

Marcela Barbosa Leite

HISTORICIDADE E HERMENÊUTICA :

A influência da filosofia da vida de Dilthey
no pensamento do jovem Heidegger



MARCELA BARBOSA LEITE

HISTORICIDADE E HERMENÊUTICA:
A influência da filosofia da vida de Dilthey
no pensamento do jovem Heidegger

2019

Blucher

Historicidade e hermenêutica: A influência da filosofia da vida de Dilthey no pensamento do jovem Heidegger

© 2019 Marcela Barbosa Leite

Editora Edgard Blücher Ltda.

Conselho editorial

Prof. dr. Jarbas Vargas Nascimento – PUC-SP

Profa. dra. Luciana Nascimento – UFAC

Profa. dra. Lúcia Maria de Assis – UFF

Profa. dra. Maria Lúcia da Cunha Victório de Oliveira Andrade – USP

Ilustração da capa: Gilcélia Camelo da Silva

Revisão: Davi Pacheco Alves de Souza

Diagramação: Laércio Flenic Fernandes

Blucher

Rua Pedroso Alvarenga, 1245, 4º andar
04531-934 – São Paulo – SP – Brasil
Tel 55 11 3078-5366
contato@blucher.com.br
www.blucher.com.br

Segundo Novo Acordo Ortográfico, conforme 5. ed.
do Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa,
Academia Brasileira de Letras, março de 2009.

É proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer
meios, sem autorização escrita da Editora.

Todos os direitos reservados pela Editora
Edgard Blücher Ltda.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Historicidade e hermenêutica : a influência da
filosofia da vida de Dilthey no pensamento do jovem
Heidegger / Marcela Barbosa Leite. -- São Paulo : Blucher,
2019.
272p.

Bibliografia
ISBN 978-85-8039-393-4 (e-book)
ISBN 978-85-8039-392-7 (impresso)

Open Access

1. Filosofia 2. Heidegger, Martin, 1889-1976 3.
Dilthey, Wilhelm, 1833-1911 I. Título

19-1324

CDD 100

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia

• AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Dr. Jesús Vázquez Torres, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, meu orientador no Programa de Doutorado, por suas valiosas contribuições na elaboração desta pesquisa;

Agradeço a todos os meus professores da Universidade Católica de Pernambuco/UNICAP, onde comecei os estudos em Filosofia, e do Instituto Salesiano de Filosofia/INSAF, onde continuei minha formação filosófica. De modo particular, ao professor Evandro Costa, a quem devo, pelas aulas e trabalhos desenvolvidos em *Filosofia da História*, as intuições iniciais que me guiaram à descoberta do tema deste trabalho;

A Benes Sales, por sua dedicada leitura e primorosa revisão do texto;

Aos amigos e familiares, por todo apoio que recebi;

A Francisco Resende, pelo estímulo e capacidade de inspirar;

A Bruna, minha filha, pela companhia sempre leve, amorosa e generosa nessa nossa jornada de vida e, desde tão cedo, de estudos;

A Thereza Queiroz, que tão cuidadosamente escutou a *escrita* de minha tese e, nela, a *inscrição* de meu sintoma.

O mundo está sempre aí para nós, num nível qualquer.
(W. Dilthey, *Tipos de visão de mundo e a sua formação metafísica*, p. 33).

A vida está sempre aí em alguma direção.
(M. Heidegger, *Problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 237).

OBSERVAÇÕES GERAIS SOBRE CITAÇÕES E REFERÊNCIAS

Neste livro, fruto de minha tese de doutorado, as citações e as referências, feitas no corpo do trabalho, serão sempre em português. As traduções dos textos são de nossa inteira responsabilidade. Todavia, as do alemão são cotejadas com textos de línguas neolatinas ou inglesa, e com traduções feitas por especialistas.

Para o emprego das citações e das referências escolhemos o formato do sistema “autor-data” recomendado pela ABNT. Entretanto, a fim de facilitar a identificação, os títulos de Dilthey e de Heidegger que consideramos mais importantes em nosso estudo serão colocados no corpo do trabalho, de forma abreviada, seguidos do ano da edição e da página, na tradução por nós utilizada. Por exemplo: (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 127) ou (HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 169).

As citações e as referências dos escritos originais de Heidegger retiradas da *Gesamtausgabe* serão designadas, como é de praxe, pela forma abreviada GA, seguida do número do volume e das páginas correspondentes, ambos em algarismo arábico. Igualmente, os textos originais dos *Gesammelte Schriften* de Dilthey serão indicados pelas iniciais GS, seguidas do volume em algarismo romano e das páginas em algarismo arábico.

Os detalhes que se fizeram necessários aparecerão em notas de rodapé.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1. O CONTEXTO DO ACOLHIMENTO DO PENSAMENTO DILTHEYANO POR HEIDEGGER	17
1.1 A dispersão e o caráter fragmentário da filosofia diltheyana.....	18
1.2 A interlocução e a comunhão com as questões filosófico-científicas da época	27
1.3 A importância para Heidegger da correspondência Dilthey-Yorck.....	48
2. HEIDEGGER: DO HORIZONTE LÓGICO E EPISTEMOLÓGICO À DESCOBERTA DA VIDA FÁCTICA	55
2.1 O pensamento de Heidegger antes de <i>Ser e Tempo</i>	55
2.2 Da gênese do sentido: Heidegger em direção ao sentido da vida histórica (1912-1916).....	63
2.2.1 O horizonte lógico do sentido: o caráter atemporal da validade do juízo (1912-1913)	64
2.2.2 O horizonte <i>ontológico</i> do sentido: o caráter atemporal das formas de significação (1914-1915)	72
2.2.3 O horizonte <i>translógico</i> do juízo: a determinação temporal do sentido (1916)	86
2.2.3.1 O “espírito vivo” como fundamento da relação entre o categorial e o juízo	89
2.2.3.2 A história como elemento fundamental para a compreensão do problema das categorias	95
2.3 O conceito de “espírito histórico vivo”: Hegel ou Dilthey?	100

3. HEIDEGGER: ENTRE O NEOKANTISMO DE BADEN E A FILOSOFIA DILTHEYANA DA VIDA HISTÓRICA	109
3.1 O vínculo inicial do jovem Heidegger com o neokantismo de Baden	110
3.2 Dilthey e o neokantismo: a “fundamentação das ciências do espírito” <i>versus</i> a “filosofia crítica” dos valores	115
3.2.1 O “neokantismo” de Dilthey: uma “crítica da razão histórica”	118
3.2.2 A “vida” como categoria epistemológica fundamental para as “ciências do espírito”	123
3.3 As objeções dos neokantianos à fundamentação epistemológica diltheyana das ciências do “espírito”	140
3.3.1 O “valor” como categoria epistemológica para as ciências do “espírito”	155
3.3.2 O método crítico-teleológico da filosofia dos valores	156
3.4 A compreensão heideggeriana do conceito de tempo na ciência histórica a partir da noção neokantiana de valor.....	161
3.5 A crítica ao “logicismo transcendental” do neokantismo de Baden: Heidegger com Dilthey	170
4. A HERMENÊUTICA HEIDEGGERIANA DA FACTICIDADE COMO RADICALIZAÇÃO DA HISTORICIDADE DA VIDA EM DILTHEY	179
4.1 A hermenêutica da vida fáctica: de Dilthey a Heidegger	180
4.1.1 A autossuficiência: o caráter prático e compreensivo da vida	182
4.1.1.1 <i>O caráter teleológico e intencional da vida</i>	184
4.1.1.2 <i>A ligação entre vida e mundo</i>	189
4.1.1.3 <i>Uma hermenêutica do mundo do si mesmo</i>	195
4.2 Significatividade e formas de expressão	201
4.2.1 Facticidade e cosmovisão em Dilthey	203
4.2.2 Formas expressivas e a indicação formal em Heidegger	207
5. O SENTIDO HISTÓRICO E TEMPORAL DA VIDA HUMANA EM DILTHEY: CRÍTICA HEIDEGGERIANA ÀS INSUFICIÊNCIAS E SUA RADICALIZAÇÃO À LUZ DE UMA ONTOLOGIA	213
5.1 Uma “psicologia personalista”	214
5.2 Uma “hermenêutica psicologista”	219
5.3 O caráter temporal da historicidade humana	224
5.4 A morte como possibilidade existencial do <i>Dasein</i>	227

5.5 Temporalidade e historicidade: o <i>acontecer</i> do <i>Dasein</i> em e com a sua "geração"	233
5.6 A história como a força silenciosa do possível: re-petição e destino.....	239
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	241
REFERÊNCIAS.....	247

INTRODUÇÃO

O objetivo de nossa pesquisa é investigar a presença de Wilhelm Dilthey no pensamento de Martin Heidegger. Mostraremos como a hermenêutica da historicidade da vida de Dilthey, com sua interpretação da “estrutura da vida e do mundo como um todo inter-relacionado”, tornou-se fundamental para a hermenêutica da facticidade e para a hermenêutica da existência de Heidegger.

Heidegger reconhece a originalidade de Dilthey em levantar a questão sobre o sentido histórico da realidade imediata da vida e sua capacidade de se *compreender a partir de si mesma e não de uma realidade estranha* (Cf. HEIDEGGER, 2003, *Conférences*, p. 201). No parágrafo 72 de *Ser e Tempo* (1927) chega a admitir que a sua análise sobre o *lugar ontológico do problema da historicidade*, no fundo, “trata unicamente da preparação de um caminho para que a atual geração possa se apropriar das pesquisas de Dilthey, com as quais ela ainda deve se confrontar” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 72, p. 182; *SZ*, p. 377).

Não obstante esta dica valiosa de Heidegger, a relação temática entre os dois pensadores é, até então, pouco explorada no campo filosófico e menos ainda discutida no âmbito acadêmico, merecendo, portanto, nossa especial atenção. Jean Greisch, por exemplo, em seu célebre livro *Ontologia e temporalidade* menciona

a queixa de Frijthof Rodi, discípulo e editor das obras de Dilthey, dirigida aos pesquisadores que, praticamente, negligenciaram o estudo que Heidegger consagra a Dilthey – as *Conferências de Cassel* (1925) (Cf. GREISCH, 1994, p. 380).

Apesar do interesse recente de filósofos brasileiros para traduzir as suas obras, o pensamento de Dilthey é igualmente, na *nossa atualidade*, pouco conhecido, não somente na filosofia, mas nas diversas áreas das “ciências do espírito” às quais ele tanto se empenhou em buscar uma fundamentação: história, psicologia, antropologia, literatura, teologia, artes, pedagogia, direito.

Ao longo de nossa pesquisa, apresentar-se-á o campo de interesses compartilhados entre Dilthey e Heidegger: a historicidade e a temporalidade do ser humano. No entanto, poderá ser constatada já de início uma clara diferença de perspectivas: Dilthey voltou-se para uma epistemologia, enquanto Heidegger assume, em seu pensamento, como sabemos, uma dimensão ontológica. Embora diversas, essas perspectivas não se excluem, ao contrário, pressupõem-se.

Pretenderemos esclarecer como Heidegger descobre, na autocompreensão da vida histórica tematizada por Dilthey, os elementos que lhe possibilitarão romper com a tradição teórica para que possa tomar decisões no plano ontológico – decisões que vão além das análises científicas diltheyanas.

Quais são as contribuições efetivas que o pensamento de Dilthey, com a análise do caráter histórico e imediato da vida, com sua capacidade de autocompreensão, trará ao processo de elaboração da hermenêutica da facticidade de Heidegger e sua posterior hermenêutica da existência?

A pesquisa é composta por cinco capítulos.

Inicialmente, apresentaremos o contexto em que ocorre a aproximação de Heidegger com o pensamento de Dilthey. Veremos que a leitura dos textos diltheyanos, imbuídos das principais temáticas filosóficas e científicas de seu tempo, como a lógica, a fenomenologia, a epistemologia, a história, a vida, foi fecunda na fase de formação universitária de Heidegger. Assim, no segundo capítulo, após acompanharmos, brevemente, o percurso acadêmico e intelectual que desponta nos primeiros escritos (1912-1916) do jovem Heidegger, mostraremos a importância que Dilthey irá desempenhar na passagem que o autor de *Ser e Tempo* efetuará da esfera *lógica e epistemológica* do “sentido” para o âmbito da *existência* em que descobre a temporalidade, a partir de um contexto “translógico” do sentido. Com Dilthey, Heidegger começa a perceber que a lógica perde seu primado para a filosofia. A nosso ver, essa é a primeira “guinada” que ocorrerá em seu pensamento: a descoberta do aspecto “demasiado rico e vasto da vida” em detrimento das preocupações teórico-transcendentais que se fazem

presentes na filosofia neokantiana de Rickert e na fenomenologia de Husserl. É a partir desse momento que Heidegger, paulatinamente, começará a tomar distância destes seus mestres – de quem recebe as primeiras orientações intelectuais.

No terceiro capítulo, examinaremos de que modo a tentativa diltheyana de buscar na vida o fundamento epistemológico das ciências do espírito renova a questão filosófica do problema das categorias lógicas. Ao franquear os caminhos para uma crítica às tradicionais teorias do conhecimento que, de uma maneira completamente arbitrária, transferem para as ciências do espírito as mesmas categorias das ciências da natureza, a filosofia da vida de Dilthey quer destacar *o caráter eminentemente histórico da vida humana*. Veremos que o empreendimento de nosso Filósofo produzirá fortes repercussões no neokantismo de Baden. Se Windelband e Rickert acusam a filosofia diltheyana de cair no psicologismo e, portanto, de continuar presa ao método das ciências naturais resultando inútil para a fundamentação das ciências históricas, Dilthey alegará que o método lógico-formal da filosofia dos valores, apoiado num ponto de vista e tratamento teórico da realidade, impede a manifestação do fenômeno da vida e de seu sentido histórico. Tal perspectiva, para Dilthey, deixaria a vida histórica submetida à exigência de uma rígida e inapropriada “conceitualidade científica”.

Cumpre-nos mostrar que as divergências teóricas e metodológicas entre Dilthey e os neokantianos de Baden serão particularmente proveitosas para Heidegger. A filosofia da vida diltheyana que, no âmbito acadêmico de seu tempo se mostrava arriscada por seu aparente “historicismo” e “relativismo”, converter-se-á em grande aliada para a compreensão da irrupção do fenômeno da vida histórica no pensamento heideggeriano.

No quarto capítulo, faremos ver, de forma mais incisiva, a influência que Dilthey exerceu sobre o jovem Heidegger. De maneira geral, será preciosa para ele a iniciativa diltheyana de criticar as filosofias que cultivam o predomínio da razão teórica, abstrata, universal, própria da subjetividade moderna, como fonte privilegiada para compreender a experiência da vida humana. Heidegger passa a compartilhar com Dilthey a ideia de que a vida não é algo que se dá de maneira teórica, mas tem sua expressão nas vivências, cujo significado escapa ao pensamento representacional. Assim, de modo mais específico, examinaremos como os conceitos de “vivência”, de “expressão” e de “compreensão” embasaram as noções de “autossuficiência” da vida, “formas de expressão” e “significativida-de” tematizadas por Heidegger no curso do semestre de inverno, em Friburgo, *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1919-1920) e, ainda, em que medida tais conceitos se constituirão os pressupostos metodológicos do primeiro “giro”

hermenêutico da fenomenologia operado por Heidegger quando elabora a sua “hermenêutica da facticidade” (1919-1920): a vida se caracteriza por encontrar-se sempre em contextos situacionais, em que e a partir dos quais ela sempre se compreende a si mesma.

Por fim, no quinto capítulo, apontaremos os limites e as insuficiências encontradas por Heidegger nos conceitos diltheyanos de historicidade e temporalidade da vida. Discutiremos a crítica que faz a Dilthey por conceber o homem como “unidade psicofísica” ou “configuração psíquica” e, assim, inscrever a história num quadro de “tipologias” – “criações espirituais” que emergem da vida mesma. Para Heidegger, Dilthey compreende a realidade efetiva e histórica a partir do “exterior”, por meio de suas “expressões”, “objetivações”, “tipos” que se dão no transcurso temporal e, assim, não teria colocado de maneira radical o problema do acesso ao domínio originário do vivido – reduzido a “fatos de consciência”. O sentido histórico e temporal da vida humana abordado por Dilthey teria permanecido como tratamento epistemológico das ciências do espírito. Preocupado em “comparar” “tipos históricos”, Dilthey não teria perguntado pelo “ser” dessa realidade histórica, isto é, pelo “sentido do ser” da historicidade. Contudo, veremos que é recolocando e radicalizando as questões filosóficas fundamentais de Dilthey que Heidegger efetuará o famoso “giro” ontológico-hermenêutico em seu pensamento (1923-1925). Descobre, a partir de elementos e conceitos vindos da hermenêutica da vida fáctica de Dilthey, que a historicidade e a compreensão são o *modo de ser* fundamentalmente temporal da existência humana; que a temporalidade finita é o fundamento da historicidade em sentido próprio e, por conseguinte, o fundamento da própria “consciência histórica”.

O CONTEXTO DO ACOLHIMENTO DO PENSAMENTO DILTHEYANO POR HEIDEGGER

Neste capítulo, pretendemos apresentar o contexto em que ocorre a recepção do pensamento diltheyano por parte de Heidegger. Veremos que Heidegger toma conhecimento da obra de Dilthey desde os primeiros anos de sua formação acadêmica. Deparando-se com as principais questões filosóficas e científicas de sua época – que têm Dilthey como um dos expoentes – o jovem Heidegger trava diálogo frutífero com os mais importantes interlocutores desse filósofo.

Se o interesse pela obra diltheyana surge ainda nos tempos de estudante, entre 1910 e 1916, torna-se, entretanto, mais firme nos anos em que Heidegger é professor assistente na universidade de Friburgo, entre 1919 e 1923, quando encontramos várias seções de suas primeiras lições dedicadas à filosofia de Dilthey.

Nossa intenção ao contextualizar a presença do “Filósofo da vida” na formação acadêmica e intelectual do “Filósofo do ser” é mostrar que as intuições recebidas das reflexões diltheyanas não lhe são casuais, mas ocorrem *pari passu* ao desenvolvimento de seu próprio pensamento.

Contudo, a fim de alcançar uma compreensão mais genuína acerca da inspiração que a filosofia de Dilthey irá desempenhar no pensamento heideggeriano, devemos começar por compreender algo peculiar que, a nosso ver, soou

instigante para Heidegger: a aparente fragmentação de obra de Dilthey. Veremos que ao invés de significar uma desorganização, manifesta um aspecto inerente ao seu filosofar nem sempre apreendido. No intuito de compreender a vida, avesso à construção de sistemas, Dilthey tem seus textos extraídos da tensão da própria vida humana.

1.1 A DISPERSÃO E O CARÁTER FRAGMENTÁRIO DA FILOSOFIA DILTHEYANA

Wilhelm Dilthey nasceu em 1833, em Biebrich, na Alemanha, vindo a falecer, repentinamente, em 1911¹. Filho de pastor calvinista, à semelhança do pai, tornou-se também pastor. Segundo os biógrafos, em pouco tempo, Dilthey deixou a carreira religiosa para se dedicar ao ensino de filosofia na universidade. Na interpretação de Ortega y Gasset, faltando-lhe fé viva, *o estudo da religião transformou-se em pura investigação histórica* (Cf. ORTEGA Y GASSET, 1958, p. 143). No entanto, a formação em teologia marcou profundamente seu itinerário intelectual, elevando-o ao grau de doutor, tendo defendido sua tese de doutorado sobre o pensamento escolástico medieval (Cf. REIS, 2003, p. 21).

Em Berlim, Dilthey foi aluno de Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872) – neoaristotélico e neoescolástico, discípulo de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) e de G. W. F. Hegel (1770-1831). Uma das figuras mais marcantes da filosofia do século XIX, Trendelenburg é considerado um dos precursores do neokantismo – o movimento que ficou conhecido como *Zurück zu Kant!*². Os mais renomados trabalhos de Dilthey, dentre os quais destacam-se as biografias *Vida de Schleiermacher*³ e *A história da juventude*

¹ Dilthey morre em primeiro de outubro de 1911, quando, de férias na cidade de Seiss am Schlern, no Tirol do Sul/Áustria, absorto em seus estudos, não fica sabendo da epidemia de difteria que assolava o local e contrai a doença (Cf. PACHECO AMARAL, 2013, p. 104).

² Trendelenburg foi também professor de Cohen Herman (1842-1918) – neokantista, fundador da Escola de Marburgo – e de Kierkegaard (1813-1855) e Marx (1818-1883). Opondo-se ao idealismo alemão, Trendelenburg escreve *Logische Untersuchungen* (1840), a sua obra principal (de mesmo título da obra de Husserl!), propondo um retorno bastante crítico ao pensamento kantiano ao reelaborar a relação entre filosofia e ciência. Sua filosofia dá destaque a Aristóteles, fazendo renascer a lógica clássica. Entretanto, resgata “não só a lógica, mas também a metafísica e a psicologia do Estagirita, constituindo-se em ponto de partida da filologia aristotélica contemporânea” (GONZÁLEZ PORTA, 2011, p. 20). Em última instância, o pensamento de Trendelenburg sobre ciência o coloca na origem histórica comum do movimento neokantiano, da fenomenologia, da filosofia analítica como também do desenvolvimento da hermenêutica (Cf. GONZÁLEZ PORTA, 2011, p. 22).

³ No original: *Leben Schleiermachers* (1870). A primeira parte é publicada no volume XIII e

de Hegel⁴, comprovam a acentuada influência recebida de Trendelenburg. Sua descoberta primordial, a hermenêutica filosófica, inspirada em Schleiermacher, e sua noção de “tipos” (de visão/concepção de mundo) também são herança do contato com esse seu mestre.

Ao longo de sua vida, Dilthey ensinou em diversas universidades: na de Bâle, em 1867 e, um ano depois, na de Kiel. A partir de 1871, lecionou em Breslau e, por fim, de 1882 a 1911 (ano de sua morte), foi sucessor de Hermann Lotze (1817-1881), em Berlim.

Como professor, Dilthey preferiu o anonimato, a discrição, o silêncio, o recolhimento. Ortega y Gasset revela que ele nunca exibia de forma adequada e pública seu pensamento. Nos últimos anos de sua vida acadêmica, afastou-se aos poucos do meio universitário, preferindo dar cursos em sua própria residência, acolhendo como alunos apenas um grupo íntimo e seletivo com quem compartilhava as suas ideias (Cf. ORTEGA Y GASSET, 1958, p. 135 e 138). Dentre seus discípulos, encontra-se sua filha, Clara Misch, casada com Georg Misch, também seguidor e editor das obras do sogro. Muitos deles consideravam-no misterioso, taciturno e obstinado pelo trabalho.

Embora tenha passado a vida inteira escrevendo, publicou, como livro, apenas *Vida de Schleiermacher* (1870) e *Introdução às ciências do espírito: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*⁵ (1883)

a segunda parte é publicada, de modo inconcluso, no volume XIV dos *Gesammelte Schriften* (sua Obra Completa, a partir de agora indicada pelas iniciais GS, seguidas do volume em algarismo romano, e das páginas em algarismo arábico).

⁴ No original: *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905), GS IV.

⁵ No original: *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (1883), GS I. Utilizaremos, em nossa pesquisa, a tradução brasileira realizada por Marco Antônio Casanova com o título *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010). Casanova prefere traduzir o termo *Geisteswissenschaften*, literalmente “ciências do espírito”, por “ciências humanas”, de modo a aproveitar o uso que essa expressão em português tem para designar “o tal conjunto de ciências”. Sobre isso, ver o seu comentário na nota 1, p. 16, da referida obra. Kahlmeyer-Mertens também reforça a adequação da escolha de “ciências humanas” por Casanova, afirmando que esse termo faz jus às traduções de língua inglesa e melhor define o sentido da realidade histórica e social, além de estar em afinidade com a nomenclatura de alguns dos cursos universitários brasileiros – os chamados *cursos de ciências humanas* (Cf. KAHLMEYER-MERTENS, 2010, p. 226). Quanto a nós, nas citações literais, obedeceremos à opção do tradutor, mas utilizaremos “ciências do espírito” no corpo de nosso trabalho, mantendo-nos mais próximo da tradição alemã, por considerarmos que o termo “espírito” – herança do idealismo alemão

– permanecendo, entretanto, ambos, na primeira parte. Por causa disso, Carlos Moya Espí, um dos tradutores das obras de Dilthey, no Prólogo da edição castelhana *Crítica de la razón histórica*, lembra que era comum os alunos de Dilthey se referirem a ele como “o homem dos primeiros volumes” (ESPÍ, In: DILTHEY, 1986, p. 6).

