsamkeitszusammenhang*), em que as relações recíprocas entre o sentido do todo e das partes são animadas por uma dinâmica inerente à vida mesma” (FAGNIEZ, 2014, p. 198).

Dilthey herda o conceito de “estrutura” – ligado ao conceito de “significado” – do círculo hermenêutico de Schleiermacher. Designará o “significado” como a “relação característica entre as partes da vida e o todo”, isto é, é a “categoria abrangente”, sob a qual a vida se torna concebível em relação com a compreensão do todo (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 222 e 223). Esse conceito – central nos escritos tardios de Dilthey – terá um papel essencial na fundamentação da fenomenologia hermenêutica de Heidegger. Essa fundamentação não se dará como “condição de validade dos nexos de sentido, mas como o estar fáctico familiarizado com um modo de ver que pode pôr-se em marcha em todas as partes” (HEIDEGGER, *Problemas Fundamentais*, 2014, p. 221). Segundo Fagniez, tanto em Dilthey como em Heidegger, o conceito de “significação”, em seu sentido “estrutural”, fornece a base para se pensar uma “hermenêutica

fundamental” da vida, um modo de interpretar a existência que tem por fundamento a autocompreensão (Cf. FAGNIEZ, 2014, p. 198). Para Dilthey:

Toda manifestação da vida possui um significado, na medida em que, enquanto um sinal, expressa algo, e, enquanto expressão, aponta para algo que pertence à vida. A própria vida não significa outra coisa. Não há nenhuma cesura, sobre a qual poderia repousar o fato de significar algo além dela mesma (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 225).

Heidegger, por sua vez, dirá que “enquanto se vive nas relações de significatividade a experiência da existência se termina e se basta com a caracterização da significatividade” (HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 117). No curso de 1921-1922, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*: Introdução à pesquisa fenomenológica<sup>14</sup>, Heidegger expressa tal ideia afirmando que “significância é uma determinação categorial do mundo”, isto é, *os objetos mundanos são vividos no carácter da significância* (HEIDEGGER, 2011, p. 103).

Nesse sentido, Dilthey e Heidegger compreendem o “significado” como uma expressão da vida fáctica e não como um conceito lógico (Cf. JOLLIVET, 2009, p. 176). Embora não mencione o nome de Dilthey, Heidegger emprega as mesmas expressões por ele utilizadas como “experiência vivida” e “descrição”. Dilthey refere que uma experiência vivida é uma unidade de significado retirada do fluxo da vida e orientada para alguma preocupação (Cf. SCHMIDT, 2012, p. 80). O que significa dizer que o mundo histórico nada mais é que os homens em sua existência individual, singular e compartilhada.

Heidegger retoma Dilthey, quando este afirma que “a significação é a categoria que é própria à vida e ao mundo histórico; ela habita a vida enquanto relação singular que reina entre suas partes e tanto quanto se estende a vida, a significação a habita” (DILTHEY, *Estructuración*, 1944, p. 95)<sup>15</sup>. O princípio hermenêutico diltheyano reza que cada vivido singular só pode ser compreendido na relação com o todo, indissociável de uma experiência vivida; “o todo está presente para nós na medida em que se torna compreensível a partir das partes” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 224). Assim como as palavras têm sentido por

<sup>14</sup> No original: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*: Einführung in die Phänomenologische Forschung, Wintersemester (1921/1922), GA 61. Estamos consultando a tradução de Ênio Paulo Giachini *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*: Introdução à pesquisa fenomenológica (Petrópolis, RJ: Vozes, 2011).

<sup>15</sup> „(...) sie ist ganz allgemein die Kategorie, welche dem Leben und der geschichtlichen Welt eigentümlich ist; ja dem Leben wohnt sie ein als die eigentümliche Beziehung, die zwischen seinen Teilen obwaltet, und so weit das Leben sich erstreckt, wohnt ihm diese Beziehung ein und macht sie es darstellbar“ (DILTHEY, GS VII, p. 73).

sua ligação à frase inteira, as vivências têm sua significação em sua ligação com o todo da vida. No entanto, declara Dilthey, *trata-se de uma ligação que nunca é totalmente realizada*; só com a morte o sentido do todo se completa (Cf. DILTHEY, *Estructuración*, 1944, p. 258). Dito de outro modo, para Dilthey, “a história é um todo que nunca é passível de ser completada”, já que o sentido é compreendido como totalidade aberta; é sempre reinterpretada em função da significação do contexto da vida que o sustenta (Cf. JOLLIVET, 2009, p. 46).