Também a Heidegger (1889-1976) chama a atenção o fato de que a maioria dos trabalhos de Dilthey apresentam-se como projetos, planos ou introdução: “contribuições a”, “ideias para”, “ensaios sobre”, “tentativas de” (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 52). Sua obra é considerada obscura, hermética, difícil de ler e de interpretar. Em parte, isso é decorrente do caráter fragmentário dos seus textos – aspecto já bem conhecido entre seus leitores e pouco convidativo para os iniciantes. Como afirma José Carlos Reis, a obra diltheyana é tida como “uma vasta desorganização”, conservando um estilo introdutório, cheio de promessas de retomadas e de futuros volumes que nunca vieram⁶ (Cf. REIS, 2003, p. 21). Marco Antônio Casanova, em *Nota da Tradução* na edição brasileira de *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito*⁷ (1910), destaca o uso frequente de “etc.” por Dilthey, para as ideias ainda não elaboradas, bem como a presença de frases desconexas, soltas, cortadas, seguidas de “reticências” [...] para raciocínios inconclusos. Nessa obra, também deixou seções inteiras não escritas, apenas sugeridas, esboçando alguns títulos e subtítulos para posterior desenvolvimento. Além disso, há sempre, em seus trabalhos, anotações, adendos

– traz implicações conceituais importantes na filosofia diltheyana.

⁶ Dilthey já tinha iniciado a segunda parte de *Vida de Schleiermacher*, quando se vê instigado a escrever *Introdução às ciências do espírito*. No Prefácio dessa obra, ele assim se justifica: “Essa tentativa veio à tona antes de eu pagar uma dívida por meio da conclusão da biografia de Schleiermacher. Depois do término dos trabalhos prévios para a segunda metade dessa biografia percebi em meio à elaboração do texto que a apresentação e a crítica do sistema schleiermacheriano pressupõem incessantemente discussões sobre as questões derradeiras da filosofia. Assim, a biografia foi posta de lado até a publicação do presente livro, o qual me poupará tais discussões” (DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 9). Apesar da inconclusão, os “trabalhos prévios” que comporiam a segunda parte de *Vida de Schleiermacher* são publicados no volume XIV dos *Gesammelte Schriften*, conforme já dissemos em nota explicativa.

⁷ No original: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), GS VII. Utilizaremos, em nossa pesquisa, a tradução brasileira realizada por Marco Antônio Casanova, intitulada *A Construção do mundo histórico nas ciências humanas* (São Paulo: UNESP, 2010); e a tradução espanhola de Eugenio Ímaz, *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu* (In: *El mundo histórico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944). Exceto nas citações literais, utilizaremos o termo “ciências do espírito”, pelas mesmas justificativas já expostas em nota de rodapé.

e apêndices que retomam ideias postas anteriormente (Cf. CASANOVA, In: DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 14).

Pacheco Amaral revela que Dilthey manifestava receio de que, com o avançar da idade, não pudesse dar continuidade aos trabalhos inacabados. Mais do que preocupações com publicações, edições ou reedições de obras já escritas, interessava-lhe escrever as que já estavam em curso (Cf. PACHECO AMARAL, 1987, p. XX)⁸. De fato, em 19 de novembro de 1903, essa inquietação aparece no *Discurso* que profere para os seus amigos e alunos, em Berlim, para comemorar os seus setenta anos. Nessa ocasião, Dilthey exprime claramente que “permanece na metade do caminho” no propósito que consagrou toda a sua vida: o de fundamentar filosoficamente as ciências históricas e que *espera que seus jovens companheiros de rota, os seus discípulos, possam continuar até o fim* (Cf. DILTHEY, 1992a, p. 36).

Para Ortega y Gasset, faltou, sim, *plenitude, precisões e conclusões às formulações diltheyanas*. Concorda que Dilthey *ficou sempre a meio caminho de suas próprias ideias*, no entanto, para ele, trata-se de um traço distintivo de seu pensamento: Dilthey *não chegou a pensar nunca o todo, a plasmar e dominar sua própria intuição* (Cf. ORTEGA Y GASSET, 1958, p. 138 e 139; REIS, 2003, p. 33). Patrick Gardiner descreve Dilthey como “um lógico fraco e um estilista impossível” sendo, por isso, *justificável a tentação de repudiar ou ignorar sua obra* (Cf. GARDINER, 2004, p. 258). Antes de tudo, porém, o caráter fragmentário e inconcluso reflete o pensador obstinado, que reúne em si *sensibilidade histórica e rigor teórico*, disposto sempre a rever suas ideias (Cf. REIS, 2003, p. 33), tomando-as por diversos lados, sem nunca chegar a uma expressão suficiente delas⁹. Ao que parece, a genialidade e a força de suas ideias eram sempre maiores

⁸ Em carta ao Conde Yorck, no final de agosto ou início de setembro de 1897, ele confessa a angústia que sentia ao pensar na ideia de morrer e deixar inacabados os seus trabalhos (Cf. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*. Herausgegeben Von Erich Rothacker. Halle a. d. Saale: Max Niemeyer, 1923. p. 246. Há uma tradução italiana que, eventualmente, consultaremos, intitulada *Carteggio Wilhelm Dilthey – Paul Yorck von Wartenburg. 1877-1897*. A cura di Francesco Donaldio. Napoli: Guida editori, 1983. p. 353).

⁹ Importa notar que Dilthey nunca encerra ou dá por terminada uma ideia. Em *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito*, ele faz questão de advertir: “uma apreensão completa da diferença entre as duas [entre as ciências do espírito e as ciências naturais] só se realizará em investigações ulteriores”. E, ao se referir à adequação do emprego do termo “ciências do espírito”, afirma que, em comparação com outras expressões, “sua utilidade, só será possível em um momento posterior” (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 19 e 28, respectivamente).

e mais luminosas do que a sua própria expressão (Cf. ORTEGA Y GASSET, 1958, p. 207).

Pacheco Amaral também nos previne para não tomarmos o aspecto assistemático da obra de Dilthey como *displicência ou incapacidade de o Filósofo organizar coerentemente o pensamento*. Pelo contrário, a autora menciona o cuidado que Dilthey sempre teve *com formulações prematuras, unilaterais e que tendessem a um brilho superficial*:

Nós desprezamos a construção, amamos a pesquisa, temos um comportamento céptico em relação à maquinaria de um sistema. Essa sistemática e dialética se nos apresentam como uma poderosa máquina que trabalha no vazio. Nós estaremos satisfeitos ao final de uma vida longa, *se tivermos gerado uma multiplicidade de linhas de pesquisa que nos conduzam ao mais profundo das coisas*: estaremos satisfeitos se morrermos em meio a essa peregrinação (DILTHEY, *apud* PACHECO AMARAL, 1987, p. 2 e 3. Grifos nossos).

Dessa forma, a fragmentariedade e a inconclusão que aparecem nas obras de Dilthey refletem a inquietude básica de seu pensamento – inquietude que define a própria vida humana: ponto de partida e objeto de seus estudos, de que trata a sua hermenêutica. É preciso partir da vida, dizia ele. E a essência da vida é ser transformação constante! A vida não tende a uma racionalidade clara e distinta, absoluta, completa. A esse respeito, Reis declara:

Assim como o calor da Terra, para ele [Dilthey], a vida é interna, opaca, para dentro. As luzes solares da razão são para fora, não trazem a transparência, mas a impostura. Diante das Luzes, a vida perde o viço, a espontaneidade, a luminosidade própria. Ela se recolhe. A vida é individual segredo, mistério, intimidade, inícios sem seqüências, opacidade, intensa fragmentação em uma inacessível totalidade. Ela é “experiência vivida” e não uma abstração ideal. A expressão “vida”, em Dilthey, revela o que há de mais conhecido e mais íntimo e ao mesmo tempo o que há de mais obscuro e impenetrável (REIS, 2003, p. 23).

Isso demonstra que numa coisa Dilthey parece ser congruente: o fato de considerar que a filosofia coincide com a vida. O modo como ele *viveu* é expressão do modo como *pensou* a vida. Dizia: é preciso abandonar todos os teoremas relativos a um desenvolvimento que progride incessantemente (...) e é *preciso experimentar o fato de a compreensão [da vida] se mostrar em muitos casos limitada* (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 238 e 323). Nesse sentido, como aponta Casanova, a “fragmentariedade não é nesse caso um defeito que precisaria ser corrigido ou um indício de falha interna no movimento hermenêutico, é a essência da vida que se realiza em conexão” (CASANOVA, In. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 13).

Os biógrafos atestam que o estilo fragmentário e assistemático das obras de Dilthey fez com que elas permanecessem, durante muito tempo, ignoradas. Uma situação curiosa que também contribuiu para desconhecimento de Dilthey é que alguns de seus escritos foram publicados anonimamente¹⁰ ou então como artigos acadêmicos editados para datas comemorativas em revistas que não tinham ampla divulgação. Os impulsos de Dilthey para desenvolver a segunda parte de sua obra, por exemplo, mostraram-se com uma série de estudos publicados nas *Atas da Real Academia Prussiana de Ciências* – um tipo de publicação que não atingia o grande público, impedindo ainda mais que a sua pretensão de fundamentar filosoficamente as ciências do espírito conquistasse notoriedade¹¹. O resultado disso é que a dimensão propriamente filosófica dos textos de Dilthey, com seu empenho de uma *crítica da razão histórica* tratada, sobretudo, em sua *Introdução às ciências do espírito*, ficou pouco conhecida¹². No *Prefácio* (1911) que escreve a um conjunto de “textos escolhidos” para publicação¹³, no entanto, Dilthey destaca que a “tarefa a que consagrou toda a sua vida” consistiu no *esforço para compreender a vida a partir dela mesma; no desejo de penetrar sempre mais no mundo histórico*

¹⁰ Dilthey deixou uma vasta produção sob o pseudônimo de “Hoffner” (Cf. SILVA, 2006, p. 66).

¹¹ Pacheco Amaral assinala, ademais, que esses escritos acharam-se desarticulados, sem uma referência explícita por parte de Dilthey que explicasse a relação temática entre eles. Tais escritos, atualmente reunidos no volume V das Obras Completas, são: *Contribuições à resolução da questão da origem e da legitimidade de nossa crença na realidade do mundo exterior* ou *Tratado da realidade* (1890), *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica* (1894), *Da psicologia comparada: contribuição ao estudo da individualidade* (1895) (Cf. PACHECO AMARAL, 1987, p. XXI).

¹² Em parte, isso se deve ao desconhecimento da inteireza do projeto filosófico de Dilthey. Originalmente, como ele mesmo explicita no Prólogo de sua *Introdução às ciências do espírito*, o seu programa filosófico conteria duas partes: uma parte “histórica”, que foi publicada em 1883, e outra parte “sistemática”, que apenas veio a público cem anos depois de sua redação. Assim, muitos estudiosos interpretaram que Dilthey não deu continuidade ao seu projeto original e se concentraram unicamente no aspecto histórico. O seu projeto de mostrar a conexão íntima entre a pergunta pela “vida” e a fundamentação das ciências do espírito não foi levado suficientemente a sério e, caindo no esquecimento, ficou reduzido a uma “cosmovisão” sem nenhuma pretensão científica (Cf. XOLOCOTZI, 2007, p. 85, 86 e 87).

¹³ Trata-se dos textos que formam hoje o volume V dos GS. Certamente, devido à morte súbita de Dilthey, o *Prefácio* guarda, visivelmente, o aspecto de inacabamento. A tradução francesa do *Prefácio* (1911) utilizada em nossa pesquisa é a de Sylvie Mesure, intitulada *Avant-Propos* (1911). In: *Critique de la raison historique*. Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes (Paris, Éditions du CERF, 1992).

para compreender a alma e encontrar o genuíno acesso a esta realidade e fundar a sua validade (Cf. DILTHEY, 1992a, p. 33).

Mas, se Dilthey foi consagrado tardiamente como filósofo, é no campo da história, da literatura e da arte que ele obterá prestígio. Tornou-se conhecido como “arguto historiador do espírito” dado o impacto que teve o lançamento da biografia *A história da juventude de Hegel* (1905) e os vários ensaios sobre poesia e literatura europeia compilados em *Vivência e poesia*¹⁴ (1906). Na verdade, desde que publicou *Vida de Schleiermacher* (1870), era assim que sua carreira vinha se consolidando: como exímio teórico da história (Cf. PACHECO AMARAL, 1987, p. XX e XXI). Somente após a morte de Dilthey, com o vigoroso trabalho de seus discípulos em organizar e editar a sua *Obra Completa*, é que a interpretação distorcida do pensamento diltheyano passou a ser revista e o valor propriamente filosófico dos seus textos começou a ser considerado¹⁵.

¹⁴ No original: *Das Erlebnis und die Dichtung* (1906), GS XXVI.

¹⁵ Pacheco Amaral pontua, entretanto, que essa tentativa não logrou êxito, visto que os primeiros editores dos *Gesammelte Schriften* – Georg Misch, Groethuysen e Herman Nohl – não seguiram um planejamento, mas a edição foi surgindo pouco a pouco, resultando desorganizada. Especula-se que eles teriam a intenção de reeditar poucas obras, apenas as publicadas por Dilthey e alguns textos póstumos. Especula-se, além do mais, que nem mesmo os discípulos mais íntimos de Dilthey faziam ideia da amplitude que a obra diltheyana abrangia no seu conjunto. Herman Nohl, por exemplo, teria mencionado, publicamente, um comentário que Dilthey lhe tinha feito certa vez, talvez ao pensar nos vários manuscritos guardados, esquecidos no armário: “Os senhores vão ralhar comigo quando eu morrer” (Cf. PACHECO AMARAL, 1987, p. XXII). As *Obras Completas* de Dilthey é composta, no total, de 26 volumes. Os primeiros volumes começaram a ser publicados em 1914, mas, com a Primeira Grande Guerra, houve uma interrupção no trabalho de publicação. Somente em 1924, Misch retoma esse trabalho, com os volumes V e VI, introduzindo uma apresentação que traz um olhar mais sistemático do pensamento de Dilthey. Como assinala Pacheco Amaral, tal texto tem uma repercussão positiva na “reparação” da “imagem do Dilthey filósofo”. Os volumes VII e VIII, organizados por Groethuysen, saem em 1927 e 1931, respectivamente. Esse editor também contribuiu para reavivar o alcance filosófico dos textos de Dilthey ao publicar ensaios que acentuam a dimensão filosófica da fundamentação das ciências do espírito. O volume IX aparece em 1934 e os XI e XII, em 1936, editados por Erich Weniger. Por ocasião da Segunda Grande Guerra, mais uma vez, a publicação das *Obras diltheyanas* é interrompida. O volume X veio em 1958, com Herman Nohl. Somente a partir da década de 1960, dá-se continuidade à publicação, com os volumes XIV, em 1960, e XIII, em 1970, sob a responsabilidade de Martin Redeker. Nos anos de 1970, Karlfried Gründer assume a edição desde o volume XV e, a partir do volume XVIII, conta com a contribuição de Frithjof Rodi para publicar os demais volumes, até o XXVI (Cf. PACHECO AMARAL, 2013, p. 105 e 106; 1987, p. XXII-XXIV).

Apesar de seus escritos terem tido pouca repercussão fora da Alemanha e tenham demorado a aparecer “dentro da ordem intelectual germânica”, Ortega y Gasset considera Dilthey o maior filósofo da segunda metade do século XIX¹⁶ (Cf. ORTEGA Y GASSET, 1958, p. 125). Alguns, entretanto, não o veem como filósofo, ainda que seus estudos sobre a historicidade e sobre as ciências do espírito tenham sido apreciados, por não encontrarem nele um sistema de pensamento “original e criativo” ou, pelo menos, “uma conclusão sistematizada de sua obra”. Em *Fenomenologia da intuição e da expressão: teoria da formação dos conceitos*¹⁷ (1920), constatamos uma clara defesa de Heidegger a Dilthey, quando enfatiza que, para um leitor apressado, essa é a maneira habitual de caracterizá-lo: um “não-filósofo”. Todavia, é aí, justamente, onde se costuma ver hoje os “limites” de Dilthey, que está sua força (Cf. HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition*, 2014, p. 180).

Xolocotzi afirma que a visão de Dilthey como “não-filósofo” foi corroborada, em parte, por comentários feitos por Heinrich Rickert (1863-1936) e Edmund Husserl (1859-1938). O primeiro assevera, em *A filosofia de vida: apresentação e crítica das correntes filosóficas da moda em nossa época*¹⁸ (1920), que Dilthey, “como filósofo, também permaneceu historiador”; o segundo, em *Psicologia fenomenológica*¹⁹ (1925), afirma que Dilthey “(...) era mais um homem de geniais intuições gerais do que de análises e teorizações abstratas” (XOLOCOTZI, 2004, p. 20). Há, porém, quem o considere filósofo, enquadrando-o em categorias como metafísico, existencialista, historicista, positivista, empirista, vitalista (Cf. REIS, 2003, p. 32). E, ainda, há aqueles que interpretam o seu pensamento como certo “irracionalismo”, “psicologismo” e tantos outros “ismos” que apenas

¹⁶ Tãmanha é a importância atribuída ao Filósofo, que chega a dizer que o seu desconhecimento da obra diltheyana fez com que perdesse dez anos de sua vida intelectual e que isso implicou em prejuízo em outras dimensões de sua vida (Cf. ORTEGA Y GASSET, 1958, p. 134 e ainda 140). Recomendamos a leitura de *Kant, Hegel, Dilthey* (Madrid: Revista de Occidente, 1958) em que Ortega y Gasset apresenta a explicação para seu conhecimento tardio da obra de Dilthey. Com a capacidade elucidativa e interpretativa que é peculiar ao autor, o texto traz, com riqueza de detalhes, pontos interessantes sobre a vida e a obra de Dilthey, além de revelar aspectos essenciais do pensamento diltheyano.

¹⁷ No original: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (1920), GA 59. Em nossa pesquisa, faremos uso da tradução francesa de Guillaume Fagniez, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression. Théorie de la formation des concepts philosophiques* (Paris: Gallimard, 2014).

¹⁸ No original: *Die Philosophie des Lebens: Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* (1920).

¹⁹ No original: *Phänomenologische Psychologie* (1925).

demonstram interpretações unilaterais ou completa ignorância da obra de Dilthey (Cf. XOLOCOTZI, 2007, p. 88).

Em *Ser e Tempo*²⁰, Heidegger admite que Dilthey foi muito mais que “um intérprete ‘sutil’ da história do espírito (...) [que] ‘também’ se esforçou por delimitar a fronteira entre as ciências da natureza e as ciências do espírito (...). Para uma consideração superficial, essa caracterização é ‘correta’ (...) [mas ela] encobre mais do que desentranha. (...)”. Heidegger reconhece em Dilthey algo fundamental: o empenho em “trazer a ‘vida’ para uma *compreensão filosófica* e assegurar, para essa compreensão, um *fundamento hermenêutico a partir da ‘vida ela mesma’*” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 77, p. 205 e 206; *SZ*, p. 397 e 398. Atente-se às aspas postas por Heidegger nesses trechos. Os itálicos são nossos).

Contudo, como afirma Heidegger, não é mais possível resistir às descobertas de Dilthey. “Hoje dispomos da possibilidade de retomar os efeitos positivos de sua obra, não simplesmente de repeti-la, mas prosseguir e renovar o seu questionamento” (HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 153). É também o que declara Ortega y Gasset: é preciso ir além de Dilthey. Expor uma teoria implica sempre em entendê-la melhor do que próprio autor o fez. E, diz ele, isso não é atitude pretenciosa, mas é obrigação de qualquer pesquisador! Expor é completar, reza o princípio hermenêutico diltheyano (Cf. ORTEGA Y GASSET, 1958, p. 141).

Concordamos com Joaquim de Carvalho quando aponta no Prefácio à tradução portuguesa a *Leibniz e sua época*²¹ (1927) que as concepções de Dilthey “podem ser seguidas, podem ser repelidas, podem ser modificadas ou superadas, mas não ignoradas por quem quer que se defronte com os mesmos problemas com que ele se defrontou. Daí a perenidade de Dilthey” (CARVALHO, In: DILTHEY, 1947, p. X). Vale citar: Rickert, Husserl, Heidegger, Weber, Jaspers, Ernest Cassirer, Troeltsch, Scheller, Simmel, Mannheim, Gramsci, Aron, Löwith, Lukács, Spranger, Sartre, Gadamer, Habermas, Ricoeur são alguns pensadores para os quais Dilthey não passou despercebido.

Admitimos que o que foi dito aumenta a responsabilidade de nossa pesquisa que, voltando-se também para Dilthey, quer trazer contribuições para a

²⁰ No original: *Sein und Zeit* (1927), GA 2. Ao longo de nosso trabalho, utilizaremos a 18. Aufl., *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001) e a tradução brasileira de Márcia de Sá Cavalcante, *Ser e Tempo* (Petrópolis: Vozes, 1997. Parte I, 6ª edição/ Parte II, 5ª edição). Nas citações e referências, essa obra será indicada, no português, pelas iniciais *ST* e, no alemão, por *SZ*.

²¹ No original: *Leibniz und Sein Zeitalter* (1927), GS III.

elucidação de seu pensamento – ainda incompreendido e pouco explorado no âmbito acadêmico. Nossa responsabilidade torna-se ainda maior ao pretendermos explicitar a influência que Dilthey desempenha no pensamento heideggeriano. De modo geral, mostraremos que Heidegger “retoma e renova” o questionamento diltheyano, “completando” aquilo que lhe pareceu “insuficiente”.

1.2 A INTERLOCUÇÃO E A COMUNHÃO COM AS QUESTÕES FILOSÓFICO-CIENTÍFICAS DA ÉPOCA

O primeiro contato de Heidegger com as ideias diltheyanas se dá em torno de 1909-1910²², por ocasião de seus estudos de teologia, em especial, com a descoberta de *Vida de Schleiermacher*, primeiro livro publicado por Dilthey, em 1870²³. Com efeito, enquanto estudante de teologia, assiste a um seminário sobre hermenêutica no semestre de verão de 1910 (Cf. SHEEHAN, 1988, p. 92). Vários anos mais tarde (1953/1954), no encontro em que entrevista o professor Tezuka, publicada sob o título *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*²⁴, Heidegger confirma:

Conheci a palavra “hermenêutica” no âmbito de meus estudos de teologia. (...) posteriormente, voltei a encontrar a palavra “hermenêutica” em W. Dilthey, na teoria das ciências históricas do espírito. Dilthey se familiarizara com a hermenêutica da mesma forma, a partir de seus estudos de teologia, e especialmente por ter-se ocupado com Schleiermacher (HEIDEGGER, 2003a, p. 78 e 79).

Ao interromper, em 1911, os estudos de teologia realizados no seminário, Heidegger matricula-se no curso de matemática da Faculdade de Ciências Naturais e Matemática da Universidade de Friburgo. Das disciplinas filosóficas do curso, escolhe “Lógica e Epistemologia”, lecionada pelo professor Arthur Schneider (1876-1945) que, mais adiante, tornar-se-á seu orientador no doutorado, e “Introdução à Epistemologia e à Metafísica”, ministrada pelo neokantiano Heinrich Rickert (1863-1936), futuro orientador de sua tese apresentada para o concurso de habilitação para docência (*Habilitationsschrift*), em Friburgo.

²² Um ano antes da morte de Dilthey.

²³ Heidegger fará recomendações dessa obra a Elisabeth Blochmann que, em 1916, escreve uma tese de doutorado sobre Schleiermacher (Cf. GENS, 2003a, p. 8).