Dilthey e Heidegger estão de acordo em considerar que a vida só pode ser compreendida em sua autossuficiência porque se manifesta em “figuras concretas, expressivas” de sentido. Se Dilthey dirá que “vivência, expressão e compreensão se encontram numa ligação estrutural”, Heidegger atestará que “autossuficiência, nexos expressivo e significatividade, enquanto caracteres próprios da vida fáctica”, se colocam como o caminho fundamental para a “compreensão fenomenológica da origem” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 343; HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 149).

A pergunta que se coloca agora é: de que maneira se dá, em cada um de nossos Filósofos, o acesso conceitual à “vida fáctica”, já que os dois reconhecem que o fenômeno da vida não está imediatamente dado, nem se dá por completo, mas requer que seja mediado? (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 343; HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 39 e 214).

#### 4.2.1 Facticidade e cosmovisão em Dilthey

O “caráter estrutural da vida” ou a “articulação interna da vida” ou, ainda melhor, a “autossuficiência” que a caracteriza impede que a vida fáctica seja vista como irracional, caótica, alógica, como sustentaram os neokantianos. Para estes, a experiência fáctica se torna acessível apenas pela reflexão filosófica, científica, uma vez que é tida como o “percebido”, o “efetivo”. Heidegger resume a formulação rickertiana: “não há nenhuma experiência sem pensamento” (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 143 e 144). Dirá, todavia, que a facticidade não é um conceito que se opõe à logicidade, mas expressa a vida em seu caráter pré-teórico. Mais adiante, em *Ontologia: hermenêutica da facticidade* (1923), o termo – que marca a contingência, a efetividade e a individualidade – é utilizado para designar “o caráter ontológico de ‘nosso’ ser-aí ‘próprio’, ou seja, ‘esse ser-aí em cada ocasião’” (HEIDEGGER, *Ontologia*, 2012, p. 13; Cf. GANDER, 2008, p. 143).

Em Dilthey, o conceito de facticidade é mais bem compreendido se o relacionarmos a outra ideia que também caracteriza a vida: o de opacidade. A

vida é “opaca”, ou melhor, “enigmática”. Heidegger compartilha dessa ideia, mas prefere o termo: “nebulosa”. Entretanto, como observa Gens, há uma diferença essencial na maneira como os dois pensam esse aspecto de “opacidade” da vida. Essa diferença termina por elucidar também o modo como cada um deles concebe a facticidade: Em *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito* (1910), Dilthey relaciona a “opacidade” ou o “enigma” da vida àquele de uma “facticidade irracional”, um “complexo de pulsões” constitutivo do “conjunto estrutural psíquico” que *não pode ser espiritualizado* pela cultura, isto é, que resiste à transformação do “dado” ou, em outras palavras, que escapa à objetivação (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 298; *Estructuración*, 1944, p. 314). De sua parte, Heidegger afirma ser a “nebulosidade” uma constituição fundamental da “vida em si”; é o movimento através do qual ela revela o caráter fáctico do ser-aí confrontado com o há de incompreensível em seu ser que, mais tarde, em *Ser e Tempo*, será pensado em termos dos modos existenciais – “propriedade” e “impropriedade” – do *Dasein* (Cf. GENS, 2003e, p. 61; 2010, p. 70; Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 101).

Em Dilthey, essa “facticidade irracional” se refere a uma “inquietação essencial”, um “combate de forças”, um movimento inerente à estrutura vital que se opõe à livre atividade criadora dos homens. Não obstante, relata Gens, essa “facticidade irracional” é o ponto de partida de toda história; é dela que nascem os ideais que orientam toda a criação espiritual, as técnicas, as regras e as instituições sociais (Cf. GENS, 2003e, p. 61). Para realçar o aspecto de plural, rico e diverso da “conexão originária” que é a vida, Dilthey usa o termo no plural: “facticidades” – “facticidade da raça”, “facticidade do espaço”, “facticidade de forças”. A história dos homens, diz ele, é esse *caminho da facticidade para o ideal, no qual o acontecimento encontra conexão* (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 297; *Estructuración*, 1944, p. 314). As “facticidades vitais” são expressões do “conjunto teleológico” da vida, isto é, dizem respeito ao movimento ou à mobilidade ou à dinamicidade que caracteriza a própria vida.