²⁴ No original: *Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden* (1953-1954), publicado em *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Estamos consultando a tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador* (1953-1954). In: *A Caminho da Linguagem* (1959). (Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003).

Também teve como professor o historiador católico Heinrich Finke (1855-1938), especialista em filosofia renascentista – um dos responsáveis por despertar em Heidegger, no final de seus estudos, “o amor e a compreensão da história”²⁵. Conta-nos Borges-Duarte que Heidegger, a convite de Finke, em 1914, mesmo já tendo concluído o doutorado, volta a participar de suas aulas consagradas ao Renascimento. Não é por acaso, já que nesse ano, “é objeto de especial atenção, a recém aparecida obra de Dilthey sobre *a Visão do Mundo e Análise do Homem no Renascimento e na Reforma*”²⁶ (BORGES-DUARTE, 1995, p. 71; Cf. também p. 91).

A carta de Heidegger a Rickert, datada de 5 de fevereiro de 1914, atesta sua aproximação com o pensamento de Dilthey nesses primeiros anos de formação intelectual, quando relata a intenção de elaborar, no final de semestre, um trabalho em que articularia as ideias desse seu mestre com as de Dilthey, Simmel e Wundt. Mas, infelizmente, como ele mesmo afirma, não dispôs de tempo suficiente nem conseguiu *os diferentes trabalhos de Dilthey para tirar citações e aprofundar todas as questões com as quais tinha se defrontado* (Cf. HEIDEGGER; RICKERT, 2007, p. 20)²⁷.

Convém dizer que as investigações neokantianas se desenvolvem num clima de discussão crítica com o historicismo diltheyano na busca uma fundamentação epistemológica para as ciências do espírito (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 161). Isso acontece, em especial, com os filósofos da Escola de Baden – o fundador Wilhelm Windelband (1848-1915) e os seus discípulos Rickert (1863-1936) e Emil Lask (1875-1915) – todos eles interlocutores

²⁵ No Prefácio de sua tese de doutorado, ele agradece a Finke: „Was ich meinen verehrten Lehrern in Mathematik und Physik verdanke, dürften spätere Untersuchungen zeigen; ebenso werde ich auch den Einfluß des Herrn Geheimrat Professor Finke in mir nicht verkümmern lassen, der in dem unhistorischen Mathematiker Liebe und Verständnis für die Geschichte in bereitwilligstem Entgegenkommen geweckt hat“ (HEIDEGGER, GA 1, p. 61).

²⁶ Como já dissemos, a publicação da edição dos *Gesammelte Schriften* de Dilthey tem início, justamente, em 1914 com o volume II, preparado por Georg Misch, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Cf. PÖGGELER, 1993, p. 373; BORGES-DUARTE, 1995, p. 90). Há uma tradução espanhola desse volume, consultada por nós, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, realizada por Eugenio Ímaz (México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1944).

²⁷ Consultamos a tradução francesa da correspondência entre Heidegger e Rickert: *Lettres 1912-1933 et autres documents*. Édités à partir des archives par Alfred Denker. Traduction d'Arnaud Dewalque. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2007. No original: HEIDEGGER, Martin; RICKERT Heinrich. *Briefe 1912-1933 und andere Dokumente*, herausgegeben von Alfred Denker. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

de Heidegger no período inicial de sua formação. Nenhum deles permaneceu alheio ou indiferente a Dilthey. Windelband o conhecia pessoalmente, tendo-lhe visitado algumas vezes²⁸. É Dilthey quem assume, em 1882, na universidade de Berlim, a cátedra de Lotze, professor de Windelband. Esse fato não poderia passar despercebido pelos neokantianos de Baden, pois as ideias de Lotze constituem a pedra angular do combate ao relativismo histórico que, segundo interpretam, Dilthey suscitou em sua fundamentação epistemológica das ciências do espírito (Cf. GENS, 2002, p. 37).

A tese de habilitação docente de Rickert, intitulada *O objeto do conhecimento: contribuição ao problema da transcendência filosófica*²⁹ (1892), orientada por Windelband, é uma crítica aberta ao texto de Dilthey *Contribuições à resolução da questão da origem e da legitimidade de nossa crença na realidade do mundo exterior*³⁰ (1890). Também Windelband pronuncia seu discurso de reitorado (1894), em Estrasburgo, publicado sob o título *História e ciência da natureza*³¹, como dura resposta às análises científicas diltheyanas expostas em *Introdução às ciências do espírito*, lançado dez anos antes, em 1883. Não é de se estranhar que essa obra, desde a sua publicação, tenha atraído a curiosidade de Windelband pela explícita referência feita ao projeto kantiano de uma “crítica da razão” histórica (Cf. GENS, 2002, p. 36 e 37).

Até 1916, Heidegger permanece ligado aos problemas da escolástica medieval, porém, examinados a partir das teorias lógicas modernas – e isso revela o

²⁸ Em cartas ao Conde Yorck, Dilthey faz alusão às visitas de Windelband. Cf. as cartas de 20.09.1878 e a de verão de 1891 em DILTHEY; YORCK, 1923, p. 10 e 129; na tradução italiana, 1983, p. 106 e 233).

²⁹ No original: *Der Gegenstand der Erkenntnis: Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz* (1892).

³⁰ No original: *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1890), GS V. Trata-se de uma conferência realizada por Dilthey na Academia de Ciências de Berlim que ficou conhecida como *Tratado da realidade (Realitätsabhandlung)*. Utilizaremos a tradução francesa, *De notre croyance à la réalité du monde extérieur: Contribution relative à la question de son origine et de son bien-fondé*, realizada por M. Remy, publicada em *Le monde de l'esprit* (Paris: Aubier Montaigne, 1947. Tome I); e ainda a tradução espanhola de Eugenio Ímaz, *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior*. In: *Psicología y teoría del conocimiento* (México: Fondo de Cultura Económica, 1945).

³¹ No original: *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894). Utilizaremos, em nossa pesquisa, a tradução para o espanhol realizada por Wenceslao Roces, *Historia y ciencia de la naturaleza*, publicada em *Preludios filosóficos: Figuras y problemas de la filosofía y de su historia* (Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1949).

seu interesse por uma das preocupações predominantes entre os neokantianos: “as questões concretas da teoria da ciência” (Cf. PÖGgeler, 1993, p. 373). Intensifica seus estudos de matemática conjugados aos estudos de física, álgebra, geometria, biologia, química. Interessa-se pela reflexão sobre a “lógica científica”, ou seja, pela necessidade de uma “filosofia científica” que almeja os critérios teóricos ou os fundamentos do pensamento científico-filosófico (Cf. SCHMIDT, 2011, p. 119). Assim, a tônica de seus primeiros trabalhos reside, sobretudo, nos problemas da lógica e sua relação com a matemática, isto é, na epistemologia de seu tempo. Dentre os seus principais textos, destacam-se *O problema da realidade na filosofia moderna*³² (1912), *Pesquisas recentes sobre lógica*³³ (1912), a sua tese de doutorado intitulada *A doutrina do juízo no psicologismo: uma contribuição crítico-positiva à Lógica*³⁴, defendida em 1913, e sua tese de habilitação para a livre-docência, orientada por Rickert, finalizada na primavera de 1915 e apresentada no semestre de verão do mesmo ano, tendo por título, *A doutrina das categorias e do significado em Duns Scotus*³⁵. Curiosamente, nesse trabalho, Heidegger faz menção explícita ao nome de Dilthey ao

³² No original: *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie*, publicado em 1912, em *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 25. Posteriormente, foi publicado nos *Frühe Schriften* (Primeiros Escritos), 1912-1916 – volume 1 das Obras Completas (*Gesamtausgabe*, a partir de agora utilizaremos a forma abreviada GA, seguida do número do volume em algarismo arábico), em 1972 (primeira edição), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Em nossa pesquisa, utilizaremos a edição de 1978, de Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

³³ No original: *Neuere Forschungen über Logik*, artigo escrito em 1911, publicado em 1912, em *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, 28, Freiburg-im-Breisgau, e na GA 1, em 1972. Em nossa pesquisa, consultaremos a edição de 1978, de Friedrich-Wilhelm von Herrmann e a tradução do alemão para o francês realizada por Mira Köller e Dominique Séglard, sob o título *Recherches récentes au sujet de la logique*, que veio à luz na revista *Rue Descartes*. n. 18. Kostas Axelos et la question du monde. Collège International de Philosophie, novembre. Paris: PUF, 1997. pp. 129-149. Ao longo de nosso trabalho será indicada simplesmente por *Recherches*.

³⁴ No original: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus: Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, publicada em 1914 pelo editorial J. A. Barth, em Leipzig e, reeditada na GA 1, em 1972. Em nossa pesquisa, faremos uso da edição de 1978, de Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

³⁵ No original: *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, publicado pela primeira vez por J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, em 1916 e reeditado em 1972, na GA 1. Utilizaremos a edição de 1978, de Friedrich-Wilhelm von Herrmann e a tradução francesa de Florent Gaboriau, sob o título *Traité des Catégories et de la Signification chez Duns Scot* (Paris: Gallimard, 1970). No decorrer de nossa pesquisa, essa obra será referenciada pela abreviação *Traité*.

caracterizar, tal como ele o fez, o “Doutor Sutil” como “o mais agudo de todos os escolásticos”³⁶ (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 33).

O texto da aula *O conceito de tempo na ciência histórica*³⁷, proferida em 27 de julho de 1915, na universidade de Friburgo, como parte do processo de habilitação para a livre-docência, expressa, com nitidez, a disposição do Filósofo para com as questões contemporâneas em torno da lógica e da epistemologia³⁸. Nesse texto, Heidegger discute a categoria de “tempo” no intuito de compreender qual é a sua função nas ciências naturais e na ciência histórica. Ainda que o nome de Dilthey não seja citado, adotando a via rickertiana como orientação, a temática escolhida para essa aula tem inegável inspiração diltheyana (Cf. DASTUR, 2006, p. 10 e 13). O propósito de Heidegger é distinguir ciência natural e ciência histórica, mostrando metodologicamente que o significado do tempo da história é incomparavelmente diferente do conceito de tempo das ciências da natureza, especificamente, o da física, guiado pela tradição metafísica. O tempo assume um sentido lógico diferente em cada uma delas e isso, para Heidegger, “permitirá à teoria da ciência penetrar no peculiar caráter da ciência histórica e fundá-la teoricamente como um modo de pensar original e irreduzível a outras ciências” (Cf. HEIDEGGER, 2009a, p. 38). Ora, a demarcação diltheyana entre as ciências da natureza e as ciências do espírito e a conseqüente necessidade de fundamen-

³⁶ Como Pöggeler verifica, essa definição de Scotus feita por Heidegger está na página 321 do tratado diltheyano sobre o panteísmo em sua evolução histórica, publicado em 1914 (Cf. PÖGGELER, 1993, p. 373). Pode-se conferir também a referida citação na página 338, da tradução espanhola: “El panteísmo histórico-evolutivo según su conexión histórica con los sistemas panteístas antiguos”. In: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. Versión y prólogo de Eugenio Ímaz. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1944.

³⁷ No original: *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*. Esse texto foi inicialmente publicado em *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, em 1916 e, depois, em 1972, na GA 1. A tradução utilizada em nossa tese será a de Jesús Adrián Escudero, *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (Madrid: Minima Trotta, 2009).

³⁸ Esse ensaio mostra o quanto Heidegger conhecia de física clássica e acompanhava de perto as pesquisas ligadas à física moderna. Galileu, Newton, Einstein, Planck são citados e demonstrados com detalhes. O seu interesse pelas ciências naturais é relatado por ele mesmo em seu *curriculum vitae* apresentado para a habilitação (*Lebenslauf zur Habilitation*, em 1915) à carreira docente, em Friburgo, transcrito e comentado por Hugo Ott em *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie* (Traduction de J. M. Beloeil. Paris: Éditions Payot, 1990). Recomendamos ainda o artigo de Françoise Dastur, *Le concept de science chez Heidegger avant le “tournant” des années trente*. In: *Noesis* [En ligne], 9/ 2006, mis en ligne le 10 juillet 2007. <<http://noesis.revues.org/264>>.

tar filosoficamente estas últimas, dá-se, justamente, com a discussão do conceito de tempo adequado a cada um desses distintos campos do saber.

Rickert e Husserl, cada um a seu modo, são as duas fontes privilegiadas de Heidegger nas discussões sobre lógica e epistemologia no começo de sua vida acadêmica. Com Rickert, Heidegger ingressa, propriamente, na reflexão filosófica, aprofunda seus estudos de lógica e teoria do conhecimento, aproximando-se, assim, do movimento neokantiano. Diz ele: “Nessa nova escola (...) eu tomei conhecimento dos problemas filosóficos, antes de tudo, como problemas (...)” (HEIDEGGER, *apud* OTT, 1990, p. 91). Em *Meu caminho para a fenomenologia*³⁹, sublinha que é através de Rickert que ele entra em contato com a obra de Lask, especialmente, *A Lógica da Filosofia e a Doutrina das Categorias*: um estudo sobre a esfera do domínio das formas lógicas (1911) e *A Teoria do juízo* (1912)⁴⁰ – cujo valor filosófico é fundamental nos seus anos de juventude, sobretudo, por causa da nítida influência de Husserl nelas presente (Cf. HEIDEGGER, 1973a, p. 496). Lask, com sua doutrina das categorias, de alguma forma, cumpre a função mediadora, essencial na formação de Heidegger, entre os pensamentos de Rickert e de Husserl, ao conjugar, com perfeição, o valer (*Gelten*) e o “existir” (*Existieren*)⁴¹.

Ainda que nessa época não tenha, pessoalmente, conhecido Husserl, as suas obras, em especial, *Filosofia da Aritmética*: investigações lógicas e psicológicas (1891), *Investigações Lógicas* (1900-1901) e *A filosofia como ciência de rigor* (1911)⁴² faziam parte do roteiro de seus estudos e foram decisivas na formação do

³⁹ No original: *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963), publicado em *Zur Sache des Denkens*, GA 14. Utilizaremos a tradução brasileira de Ernildo Stein, *Meu caminho para a fenomenologia* (1963). (São Paulo: Abril Cultural, 1973).

⁴⁰ No original: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*: Eine Studie über den Herrschaftsbereich (1911) e *Die Lehre vom Urteil* (1912). Da primeira obra, utilizaremos a tradução francesa, *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories*: Étude sur la forme logique et sa souveraineté, realizada por Jean-François Courtine, Marc de Launay, Dominique Pradelle et Philippe Quesne. Paris: VRIN, 2002.

⁴¹ Emil Lask (1875-1915) morre jovem, como soldado, na Primeira Grande Guerra. Aluno de Rickert, Lask elaborou uma teoria do conhecimento que o faz distinto dos demais neokantianos por não dar prioridade à subjetividade transcendental na constituição do sentido. Devemos ver, brevemente, no próximo capítulo, como sua “lógica do conhecimento filosófico” se destacou no desenvolvimento do pensamento do jovem Heidegger.

⁴² No original: *Philosophie der Arithmetik*: Psychologische und logische Untersuchungen (1891); *Logische Untersuchungen*, cujo primeiro e segundo volumes são publicados em 1900 e 1901, respectivamente; e *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911).

jovem Heidegger⁴³. Em *Meu caminho para a fenomenologia*, Heidegger afirma que conheceu as *Investigações* quando realizava os seus estudos de teologia, em 1909. Mas, o que o texto deixa entender é que o caminho para Husserl e, conseqüentemente, para a questão central de seu pensamento – a do sentido do ser – já vinha sendo traçado, desde o Ginásio, em Constança, com o livro que recebera de seu amigo, o padre Conrad Gröber, *Das múltiplas significações do ser em Aristóteles*⁴⁴ (1862), de Franz Brentano (1838-1917). Diz Heidegger:

Soube, por diversas indicações em revistas filosóficas, que a maneira de pensar de Husserl era determinada por Franz Brentano. (...) Bastante indeterminada, movia-me a ideia: se o ente é expresso em múltiplos significados, qual será, então, o significado determinante fundamental? Que quer dizer ser? (...) Das *Investigações Lógicas* de Husserl esperava um estímulo decisivo com relação às questões suscitadas pela dissertação de Brentano (HEIDEGGER, 1973a, p. 495).

De fato, Husserl recebe inspiração de Brentano, seu professor, embora empregue de modo distinto o conceito de “intencionalidade”. Até romper com o catolicismo, em 1871, Brentano mantém suas investigações sob o enfoque da escolástica medieval. É sob essa perspectiva que ele interpreta a ontologia aristotélica, resgatando aquilo que os escolásticos chamavam de “in-existência intencional”⁴⁵. Como os escolásticos, Brentano distingue dois modos de ser: o

⁴³ Ao sair da Faculdade de Teologia, Heidegger quis estudar com Husserl, em Gotinga, mas dificuldades financeiras o impediram. Dastur ressalta que Heidegger inicialmente se interessou em desenvolver sua tese de habilitação docente sobre *a essência do conceito de número*, certamente devido aos estímulos das leituras husserlianas. Husserl desenvolvera sua tese de habilitação, em 1887, sob a supervisão do ex-aluno de Brentano, Carl Stumpf (1848-1936), com o mesmo tema *Sobre o conceito de número* (Über den Begriff der Zahl). Esse tema ajustava o gosto de Heidegger pela matemática ao seu interesse em dar continuidade às pesquisas no campo da Lógica, iniciadas com a tese de doutorado, colocando-se, dessa maneira, na esteira de seu futuro mestre. Todavia, Heidegger foi aconselhado por Heinrich Finke, a conciliar os problemas da Lógica com as questões da filosofia escolástica, por duas razões: a) a bolsa de estudos que conseguira de uma instituição católica dedicada a Tomás de Aquino (Fundação Schaezler) que patrocinava pesquisas sobre filosofia cristã; e, b) a possibilidade iminente de substituir, na universidade, a vaga de professor nessa área, então ocupada por seu orientador de doutorado, o padre Arthur Schneider. Para Dastur, todavia, “o fato de se engajar numa pesquisa sobre filosofia medieval não constitui, (...) uma ruptura com as suas primeiras pesquisas consagradas à Lógica, mas, antes, é a ocasião de aprofundar sua dimensão intrinsecamente filosófica” (DASTUR, 2006, p. 9; Cf. também, 2007, p. 30 e 31). Em nota do tópico 2.2 do segundo capítulo, explicitamos a originalidade desse trabalho de Heidegger.

⁴⁴ No original: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862).

⁴⁵ Brentano se volta à pergunta pelos modos de ser de Deus. De um modo geral, Safranski formula a sua preocupação: “Se existe Deus – o que significa esse *existe*?”. Ele será um con-

esse naturale, que nomeia o ser real ou natural situado fora e independente do sujeito que o percebe; e o *esse intencionale*, o ser intencional ou mental dos objetos que existem *imanes* no sujeito que conhece. A “in-existência intencional”, característica dos fenômenos psíquicos que contém em si um conteúdo, refere-se à *existência predicativa* da substância empírica no sujeito, isto é, da apreensão da forma sem matéria. Seguramente, após a chamada “crise da imanência” de 1905, Brentano abandona a ideia escolástica de “in-existência intencional”, mantendo o conceito de “relação a um conteúdo” como característica básica dos fenômenos psíquicos de estarem sempre dirigidos a um objeto (Cf. VALERO, 2012, p. 20 e 22).

Sem ampliar os detalhes, devemos lembrar que as pesquisas de Brentano encontram fundamento nos estudos de Adolf Trendelenburg (1802-1872), de quem foi aluno, contemporaneamente a Dilthey, em Berlim. As questões relativas à “filosofia científica” – centro de interesse de Trendelenburg – tinham por tema os “atos de consciência” e moveram a simpatia não apenas de seus célebres alunos, mas também a de Heidegger no início de sua carreira, como ele deixará transparecer, em 1925, em *Prolegômenos à história do conceito de tempo*⁴⁶ (Cf. HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 187).

Dilthey dialogou profundamente com Brentano. Dirigiu-lhe, explicitamente, uma crítica por considerar que o conceito de intencionalidade tratado em

ceito em nossa cabeça, portanto, um conceito abstrato, algo subjetivo? Ou será algo objetivo, localizado fora, na realidade exterior, passível de verificação? Para Brentano, Deus tem uma “in-existência intencional”, isto é, é um “objeto intencional” – existe na medida em que “é” para uma consciência; não tem uma existência “em si” nem é dado num ato puramente subjetivo, mas é um conceito e, como conceito, nós nos relacionamos com ele, ou seja, é conceito “de algo”. A partir da metafísica aristotélica, Brentano considera que a consciência de Deus não se dá “pela verificação de objetos reais de nossa experiência nem em conceitos abstratos” como o “ente supremo” ou “bem supremo”. O conceito de ser Aristóteles é interpretado na direção de mostrar “que o Deus acreditado não é aquele Deus que queremos conquistar da plenitude do ente no caminho da abstração”. Seguindo esse entendimento, Vagner Sassi resume: “A substância não está nos conceitos gerais, mas nos objetos concretos isolados que, por sua vez, podem ser determinados em infinitamente muitos aspectos e numa múltipla graduação dos modos de ser (*Seinsarten*)” (Cf. SAFRANSKI, 2000, p. 51 e 52; SASSI, 2007, p. 25).

⁴⁶ O curso, originalmente, teve como título *Prolegomena zur Phänomenologie der Geschichte und Natur*, posteriormente publicado como *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), GA 20. Consultaremos, em nossa pesquisa, a tradução francesa realizada por Alain Boutot, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (Paris: Gallimard, 2006).

*Psicologia de um ponto de vista empírico*⁴⁷ (1874) era discutido ainda no sentido escolástico⁴⁸. Em *Prolegômenos*, Heidegger também afirmará que o conceito brentiano de intencionalidade é escolástico – “obscuro, metafísico e dogmático” (Cf. HEIDEGGER, *Prolegomènes*, 2006, p. 53). Na perspectiva de Dilthey, Brentano deixou-se guiar *pela dualidade entre consciência e aquilo a que ela visa, ao invés de partir da experiência total da vida, tal como nos é dada* (Cf. GENS, 2003b, p. 12 e 13). Para Dilthey, a vida se manifesta sob a forma de uma totalidade em que consciência e objeto são íntima e estruturalmente interligados, não havendo separação. Como veremos mais adiante, Dilthey incorporou ao seu filosofar o “princípio de fenomenalidade” segundo o qual a consciência sempre está voltada *para* algo sem que, entretanto, haja privilégio do pensamento ou da representação na “apreensão” dos objetos (Cf. DILTHEY, 1986d, p. 93).

Embora saibamos que a psicologia de Brentano influenciou a fenomenologia de Husserl, muitos ignoram, todavia, o fato de que as discussões epistemológicas diltheyanas também instigaram profundamente as pesquisas husserlianas em torno do conceito de consciência. Aliás, quando são publicadas as *Investigações Lógicas* (1900-1901), Husserl – jovem professor em Halle – demonstra, numa carta a Gustav Albrecht, datada de 1901, ter se interessado em saber a reação de Dilthey – naquela época, professor já consagrado⁴⁹. De fato, as *Investigações* foram bem aceitas por Dilthey, que elogia o seu ponto de partida – a crítica ao psicologismo – enfatizando que Husserl seguiu a mesma direção que ele próprio havia tomado (Cf. GENS, 2003b, p. 15). O crédito que Dilthey presta a Husserl, ao reconhecer a importância dessa obra, quando ele era apenas um *desconhecido livre-docente* é, sutilmente, registrado por Heidegger em *Meu caminho para a fenomenologia* e nos *Prolegômenos* (Cf. HEIDEGGER, 1973a, p. 499; HEIDEGGER, *Prolegomènes*, 2006, p. 49).

⁴⁷ No original: *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (1874).

⁴⁸ No outono de 1882, Dilthey escreve ao Conde Yorck von Wartenburg (1835-1897), sobre Brentano: “ele permaneceu um metafísico medieval” (Cf. DILTHEY-YORCK, 1923, p. 26; Trad. Italiana, 1983, p. 124).