Em 1883, na sua *Introdução*, Dilthey já anunciava: a base de todo conhecimento é a facticidade da vida, cujo caráter é insondável para nós (Cf. DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 21). Mas, o insondável que caracteriza a vida se situa numa perspectiva diferente das “facticidades vitais”: se estas podem se fazer objeto do saber, o insondável pensado por Dilthey se aproxima, aparentemente, do conceito de facticidade de Heidegger, isto é, o insondável, para Dilthey, se refere à *irreducibilidade da vida como dado último para além do qual não se pode mais ir e que está fadado a permanecer enigmático*, visto que somente as expressões



da vida, originadas das “facticidades vitais” são suscetíveis de ser compreendidas (Cf. GENS, 2003e, p. 62). Em *Vida e conhecimento* (1982-1983), Dilthey assim se expressa:

A expressão “vida” designa o mais íntimo, o mais conhecido para cada um, mas ao mesmo tempo, o mais obscuro, e mais, algo completamente insondável. A pergunta “que é a vida?” constitui um enigma insondável. Toda reflexão, indagação e pensamento surgem desse fundo insondável. Todo o conhecimento se baseia neste algo nunca completamente cognoscível (...). Não é possível expressar o que [ela] é em uma fórmula ou explicação, pois o pensamento não pode ir mais além da vida em cujo seio aparece e em cuja conexão se funda. O pensar está na vida, e não pode, portanto, ver por trás dela. A vida permanece insondável para o pensamento como o dado em que ele mesmo faz sua aparição e além do qual não pode, portanto, retroceder. *O pensamento não pode remontar-se mais além da vida porque ele é expressão da mesma* (DILTHEY, 1986b, p. 184. Grifos nossos)<sup>16</sup>.

O que Dilthey quer destacar é que, embora sempre a vida seja relativa a uma consciência, a consciência não apreende a vida em sua plenitude porque ela se dá à consciência como enigmática. A vida nunca nos é inteiramente acessível. Para Dilthey, “nós só compreendemos a vida numa constante aproximação”; “temos *intuições, no sentido mais amplo da palavra*, das quais uma parte é elevada ao ponto de significância e é apercebida, e outra não” (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 220 e 227. Grifos nossos). A compreensão está implícita na vida; ela é uma prática que permite a “consciência” que a vida tem dela mesma (Cf. DILTHEY, 1947e, p. 332; Cf. REIS, 2003, p. 185). Em outras palavras, não há apercepção imediata, direta e integral da vida pela consciência; a vida não se deixa apreender senão através de manifestações; estas, sendo inesgotáveis, não dizem nunca o sentido completo da vida. E é exatamente pelo caráter de

---

<sup>16</sup> „Der Ausdruck Leben spricht das einem jeden Bekannteste, Intimste aus, zugleich aber das Dunkelste, ja ein ganz Unerforschliches. Was Leben sei, ist ein nicht aufzulösendes Rätsel. Alles Sinnen, Forschen und Denken erhebt sich aus diesem Unerforschlichen. Alles Erkennen wurzelt in diesem ganz nie Erkennbaren. Beschreiben kann man es. Man kann seine einzelnen charakteristischen Züge herausheben. Man kann gleichsam der Betonung und dem Rhythmus in dieser erregten Melodie nachgehen. Aber man kann das Leben nicht in seine Faktoren zerlegen. Es ist unanalysierbar. Was es sei, kann in keiner Formel und in keiner Erklärung ausgedrückt werden. Denn das Denken kann nicht hinter das Leben, in welchem es auftritt und in dessen Zusammenhang es besteht, zurückgehen. Das Denken ist im Leben, kann also nicht hinter dieses selber sehen. Das Leben bleibt für das Denken unergründlich, als das Datum, an welchem es selber auftritt, hinter welches es daher nicht zurückgehen kann. Das Denken kann darum nicht hinter das Leben zurück, weil es dessen Ausdruck ist“ (DILTHEY, GS XIX, p. 346 e 347).

insondabilidade da vida que nasce a possibilidade de uma hermenêutica da vida histórica.