⁴⁹ Em *Du premier impact de la rencontre entre Dilthey et Husserl à la critique du ‘Logos’ (1900-1911)*, Jean-Claude Gens comenta que a consideração e o respeito de Husserl por Dilthey, provavelmente, eram animadas por suas conversas com Carl Stumpf sobre o renomado filósofo berlinense. Stumpf convivera com Dilthey a partir de 1894 na universidade de Berlim. Tendo enviado a ele, em 1883, a sua *Psicologia dos tons (Tonpsychologie*, volumes 1 e 2, 1883 e 1890, respectivamente), uma obra dedicada à música, Stumpf recebe de Dilthey (que tem escritos sobre música também) a contribuição decisiva para, no ano seguinte, obter sua nomeação como professor, em Berlim (Cf. GENS, 2003b, p. 14).

A recepção das *Investigações* husserlianas por parte de Dilthey se traduz, entre outras coisas, na consagração de uma série de seminários pronunciados por ele, em março de 1905, na Academia de Ciências de Berlim, intitulando-os *Estudos para fundar as ciências do espírito*⁵⁰. Como Heidegger ressalta, são conferências que, de algum modo, elevam o nome e o pensamento de Husserl, num momento em que é alvo de profundas críticas, em decorrência das ideias trazidas no segundo volume de suas *Investigações*, interpretadas como uma possível queda no psicologismo, tão combatido no primeiro volume da obra (Cf. HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition*, 2014, p. 189; Cf. GENS, 2003b, p. 15). Husserl valorizou imensamente a iniciativa diltheyana de proferir tais cursos, como é possível ver no trecho da carta (26.12.1927), enviada a Dietrich Mahnke (1884-1939), em agradecimento pela “síntese” que este havia realizado entre o seu pensamento e o de Dilthey. Na verdade, é possível ver aí muito mais do que um simples agradecimento – o que justifica a longa transcrição abaixo:

Para mim, não havia necessidade de fazer uma “síntese” especial entre Dilthey e a fenomenologia. Em seu início, com as *Investigações Lógicas*, a fenomenologia era, todavia, muito limitada, eu estava ainda completamente incerto acerca do alcance do método fenomenológico; não tinha ainda uma ideia clara acerca do fato de que o campo universal dos “fenômenos” podia transformar-se no campo de uma ciência universal. No inverno de 1905-1906 teve lugar a primeira “síntese” entre Dilthey e minhas tendências teóricas, sob a forma de algumas conversas privadas na ocasião de minha visita a casa de Dilthey. (O motivo me havia sido oferecido pela notícia transmitida por um participante dos seminários de Dilthey, o americano Pitkin, de que Dilthey havia realizado alguns exercícios (...) sobre o segundo tomo de minhas *Investigações Lógicas*). O fato de que Dilthey identificara minha fenomenologia com a psicologia das ciências do espírito e a conectara com seu objetivo de fundação filosófica das ciências do espírito, me impressionou enormemente. Me apressei para incluir no programa alguns exercícios em Gotinga sobre “ciências da natureza e do espírito”, e a partir desse momento, por longos anos, os problemas relativos a uma fenomenologia relativa às ciências do espírito (*geisteswissenschaftliche*) me ocuparam mais do que outros, apesar de não ter publicado nada até agora sobre isso (HUSSERL-MAHNKE, 2000, p. 87 e 88).

De fato, nos *Estudos para fundar as ciências do espírito*, de 1905, Dilthey pretende contribuir para a fundamentação das ciências do espírito – estas constituem “um nexos gnosiológico mediante o qual se alcança um conhecimento objetivo da concatenação das vivências humanas no mundo humano social e histórico”

⁵⁰ No original: *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1905), GS VII. A tradução utilizada aqui será a espanhola, de Eugenio Ímaz, *Fundación de las ciencias del espíritu*. In: *El mundo histórico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1944), a partir de agora, indicada pela abreviação *Fundación*.

(DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 5). Dilthey elogia: “As excelentes investigações de Husserl partem de pontos de vista afins quando estabelece uma fundamentação rigorosamente descritiva da teoria do conhecimento como ‘fenomenologia do conhecer’ e, com isso, uma nova disciplina filosófica” (DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 13). Nesse texto, Dilthey admite que encontra nas *Investigações* um ponto de apoio para o desenvolvimento de suas *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica*⁵¹ (1894), pela valorização que Husserl dá para a “descrição” como condição prévia a toda teoria do conhecimento (Cf. DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 17). Mas, da teoria da “idealidade atemporal da significação” e das leis apriorísticas de uma gramática pura, Dilthey recolhe elementos essenciais para reformular o conceito de “significação”, pondo-o num contexto completamente novo – aquele em que o significado é tomado na dimensão da temporalidade da vida concreta –, permitindo-lhe pensar uma hermenêutica das “objetivações do espírito” (Cf. GENS, 2003a, p. 15 e 16). Numa palavra: a hermenêutica diltheyana, indo além da “teoria da expressão” husserliana, defende que a compreensão é sempre compreensão de significações – estas não são “idealidades”, mas são a categoria fundamental a partir da qual a vida “se expressa e se compreende”. A “intuição das essências” de Husserl, sendo ligadas a idealidades de tipo lógico e matemático, tem um valor atemporal, isto é, são válidos para todos os tempos (Cf. GENS, 2003d, p. 44).

Podemos dizer que a pretensão de Husserl por uma filosofia como conhecimento seguro, absoluto, livre de todo relativismo e ceticismo, é pensada numa interlocução polêmica e frutífera com Dilthey. O texto *A filosofia como ciência de rigor*⁵², inicialmente publicado por Husserl na revista *Logos* (1911) nasce, justamente, com o exame severo que ele realiza sobre o conceito de “consciência histórica”, exposto por Dilthey em *Tipos de visão de mundo e a sua formação metafísica*⁵³ (1911). Nesse trabalho, Dilthey afirma a *relatividade de toda forma*

⁵¹ No original: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), GS II. Utilizaremos, em nossa pesquisa, a tradução do alemão para o português realizada por Artur Morão, que se intitula *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica* (1894), indicada aqui abreviadamente por *Ideias*. In: *Psicologia e compreensão* (Lisboa: Edições 70, 2002); e a tradução francesa de M. Remy, *Idées concernant une psychologie descriptive et analytique*. In: *Le monde de l'esprit* (Paris: Aubier Montaigne, 1947. Tome I).

⁵² Estamos consultando a tradução do alemão para o espanhol feita por Elsa Tabernig, que recebeu o título *La filosofía como ciencia estricta* (La Plata: Terramar, 2007).

⁵³ No original: *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den Metaphysischen Systemen* (1911). Esse trabalho foi publicado, inicialmente, em 1911, de forma incompleta (a primeira parte, apenas), em uma obra coletiva (*Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen*), em que se tem também trabalhos de B. Groethuysen e G. Misch, discípulos

de vida histórica e, a partir de seu conceito de “consciência histórica”, destrói “a fé na validade universal de qualquer filosofia que tenha a pretensão de expressar a conexão cósmica de modo convincente mediante uma conexão de conceitos” (DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 110)⁵⁴. Embora a primeira parte do artigo husserliano seja dedicada a uma crítica ao naturalismo, Husserl sequer cita o nome de Dilthey, ignorando por completo o conteúdo das *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica* (1894) (vale ressaltar, publicada dezessete anos antes de *Tipos de visão de mundo e a sua formação metafísica*) que também expressa repúdio ao naturalismo. Apenas na segunda parte do artigo, na análise que faz sobre o historicismo, o nome de Dilthey e os *Tipos* são evocados do começo ao fim. De acordo com Husserl, esse texto conduzira Dilthey ao relativismo e ao ceticismo, pois acabara por reduzir a filosofia a uma simples *visão de mundo* guiada por um caráter puramente pessoal, dispensando, assim, qualquer possibilidade de admitir uma “ciência filosófica válida em si” (Cf. HUSSERL, 2007, p. 48 e 49; Cf. GENS, 2003b, p. 17 e 18).

Tal crítica inaugura a breve correspondência que os dois filósofos trocam entre si, no período de junho a outubro de 1911, a partir da indignação e defesa de Dilthey pela acusação que lhe fora feita⁵⁵. Heidegger demonstra conhecer o

de Dilthey e, ainda, Natorp, Simmel e Troeltsch (Cf. GENS, 2003a, p. 16). A versão completa foi publicada em 1931 nos GS, volume VIII, intitulado *Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Faremos uso da tradução portuguesa efetuada por Artur Morão, intitulada *Tipos de concepção de mundo e a sua formação metafísica*. In: *Teoria das concepções do mundo* (Lisboa: Edições 70, 1992), que será referida aqui apenas por *Tipos*.

⁵⁴ „So zerstört die Ausbildung des geschichtlichen Bewußtseins gründlicher noch als der Überblick über den Streit der Systeme den Glauben an die Allgemeingültigkeit irgendeiner der Philosophien, welche den Weltzusammenhang in zwingender Weise durch einen Zusammenhang von Begriffen auszusprechen unternommen haben. Die Philosophie muß nicht in der Welt, sondern in dem Menschen den inneren Zusammenhang ihrer Erkenntnisse suchen“ (DILTHEY, GS VIII, p. 77 e 78).

⁵⁵ Em 29 de junho de 1911, Dilthey assim se dirige a Husserl: “(...) sua caracterização de meu ponto de vista como historicismo, cuja consequência legítima é o ceticismo, deixou-me deveras admirado. Uma grande parte do trabalho de minha vida foi consagrado à busca de uma ciência de validade universal destinada a dar às ciências do espírito um fundamento sólido e uma coerência interna que as reúna em uma totalidade” (DILTHEY-HUSSERL, 2003, p. 113). Nesse aspecto, Dilthey faz ver que os dois têm propósitos semelhantes – o de pretender um “saber seguro” – e é justamente por isso que Dilthey, citando trechos paginados do artigo husserliano, contesta a definição de “historicismo” apresentada e aplicada ao seu pensamento. Colocando-se na esteira daqueles que negam a metafísica como “sistema de conceitos” que procura dar conta das complexas questões do mundo, argumenta que não tem nenhuma relação com o ceticismo, já que “o cético nega a possibilidade do conhecimento em geral”.

sentimento de “espanto” que Dilthey manifesta nessa carta. Numa análise sobre o artigo da revista *Logos*, diz que o seu valor está “sobretudo na posição que Husserl assume, na segunda parte [do artigo], sobre o problema da história, uma posição que é preciso qualificar de insustentável e que, com razão, suscitou consternação em Dilthey” (Cf. HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 178).

Em que pese as críticas, Dilthey assume um papel determinante na tematização sobre o modo de ser da consciência e na reformulação do conceito de “intuição eidética”. O próprio Husserl, em 1929, confessa, em carta a Misch, que foi do debate com Dilthey, quando esteve com ele em Berlim, que recebera o impulso que o conduziu das *Investigações Lógicas* às *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*⁵⁶ (1913). Com efeito, apenas em 1925, tem acesso à leitura das *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica*, de Dilthey – obra que, segundo Gens, revela melhor que *Tipos de visão de mundo* e *Introdução às ciências do espírito*, o projeto diltheyano de uma psicologia descritiva. No verão desse mesmo ano, ao proferir o curso *Psicologia Fenomenológica* (1925), Husserl faz um reconhecimento público do trabalho Dilthey ao avaliá-lo como “genial” e ao considerá-lo um dos precursores de sua fenomenologia. Concorda que a “psicologia” de Dilthey ultrapassa aquela de Brentano.

Dilthey justifica que, ao levantar a questão do “relativismo das cosmovisões”, o interesse de seu manuscrito (*Tipos*), publicado de forma resumida e incompleta por exigência dos editores da Coletânea, foi aguçar a curiosidade dos leitores para esse problema que é desenvolvido no texto completo, como também em outras obras suas. Embora não tenha deixado claro esse ponto importante no ensaio – o que certamente contribuiu a uma má compreensão por parte de Husserl –, Dilthey se queixa por ele ter feito derivar, a partir de frases soltas retiradas da introdução de *Tipos*, uma inconsequente interpretação de seu pensamento publicada no artigo da revista *Logos*. Em sua resposta (05.07.1011), Husserl se desculpa pelo “mal-entendido”. Tecendo grandes elogios à filosofia de Dilthey, promete-lhe escrever uma Nota de esclarecimento no próximo número da Revista, de modo a evitar, *ulteriormente, más interpretações*. Ressalta que o trabalho filosófico de ambos, mesmo “partindo de estudos e desenvolvimentos distintos e determinados por motivos históricos diferentes, concorda e coopera mutuamente: a análise fenomenológica elementar e a análise fenomenológica global caminha na mesma direção da morfologia e da tipologia das grandes figuras culturais” iluminadas por Dilthey (Cf. DILTHEY-HUSSERL, 2003, p. 124 e 129). A Nota prometida nunca foi publicada. Estamos utilizando a correspondência traduzida para o francês por Claude Romano, publicada em *Philosophie* n° 46, juin 1995, reproduzida por GENS, Jean Claude In: Heidegger: *Les Conférences de Cassel* (1925), précédées de la Correspondance Dilthey-Husserl (1911). Édition bilingue introduite, traduite et annotée par Jean-Claude Gens. Paris: VRIN, 2003. pp. 113-137.

⁵⁶ No original: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913).

Todavia, trata-se, ainda, de um reconhecimento ambíguo, no dizer de Gens, na medida em que surpreendentemente traz críticas, não mais ao “historicismo”, mas a uma espécie de “biologismo” que encontra nas análises diltheyanas das “figuras do espírito”. É de causar surpresa essas críticas se lembrarmos que o próprio Husserl apreciou, expressamente, na terceira seção de suas *Ideias, a luta de Dilthey contra a naturalização do espírito* (Cf. GENS, 2003c, p. 28, 29 e 39).

Quando, enfim, no final de 1930, ganha de Misch um exemplar do volume VIII da obra de Dilthey, exatamente o que contém o texto completo dos *Tipos*, passados vinte anos da crítica na revista *Logos*, Husserl elogia o valioso presente, lamentando que tenha chegado demasiado tarde e declara: “para dizer a verdade [a obra], me obstaculiza, pois me encontro imerso em meu trabalho, mas que, justamente em relação com o que tenho em mãos, me interessa ardentemente”. Ao falar da “riqueza das formulações concentradas” na obra, chega mesmo a identificar uma “profunda e íntima afinidade” entre os projetos de ambos (Cf. HUSSERL-MISCH, 2000, p. 91). Para quem não via Dilthey como um filósofo, tais palavras demonstram um honroso reconhecimento, mesmo tendo vindo com tanto atraso.

Em 1925, em *Prolegômenos*, Heidegger constatara que o artigo *A filosofia como ciência de rigor* estabelecera uma fase de transição entre as *Investigações Lógicas* e as *Ideias* husserlianas. Ao sublinhar a importância do artigo da revista *Logos* no que se refere às discussões – *embora não esclarecidas* – sobre a relação entre a redução eidética e a redução transcendental, o conceito de fenômeno e o de psiquismo (Cf. HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 178), a nosso ver, Heidegger exalta a importância de Dilthey no desenvolvimento do pensamento de Husserl.

Heidegger percebe a compreensão originária que Dilthey tem da fenomenologia. Em *Fenomenologia e filosofia transcendental do valor*⁵⁷ (1919), admite que as intuições diltheyanas são valiosas para o desenvolvimento da própria fenomenologia. Segundo ele, *se Dilthey não pôde conhecer o desenvolvimento da fenomenologia, ele certamente apreendeu não somente a sua significação ao ler as Investigações Lógicas de Husserl, como também principiou a realização da fenomenologia*⁵⁸ (Cf. HEIDEGGER, GA 56-57, p. 165). Heidegger enfatiza

⁵⁷ No original: *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (1919), GA 56-57.

⁵⁸ Dilthey, curiosamente, em sua *Introdução às ciências do espírito*, chama de “fenomenologia da metafísica” à sua análise histórica sobre a *impossibilidade da metafísica tradicional, desde as suas origens, ser tomada como ciência*, isto é, como conhecimento universalmente válido, fundamento de todo saber (Cf. DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 463). E ainda numa

a influência que Dilthey, com sua crítica ao naturalismo e ao psicologismo e a consequente elaboração de uma “nova psicologia”, produzirá no posterior desenvolvimento da fenomenologia de Husserl. Lembra que a exposição que Dilthey realiza no capítulo sétimo das *Ideias* sobre “a estrutura da vida psíquica”, antecipa as teses fundamentais que serão retomadas por Husserl (e Scheler), de maneira mais detida, sob o enfoque fenomenológico (Cf. HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 177). E mais: não considera que o seu mestre fora mais longe que Dilthey, *mesmo tendo apresentado análises incontestavelmente superiores nos detalhes* (Cf. HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 187).

Se a psicologia de Brentano sofreu censuras ao olhar crítico de Dilthey, o transcendentalismo da consciência husserliana também não foi poupado⁵⁹. Em *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito* (1910), assinala:

À psicologia atomista científico-natural seguiu a escola de Brentano, que não é mais que escolástica psicológica, pois cria entidades abstratas, objeto, conteúdo com as quais quer compor a vida. O mais extremado nessa direção é Husserl. Em contraposição a isso, a vida é um todo (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 229 e 230; *Estructuración*, 1944, p. 263).

Ainda em 1925, Heidegger volta a destacar que talvez Dilthey tenha sido o primeiro a oferecer uma compreensão das intenções da fenomenologia ao se dedicar, desde 1860, à elaboração de uma nova psicologia que tem como finalidade *apreender o homem tal como pessoa e pessoa que age na história* em oposição a uma visão naturalista e experimental do homem, própria da psicologia da época (Cf. HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 176). A “psicologia descritiva” diltheyana, que analisa o homem como ser inteiro e não apenas suas sensações, é elaborada em *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica* (1894) e em *Da psicologia comparada: contribuição ao estudo da individualidade*⁶⁰ (1895-1896).

correspondência de 1897 ao Conde Yorck, Dilthey comenta sobre os seus trabalhos a respeito da evolução do pensamento de Schleiermacher como uma “espécie de fenomenologia” (Cf. DILTHEY- YORCK, 1983, p. 346).

⁵⁹ Numa anotação manuscrita em seu exemplar de *Filosofia como ciência de rigor*, Dilthey, considerando que a “intuição fenomenológica das essências” consistia em uma renovação da antiga eidética platônica, escreveu a respeito de Husserl: “um autêntico Platão!” (Cf. GENS, 2003b, p. 24; Cf. CRISTIN, 2000, p. 26).

⁶⁰ No original: *Über vergleichende Psychologie: Beiträge zum Studium der Individualität* (1895-1896), GS V. Em nossa pesquisa, utilizaremos a tradução francesa *De la psychologie comparée: Contribution à l'étude de l'individualité*, realizada por M. Remy, publicada em *Le monde de l'esprit* (Paris: Aubier Montaigne, 1947. Tome I); e também a tradução para o espanhol por Eugenio Ímaz, *Sobre psicología comparada: Contribuciones al estudio de la*

Heidegger lembra que a leitura das *Investigações* husserlianas por Dilthey contribuiu para o desenvolvimento de sua “psicologia personalista”, fazendo derivar dois importantes textos: os já mencionados *Estudos para fundar as ciências do espírito* (1905), que restou inacabado, e *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito* (1910) (Cf. HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 176 e 177; Cf. GENS, 2003a, p. 15).

Dilthey encontrou nas *Investigações* a primeira realização daquilo que procurava há muito tempo e que tinha formulado, de maneira programática e crítica, num ensaio acadêmico de 1884 [1894]⁶¹: uma ciência fundamental da vida mesma (HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 49).

Como estamos vendo, Heidegger não ficou alheio ao embate Husserl-Dilthey. Não é à toa que revisará as mútuas críticas entre Dilthey e Husserl, tirando delas proveito. As *Conferências de Cassel*⁶² (1925) – um conjunto de dez conferências que Heidegger consagra ao pensamento de Dilthey, publicadas com o título *O trabalho de pesquisa de Dilthey e a atual luta por uma visão histórica do mundo* – têm origem justamente com o exame das críticas de Husserl a Dilthey em *A filosofia como ciência de rigor* e do estudo que ele próprio faz de *Tipos de visão de mundo e a sua formação metafísica*, de Dilthey. Assim, concordamos com Jean-Claude Gens quando, em sua Introdução à tradução francesa das *Conferências* heideggerianas em Cassel, suspeita que a relação mais profunda e direta existente entre Dilthey e Husserl parece ser a mesma que existe entre Dilthey e Heidegger: a questão da historicidade (Cf. GENS, In: HEIDEGGER, *Conférences*, 2003c, p. 7).

individualidad. In: *Psicología y teoría del conocimiento* (México: Fondo de Cultura Económica, 1945).

⁶¹ Trata-se de *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica*, publicado em 1894 e não em 1884. Há, aí, um equívoco na tradução francesa *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (Paris: Gallimard, 2006), que pudemos reparar numa consulta à tradução espanhola de Jaime Aspiunza *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Madrid: Alianza Editorial, 2007), p. 42.

⁶² No original: *Kasseler Vorträge* (1925), GA 80. Conferências ministradas por Heidegger em Cassel, entre 16 e 21 de abril de 1925, na Sociedade de Hessen para as Artes e as Ciências a convite de seu diretor, Johannes Boehklau (1861-1941). Consultaremos a tradução francesa intitulada *Heidegger: Les Conférences de Cassel* (1925), précédées de la Correspondance Dilthey-Husserl (1911). Édition bilingue introduite, traduite et annotée par Jean-Claude Gens (Paris: VRIN, 2003).

Dastur ressalta que, “a questão fundamental que estará em cena nos primeiros cursos em Friburgo, compartilhada com Husserl, mas também com Dilthey, será a da gênese da ciência a partir da vida, da *faktische Leben*” (DASTUR, 2006, p. 14). É, justamente, inspirado no conceito de historicidade de Dilthey que Heidegger retomará os “problemas fundamentais da fenomenologia” husserliana como “ciência originária” e conquistará uma fenomenologia da vida histórica. Assim, conforme assinala Gadamer em *Kant e o giro hermenêutico*⁶³ (1975), “a partir de Dilthey, Heidegger pôde justificar suas dúvidas acerca da redução transcendental e do eu transcendental das *Ideias* no sentido de seu próprio giro fenomenológico hermenêutico” (GADAMER, 2003a, p. 61).

Tudo o que dissemos legitima, por si mesmo, a relevância e o alcance da filosofia diltheyana no desenvolvimento do pensamento de Heidegger. Ao destacar a presença de Dilthey em meio a tantas referências, quisemos mostrar que ele viveu e produziu a sua filosofia sob os influxos da atmosfera cultural e científica que dominava a segunda metade do século XIX e o início do século XX, influenciando e, ao mesmo tempo, sendo influenciado por ela. E Heidegger, sintonizado com as questões científicas e filosóficas mais urgentes de seu tempo, não deixaria escapar a grandeza do pensar diltheyano, pois se situa no mesmo clima intelectual em que se move seu próprio pensamento.

Entretanto, não pretendemos apontar a presença de Dilthey no pensamento de Heidegger guiando-nos apenas a partir de suas interlocuções (Windelband, Rickert, Brentano, Husserl, dentre outros). É o próprio Heidegger que, em 1915, no *Curriculum* que apresenta ao concurso de habilitação para a docência, faz referência a Dilthey como sendo uma de suas influências importantes.

O estudo de Fichte e Hegel, o estudo aprofundado de *Limites da formação de conceitos das ciências naturais*, de Rickert, e *as investigações sobre Dilthey* e, em grande parte, os cursos e seminários do Conselheiro Finke, *tiveram como consequência que minha aversão à História, aversão alimentada por minha predileção pelas matemáticas, fosse completamente destruída*. Eu reconheci que a filosofia não podia orientar-se exclusivamente pela matemática e as ciências naturais, nem pela História, e que esta última, enquanto história do espírito, pode incomparavelmente enriquecer os filósofos. *Meu interesse agora cada vez maior pela história* facilitou-me a preocupação pormenorizada com a filosofia da Idade Média, que entendi necessária para uma formação sólida da escolástica (HEIDEGGER, *apud* OTT, 1990, p. 92. Grifos nossos).