Diferentemente de um “conteúdo ideal do pensamento”, cuja validade independe do sujeito que o “enuncia” e do sujeito que o “escuta” e das transformações dadas na vida fáctica, a relação entre “a expressão, a vida da qual ela provém, e a compreensão que ela provoca”, não é uma relação baseada no princípio da “clareza e distinção”. Assim, para Dilthey, a compreensão das expressões não pode ser feita em termos de verdade ou falsidade lógica. É nessa perspectiva que pensará *a compreensão de outras pessoas e de suas manifestações na vida cotidiana*. Há de se considerar, diz ele, que é próprio das manifestações vitais a possibilidade de incluir a dissimulação, a mentira, a ilusão, o engano ou as lutas entre interesses que rompem a relação entre a expressão e o espiritual na vida cotidiana (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 186; *Estructuración*, 1944, p. 230). É nesse contexto que, em *Origens e desenvolvimento da hermenêutica* (1900), Dilthey vai afirmar que “toda compreensão permanece relativa e sempre imperfeita – *Individuum est ineffabile*” (DILTHEY, 1947e, p. 332).

E por isso Dilthey situará as expressões em seus diversos nexos “homogêneos”, em formas do “comum”, isto é, capazes de perdurar, indo além da vida individual, no “espírito absoluto”. Quando o elemento espiritual se emancipa, ultrapassando a vida individual e se distancia de seu criador – o poeta, o escritor, o artista – não há ilusão, dissimulação, como é no caso das grandes obras. A obra não pode dizer nada diferente do que diz o seu autor (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 187; *Estructuración*, 1944, p. 231). A vivência própria do criador se coloca como um ponto de partida para a compreensão, mas é preciso que seja completada por meio das expressões objetivas de suas obras que trazem à tona uma compreensão mais profunda de si mesmo.

Nesse aspecto, as diversas visões de mundo que constituem o mundo do espírito – as configurações religiosa, estética, política e econômica, as instituições culturais, os sistemas simbólicos como as artes, os mitos, a língua etc. –, manifestam as tendências que habitam a própria vida ou, de outra maneira, expressam o imanente processo autocriativo do mundo espiritual e sua tendência a dar conta da “inquietação” básica inerente à vida. É somente através de “exteriorizações” ou “objetivações” históricas “duráveis” que a vivência tem “consistência” e encontram as condições de possibilidade de seu conhecimento. E é nesse sentido também que se pode afirmar a historicidade da vida. Em outras palavras, a historicidade é pensada por Dilthey como a expressão da criatividade da vida em seu desenvolvimento. A vida se desenvolve em “mundos” históricos, concretos,

singulares (Cf. GENS, 2009, p. 55; 2010, p. 69). Numa palavra: o que a vida é deve ser dito pela história (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 262). Não é à toa que o “discurso” é um elemento importante na hermenêutica de Dilthey: a expressão das vivências linguísticas e corporais revela, de modo direto ou indireto, múltiplas compreensões do mundo histórico (Cf. REIS, 2003, p. 141).

#### 4.2.2 Formas expressivas e a indicação formal em Heidegger

Em *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1919-1920), Heidegger também relacionará as cosmovisões à tendência mundana da vida vivida. Dirá que as “formas” e as “figuras” da vida são “tendências fácticas”, são *modos* de distintos *direcionamentos* que a vida toma para se realizar, *de algum modo*, “em si” e a partir de si mesma. Nessa perspectiva, trata-se de um movimento que nasce na própria vida e revela já um traço de sua autossuficiência, “que admite tipos distintos” (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 65 e 42).

Contudo, a hermenêutica da facticidade heideggeriana não constitui nem uma “cosmovisão” nem uma “teoria” sobre a experiência originária da vida fáctica. A vida fáctica não está aí *disponível* a fim de ser “examinada”, mas, pensada em termos aristotélicos, é “algo que se move” em si mesmo e, se movendo, se evade de si mesma (Cf. CAPUTO, 1993, p. 72)<sup>17</sup>. Isso se deve à “inquietaude básica” que habita a vida como um *direcionamento* que a leva ao *encobrimento* ou “mascaramento” de si e, assim, impede a possibilidade de um acesso e compreensão genuínos da vivência no mundo circundante (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 50). Diferentemente de Dilthey, quando Heidegger afirma que a vida é “nebulosa” ele se refere à constituição fundamental da vida que tende a um movimento “sinuoso”, de autodissimulação, de cair em sempre de novo em “culpa”<sup>18</sup> (Cf. HEIDEGGER, 2011, p. 101; Cf. GENS, 2003e, p. 63). Os limites das cosmovisões, no entender de Heidegger, encontram-se, justamente, no fato de que elas “fecham” a vida em sua originalidade. Todas as teorizações e as objetivações, como expressões do caráter de “inquietaude” da vida surgem como tentativa de fixar um “porto seguro”, ou seja, proporcionar

<sup>17</sup> No curso de 1921-1922, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, Heidegger utiliza os conceitos de reluzência, pré-estrutura e ruína para descrever as categorias do viver.

<sup>18</sup> „Sofern ein echtes Verständnis zunächst nicht zu gewinnen ist, liegt das an der mangelhaften Sicht. So wie Leben in sich selbst umwegig ist, so ist es auch ‚diesig‘. Die eigentliche Sicht ist erst auszubilden. (Die Diesigkeit ist eine vom Leben selbst verschuldete; seine Faktizität ist es gerade, in dieser Schuld sich zu halten, immer neu in sie zu fallen ...)“ (HEIDEGGER, GA 61, p. 88).

*segurança e tranquilidade ao homem diante dos “enigmas da vida e do mundo”* (Cf. HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 8; GA 56/57, p. 8).

Heidegger aponta os “limites da cosmovisão” colocando-se, pelo menos, em parte, de acordo com Husserl, ao afirmar que, embora “o problema da visão de mundo esteja relacionado com a filosofia, a tarefa da filosofia, como “ciência originária”, não é fornecer uma cosmovisão (Cf. HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 11). Ademais, dirá também que as “filosofias das visões de mundo”, apoiadas em “interpretações sobre” a realidade, surgem para atender à necessidade (individual ou coletiva) de fornecer *um saber teórico-prático sobre a vida e uma tomada de posição* valorativa na vida (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 143). Nesse caso, as “visões de mundo” se situam no âmbito teórico, do ente, isto é, constituem um modo teórico de captar a vida fáctica e seus mundos, suas “objetivações”, suas “expressões”, suas “conexões” e, nesse sentido, as “visões de mundo” não podem se pôr como acesso genuíno à vida. Isso significa: não apreendem a *vida mesma*, a vida *em sua origem* e, dessa forma, estão longe de ser uma filosofia ou “ciência originária”. Para Heidegger, deve-se se resguardar de quaisquer pressupostos ou teorias sobre a vida se quisermos nos aproximar do âmbito da origem a partir da vida fáctica (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 93 e 94).

De fato, em *Tipos de visão de mundo*, Dilthey apresenta as cosmovisões e a construção dos “ideais” humanos como uma manifestação do desejo da razão humana superar a insatisfação, a inquietude, a transitoriedade e a instabilidade da vida. Ou seja, as visões de mundo se colocam como uma tentativa de dar conta da impossibilidade humana de garantir algo verdadeiramente duradouro e absoluto (Cf. DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 112 e 115). Os *Tipos* de Dilthey visam, justamente, assinalar essa “nostalgia” por alguma coisa que seja perdurável, perene e garanta segurança diante do “enigma da vida e do mundo”:

Constituem, em todos, como seu sub-solo comum, as intuições acerca do poder do acaso, da corruptibilidade de tudo o que possuímos, amamos ou também odiamos e tememos, e da incessante presença da morte, *que determina poderosamente a cada um de nós o significado e o sentido da vida* (DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 112. Grifos nossos).

A intenção de Dilthey, ao tematizar as cosmovisões, é denunciar o caráter caótico, transitório e contraditório da diversidade dos sistemas metafísicos e sua presunção fracassada de “apreender a coesão do mundo através de um sistema de conceitos”. Com a problematização dos *tipos de visão de mundo*, Dilthey indaga a possibilidade da metafísica, *perscrutando as possibilidades da história*

a partir da vida (Cf. DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 137). Para Dilthey, “todo sistema pressupõe a completude e a objetividade do elemento lógico-epistemológico” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 282). Heidegger é simpático a essa ideia. No texto de 1919, dirá: *o sistema que, por sua natureza tende à absolutização do teórico*, não pode ser a esfera originária a partir da qual podemos ascender a uma compreensão genuína da vida (Cf. HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 117).