⁶³ Trata-se de um texto, de 1975, selecionado para uma Coletânea de obras de Hans-Georg Gadamer publicadas sob o título *Hegel, Husserl, Heidegger y Hermeneutik im Rückblick* (Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 2002). Estamos utilizando a segunda edição castelhana, traduzida por Ángela Ackermann Pilàri, “Kant y el giro hermenêutico”. In: *Los caminos de Heidegger* (Barcelona, Herder Editorial, 2003).

Borges-Duarte, em seu artigo *De lo lógico a lo translógico: la cuestión del sentido en el joven Heidegger (1913-1916)*, comenta que as referências de Heidegger a Finke e a Rickert nesse documento que acompanhava o pedido de *venia legendi* eram mais do que esperadas. O primeiro, representava o principal promotor de sua candidatura à ocupação da vaga de Arthur Schneider no concurso para professor da Universidade; o segundo, Rickert, fora seu orientador na tese de habilitação docente para o referido concurso. Certamente, o conceito de “história” como ciência, discutido por Rickert em *Limites da formação de conceitos das ciências naturais*, citado no *Curriculum*, foi a orientação teórica-metodológica utilizada por Heidegger no texto *O conceito de tempo na ciência histórica* – tema escolhido para a aula do concurso docente. Mas a referência a Dilthey no documento *demonstra a sua importância nesse momento ainda prematuro da elaboração heideggeriana da noção de tempo “histórico”, sintomaticamente ligada, em 1916, à ressonância hegeliana do “espírito vivente”* (Cf. BORGES-DUARTE, 1995, p. 91).

Bem mais tarde, no discurso que profere em sua admissão como membro da Academia de Ciências de Heidelberg em 10 de maio de 1958, Heidegger recorda os seus anos de formação e, mais uma vez, traz a importância que o pensamento diltheyano desempenhou nessa época:

Não é possível descrever de maneira satisfatória, o que trouxeram os vigorosos anos que vão de 1910 a 1914; pode-se tentar indicar mediante uma seleção de nomes e de acontecimentos: a segunda edição, aumentada, de *Vontade de Poder* de Nietzsche, a tradução das obras de Kierkegaard e de Dostoiévski, o interesse crescente por Hegel e Schelling, as poesias de Rilke e de Trakl, os *Gesammelte Schriften* de Dilthey (HEIDEGGER, *apud* VATTIMO, 1985, p. 17 e 18).

Outra referência da aproximação de Heidegger com a obra de Dilthey em seus tempos de juventude também nos é revelada na carta a Karl Löwith datada de 13.09.1920, em que admite utilizar “para a parte sobre Dilthey em seu curso de verão de 1923 [*Ontologia. Hermenêutica da faticidade*], *resumos e apontamentos elaborados em sua época de estudante de teologia*, assim como *Tratados de Dilthey que lhe foram emprestados por Husserl*” (PÖGGELER, 1993, p. 37. Grifos nossos).

Dessa forma, como podemos notar, a valorização da filosofia diltheyana que aparece no parágrafo 77 de *Ser e Tempo* é bem anterior à publicação dessa obra (Cf. GADAMER, 2003b, p. 280). Em *Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz*⁶⁴, de 1928, Heidegger confessa que lia Dilthey “quando, todavia, não

⁶⁴ No original: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), GA

era respeitável mencioná-lo em um seminário de filosofia”⁶⁵ (HEIDEGGER, 2009b, p. 166; GA 26, p. 178).

A nossa pretensão é mostrar que a contribuição de Dilthey para o pensamento de Heidegger vem desde o início de sua vida acadêmica. Como veremos no capítulo seguinte, os seus primeiros escritos, especialmente o capítulo que conclui *A doutrina das categorias e do significado em Duns Scotus* (1915-1916), são marcados pela postura intelectual dos neokantianos, pela fenomenologia de Husserl, mas também pelo historicismo de Dilthey (Cf. XOLOCOTZI, 2007, p. 34). É a *rica e estimulante obra de Dilthey*, afirma Gadamer, que levará Heidegger a empreender uma crítica à pobreza formalista do pensamento sistemático neokantiano e do pensamento husserliano (Cf. GADAMER, 2003b, p. 280). Nesse sentido, revela:

Educado no apriorismo neokantiano de Rickert, que foi desenvolvido por Husserl em sua fenomenologia entendida como neokantiana, o jovem Heidegger introduziu, porém, precisamente a outra tradição, a “hermenêutica”, a das ciências do espírito, nas questões fundamentais da filosofia contemporânea (GADAMER, 2003a, p. 61).

Portanto, a partir de 1916, ao começar a sentir-se “insatisfeito com o caráter estático, vazio e abstrato da lógica pura” e problematizar “o ‘trânsito’ entre a intemporalidade do sentido abstrato e a realidade temporal da percepção sensível”, é com Dilthey que Heidegger ganhará o fôlego necessário para efetuar, a partir de 1919, “um giro decisivo em seu caminho, aproximando-se da problemática da historicidade e da vida”. Essa virada representa, pois, como demonstraremos no capítulo a seguir, *o deslocamento de Heidegger do âmbito do “sentido lógico” ao do “espírito vivente” (lebendig Geist), da teoria do conhecimento para uma filosofia da vida* (Cf. DÍAZ LETELIER, 2007, p. 12).

Não foi apenas Dilthey que favoreceu esse “giro” no pensamento de Heidegger. Gadamer resume outros protagonistas:

As forças que levaram a cabo a crítica ao neokantismo predominante tinham dois vigorosos precursores: Friedrich Nietzsche com sua crítica ao platonismo e ao cristianismo e Sören Kierkegaard com seu brilhante ataque contra a filosofia reflexiva do idealismo especulativo. À consciência de método do neokantismo se contraporiam dois lemas, o da irracionalidade da *vida* e especialmente da vida histórica, para o qual

26. Consultamos a tradução espanhola de Juan José García Norro intitulada *Principios metafísicos de la lógica* (Madrid: Editorial Síntesis, 2009).

⁶⁵ É provável que Heidegger, ao dizer isso, esteja se referindo ao fato de Dilthey não ter sido reconhecido, por alguns, como “filósofo” por não encontrarem “uma conclusão global e sistematizada de sua obra” (Cf. HEIDEGGER, *Phénoménologie de l’intuition*, 2014, p. 180).

se podia apelar a Nietzsche e a Bergson, mas também a Wilhelm Dilthey, o grande historiador da filosofia; e o lema da *existência* que ressoava das obras de Sören Kierkegaard (GADAMER, 2003c, p. 95. Grifos do autor).

Acrescentemos, ainda, para esse primeiro momento do pensamento heideggeriano, que a influência da leitura dos místicos medievais, das cartas de São Paulo, dos escritos de Santo Agostinho e de Lutero – em que Heidegger encontrará, na experiência do cristianismo primitivo, uma forma de manifestação da vida fáctica em relação com o futuro escatológico – tornar-se-á decisiva para a emergência da vida histórica. É importante frisar, como nos lembra Pablo Sánchez e como o próprio Heidegger parece apontar no contexto de sua *Fenomenologia da vida religiosa*⁶⁶ (1920-1921), que *as obras de Dilthey que tratam da formação do cristianismo contribuíram significativamente para despertar o interesse do Filósofo pela história das primeiras comunidades cristãs*. Segundo ele, Heidegger extrai do texto diltheyano, *A história da juventude de Hegel* (1905), a compreensão de que a religiosidade do cristianismo primitivo não se encontrava fundada em leis ou normas racionais, mas na experiência mesma do viver (Cf. SÁNCHEZ, 2001, p. 359 e 363). Jean Greisch também afirma que a origem da tese heideggeriana “segundo a qual o cristianismo forneceu o paradigma histórico mais influente do ultrapassamento do centro de gravidade da vida fáctica para o mundo próprio” é diltheyana (GREISCH, 2000, p. 221). Há de se mencionar que foram igualmente determinantes a Heidegger os estudos dos filósofos gregos, em especial, a apropriação fenomenológica da filosofia prática de Aristóteles, desenvolvida numa orientação diltheyana para a história e movida pelas inquietações despertadas pela filosofia existencial de Kierkegaard, bem como é sabido, o projeto da fenomenologia de Husserl como ciência originária.

Entretanto, não iremos abordar essas múltiplas influências. Não resta dúvida de que todas são decisivas na constituição do pensamento heideggeriano, mas não é nosso propósito fornecer uma análise histórico-genética do percurso intelectual traçado por Heidegger até *Ser e Tempo*. Há consideráveis estudos a esse respeito⁶⁷.

⁶⁶ No original: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1920/1921), GA 60.

⁶⁷ Dentre os mais clássicos, temos: GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. 2 ed. Traducción de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder Editorial, 2003; PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. 2 ed. Traducción y notas de Félix Duque. Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1993. E entre os mais recentes, temos: XOLOCOTZI, Ángel Yáñez. “Heidegger antes de Ser y Tiempo: El camino de la pregunta por el ser”. *Interticios: Filosofía, Arte e Religión*. Heidegger – Ser y Tiempo. Publicación Semestral de Filosofía de La Universidad Intercontinental. México: Jul-Dic, 2011, año 16. núm. 35, pp. 15-28;

A intenção de nossa pesquisa é conceder um lugar de destaque a Dilthey – ainda pouco explorado no campo acadêmico, sobretudo, no recorte conceitual que pretendemos desenvolver: investigar como Heidegger, radicalizando a “hermenêutica da historicidade da vida” diltheyana, recebe contribuições efetivas que o conduzirá à sua “hermenêutica da facticidade” e à sua consequente “hermenêutica da existência”. Para nós, tal como explicita De Waelhens, não resta dúvida do interesse de Heidegger pela filosofia diltheyana, em que encontra *uma atmosfera geral e, para muitas questões, uma problemática extremamente propícia a servir aos seus próprios desígnios, dos quais Dilthey não poderia ter consciência* (Cf. DE WAELHENS, 1948, p. 322).

Se entre os trabalhos universitários de Heidegger até 1916 Dilthey já se mostrava presente, ainda que de maneira tímida, o acolhimento das suas ideias se manifestará de forma mais expressiva, em dois momentos que caracterizam o pensamento do “Primeiro Heidegger”: a) entre 1919-1923, com os primeiros cursos em Friburgo⁶⁸, cujo foco será a elaboração da “hermenêutica da facticidade” a partir da pergunta pelo acesso à vida fáctica; e, b) entre 1923-1928, com os cursos de Marburgo, em que Heidegger estará voltado para a sua “hermenêutica da existência”. Nesse segundo momento, o pensamento diltheyano recebe destaque, sobretudo, no curso de verão intitulado *Prolegômenos à história do conceito de tempo* (1925) e nas *Conferências de Cassel*⁶⁹ (1925), em que Heidegger

XOLOCOTZI, Ángel Yáñez. *Facetas Heideggerianas*. México: Los libros de Homero S.A. de C.V., 2009; ESCUDERO, Jesús Adrián. *Heidegger y la genealogia de la pregunta por el ser: una articulación temática e metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder, 2010; XOLOCOTZI, Á. Y. “Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger”. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n.º 20, Madrid: UNED, 2005. pp. 733-744. Do círculo norte-americano de interpretação do pensamento do jovem Heidegger, recomendamos: VAN BUREN, John. *The Young Heidegger*. New York, 1994; KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1993. Há que se destacar também o trabalho de SASSI, Vagner. *A Questão acerca da origem e a apropriação não-objetivante da tradição no jovem Heidegger*. Porto Alegre: PUCRS, 2007 (Tese de Doutorado).

⁶⁸ Sobretudo com GA 56-57: *A ideia da filosofia e o problema da visão do mundo (Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem)* e *Fenomenologia e filosofia transcendental do valor (Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie)*, ambos de 1919; GA 58: *Problemas fundamentais da fenomenologia (Grundprobleme der Phänomenologie)* de 1919-20; GA 59: *Fenomenologia da intuição e da expressão: teoria da formação dos conceitos (Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung)*, de 1920; GA 63: *Ontologia: hermenêutica da facticidade (Ontologie. Hermeneutik der Faktizität)*, de 1923.

⁶⁹ Frithjof Rodi foi o organizador da edição alemã das *Conferências* e traz no Posfácio o con-

comenta o conceito de historicidade contido no acervo de cartas entre Dilthey e o Conde Paul Yorck von Wartenburg (1835-1897)⁷⁰ – correspondência que durou cerca de vinte anos, pondo-se fim com a morte do Conde Yorck, em 1897 – amplamente abordadas no parágrafo 77 de *Ser e Tempo* (1927).

Chama-nos a atenção o valor atribuído por Heidegger a essa correspondência, publicada na década de 1920. Heidegger é fisgado pela discussão empreendida entre Dilthey e Yorck sobre o conceito de historicidade e a diferença entre o “ôntico” e o “ontológico”. A partir de uma pesquisa, primorosa por seus detalhes, realizada por Xolocotzi⁷¹, vejamos a reação de Heidegger à época de sua publicação.

1.3 A IMPORTÂNCIA PARA HEIDEGGER DA CORRESPONDÊNCIA DILTHEY-YORCK

Muitos estudiosos como Gadamer, Pöggeler, Greisch, Dastur, Gens, Barash, Misch, Rodi, e mais recentemente, Xolocotzi, Peraita e Fagniez, abordam de maneira sistemática a importância filosófica das cartas Dilthey-Yorck na elaboração da fenomenologia hermenêutica heideggeriana⁷².

Xolocotzi, por exemplo, ressalta que essas cartas apresentam uma riqueza tão grande de conteúdo para Heidegger, que considerá-las apenas no que consta sobre elas no parágrafo 77 de *Ser e Tempo* seria minimizá-las, pois elas *determi-*

texto desse escrito: foi o resultado do trabalho de um dos alunos próximos a Heidegger, Walter Bröcker, que “passava a limpo”, imediatamente após cada conferência, as anotações que tinha realizado. Mais tarde, ele colocou o manuscrito à disposição de Marcuse, que o datilografou. O manuscrito original desapareceu da residência de Bröcker. E, não se sabe como, Ballou possuía uma cópia datilografada que ele doou para os *Arquivos Dilthey* de Bochum, no início dos anos oitenta. O texto datilografado por Marcuse foi encontrado em Frankfurt, o que permitiu a Rodi comparar as duas versões. As conferências foram publicadas pela primeira vez no volume 8 de *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* (1992-1993), pp. 143-177; depois, reeditadas no volume 80 das Obras Completas de Heidegger. Sobre isso, cf. a Nota do Tradutor da edição espanhola, de Jesús Adrián Escudero (Trotta: Madrid, 2009, pp. 39-98, p. 10 e 11) e a Nota da tradução francesa de Jean-Claude Gens (VRIN: Paris, 2003, pp. 138-209, p. 210).

⁷⁰ *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*. Herausgegeben Von Erich Rothacker. Halle a. d. Saale: Max Niemeyer, 1923.

⁷¹ Não podemos deixar de destacar os documentados trabalhos de Ángel Yáñez Xolocotzi, (em especial, 2007; 2009; 2011, indicados no final de nossa pesquisa) professor da Universidad Iberoamericana-Ciudad de México que, nos últimos anos tem produzido interessantes estudos sobre primeira fase do pensamento de Heidegger em direção a *Ser e Tempo*, ajudando a elucidar as suas principais influências, dentre elas, Dilthey.

⁷² Conferir a referência completa dos autores no final desse trabalho.

naram de modo fundamental a formação da obra em sua totalidade (Cf. XOLOCOTZI, 2007, p. 79). A esse respeito, Gadamer, testemunha ocular da admiração e do interesse de Heidegger pelos escritos de Dilthey, em *Um caminho de Martin Heidegger* (1986)⁷³, nos descreve:

(...) no que se refere a Dilthey todos sabemos agora o que eu já sabia há muito tempo. Equivoca-se quem quer concluir, a partir da citação em *Ser e Tempo*, que Dilthey teve uma influência especial no desenvolvimento do pensamento heideggeriano em meados dos anos vinte. Situa-la neste momento significa chegar demasiado tarde. A valorização compreensiva da obra de Dilthey que encontramos em *Ser e Tempo* já está acima de qualquer dúvida (...) (GADAMER, 2003b, p. 280).

Segundo Gadamer, Heidegger conheceu a obra de Dilthey bem antes da publicação de edição completa desse filósofo. Não foi a Introdução, muito elogiada por Heidegger⁷⁴, escrita por Georg Misch para o quinto volume das obras de Dilthey, que veio a público em 1924, nem a publicação da correspondência Dilthey-Yorck que despertou o interesse pela leitura dos textos de Dilthey. Recorda que:

(...) Naquele momento se viu muito claramente como Heidegger descobriu nessas cartas com uma profunda satisfação interior e quase com malícia a superioridade do conde Yorck frente ao famoso erudito Dilthey. A condição prévia para perceber isto era uma familiaridade detalhada com a produção tardia de Wilhelm Dilthey, que Heidegger, aparentemente, tinha. Com efeito, ele mesmo me contou sobre o mal-estar em levar para casa os pesados volumes das publicações da Academia de Berlim, em que se encontravam os trabalhos tardios de Dilthey, e ter que devolvê-los quando, na biblioteca universitária de Friburgo alguém havia solicitado, não os tratados de Dilthey, mas qualquer outra coisa que também se encontrava nesses volumosos tomos da Academia de Berlim. Isto deve ter ocorrido antes de 1920 (GADAMER, 2003b, p. 280).

Em acordo com Gadamer, também Dastur assinala que a “descoberta” da “superioridade” de Yorck em relação a Dilthey só foi possível, logicamente, porque Heidegger já possuía “uma grande familiaridade com a produção tardia desse último” (DASTUR, 2009, p. 13).

⁷³ Trata-se de um artigo, de 1986, que faz parte de Coletânea de obras de Hans-Georg Gadamer publicadas sob o título *Hegel, Husserl, Heidegger y Hermeneutik im Rückblick* (Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 2002). Estamos utilizando a segunda edição castelhana, traduzida por Ángela Ackermann Pilàri, “Un camino de Martin Heidegger”. In: *Los caminos de Heidegger* (Barcelona, Herder Editorial, 2003).

⁷⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, § 77, a Nota 1, da p. 399. Na tradução brasileira de Márcia de Sá Cavalcante, ver a Nota 105, da p. 206.

O fato é que, em 1923, tão logo soube que as cartas Dilthey-Yorck estavam em vias de publicação pela Revista *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, no número consagrado à filosofia e às ciências do espírito, Heidegger escreve, em 15 de dezembro, aos fundadores e editores da referida Revista, Erich Rothacker e Paul Kluckhohn⁷⁵, solicitando um exemplar da publicação dessa correspondência. Ao mesmo tempo, se prontifica para *comentar algo fundamental a respeito do trabalho diltheyano*. Diz ele: “eu considero que a atual moda sobre Dilthey se empenha precisamente em deixar de lado o fundamental de seu trabalho” (XOLOCOTZI, 2007, p. 80; 2009, p. 70)⁷⁶. De posse das cartas, Heidegger então dirige-se, em 04 de janeiro de 1924, aos editores:

Eu agradeço por fazer-me chegar a Correspondência *Dilthey-Yorck*. Recebi o exemplar no Natal e, de imediato, li todo ele. As coisas são demasiado importantes para uma simples nota. Quando solicitei o exemplar já estava decidido a aproveitar a oportunidade para um comentário de princípio sobre Dilthey (HEIDEGGER, *apud* XOLOCOTZI, 2007, p. 80; 2009, p. 70)⁷⁷.

E acrescenta:

Surpreendente para mim foi a superioridade do Conde Yorck em todas as perguntas filosóficas fundamentais. Seguindo o seu instinto, ele estava avançado meio século à frente de sua época. A direção que ostensivamente provoca em Dilthey é aquela em que expus na apresentação de minhas aulas sobre Dilthey, mas Dilthey nunca chegou a ela. Porém, a Yorck também falta possibilidades conceituais e os caminhos para adquiri-las. Anotações no sentido de como “filosofar é histórico” são mais instintivas,

⁷⁵ As cartas entre Heidegger e os editores Erich Rothacker e Paul Kluckhohn vieram a público com J. W. Storck e T. Kisiel sob o título *Martin Heidegger und die Anfänge der “Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”*. *Eine Dokumentation*. E apareceram em *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 8 (1992/1993), pp. 181-225 (Cf. XOLOCOTZI, 2007, p. 81).

⁷⁶ A citação é uma tradução nossa do texto em espanhol de Ángel Xolocotzi Yáñez (ver referências ao final da pesquisa) cotejada com o texto original publicado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, no Epílogo à edição alemã (2004) de *O Conceito de tempo*: „Ich bin der Meinung, daß die heutige Dilthey-Mode dabei ist, gerade auf das Entscheidende an seiner Arbeit zu verzichten“ (HERRMANN, “Nachwort des Herausgebers”, In: HEIDEGGER, M. *Der Begriff der Zeit* (1924). Gesamtausgabe. Abteilung 3: Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge – Gedachtes. 1924. BAND 64. (GA 64). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004, p. 131).

⁷⁷ „Ich danke Ihnen für die Überlassung des *Dilthey-Yorck Briefwechsels*. Ich habe das Exemplar am Weihnachtstage erhalten u[nd] zunächst einmal in einem Zuge gelesen. Für eine bloße Notiz sind die Dinge zu wichtig. Und ich war, als ich Sie um das Exemplar bat, schon entschlossen, diese Gelegenheit zu einer grundsätzlichen Äußerung über Dilthey zu benutzen“ (HERRMANN, “Nachwort des Herausgebers”. In: HEIDEGGER, 2004, GA 64, 2004, p. 130).

mas requerem a transparência adequada e apenas aí começam as dificuldades (HEIDEGGER, *apud* XOLOCOTZI, 2007, p. 80)⁷⁸.

Assim, ao longo de 1924, Heidegger dedicou-se à redação do “comentário” anunciado. Uma primeira exposição desse “comentário” teve lugar na famosa conferência para a Sociedade de Teólogos de Marburgo em 25 de julho de 1924, tendo por título, *O Conceito de tempo*⁷⁹.

Meses depois, precisamente em 21 de setembro de 1924, em outra carta a Rothacker, Heidegger promete a este editor o “comentário” para o final de outubro e revela o seu interesse maior: “(...) Colhi da correspondência a pergunta central da historicidade e busco torná-la compreensível mediante uma investigação objetiva. Esta pode ter somente caráter sistemático-histórico” (HEIDEGGER, *apud* XOLOCOTZI, 2007, p. 81; 2009, p. 70)⁸⁰.

O texto completo prometido ficou por demais amplo para ser publicado como artigo na Revista e Rothacker pede a Heidegger que o sintetize. Numa carta de 18 de novembro de 1924, Heidegger lhe responde: “Não fica claro como eu devo fazê-lo mais curto (...). Se não tenho a livre possibilidade de publicar o artigo tal como ficou na última correção, então me verei obrigado a retirá-lo” (HEIDEGGER, *apud* XOLOCOTZI, 2007, p. 81; 2009, p. 70)⁸¹.

⁷⁸ „Überraschend war mir die Überlegenheit des Grafen Yorck in allen grundsätzlichen philosophischen Fragen; er war dem Instinkt nach seiner Zeit um ein halbes Jahrhundert voraus. Die Richtung, in die er Dilthey sichtlich drängt, ist die, die ich in meinen Diltheydarstellungen im Kolleg an Dilthey herausstellte mit der Anmerkung, daß Dilthey nie dahin kam. Trotzdem fehlen Yorck ebenso die begrifflichen Möglichkeiten und die Wege, solche zu schaffen. Bemerkungen im Sinne wie ‚Philosophieren ist historisches Denken‘ sind instinktsicher, bedürfen aber der rechten Durchsichtigkeit – und da beginnen erst die Schwierigkeiten“ (HEIDEGGER, 2004, GA 64, p. 131).