A questão é: como é possível uma explicitação que não seja puramente teórica sobre o horizonte vital, isto é, que seja capaz de manter o proceder da vida na sua originária dinamicidade, sem o nivelar nem cristalizar num quadro de conceitos lógicos *a priori*? Em *Fenomenologia da vida religiosa* (1920-1921) e *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921-1922), Heidegger desenvolverá a sua original abordagem à questão do método fenomenológico a partir do princípio fundamental da “indicação formal” (*formale Anzeige*). Com os “indicadores formais”, Heidegger busca preservar a compreensão da experiência da vida fáctica, precisamente por seu caráter temporal, de sua tendência a decair em uma determinação teórica ou objetificante (Cf. CAVALLARO, 2011, p. 21).

Para Heidegger, a ciência pré-teórica originária deve ser capaz de considerar a mobilidade e riqueza da vida sem a “congelar” num esquema teórico-formal. Todo o esforço de Heidegger é para encontrar conceitos que não “imobilizem” as possibilidades de realização ou doação do sentido da vivência concreta, histórica, isto é, a tentativa é de buscar conceitos que não “desvitalizem” a vida em objetivações (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 89 e 90). Trata-se de deixar que os fenômenos se *mostrem* livres de qualquer tentativa de impor a eles uma interpretação, de antemão, determinada. A “indicação formal” deve justamente *indicar*, antecipadamente, o “como” da vida sem se reduzir a conteúdos substanciais de um fenômeno, permanecendo na abertura do formal<sup>19</sup>. Heidegger recorre à “descrição hermenêutica” que, ao contrário de uma “descrição reflexiva”, tem como propósito não o “conhecer”, mas o “compreender” (*das Verstehen*) (Cf. SCHMIDT, 2011, p. 128). Diferentemente da “atitude natural” considerada no procedimento da pesquisa científica, o filósofo deve tentar se abstrair do conteúdo (*Gehalt*) dos fenômenos para se dirigir rumo ao seu “como” constitutivo – ou seja, à relação de experiência originária. Tal relação (*Bezug*) não deve, porém, entender-se como abstrata referência de uma representação a seu objeto, válido, portanto, em todo lugar e tempo: o seu aparecer constitutivo

---

<sup>19</sup> Sobre o conceito de “indicação formal”, conferir, em especial, o curso do semestre de inverno de 1920-1921, *Fenomenologia da vida religiosa*.

se dá sempre em um determinado contexto de atuação (*Vollzug*), que é por definição, efetivo, histórico, situacional (Cf. CAVALLARO, 2011, p. 22).

É preciso que se diga, todavia, que apesar de *formalmente* parecer que as cosmovisões têm a mesma pretensão dos sistemas metafísicos, isto é, nasçam da “vontade de obter a solidez da imagem do mundo, da apreciação da vida”, no intuito de fornecer uma base segura para o homem frente ao “enigma do mundo e da vida”, o que interessa a Dilthey com as “cosmovisões” não é propriamente a “construção teórica” ou “a emergência histórica das ciências do espírito”, mas uma filosofia capaz de apreender essa vida. Dito de outra forma, em oposição aos sistemas conceituais metafísicos, Dilthey propõe um retorno à vida mesma em que a multiplicidade de tais sistemas tem origem (Cf. GENS, 2003b, p. 21).

Em *Vivência e expressão* (1907-1908), Dilthey se refere a “tipos” para dizer das formas de expressão da vida; “tipos” mostram como determinadas vivências se estruturam ou se configuram em um grupo (Cf. DILTHEY, 1945a, p. 425). Mas, assinala, que “toda fixação é apenas provisória” e é “apenas uma” – daí o ataque de Husserl e dos neokantianos de Baden a Dilthey por seu suposto relativismo historicista. Segundo Dilthey, “o combate entre as visões de mundo mostra que as formas dessas visões desaparecem com as críticas e dão lugar a novas formações, igualmente criticáveis”. O que Dilthey quer destacar, portanto, é que as raízes das visões de mundo encontram-se na vida vivida, isto é, na estrutura de nossa totalidade psíquica (Cf. DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 120 e 121; GS VIII, p. 86 e 87; Cf. GENS, 2003b, p. 21). Sobre esse aspecto, tem razão Pacheco Amaral em afirmar que “o conhecimento está, ao que tudo indica, relegado a uma posição derivada, secundária por origem, pois se prende ao processo em virtude do qual se mantém e se desenvolve a própria vida” cujo sentido, como dissemos, não se dá inteiramente (PACHECO AMARAL, 1987, p. 65; Cf. DILTHEY, 1945d, p. 217). Muito embora, é a leitura inversa que outros estudiosos fazem de Dilthey como, por exemplo, é o caso de Jollivet, para quem, em primeiro lugar nas intenções diltheyanas de remontar à experiência originária está o anseio de assegurar a objetividade das ciências do espírito, isto é, a questão teórico-epistemológica e, secundariamente, está a gênese do sentido histórico (Cf. JOLLIVET, 2009, p. 50).

Segundo Gens, apesar da ambiguidade em que se insere o conceito de *Weltanschauung* diltheyano – visto que remete a uma “configuração psíquica” que oscila entre “realidades objetivadas” e seu pano de fundo obscuro, opaco, dramático: a vida –, o foco de Dilthey é, antes de tudo, uma “fenomenologia da vida vivida”. Como mencionamos, Dilthey não está preocupado com cosmovisões



enquanto construção de “ordem teórica”; importa o retorno à vida vivida em que a diversidade de sistemas tem origem. Em suma, como pondera Gens, interessa a Dilthey uma “fenomenologia da metafísica e de seus fracassos [que] deve conduzir a uma fenomenologia da vida vivida, pré-teórica”. Ou, de outro modo, interessa a ele a vida antes de ser “objetivada”, a vida vivida tal como se experimenta antes da cisão sujeito-objeto (GENS, 2003b, p. 21 e 22).

Em *Tipos de visão de mundo*, Dilthey deixa claro que “as mundividências não são produtos do pensamento; não brotam da simples vontade de conhecer”, mas surgem da conduta vital, “têm suas raízes fincadas na vida vivida” (DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 120). Assim, o conceito diltheyano de facticidade não é puramente gnosiológico na medida em que diz respeito aos enigmas com os quais os homens têm que enfrentar na vida. Dilthey exemplifica lembrando que a luta constante entre visões de mundo, suas inumeráveis “formações e dissoluções” expressam o caráter enigmático da vida, mas devem ser vistas em correlação com os enigmas que representam a geração, o nascimento, o desenvolvimento e, sobretudo, a morte na existência humana (Cf. DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 114).

Assim, mesmo que as visões de mundo repousem numa “interpretação” (*Auslegung*), esta é, inicialmente e, antes de tudo, afetiva. Cada povo, cada época, cada cultura tem sua singularidade, valores e projetos bem próprios, isto é, *sua coloração emocional específica na percepção do mundo*, entretanto, há certas tonalidades afetivas que predominam e revestem valores que são universais e que nos permitem, de forma aproximativa e intuitiva, apreender o seu sentido (Cf. DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 115; GS VIII, p. 81; Cf. BROGOWSKI, 1997, p. 73). Cada interpretação revela uma “compreensão primária ou elementar” que é uma compreensão pré-reflexiva, cotidiana, imediata, ligada a impressões que engendram humores e tonalidades afetivas. Nesse sentido, as formações das “visões de mundo *não são os elementos últimos* aos quais remontam a análise diltheyana; elas são já o resultado, são ‘objetivações’. Cada uma dessas objetivações *realça uma hermenêutica originária da vida e pela vida*” (GENS, 2003b, p. 22).

Dilthey imprime uma roupagem prática à hermenêutica ao descobrir uma dimensão hermenêutica no agir humano. Trata-se de aspectos inerentes ao pensamento diltheyano que apontam para a sua originalidade e resumem as fórmulas tão apreciadas por Dilthey: “por um lado, só a história diz ao homem o que ele é, e isso porque ele é um ser historial e, de outra parte, é através da interpretação da história que o homem se torna livre” (BROGOWSKI, 1997, p. 17).