⁷⁹ No original: *Der Begriff der Zeit* (1924), GA 64. Uma tradução para o espanhol sob o título “*El concepto de tiempo* (Tratado de 1924)” feita por Jesús Adrián Escudero (Barcelona: Herder Editorial, 2008) será utilizada por nós nessa pesquisa. Há ainda uma edição bilingue traduzida por Irene Borges-Duarte, *O Conceito de tempo* (Lisboa: Ed. Fim de Século, 2008), e outra edição bilingue realizada por Marco Aurélio Werle, publicada nos *Cadernos de Tradução*, n. 2, Departamento de Filosofia/USP, 1997.

⁸⁰ „Sie bekommen meine Abhandlung bestimmt bis Ende Oktober. Titel: Der Begriff der Zeit. (Anmerkung zum Dilthey-Yorck Briefwechsel). Ich habe die zentrale Frage der ‚Geschichtlichkeit‘ aus dem Briefwechsel herausgegriffen und suche diesen durch sachliche Untersuchung verständlich zu machen. Diese kann nur systematisch-historischen Charakter haben“ (HEIDEGGER, 2004, GA 64, p. 131).

⁸¹ „Wie ich kürzen soll, ist mir unklar (...) Wenn ich nicht die ganz freie Möglichkeit habe, den Aufsatz so herauszubringen, wie ich es bei der letzten Korrektur kann, dann seh ich mich

Em 17 de dezembro de 1924, Heidegger reclama a Karl Löwith: “Meu ‘Tempo’ era para Rothacker demasiado extenso, aparecerá mais ampliado no *Jahrbuch*” (HEIDEGGER, *apud* XOLOCOTZI, 2007, p. 81; 2009 p. 70). De acordo com Xolocotzi, essa publicação não aconteceu e, em seu lugar, surgiu *Ser e Tempo*, em 1927, no volume VIII do *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* fundado por Husserl. Numa carta a Jaspers⁸² datada de 24 de abril 1926, Heidegger confirma que a redação final de *Ser e Tempo* ocorreu em abril de 1926 (Cf. HEIDEGGER, 2003b, p. 51).

Enfim, como sabemos, o texto completo de *O Conceito de tempo*, mais amplo que o da conferência é incorporado às obras completas de Heidegger (GA 64) em 2004. Heidegger aí explica onde encontrou a motivação para tematizar sobre o tempo: a publicação da correspondência Dilthey-Yorck e o seu desejo de expor uma compreensão mais fecunda a respeito do conteúdo dessas cartas⁸³ (Cf. HEIDEGGER, 2008c, p. 11).

Tudo isso demonstra que *Ser e Tempo* não é, como se pensava anteriormente, uma obra “sem história”, produto de uma inspiração. É o resultado de diversos trabalhos em que se entrecruzam múltiplos influxos, como já dissemos, o neokantismo, a fenomenologia, as filosofias da vida, a teologia cristã, a filosofia grega (Cf. RODRÍGUEZ, 1997, p. 12). Xolocotzi faz questão de ressaltar:

(...) Hoje sabemos que o livro (...) foi fruto de um árduo trabalho extraído em grande parte dos manuscritos de suas lições e impulsionado pela elaboração de uma resenha sobre a correspondência entre Wilhelm Dilthey e o Conde Yorck von Wartenburg (...) Embora as primeiras versões tenham sido escritas em Marburgo, a semente do que aí foi tratado provinha de suas inquietudes trabalhadas na docência na primeira fase em Friburgo. De fato, o livro *Ser e Tempo* publicado em 1927 foi a terceira redação, visto que o Tratado de 1924, “O Conceito de tempo”, e a lição do semestre de verão “Prolegômenos à história do conceito de tempo”, constituem a primeira e a segunda versão, respectivamente (XOLOCOTZI, 2011, p. 17)⁸⁴.

gezwungen, ihn zurückzuziehen“ (HEIDEGGER, 2004, GA 64, p. 131).

⁸² No original: *Martin Heidegger-Karl Jaspers. Briefwechsel 1920-1963*. Estamos consultando a tradução de Juan García Norro, *Correspondencia Heidegger-Jaspers (1920-1963)*. (Madrid: Editorial Síntesis, 2003).

⁸³ „Den Anlaß zur vorläufigen Mitteilung der folgenden Untersuchung über die Zeit gibt die Veröffentlichung des Briefwechsels zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg. Die vorliegende Abhandlung will das Verständnis dieses Briefwechsels eindringlicher machen“ (HEIDEGGER, 2004, GA 64, p. 3).

⁸⁴ Essa informação é confirmada pelo editor, Friedrich-Wilhelm von Herrmann que, no “Epílogo” reconhece o *Tratado de 1924* como “o texto embrionário” ou a “versão original” de *Ser e Tempo* (Cf. HEIDEGGER, 2004, GA 64, p. 132 e 133).

Analisaremos no decorrer de nossa pesquisa alguns textos das primeiras lições de Friburgo (1919-1923) a fim de mostrar de que maneira Heidegger se apropria dos conceitos diltheyanos de vida e historicidade para elaborar o que ele chamou de “hermenêutica da vida fáctica”. Constataremos, portanto, que é partindo de Dilthey, e depois contra ele, afastando-se de sua epistemologia, radicalizando-a e apontando-lhe os limites, que Heidegger desenvolverá a sua “hermenêutica da existência” nas lições de Marburgo (1923-1928).

Começamos, porém, no capítulo a seguir, com a exposição de seus trabalhos acadêmicos, em especial, *Pesquisas recentes sobre lógica* (1912) e a tese de doutorado *A doutrina do juízo no psicologismo: uma contribuição crítico-positiva à lógica* (1913-1914), bem como a tese de habilitação para docência *A doutrina das categorias e do significado em Duns Scotus* (1915-1916). Mostraremos a contribuição de Dilthey, ainda que discreta, no trajeto que liga o interesse heideggeriano pela lógica à descoberta da vida histórica. Embora não pretendamos, como já foi dito, tecer os fios que atravessam os pressupostos teóricos e metodológicos articulados por Heidegger até chegar a sua obra madura, *Ser e Tempo* (1927), veremos que a problemática da historicidade do “espírito vivo” acenada em *O problema das categorias*⁸⁵ que intitula a “conclusão” de sua *Habilitationsschrift* (1916) harmoniza-se com o problema da facticidade e da concretude da vida que será o foco de Heidegger nos anos pós-guerra.

⁸⁵ No original: *Das Kategorienproblem*. In: HEIDEGGER, GA 1, 1978, pp. 399-411. Na tradução francesa de Florent Gaboriau utilizada por nós: *Le problème des catégories*, In: HEIDEGGER, *Traité*, 1970, pp. 221-233.

HEIDEGGER: DO HORIZONTE LÓGICO E EPISTEMOLÓGICO À DESCOBERTA DA VIDA FÁCTICA

A proposta deste capítulo é demonstrar como as pesquisas lógicas e epistemológicas dos primeiros escritos de Heidegger recebem a “interferência” do âmbito da “existência”. Na colocação da pergunta pelo “sentido” lógico é introduzida a questão *ontológica*. Há de se considerar uma “lógica do existente” e não meramente uma lógica do juízo e das categorias. Isso representará uma guinada no pensar heideggeriano na medida em que nele se engendra a dimensão temporal.

Nosso objetivo é examinar como a vida e a história irão despontar pela primeira vez na filosofia de Heidegger. Dilthey exerce certo impacto em seu pensamento, precisamente, na passagem das considerações lógicas às “translógicas” apresentadas em *O problema das categorias*, “conclusão” de sua *Habilitationsschrift*, escrita no momento da publicação desse trabalho, em 1916. Curiosamente, já nesse texto Heidegger revela “uma acentuação inusitada à vida” (Cf. SAFRANSKI, 2000, p. 95).

2.1 O PENSAMENTO DE HEIDEGGER ANTES DE *SER E TEMPO*

Um fato nos despertou a atenção. Constatamos que nas últimas décadas muitos estudiosos têm se mostrado interessados pelos primeiros trabalhos de

Heidegger em Friburgo, tanto pelos escritos produzidos quando ainda estudante universitário¹ (1912-1916), como pelas primeiras lições ministradas enquanto professor assistente de Husserl² (1919-1923). Essa preocupação passa a ocorrer,

¹ Dos trabalhos publicados nos anos noventa, podemos citar: COURTINE, J.-F. “Les ‘Recherches Logiques’ de Martin Heidegger. De la théorie du jugement à la vérité de l’être”. In: COURTINE, J.-F.; MARQUET, J.-F. (Éd.). *Heidegger 1919-1929: De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Actes du colloque organisé par Jean-François Marquet (Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994): Paris: VRIN, 1996. pp. 7-31; BORGES-DUARTE, I. “De lo lógico a lo translógico. La cuestión del sentido en el joven Heidegger (1913-1916)”. In: ARANA, J.; NICOLÁS, J. A. (Éd.) *Saber y consciencia. Homenaje a Otto Saame*. Granada-Espanha: Editorial Comares, 1995. pp. 71-94; ESCUDERO, Jesús Adrián. “Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana: un estudio crítico del problema de la fundamentación de la lógica en los primeros escritos de Heidegger (1912-1916)”. In: *Revista de Filosofía Diánoia*. Anuario de Filosofía. Año. XLV, Núm. 45. Universidad Nacional Autónoma de México, 1999. pp. 65-113. Além desses, recomendamos consultar os mais recentes: ESCUDERO, Jesús Adrián. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: una articulación temática e metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder, 2010. Nessa obra, há uma ampla referência (p. 64 e 65) dos títulos publicados nos anos noventa sobre os escritos heideggerianos de 1912 a 1916. Indicamos, também, os artigos que versam sobre Heidegger e o neokantismo, Heidegger e a mística medieval, Heidegger como leitor de São Paulo, Heidegger e Agostinho, Heidegger e sua *Habilitationsschrift* etc., todos publicados em: ARRIEN, A.-J.; CAMILLERI, S. (éd.). *Le jeune Heidegger (1909-1926)*: Herméneutique, phénoménologie, théologie. Paris: VRIN, 2011; e ainda: JOLLIVET, Servanne; ROMANO, Claude (Éd.). *Heidegger en dialogue (1912-1930)*. Rencontres, affinités et confrontations. Paris: VRIN, 2009; MASÍS, Jethro. “Facetas de Formación del Joven Heidegger: De las Tesis Universitarias a la Primera Lección en la Universidad de Friburgo”. *Revista Observaciones Filosóficas*. Revista Internacional de Filosofía Contemporánea. N. 10, 2010; XOLOCOTZI Ángel Yáñez. “Juicio y afectividad. Heidegger, la pregunta por el ser y la lógica neokantiana de Rickert”. In: LARA, Francisco de. (Editor). *Studia Heideggeriana: Logos – Lógica – Lenguaje*. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2012. V. II; JOHNSON, Felipe. “Lógica del objeto y lógica hermenéutica: El carácter existencial del ser y la nueva orientación del trabajo ontológico en el joven Heidegger”. In: LARA, Francisco de. (Editor). *Studia Heideggeriana: Logos – Lógica – Lenguaje*. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2012. V. II; PERAITA, Carmen Segura. “¿Hay hermenéutica categorial en la tesis de Habilitación de Martin Heidegger?”. In: RODRÍGUEZ, Ramón; CAZZANELLI, Stefano (Coord.). *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

² Dentre os mais expressivos, recomendamos os trabalhos de XOLOCOTZI Ángel Yáñez. “Heidegger antes de Ser y Tiempo: El camino de la pregunta por el ser”. *Intersticios: Filosofía, Arte e Religión. Heidegger – Ser y Tiempo*. Publicación Semestral de Filosofía de La Universidad Intercontinental. México: Jul-Dic, 2011, año 16. núm. 35. pp. 15-28; MASÍS, Jethro. “Facetas de Formación del Joven Heidegger: De las Tesis Universitarias a la Primera Lección en la Universidad de Friburgo”. *Revista Observaciones Filosóficas*. Revista

sobretudo, a partir de meados dos anos oitenta do século passado, já após sua morte, quando começaram a ser editadas, tardiamente, as primeiras lições de Friburgo na *Gesamtausgabe*³. Essa publicação fez lançar nova luz sobre a fase acadêmica inicial de Heidegger, permitindo-nos conhecer melhor as múltiplas influências por ele sofridas na juventude, dentre elas, a de Dilthey – objeto de nosso trabalho.

A tese de habilitação para a docência (*Habilitationsschrift*) intitulada *A doutrina das categorias e do significado em Duns Scotus*, defendida na primavera de 1915⁴ foi o último texto publicado (1916) por Heidegger até o aparecimento de *Ser e Tempo* (1927). Essa publicação tardia das primeiras lições vem, dessa forma, preencher uma lacuna de mais de dez anos sem nenhum conhecimento mais sistemático sobre a trajetória intelectual de Heidegger (Cf. SÁNCHEZ, 2001, p. 15). Antes, o que sabíamos sobre essas primeiras lições procedia de relatos e apontamentos de aula feitos por alunos que conviveram com o jovem

Internacional de Filosofia Contemporânea. N. 10, 2010; JOLLIVET, Servanne; ROMANO, Claude (Éd.). *Heidegger en dialogue (1912-1930)*. Rencontres, affinités et confrontations. Paris: VRIN, 2009; XOLOCOTZI, Ángel Yáñez. *Facetas Heideggerianas*. México: Los libros de Homero S.A. de C.V., 2009; XOLOCOTZI, Ángel Yáñez. *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. México: Plaza y Valdés, 2004; GREISCH, Jean. *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*. Paris: Les Éditions du CERF, 2000; RODRÍGUEZ, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

³ A publicação da obra de Heidegger não obedeceu à ordem cronológica de seu aparecimento. As “Lições Docentes” compõem a Segunda Seção da *Gesamtausgabe*. Xolocotzi afirma que, de acordo com pesquisa em *Literaturarchiv Marbach* (“Legado Heidegger”), o editorial Klostermann optou por publicar primeiro as lições de Marburgo (GA 17-26) ministradas entre 1923 e 1928, depois as lições de Friburgo (GA 27-55) realizadas entre 1928 e 1944 e, por fim, as primeiras lições de Friburgo (GA 56-63) sucedidas entre 1919 e 1923. A publicação dessas primeiras lições de Friburgo teve início em 1985, com o volume 61 que contempla as lições de inverno intituladas *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*: Introdução à pesquisa fenomenológica (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forschung, Wintersemester 1921/1922*), e tiveram fim em 2005, com as lições de verão que vieram no volume 62, *Interpretação fenomenológica de tratados escolhidos de Aristóteles sobre ontologia e lógica* (*Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik, Sommersemester 1922*) (Cf. XOLOCOTZI, 2011, p. 16 e 17).

⁴ Como já foi mencionado em nota, a *Habilitationsschrift* foi publicada originalmente como livro por J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, em setembro de 1916. O texto foi reeditado na *Gesamtausgabe* (GA 1) na década de 1970.

professor⁵, ou através do próprio Heidegger, anos depois, ao comentar sobre essa fase em alguns escritos de cunho autobiográfico⁶.

A análise dos primeiros textos que antecedem a *Ser e Tempo* provoca uma verdadeira renovação nas interpretações sobre a preparação desta sua obra principal, fornecendo-nos elementos importantes para a compreensão de sua “pré-história”. Esse intervalo de “silêncio” já é, em si, revelador: faz-nos especular que Heidegger vivia um período de intensas produções e que *Ser e Tempo* estava a caminho⁷.

Todavia, não há unanimidade acerca da “gênese” da grande obra do nosso Filósofo. Muitos consideram as pesquisas universitárias de Heidegger à época de seu doutorado (1913) e de sua habilitação docente (1915) como tratamento de “questões técnicas” acerca de uma disciplina especial – a lógica – que, no caso desse segundo trabalho, é concebida numa perspectiva deliberadamente “histórica” (sob o prisma escolástico-medieval)⁸, sem nenhuma aproximação com o grande tema do pensamento filosófico de Heidegger: a questão do sentido do ser (Cf. COURTINE, 1996, p. 8)⁹.

⁵ Otto Pöggeler, Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Hans Jonas, dentre outros, trouxeram-nos informações preciosas, em seus textos, do tempo em que estudaram com o professor Heidegger. Walter Bröcker, Simon Moser, Oskar Becker são alguns dos alunos que fizeram registros das aulas de Heidegger. Na época, era comum a distribuição desses resumos entre eles. Um exemplo é o texto das *Conferências de Cassel*, como dissemos em nota do tópico 1.2 do primeiro capítulo.

⁶ Para citar alguns, *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador* (1953/1954-1959) e *Meu caminho para a fenomenologia* (1963) em que, inclusive, ele tece ponderações a respeito desse longo intervalo entre suas publicações.

⁷ O professor Tezuka, interlocutor de Heidegger em *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*, faz menção a essa suspeita (Cf. HEIDEGGER, 2003a, p. 75).

⁸ Considerar o estudo do pensamento do escolástico Duns Scotus desenvolvido na tese de habilitação como abordagem meramente “histórica” e “técnica” no cumprimento de um ofício acadêmico, revela uma estúpida resistência em reconhecer o vigor filosófico presente neste trabalho de Heidegger.

⁹ De fato, os trabalhos universitários de Heidegger – os Primeiros Escritos (*Frühe Schriften*) –, ficam de fora da clássica distinção feita pelo padre William Richardson para os dois momentos do pensamento heideggeriano: o “Primeiro Heidegger” e o “Segundo Heidegger” – dois momentos de pensamento que não se excluem, mas como o próprio Filósofo assegura, “somente a partir do que é pensado em I torna acessível o que é pensado no II” (Cf. HEIDEGGER, 2000, p. 348). Kisiel, em *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretative Signposts* (London/New York: Continuum, 2002), brinca com essa situação ao se referir a esse período (1912-1916), em que *Heidegger ainda não havia se convertido no pensador que ele se tornou, como “Heidegger Zero”* (Cf. KISIEL, *apud* MASIS, 2010, s/p).

Da mesma maneira são interpretadas as primeiras lições de Heidegger como docente, em Friburgo. Seguindo uma interpretação pluralista¹⁰, há quem as considere como diversas “etapas”, “fases”, “caminhos” do pensamento heideggeriano que abriga uma confluência de diferentes correntes filosóficas, com diferentes procedimentos metodológicos, irredutíveis à pergunta pela questão do sentido do ser posta em *Ser e Tempo* (Cf. ESCUDERO, 2010, p. 57; Cf. XOLOCOTZI, 2004, 32-36). De acordo com Escudero, Kisiel, por exemplo, faz um vasto e rico estudo sobre o pensamento heideggeriano, percorrendo uma via genética e histórica que expõe um Heidegger que

(...) transitou por diferentes etapas filosóficas, independentes umas das outras. Desde o neokantismo e a escolástica até o vitalismo e a fenomenologia representariam diferentes passos de uma escala evolutiva que alcançaria seu máximo esplendor após o encontro com a filosofia aristotélica. Nesse momento se produziria um brusco giro ontológico em seu pensamento, desligado dos assuntos tratados em anos anteriores (ESCUADERO, 2010, p. 38 e 39).

Há quem interprete, porém, o trajeto heideggeriano até sua obra madura *Ser e Tempo* assumindo um ponto de vista “evolucionista”¹¹, enxergando certa coerência, seja compreendendo-o num desenvolvimento “ascendente” que defende um gradual amadurecimento no tratamento dos problemas abordados, seja num sentido “descendente”, “em função de um progressivo declive tanto da tensão filosófica como do rigor conceitual da obra de 1927” (MATÍAS, 2005, p. 90). Esse último ponto de vista, admitido por Günter Figal, vê *Ser e Tempo* como uma obra incompleta, vindo a público “improvisadamente”, sob exigência da Universidade já que há anos Heidegger não publicava. Seria uma obra “fracassada”, cujas ideias foram depois por ele abandonadas. Essa interpretação acaba sugerindo, como igualmente acredita a vertente pluralista, que os escritos anteriores devem ser vistos como tendo um “projeto filosófico próprio”, independente de *Ser e Tempo* (Cf. XOLOCOTZI, 2004, 32).

Segundo Courtine, essa última perspectiva levaria a crer que o *caminho do pensamento* de Heidegger começaria com a leitura da dissertação de Brentano, *Das múltiplas significações do ser em Aristóteles*, ignorando-se todo o período posterior, para alcançar, imediatamente, os anos de Marburgo (1924-1928), onde

¹⁰ Cf. PÖGELLER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. 2 ed. Madrid, Alianza, 1993; KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1993.

¹¹ Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Recuerdos de los comienzos de Heidegger”. In: *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder, 2003, pp. 295-306; FIGAL, G. *Heidegger. Zur Einführung*. Hamburg: Günter Junius Verlag, 1996.

estariam, enfim, os principais elementos da gestação de *Ser e Tempo* (Cf. COURTINE, 1996, p. 8). Ora, em *Meu caminho para a fenomenologia*, Heidegger assinala que muito do que encontramos nas lições de Marburgo são repercussões da primeira fase de Friburgo¹²:

(...) fui levado ao caminho da questão do ser, iluminado pela atitude fenomenológica, sempre de novo e cada vez de maneira diferente, inquietado pelas questões emanadas da dissertação de Brentano. O caminho do questionamento tornou-se, porém, bem mais longo do que presumia. Exigia muitas paradas, desvios e sendas perdidas. Tudo aquilo que foi tentado nas preleções da primeira fase de Freiburg, e nas de Marburg, mostra, embora de maneira indireta, qual foi o caminho (Cf. HEIDEGGER, 1973a, p. 498).

Entretanto, para Courtine (1996), como para Borges-Duarte (1995), Escudero (2010), Xolocotzi (2007, 2011) e Greisch (1996, 2000)¹³, a preocupação com o horizonte da pergunta pelo ser já estava presente desde o início, nas investigações sobre lógica empreendidas tanto na sua tese de doutorado como em seu trabalho de habilitação¹⁴. É da pergunta pelo ser, mesmo que posta na dimensão categorial, que se desdobrarão interrogações fundamentais que abrirão a possibilidade de radicalizar este questionamento (Cf. XOLOCOTZI, 2011, p. 20). Nesse contexto, concordamos com Courtine ao afirmar que a questão do ser

(...) correria o risco de permanecer opaca ou de se tornar ininteligível se, desde do início, ela não fosse reconduzida por uma interrogação primeira, mais fundamental, portanto, sobre a significação, o sentido – não esqueçamos que a dita *Seinfrage* é sempre questão do sentido do ser (...) –, enquanto que a questão do ser, assim re-situada em seu primeiro contexto de origem, reenvia dela mesma a problemática do julgamento, da verdade, da distribuição categorial das acepções do ser, e de sua possível unidade analógica (COURTINE, 1996, p. 8. Grifos do autor).

¹² A esse respeito, Escudero, em *Heidegger y la genealogia de la pregunta por el ser: una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, adverte que a investigação sobre os problemas da lógica nos ensaios iniciais culminou na maioria dos temas relacionados a uma desconstrução da Lógica, nos cursos de Marburgo, a exemplo das lições do semestre de inverno *Lógica: A pergunta pela Verdade, 1925-1926 (Logik. Die Frage nach der Wahrheit, GA 21)* e as lições de verão, *Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz, 1928 (Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, GA 26)*. Acrescentemos ainda a conferência de 1929, *Que é Metafísica? (Was ist Metaphysik?)* e o curso no semestre de verão da segunda fase de Friburgo: *Lógica: A Pergunta pela Essência da Linguagem, de 1934 (Logik als die Frage nach dem wesen der Sprache, GA 38)*.

¹³ As Referências completas encontram-se ao final de nosso trabalho.

¹⁴ A pergunta brentaniana pela *unidade do ser na multiplicidade de seus significados* parece ecoar, em Heidegger, nesses primeiros trabalhos, ao fazê-lo figurar em meio à polissemia do verbo ser, afirmando a necessidade de reconhecer a existência de vários modos distintos de realidade (Cf. XOLOCOTZI; GIBU, 2014, p. 52).

Assim, acreditamos, de fato, que nos primeiros escritos já se encontram as primeiras intuições de Heidegger sobre a preeminência do ser como *verdade* desde o ponto de vista do *sentido*, ainda que no horizonte da lógica, isto é, antes de voltar-se para o termo grego *Alétheia* (Cf. XOLOCOTZI; GIBU, 2014, p. 52). Heidegger reconhece mais tarde, em 1953/1954, em sua entrevista com o professor Tezuka, que

Já no título de minha tese de habilitação de 1915 - *A doutrina das categorias e da significação de Duns Escoto* - apareciam ambas as perspectivas: “a doutrina das categorias” é o termo corrente para se discutir o ser dos entes; e “doutrina da significação” se refere à gramática especulativa, uma meditação metafísica sobre a linguagem em sua referência ao ser. Mas, para mim, todas essas ligações ainda eram imperceptíveis (HEIDEGGER, 2003a, p. 75).

Que tenham sido imperceptíveis não significa que elas não existissem. Naquela época, elas já estavam a caminho, ainda enevoadas, como *a raiz oculta do ser*, estendendo-se às primeiras lições de Friburgo, em direção às de Marburgo – onde têm seu desenvolvimento (Cf. ESCUDERO, 2010, p. 61). O próprio Heidegger em *Pesquisas recentes sobre lógica* (1912) parece suspeitar: “(...) o que é a lógica? Nós nos encontramos já diante de um problema cuja solução está reservada ao futuro”! (HEIDEGGER, *Recherches*, 1997, p. 130). Seja como for, assevera Safranski, as pesquisas lógicas de Heidegger e a crítica ao psicologismo nelas expressa o *forçam pela primeira vez a refletir sobre o tempo – o grande problema de sua futura obra principal* (Cf. SAFRANSKI, 2000, p. 72).

Não é o nosso objetivo entrarmos na disputa em torno da questão de saber se há ou não um fio condutor perpassando o pensamento heideggeriano desde os primeiros trabalhos acadêmicos sobre lógica, a título de uma “construção histórico-evolutiva” capaz de demonstrar a explicitação da “elaboração concreta da pergunta pelo sentido do ser” – questão central do pensamento de Heidegger. Não obstante, a compreensão da trajetória que narra o incipiente interesse do jovem Heidegger pelo “sentido” da lógica – interesse que vai ampliando o seu alcance para “diversos âmbitos da realidade” até atingir o universo da vida humana – acena para Dilthey como um dos protagonistas já no cenário dos primeiros anos da formação acadêmica de Heidegger. A nosso ver, é precisamente nessa época que se dará uma verdadeira “conversão intelectual” no percurso filosófico heideggeriano. Como ressalta Sheehan, esses anos se oferecem como o momento “de um despertar do sono dogmático de um matemático que pela primeira vez se dá conta do valor da história” (SHEEHAN, 1988, p. 107; Cf. BORGES-DUARTE, 1995, p. 90). É curioso notar que é exatamente como “matemático a-histórico”

que Heidegger se define no Prefácio de sua tese de doutorado¹⁵. E, vale lembrar que, apaixonado pela matemática, o jovem doutorando vai vencendo o *originário rechaço à história* com ajuda das leituras de Fichte, Hegel e Dilthey¹⁶.

Decerto, como já mencionamos, somente a partir de 1919 o interesse de Heidegger pela filosofia diltheyana torna-se mais explícito e encontra-se suficientemente documentado¹⁷. Mas, é possível reparar uma sutil presença de Dilthey na temática dos primeiros trabalhos, em especial, em sua tese de habilitação docente *A doutrina das categorias e do significado em Duns Scotus* (1915), com destaque para a “conclusão” intitulada *O problema das categorias* – que é reescrita e acrescentada ao texto original, em 1916, no momento de sua publicação. Na verdade, como bem observa Borges-Duarte, esse “acréscimo” *mais abre que conclui*, na medida em que, com ele, Heidegger nos surpreende ao introduzir um conceito inusitado em suas pesquisas sobre lógica: o de “espírito vivo”, essencialmente histórico, como o fundamento último do sentido (Cf. BORGES-DUARTE, 1995, p. 91).

Como logo veremos, o “sentido do sentido” que, em seus primeiros trabalhos (artigos e tese de doutorado) era discutido no âmbito teórico, o do juízo, é deslocado, em *O problema das categorias*, de 1916, para a vida concreta, histórica, para o âmbito pré-teórico, cujos pressupostos fundamentais são encontrados na *significação da historicidade da vida humana, destinando Heidegger a superar a oposição entre a lógica e a vida* (Cf. GREISCH, 2000, p. 130).

A questão da vida, espinha dorsal da filosofia diltheyana, é o “ponto de partida” tomado por Heidegger para: a) aclarar os limites da lógica (entre 1912 e 1916) – que tem por tendência *encobrir as verdadeiras raízes da vida humana*; b) explorar a discussão sobre a ideia de uma filosofia como “ciência originária” que favoreça o acesso genuíno à vida (em 1919). A temática da vida se coloca também como “ponto de chegada” que impulsiona: c) a uma hermenêutica da

¹⁵ Cf. HEIDEGGER, GA 1, p. 61, ou a nota de rodapé de número 25 de nossa pesquisa.

¹⁶ É o que Heidegger afirma em seu *Curriculum* (1915), como vimos em citação no tópico 2, do primeiro capítulo.

¹⁷ Pablo Redondo Sánchez, na preciosa pesquisa que realiza sobre as primeiras lições de Friburgo intitulada *Experiencia de la Vida y Fenomenología en las Lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2001), revela-nos, em nota, na página 54, a aparição de Dilthey nos textos heideggerianos. Diz ele: “Dilthey aparece no segundo curso, o do semestre de verão de 1919, cf. GA 56-57, pp. 123, 140, 148, 163ss. Podemos afirmar que a sua presença continuará nos cursos seguintes. Cf., por exemplo, GA 58, pp. 9, 160, 253; GA 59, pp. 15, 67, 149ss.; GA 9, p. 14; GA 60, pp. 27, 33, 163ss.; GA 61, p. 7; GA 63, pp. 14, 42, 68, 107”.

facticidade (em 1923) e a consequente d) “hermenêutica da existência humana” (entre 1925 e 1927) (Cf. ESCUDERO, 2010, p. 29 e 59).

2.2 DA GÊNESE DO SENTIDO: HEIDEGGER EM DIREÇÃO AO SENTIDO DA VIDA HISTÓRICA (1912-1916)

Entre 1912 e 1916, os escritos de Heidegger dedicam especial atenção aos problemas centrais da lógica moderna, em especial, às teorias do juízo e à doutrina das categorias. De maneira geral, o empenho de Heidegger vai na direção de *liberar a lógica de toda determinação psicologista* a fim de buscar os fundamentos seguros do conhecimento humano (Cf. BORGES-DUARTE, 1995, p. 75). Os seus primeiros estudos se prestam a uma revisão filosófica da lógica ou, como diz o subtítulo de sua tese de doutorado, oferecem *uma contribuição crítico-positiva à lógica* no sentido de libertá-la dos domínios do psicologismo – vertente do empirismo-positivista que imperava no ambiente científico da metade do século XIX na Europa.

Desde a virada do século, a lógica científica passou por uma clarificação de seus princípios. A possibilidade e a existência de uma tal reflexão crítica destroem necessariamente a ideia tradicional segundo a qual a lógica se apresentaria como uma soma não multiplicável de formas e regras de pensamento não susceptíveis de desenvolvimento nem de aprofundamento (HEIDEGGER, *Recherches*, 1997, p. 129)¹⁸.

Torna-se evidente, nessa tarefa, o impulso conjunto de duas linhas de investigação que foram decisivas no desenvolvimento do pensamento heideggeriano: as teorias do conhecimento neokantistas, com predomínio para as de Rickert e Lask, e a fenomenologia de Husserl – a quem Heidegger não se cansa de elogiar e *agradecer os estímulos recebidos das Investigações Lógicas que tanto ajudaram a romper o encanto que o psicologismo exercia naquela época e, dessa forma, a dar ênfase a uma compreensão mais genuína da lógica* (Cf. HEIDEGGER, *Recherches*, 1997, p. 131).

É importante esclarecer que não iremos demorar nos escritos acadêmicos de Heidegger publicados entre anos 1912 e 1916. Deles, ficaremos com o essencial a fim de mostrar que a abertura fundamental do jovem Heidegger – ainda “neokantiano” e “fenomenólogo” – para a vida histórica, dar-se-á, justamente,

¹⁸ „Seit der Jahrhundertwende hat die wissenschaftliche Logik eine Klärung ihrer Prinzipien vollzogen. Die Möglichkeit und Tatsache einer solchen kritischen Besinnung muß von Grund aus jene traditionelle Vorstellung unterwühlen, nach der die Logik als eine unvermehrbar Summe unvertieferbarer Denkformen und -regeln sich darstellt“ (HEIDEGGER, GA 1, p. 17).

no confronto das teorias lógicas e psicológicas com o problema do conhecimento que domina, em especial, a Alemanha entre a segunda metade do século XIX e início do século XX. Nesse contexto de profundas transformações no campo das ciências e da filosofia, Dilthey possui um lugar decisivo. No centro das discussões está o problema do “rigor científico”, isto é, o problema de como alcançar a objetividade científica. A querela situa-se entre a psicologia, como “ciência empírica” dos “dados” do conhecimento e a lógica e a teoria do conhecimento, como “ciências puras e normativas” do conhecimento. Dilthey combate, por um lado, o sistema metafísico hegeliano com sua tendência à universalidade abstrata, por outro, é crítico da pretensão reducionista do positivismo e do empirismo de reduzir o espírito humano à “coisa”. Mas, também, não se conforma com a solução encontrada pela subjetividade transcendental do neokantismo e da fenomenologia de Husserl para resolver o problema da “objetividade” do campo das ciências históricas. Embora tenham partido de um modo diferente do método hipotético-dedutivo das ciências da natureza, o neokantismo considera a história a partir de uma consciência transcendental distante da vida e a fenomenologia husserliana utiliza uma filosofia que, ao se preocupar com a “intuição das essências”, desnaturaliza ou deshistoriciza a realidade humana.

Dilthey elabora uma teoria do conhecimento nos limites de uma filosofia da vida cujos pressupostos serão extremamente fecundos para o jovem Heidegger, nesse início de formação acadêmica. Entretanto, é preciso dizer que o pensamento diltheyano só se fará presente em 1916, na parte “conclusiva” da tese de habilitação docente, quando Heidegger relacionará o problema das categorias com a vida histórica – motivo pelo qual nossa referência ao pensamento diltheyano, nesse segundo capítulo, aparecerá apenas no final.

2.2.1 O horizonte lógico do sentido: o caráter atemporal da validade do juízo (1912-1913)

Em seu artigo *Pesquisas recentes sobre lógica* (1912), Heidegger refuta o psicologismo pela pretensão de querer explicar a lógica a partir dos princípios, dos métodos e modos de explicação psicológicas (Cf. HEIDEGGER, *Recherches*, 1997, p. 132). O artigo elabora uma crítica ao psicologismo, que será melhor desenvolvida em sua tese de doutorado *A doutrina do juízo no psicologismo: uma contribuição crítico-positiva à lógica* (1913). Heidegger pretende demonstrar que a realidade lógica é irreduzível à realidade psíquica e, para isso, esforça-se em trazer à luz seus princípios fundamentais, sua natureza e seu objeto (Cf. HEIDEGGER, *Recherches*, 1997, p. 130).

Nos seus primeiros escritos, o interesse de Heidegger pela lógica é baseado no pressuposto de que a temática da lógica é a do domínio do *sentido* cuja validade é encontrada no juízo. Tal é o mérito das *pesquisas mais recentes* no campo da lógica, na época de Heidegger: a descoberta, fundada no juízo, da dimensão propriamente lógica do sentido, irreduzível a toda expressão empírica e ao ato de julgar enquanto tal (Cf. JOLLIVET, 2009, p. 18).

É preciso que se saiba que Heidegger não está tratando da lógica puramente formal, ou seja, da lógica matemática, entendida como “cálculo de proposições” (*Urteilskalkül*)¹⁹, mas de uma compreensão filosófica da lógica como “teoria do juízo” (*Urteilstheorie*), perguntando-se sobre como o “conteúdo lógico”, isto é, o *sentido*, está relacionado com os “atos do pensamento” (Cf. HEIDEGGER, *Recherches*, 1997, p. 148 e 149). É o pensamento que determina o sentido. A lógica matemática, seguramente, não se volta para esse tipo de problema. A lógica com que Heidegger se ocupa é a de cunho kantiano, a “lógica transcendental”, que trata das *estruturas do pensar* “objetivo” ou da referência intencional à “realidade objetiva”. Assim, bem entendida, *a realidade da lógica não é a das coisas, a dos sucessos, a do que existe física ou psiquicamente, mas a do “Gelten”*²⁰, *a do “ser “válido” ou a do “valor de verdade” expresso no juízo, ou seja, na ligação entre predicado e sujeito* determinada mediante o pensamento (Cf. BORGES-DUARTE, 1995, p. 76).

¹⁹ Heidegger nos chama a atenção para os limites da lógica formal, ao considerar que, não conseguindo se desvincular dos conceitos e dos símbolos matemáticos, especialmente o conceito de “função”, é incapaz de se perguntar sobre seus próprios pressupostos: „Die Schranke sehe ich in der Anwendung der mathematischen Symbole und Begriffe (vor allem des Funktionsbegriffes), wodurch die Bedeutungen und Bedeutungsverschiebungen der Urteile verdeckt werden. Der tiefere Sinn der Prinzipien bleibt im Dunkeln (...) Die Mathematik und die mathematische Behandlung logischer Probleme gelangen an Grenzen, wo ihre Begriffe und Methoden versagen, das ist genau dort, wo die Bedingungen ihrer Möglichkeit liegen“ (HEIDEGGER, GA 1, p. 42 e 43; Trad. Franc. p. 149).

²⁰ Foi Lotze quem primeiro empregou a expressão “ser válido”. A sua *Lógica (Logik, 1874)* estabelece uma distinção entre o “ser das coisas” (*das Sein der Dinge*) e o “valor dos conteúdos dotados de significação e de valores (*das Gelten der Sinngehalte und Werte*), ou seja, domínio da realidade efetiva (sensível) e domínio da lógica (não-sensível). Como veremos no terceiro capítulo de nosso estudo, essa distinção influenciará, posteriormente, a “filosofia dos valores” inaugurada por Windelband (discípulo de Lotze) e seu aluno, Rickert. Lotze defende uma “lógica pura” (*reine Logik*), cuja fonte é o “mundo ideal” de Platão, contrapondo-se a uma “lógica psicologista”. Para ele, o ato de pensar é temporal, enquanto o conteúdo do pensamento é intemporal. Lotze o denomina de “validade” (*Gültigkeit*). Nessa esfera da validade estão as verdades lógicas e os valores.

Heidegger indaga em *A doutrina do juízo no psicologismo* por um específico modo de ser, pelo *ens tanquam verum*, o ser como “ser-verdadeiro” ou “sentido”. O sentido “vale para” um objeto quando o objeto é definido por um “conteúdo de significação” que é reconhecido em seu “valor de verdade”, isto é, o objeto é “determinado” quando o *ens* (o objeto “em geral”) se apresenta no modo de realidade do *verum* (Cf. PÖGGELER, 1967, p. 22). Para o Heidegger dos textos de 1912-1915, é unicamente no contexto imanente do juízo que o sentido – o valor objetivo – se dá. O juízo é entendido como “esquema básico mediante o qual se *conforma* o objeto” (BAY, 1998, p. 32). O juízo enquadra-se, portanto, no contexto da antiga concepção de verdade enquanto *adaequatio rei et intellectus*, elevada à lógica pura, em que *res* pode ser compreendido como objeto e, *intellectus*, como “conteúdo de significação” determinante. O enunciado proposicional é, então, o lugar originário da verdade²¹ (Cf. PÖGGELER, 1967, p. 22).

Profundamente marcado pela “lógica das significações” da fenomenologia husserliana, em sua tese de doutorado, Heidegger afirma que “só se pode mostrar e descrever o sentido através de atos evidentes de intuição categorial” (ESCU-DERO, 1999, p. 86). Nosso Filósofo pretende demonstrar que a significação do termo “sentido” é geralmente tomada em conexão estreita com o “pensar”, e o “pensar”, em conexão estreita com o “representar”. Para a *filosofia transcendental kantiana, que limitou o problema das categorias ao ente sensível, conhecer significa dar forma a uma matéria, assim, só tem valor lógico um conteúdo formal*, isto é, só tem *sentido* aquilo que tem o caráter de “coisidade”, de objetividade (Cf. HEIDEGGER, *Recherches*, 1997, p. 135). Entretanto, afinado com a doutrina da fenomenologia husserliana que, em si mesma apresenta traços neokantianos, Heidegger aproxima a “idealidade das significações” (Husserl) à “validade das proposições” (Rickert) para afirmar que a evidência é a intuição do fato objetivo, sem que haja necessariamente relação com uma existência objetiva, fáctica. Isso significa que, diz-nos Heidegger em *A doutrina do juízo no psicologismo*, o sentido se move no âmbito da validade e, nele, *o pensar pode ser exato ou inexato, falso ou verdadeiro. Cada julgamento é acompanhado por um sentido imanente. A validade é a forma de efetividade do sentido; o sentido*

²¹ „Insofern ein Bedeutungsgehalt vom Urteilsgegenstand als ihn determinierend gilt, ist das Urteil wahr oder falsch. Der alte Wahrheitsbegriff *adaequatio rei et intellectus* läßt sich in das rein Logische erheben, wenn *res* als Gegenstand, *intellectus* als determinierender Bedeutungsgehalt begriffen wird“ (HEIDEGGER, GA 1, p. 176). Como sabemos, essa concepção de verdade como “adequação” entre sujeito e predicado será, mais tarde, sobretudo nos cursos de Marburgo, combatida por Heidegger.

é isto que vale²². Citando Hans Schmidkunz, um lógico famoso estudado em sua época, Heidegger assinala que a evidência não acrescenta nada de novo ao julgamento; ela é “formal” e, por sua exigência de ausência de contradições, ela “garante” que a verdade seja apreendida. Diz ele:

mesmo um julgamento desprovido de intuição pode ser, e deve igualmente ser legitimado. A evidência, enquanto legitimação, é uma qualidade do julgamento, isto quer dizer que há evidência para os julgamentos certos bem como para os prováveis (HEIDEGGER, *Recherches*, 1997, p. 146).

A evidência é sempre relativa a uma consciência, entendida como consciência intencional. Apropriando-se da argumentação husserliana, Heidegger dirá que há de se fazer uma *fenomenologia da consciência* em que se analise as *significações* (Cf. HEIDEGGER, *Recherches*, 1997, p. 139). Quaisquer que sejam os mecanismos psicofisiológicos que a produzam, a consciência é sempre “consciência de”, é intencional, está sempre “voltada para” algo, um objeto que também só existe em relação a uma consciência. A consciência intencional seria, então, tal como é ressaltada em *Investigações Lógicas, o lugar de síntese entre o ideal e o real* (Cf. ESCUDERO, 2010, p. 82 e 86). Husserl converge com os esforços dos neokantianos no sentido de atestar uma “determinação mais universal e originária” da “subjetividade transcendental” que legitima todo conhecimento verdadeiro (Cf. BORGES-DUARTE, 1995, p. 83).

Para Heidegger, os psicologistas, ignorando o caráter intencional da consciência como estrutura básica dos atos psíquicos, não reconhecem a distinção fundamental entre o “ser real” e o “ser ideal” do pensamento, entre “ato psíquico” e “conteúdo lógico”, ou entre “regulação causal” e “regulação normativa” ou, ainda, “necessidade real” e “necessidade lógica”, entre o que “é” e o que “vale”. O psicologismo só reconhece o ser real, espaço-temporal dos atos psíquicos, ou seja, a validade dos julgamentos é fornecida pelas associações de ideias subjetivas (Cf. BOULNOIS, 1996, p. 262)²³. Dessa forma, só são aceitáveis os

²² „(...) Jedem Urteilen ist also ein Sinn immanent mitgegeben. Die Wirklichkeitsform des Sinnes ist das Gelten (...) Das Gelten erkannten wir als die Wirklichkeitsform des Logischen; der Sinn ist es, der gilt. Also ‚verkörpert‘ er das Logische; und als das dem Urteilsvorgang Immanente kann er, der *Inhalt*, die logische Seite des Urteilens genannt werden. *Das Urteil der Logik ist Sinn*. Sobald das Urteil als Gegenstand der Logik zum Problem gemacht wird, muß es etwas sein, das gilt“ (HEIDEGGER, GA 1, p. 172).

²³ Tal questão passou longe das considerações dos psicologistas mais renomados (Wundt, Maier, Brentano, Marty e Lipps) estudados por Heidegger em sua tese de doutorado. Segundo o psicologismo, a realidade psicológica é explicada a partir de “mecanismos cerebrais” desencadeados por transformações das excitações fisiológicas cujas regularidades são pas-

dados contingentes da percepção sensível e, à maneira dos empiristas-positivistas, o conhecimento legítimo fica restrito aos processos psíquicos que o tornam possível. Ao fazer isso, o psicologismo não apenas “relativiza a verdade, mas a impede de ascender a um domínio de incondicionalidade e universalidade válida que excede suas próprias condições de possibilidade sejam elas psicológicas ou transcendentais” (JOLLIVET, 2009, p. 17).

Para Heidegger, confundir leis lógicas com leis empíricas é já a comprovação de quão absurdas e estereis são as teorizações do psicologismo (Cf. HEIDEGGER, *Recherches*, 1997, p. 133). A realidade do ente lógico é o da sua validade, o da realidade atemporal, ideal, isto é, o do domínio autônomo do sentido. Como assinala Bay, querer equiparar a realidade da lógica, “com a das coisas é a origem dos equívocos psicologistas e em geral da ideia de conhecimento como reprodução literal” (BAY, 1998, p. 59). Somente uma doutrina puramente lógica do juízo pode fornecer as condições ideais do conhecimento humano por conferir validade universal, absoluta e necessária às proposições científicas. Como “teoria da teoria” ou “teoria da ciência”, cabe à lógica oferecer “as condições do saber em geral” (HEIDEGGER, *Recherches*, 1997, p. 134).

É certo que o processo real do pensamento acontece no tempo, mas o sentido ideal, sempre idêntico a si, é extratemporal. O sentido ideal ou puro – objeto da lógica – é dado no juízo, isto é, na relação entre sujeito e predicado pela cópula. O “é” que expressa a cópula no juízo, que une sujeito e predicado, tem existência ideal e não empírica; ele expressa a validade do “conteúdo de significação” expresso no juízo que faz do sentido um fenômeno estático (Cf. JOLLIVET, 2009, p. 18). Ou, como Heidegger ressalta, o que está em jogo é “antes de tudo, o *conteúdo* da representação, isto que nós *queremos dizer* (*meinen*), o *sentido*, que é verdadeiro. O julgamento é sentido” (HEIDEGGER, *Recherches*, 1997, p. 140)²⁴. Assim, lembra Escudero, o “é” se transforma em um *ens relationis* ou

síveis de observação, descrição e de mensuração. Tendo “naturalizado” a consciência, o psicologismo entende os “atos de consciência”, isto é, o pensamento, a partir das leis empíricas. Caberia à lógica a função de descrever os fatos dados à consciência. Sua tarefa se resumiria em examinar quais são os princípios que regulam o funcionamento da mente humana, investigando como se formam as representações mentais. Ora, “a lógica trata do pensamento (...), ela se ocupa do *sentido*” (HEIDEGGER, *Recherches*, 1997, p. 132). E, convertendo as regras do pensamento em leis empíricas, o psicologismo não vê que a função da lógica não é descrever empiricamente como pensamos, mas dizer como temos que pensar (Cf. ESCUDERO, 1999, p. 66).

²⁴ „Wahr ist vielmehr der Vorstellungsinhalt, das, was wir *meinen*, der *Sinn*. Das Urteil ist *Sinn*“ (HEIDEGGER, GA 1, p. 31).

ens logicum que, sob influência de Lotze, Lask o define como “ser válido para” (*Hingeltung*) (Cf. ESCUDERO, 1999, p. 102). O “é” une, portanto, conceitos. O juízo, adverte Husserl, sendo uma relação de conceitos ou de essências e nunca de fatos, é imanente, constante, estático, não muda apesar das mudanças psicológicas (Cf. HUSSERL, 2007, p. 38; ESCUDERO, 1999, p. 69).

Dessa forma, o sentido, livre de determinação temporal, não se torna nem surge, mas *vale*; algo que pode ser “apreendido” pelo sujeito que julga, mas nunca se altera por esse apreender²⁵. As análises empírico-psicológicas do pensamento são importantes, mas, por serem contingentes e relativas aos sujeitos empíricos, mostram-se *insuficientes na formulação de leis atemporais de conformidade e condições a priori de coerência e evidência lógicas*. A lógica não trabalha com induções empíricas. Delas pode-se dizer se existem/são ou não existem/são, mas jamais se são válidas/verdadeiras ou não-válidas/falsas. A lógica consiste, portanto, numa *teoria universal de sistemas formais de dedução que prescrevem normativamente as condições do conhecimento* (Cf. HEIDEGGER, *Recherches*, 1997, p. 140; Cf. ESCUDERO, 2010, p. 69 e 70). A conclusão a que chega Heidegger é tipicamente husserliana:

O lógico deve procurar descobrir o *sentido unívoco* das proposições, deve determinar as formas do julgamento em relação aos diferentes sentidos objetivos, com relação a sua estrutura simples ou complexa para, por último, as enquadrar em um sistema (...). E é somente quando a lógica pura é estabelecida e completamente elaborada (...) é que se poderá abordar com maior segurança os problemas da teoria do conhecimento e articular, nos diferentes modos de efetividade, o domínio total do “ser”, que se poderá precisamente fazer aparecer sua especificidade, e determinar o tipo de conhecimento que lhe corresponde e seu alcance (HEIDEGGER, GA 1, p. 186).

Assim, embevecido com as teorias lógicas e epistemológicas típicas de sua época, elaboradas, em especial, pelos neokantianos e por Husserl, Heidegger localiza o sentido no caráter estático do juízo, não suspeitando, ainda, que ele pode ser expresso em um outro contexto – o da vida humana, fluida, dinâmica, temporal. Somente no final de sua tese de doutorado, Heidegger deixa entrever, no dizer de Jollivet, “um domínio de investigação que ultrapassa os limites, puramente lógicos, de análise, um nível *infra-* ou *arqueológico* que visa esclarecer o sentido em sua estrutura própria” (JOLLIVET, 2009, p. 19). Heidegger se pergunta: O sentido tem uma estrutura determinada? Será que a perspectiva

²⁵ „Wir wissen, das Urteil der Logik ist Sinn, ein ‚statisches‘ Phänomen, das jenseits jeder Estwicklung und Veränderung steht, das also nicht *wird*, *entsteht*, sondern gilt; etwas, das allenfalls vom urteilenden Subjekt ‚erfaßt‘ werden kann, durch dieses Erfassen aber nie alteriert wird“ (HEIDEGGER, GA 1, p. 179).

puramente lógica é a mais adequada para apreender a estrutura do sentido? “Qual é o sentido do sentido? Tem algum sentido interrogar por ele? (...) Talvez nos encontremos aqui ante algo último e irreduzível que exclui toda elucidação ulterior”²⁶.

No final de sua tese, ao considerar o problema lógico de um tipo de juízo, os “juízos impessoais” (*impersonales Urteil*), Heidegger repensa o *sentido* do “sentido”. Trata-se de “certo tipo de juízos que, à margem das regras gramaticais, expressa o *acontecer de algo*” (Cf. BORGES-DUARTE, 1995, p. 75). “Relampeja” (*es blitzt*) – é o exemplo dado por Heidegger. É um juízo “sem sujeito”, sem cópula; mesmo assim, há nele uma validade lógica: “Relampeja” significa que “é verdade/válido que relampeja”. De algum modo, afirma Borges-Duarte, Heidegger se dá conta que há estrutura lógica nesse juízo, porém, *há algo que não se esgota na mera representação do relâmpago nem em seu ser lógico, ou seja, na validade da afirmação* – esse “algo outro” é o relampejar que *acontece*, que *irrompe subitamente*, esse “algo” é o seu *estar sucedendo agora*²⁷. Diz ela:

O juízo “impessoal” nos coloca, pois, *ante o fato do existir*, do acontecer de algo. Sua realidade é distinta daquela da “cópula” lógica, da que Heidegger, com Rickert, reconhecera que o sentido de seu “ser” – o “ser” mencionado no “é” constitui a relação lógica entre S e P – é o “ser válido”. A realidade do existir fático, do “ser efetivamente real” é, ao contrário, a de “algo determinado temporalmente, limitado a um instante (relampeja) ou a uma duração mais ampla (chove) (Cf. BORGES-DUARTE, 1995, p. 79).

Assim, *nem as investigações psicológicas nem a determinação do significado das palavras podem expressar o conteúdo do sentido* (Cf. ESCUDERO, 2010, p. 89). Há diversos modos de realidade do sentido e o “conteúdo significativo do juízo” parece ser insuficiente para dizê-lo.

Dito de outra forma, ao se deparar com os juízos de existência, o jovem Heidegger se depara com o limite do universo estritamente lógico do juízo – a esfera do “valor de verdade” – para a compreensão da “gênese” do sentido

²⁶ „Was ist der Sinn des Sinnes? Hat es überhaupt Sinn, danach zu fragen? (...). Vielleicht stehen wir hier bei einem Letzten, Unreduzierbaren, darüber eine weitere Aufhellung ausgeschlossen ist, und jede weitere Frage notwendig ins Stocken gerät“ (HEIDEGGER, GA 1, p. 171).

²⁷ „Mit dem Urteil ‚es blitzt‘ wird jedoch ein anderer ‚Gedanke‘ geäußert, d. h. es hat nicht den Sinn eines Benennungsurteils. Das Urteil sagt vielmehr, daß etwas *geschieht*; auf dem *Statfinden*, dem *plötzlichen Hereinbrechen* ruht der Gedanke. Dementsprechend findet der Sinn des Urteils seine genaue Bestimmung, wenn dem Urteil die Form gegeben wird: ‚Das Blitzen ist wirklich‘, ‚vom Blitzen gilt das Wirklichsein‘, genauer ‚das Existieren‘“ (HEIDEGGER, GA 1, p. 185).

(Cf. BORGES-DUARTE, 1995, p. 88). O que se mostra é que o tempo, que no início de *A doutrina do juízo no psicologismo* aparecera como o “não lógico” por excelência, visto que é aquilo que “surge”, que “torna”, que “transcorre”, agora, mostra-se, em seu final, como problema que precisa ser ponderado: é que a tênue linha que separa o âmbito lógico daquele da existência ôntica entra, subitamente, em cena nas questões heideggerianas sobre a gênese do sentido (Cf. BORGES-DUARTE, 1995, p. 79).

Que relação existe entre a “dimensão lógica” do sentido e o “ser dos entes”? Ou, de outro modo: qual é o lugar da forma de ser do sentido, o *verum*, no reino do ente? Heidegger se dá conta de que a gênese do sentido e a existência estão unidos facticamente e de múltiplas maneiras. É preciso, portanto, buscar uma doutrina das categorias que seja capaz de alcançar o âmbito geral do ser em suas diferentes formas de realidade, de manifestação (Cf. ESCUDEIRO, 1999, p. 66; BORGES-DUARTE, 1995, p. 81).

Essa questão reaparecerá no ano seguinte como temática geral da tese de habilitação docente *A doutrina das categorias e do significado em Duns Scotus* (1915)²⁸. Ela é composta de duas partes. Na primeira, Heidegger se dedica ao estudo da doutrina das categorias de Scotus, analisando “os elementos e os meios de interpretação da experiência” (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 222); na segunda, trata da relação entre categorias e significações implicada nas diferentes partes do discurso. Como já foi dito, não é o nosso propósito abordar esse trabalho em sua integridade nem examinar todas as problemáticas nele suscitadas. Nosso interesse é, simplesmente, demonstrar como a descoberta das estruturas dinâmicas da gênese do sentido conduz o jovem Heidegger às perguntas fundamentais acerca da vida humana – questão central da filosofia de Dilthey – instigando-o a

²⁸ Está claro para nós que o acato à recomendação de Finke para dedicar-se, em sua tese de habilitação docente, ao estudo da filosofia escolástica extrapola as intenções meramente acadêmico-institucionais do jovem Heidegger. A temática enreda-se também aos seus interesses pessoais. De alguma forma, esse trabalho vem complementar as pesquisas lógicas realizadas anteriormente por Heidegger e, como ele próprio afirma no Prólogo (*Vorwort*, 1972) à primeira edição de *Frühe Schriften*, põe-no diante de duas problemáticas centrais que o acompanharão em todo o seu percurso filosófico: ser e linguagem. *Na forma do problema das categorias com a pergunta pelo ser, na forma da doutrina dos significados com a pergunta pela linguagem*. No original: „Gleichwohl zeigen sie einen mir damals noch verschlossenen Wegbeginn: in der Gestalt des Kategorienproblems die Seinsfrage, die Frage nach der *Sprache* in der Form der Bedeutungslehre. Die Zusammengehörigkeit beider Fragen blieb im Dunkel“ (HEIDEGGER, In: *Vorwort zur ersten Ausgabe der „Frühen Schriften“* (1972), GA 1, p. 55).

afrontar temas como a historicidade e a facticidade da vida e, com eles, a apostar em uma compreensão nova sobre o fundamento das categorias.

2.2.2 O horizonte ontológico do sentido: o caráter atemporal das formas de significação (1914-1915)

O objetivo geral da tese de habilitação docente de Heidegger consistiu em *delimitar os distintos âmbitos da realidade em setores categorialmente irreduzíveis entre si* (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 222). Para Heidegger, caberia a toda doutrina das categorias a tarefa de diferenciar os elementos que caracterizam fundamentalmente cada um dos domínios objetivos – o da lógica, o da matemática, o da física, o do psíquico e o da metafísica – inserindo-os numa classificação científica que lhes fosse correspondente. Heidegger declara que o emprego das tradicionais categorias se mostra insuficiente para apreender esses diversos setores da realidade objetiva em seu significado. É, preciso, pois, valorizar as potencialidades essenciais que o problema das categorias traz consigo e rever a sua aplicabilidade a toda a esfera do conhecimento (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 113).

Para a realização desse projeto, Heidegger encontrou apoio em *Os modos de significar ou gramática especulativa*²⁹, obra atribuída a Duns Scotus, que reflete sobre as condições de possibilidade de toda linguagem e de todo sentido:

²⁹ *De modis significandi sive grammatica speculati*, originalmente, *Tractatus de modis significandi sive grammatica speculativa* (*Tratado sobre os modos de significar ou gramática especulativa*) é um texto provavelmente redigido entre 1300 e 1310 atribuído a Duns Scotus (1266-1308), mas foi certificado, em 1922, pelo historiador medievalista Martin Grabmann (1875-1949) como sendo de autoria de um de seus discípulos chamado Thomas de Erfurt. Não se sabe muito a respeito dele. Presume-se que esse escotista da cidade alemã de Erfurt, falecido em 1379, foi professor na Universidade de Paris. Além de Heidegger, Charles S. Peirce também julgou que a *Grammatica* pertencesse às obras de Duns Scotus, já que chegou, de fato, a constar como o primeiro dos vinte e seis volumes que compõem a sua *Obra Completa*, na edição Vivès, de 1891 (Cf. BOULNOIS, 1996, p. 262 e 263). No geral, entretanto, essa informação não descredita as elaborações da tese heideggeriana porque há uma proximidade entre os argumentos de Scotus e aqueles de seu discípulo que, como o próprio Grabmann concorda, o estudo de Heidegger foi capaz de preservar (Cf. BARASH, 2006, p. 324). Ele não tinha a intenção de efetuar uma exegese orientada a *mens auctoris*, isto é, interessava a Heidegger (pelo menos, inicialmente) um “tratamento histórico” da temática – marcadamente comum entre os escolásticos (Cf. ESCUDERO, 1999, p. 92; Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 221). No capítulo de “conclusão” do trabalho de habilitação, admite que a intenção última de sua investigação não é histórica, mas sistemática. E numa carta a Rickert (09.07.1916), solicita que este seu trabalho não seja publicado na coleção habitual, já que “o conjunto dos problemas tratados e os meios de exposição” tomaram uma “via de tratamento diferente da

Nós queremos saber o que a *Grammatica* no sentido de Scot (como teoria da significação) estuda de fato; precisamos reconhecer o âmbito de seu objeto em sua peculiaridade. Somos reconduzidos, pois, a algo prévio, aos domínios objetivos, com isso se indica a via pela qual se pode dar cumprimento a nossa empresa. (...) Nós estamos, portanto, diante de uma tarefa que pode ser resumida comumente sob o nome de “doutrina das categorias” (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 42; GA 1, p. 210 e 211).

Embora o pensamento medieval não tenha, evidentemente, a “consciência metódica”³⁰, no sentido moderno do termo, para o tratamento dos problemas filosóficos, Heidegger constata em Scotus uma dimensão “moderna”, não apenas pela temática de que se ocupa – lógica e linguagem –, mas também pelo modo como dela se ocupa, isto é, efetuando uma crítica aos problemas lógico-teológicos desde a tradição, antecipando, em aspectos importantes, as teorias lógico-epistemológicas propostas, sobretudo, por Lotze, Rickert, Lask e Husserl. Citando uma expressão tipicamente husserliana, Heidegger diz que Scotus elaborou uma

doutrina das “formas de significação” [expressão husserliana] ligada a uma doutrina das categorias, na medida em que ela apresenta as diversas formações categoriais da “significação como tal” e, assim, põe o fundamento de todo estudo da lógica do senti-

escolástica medieval” (HEIDEGGER; RICKERT, 2007, p. 32). Assim, é interessante notar que no *Gutachten* de 1915 (o relatório que aprova o trabalho de Heidegger para a habilitação docente), Rickert, como orientador, aponta que *só o tema abordado é de caráter “histórico”*, no mais, recebe uma direção “puramente *sistemática* ao renunciar explicitamente a integrar Duns Scot em uma contextualização histórica”, fazendo ver, dessa forma, a originalidade da pesquisa. Ressalta que Heidegger estudou alguns escritos de Scotus sem se preocupar com o que este escolástico retoma de outros e com o que lhe é próprio, avizinando a sua filosofia às dos grandes lógicos contemporâneos (RICKERT, H. “Rapport sur la thèse d’habilitation du Dr. Heidegger”, le 19 juillet 1915. In.: HEIDEGGER; RICKERT, 2007a, p. 97). Com isso, Rickert reconhece que o problema da *Habilitationschrift* não é simplesmente “doutrinal”, mas contém um valor sistemático-filosófico ao interpretar a lógica e a teoria da significação escolásticas à luz das mais recentes pesquisas lógicas e epistemológicas reveladas após a virada do século, entre 1900 e 1915. Concordamos com Borges-Duarte quando defende que Heidegger põe entre parênteses “a consideração ‘histórico-filosófica’ para substituí-la pela ‘fenomenologia’ da ‘coisa mesma’ (do problema) em questão (...)” (BORGES-DUARTE, 1995, p. 80). Sobre a originalidade da interpretação heideggeriana sobre Scotus, recomendamos ainda: BOULNOIS, Olivier. “Entre logique et sémantique: Heidegger lecteur de Duns Scot”. In: *Phénoménologie et Logique*. Études réunies et publiées sous la direction de Jean-François Courtine. Paris: Presses de l’École Normale Supérieure, 1996.

³⁰ Heidegger discute a questão da consciência do método num sentido mais amplo, tal como Aristóteles empregava, como “ciência dos princípios”, isto é, “como fundamento que torna possível um certo círculo de problemas; ela pode ser compreendida como a demonstração da constância de princípios que fundam (...) uma coerência determinada do conhecimento e a partir dos quais um sentido é atribuído” (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 31).

do e do valor (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 33; GA 1, p. 203).

Do “Doutor Sutil”, Heidegger retoma a crítica às categorias aristotélicas que só reconhecem uma determinada classe de objetos: o âmbito objetivo da natureza sensível, a realidade concreta, real. Elas não valem, por exemplo, para os objetos matemáticos e os objetos metafísicos que também são objetos do conhecimento. A teoria das categorias scotista não privilegia um domínio determinado de objetos, essa ou outra “região de entes”, mas tematiza o objeto “em geral”. Para Heidegger, isso pressupõe uma fundação metafísica da lógica, de uma “lógica pura”, de inspiração husserliana, a partir da qual se possa estudar “o domínio total do ser” (Cf. DEWALQUE, 2011, p. 70).

Em Scotus, todos os setores da realidade, portanto, podem ser objeto de conhecimento; não apenas o *ens*, mas também o “*non-ens*”. Por “setores de realidade” devemos entender, à maneira de Lotze, “um conceito global para o conjunto do que é ‘posto’ ou ‘afirmado’ de alguma maneira”, para o que pode ser tratado teoricamente, que compõe os juízos, entram nos julgamentos, isto é, sujeito a uma estrutura de significação, passível de valor lógico, portanto, incluem-se tanto a esfera dos entes sensíveis e a dos não-sensíveis, quanto a dos suprassensíveis. É o caso das intenções, da negação, da privação, das produções imaginárias, das ficções, das recordações que, a rigor, escapam à aplicação das clássicas categorias. Agrada a Heidegger a ideia scotista de que a Lógica precisa de categorias próprias que se estendam ao domínio do “pensável em geral” (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 113; Cf. DEWALQUE, 2011, p. 65). Com isso, exige-se que cada fenômeno pertencente à “totalidade do pensável”, encontre, de acordo com seu conteúdo próprio, um “lugar lógico” determinado, e que seja ele considerado à luz de uma “doutrina das significações” (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 43).

É surpreendente, para Heidegger, a perspicácia do “Doutor Sutil” que, melhor do que qualquer outro escolástico antes dele, soube manter delimitados os campos da Lógica e da Psicologia. Ele tem claro o caráter unívoco e homogêneo do setor de significação lógica e, ao mesmo tempo, percebe o individual e o singular dos fatos empíricos (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 109 e 110; GA 1, p. 284). Dito de outro modo, o seu apreço ao mundo abstrato das matemáticas, não o impediu de encontrar “uma proximidade vasta e refinada para o que é a vida real, para sua multiplicidade e sua possibilidade de tensão” (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 33; GA 1, p. 145). Para Scotus, como também para Heidegger, a realidade não pode ser reduzida ao sentido que a consciência pode lhe conferir. A estrutura do pensamento é incapaz de dar conta completamente

da individualidade em suas múltiplas formas reais (*haecceitas*). Aproximando o conceito de individualidade scotista daquele preconizado por Rickert, Heidegger dirá que a realidade concreta “forma uma ‘multiplicidade indefinida’, um ‘*continuum* heterogêneo” em relação ao mundo homogêneo do pensamento (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 79). Com isso, rejeitando o pressuposto de um “realismo ingênuo” que postula uma correspondência perfeita entre o pensamento e o ser, Heidegger critica toda teoria que concebe as categorias do pensamento como impostas ao domínio do mundo real à maneira de “simples cópias” (*blosse Abbilder*) (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 108; Cf. BARASH, 2006, p. 128).

Interpretado numa perspectiva moderna, Heidegger afirma que o empenho de Scotus consiste justamente em buscar, a partir de uma *metaphysica generalis* articulada aos transcendentais da filosofia medieval (*ens, unum, verum e bonum*), as *condições de possibilidade* que permitem apreender a realidade. As categorias transcendentais, portanto, determinam a objetividade de todo objeto (o objeto “em geral”); elas têm a função de diferenciar, ordenar, delimitar todos os objetos conhecíveis.

Dentre as categorias transcendentais, Scotus concede primazia do *ens logicum* sobre os demais. O *ens logicum* é a “categoria originária” (*Urkategorie*), “o primeiro objeto do intelecto”, o *ens* “em geral”, o *ens* em sua unidade pré-categorial, sem que saibamos se é uma substância ou um acidente, um ente real ou possível. Dele, só se pode dizer que é. Representa uma coisa última e suprema para além da qual não se pode ir. Assim, há uma “convertibilidade” do *unum* e do *verum* com o *ens*³¹. Isso significa que o domínio no interior do qual as formas do *unum* e do *verum* “valem” (*gelten*) é coextensivo ao domínio do *ens* “em geral”, ou seja, ao domínio do pensável (Cf. DEWALQUE, 2011, p. 69 e 71). Heidegger esclarece:

Duns Scot determina a soberania absoluta do sentido lógico sobre todos os objetos mundanos conhecíveis e conhecidos, falando de uma convertibilidade do *ens logicum* com os objetos (...). Qualquer que seja a coisa conhecida, qualquer que seja o objeto dos julgamentos, é preciso que ele entre no mundo do sentido, porque é somente aí que

³¹ O *unum* e o *verum* são transcendentais derivados do *ens* ou, em outros termos, são elementos constitutivos do *ens* (Cf. MASÍS, 2010, p. 77). O *unum* (a “identidade” ou “forma original” que se predica de todo *ens*, que o faz distinto de qualquer outro) e o *verum* (a “verdade” como propriedade de todo e qualquer objeto do conhecimento), por exemplo, são fundados no *ens*, de maneira transcendental, isto é, como condição de sua objetividade. Antes que um ente se determine como “real”, “possível” ou “verdadeiro” ele se mostra como pensável, como puro determinável. Como afirma Heidegger, é o *ens*, como determinação originária, que faz todo objeto seja apreensível, reconhecível, compreensível (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 55).

eles podem ser conhecidos e julgados. *Somente enquanto eu vivo na validade, posso ter conhecimento do existente* (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 107; GA 1, p. 279 e 280. Grifos nossos).

Heidegger aproxima o *ens* escolástico da categoria que Lask chama de “há” (*es gibt*) ou “há algo” – uma estrutura originariamente pré-teórica que é captada na *simplex apprehensio*, um ato que tanto Lask como Husserl denominam de “intuição categorial” (Cf. PERAITA, 2012, p. 192). O *ens* é um “algo originário” (*Ur-Etwas*). “Um objeto é cada coisa e toda coisa (*alles und jedes*)”. Ou seja, seu caráter de realidade não é, ainda, determinado; a preocupação intelectual de fixar o tipo de categoria em que o *ens* se encaixa é posterior, contudo, nele está dada a condição de possibilidade do conhecimento dos objetos em geral (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 47 e 48; Cf. BOULNOIS, 1996, p. 269).

Em *A lógica da filosofia e a doutrina das categorias*: um estudo sobre a esfera do domínio das formas lógicas³² (1911), Lask também revela uma sensibilidade à multiplicidade do real. Concordará com Kant de que a forma reveste a matéria – o dado perceptivo alógico – de lucidez teórica, conferindo-lhe significado, racionalidade (Cf. LASK, 2002, p. 60). No entanto, as formas *a priori* kantianas “explicam” a realidade por completo, enquanto para Lask, há algo que permanece “irracional”, “opaco”, isto é, conceitualmente “impenetrável”, inapreensível. As formas são um “momento de claridade” (*Klarheitsmoment*) no objeto, o que significa dizer que o objeto pode ser “iluminado”, mas nunca pode ser completamente “esclarecido”. Em Lask, o caráter formal de “claridade lógica” do objeto, isto é, a “idealidade da validade” se articula num “contexto de significação”: só pode haver claridade “sobre algo” (Cf. LASK, 2002, p. 96; VIGO PACHECO, 2012, p. 223). Para ele, a legitimidade de um objeto do conhecimento está em ele ser reconhecido como *alguma coisa* e não um *nada* (Cf. LASK, 2002, p. 49).

Nesse caso, para Lask, as formas não são estruturas subjetivas *a priori*, porque elas “iluminam” algo que já está aí, dado na vida, ou seja, uma realidade que é múltipla, heterogênea, mas composta por singularidades – e é esta realidade que possibilita a aplicação das categorias. Assim, a partir de Lask, Heidegger já não pensa a realidade empírica como governada por uma “absoluta heterogeneidade”: o “‘dado’ apresenta já uma ‘determinação categorial’” (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 150). Isto implica dizer que o lógico não é mais um reino autônomo e separado, mas deve ser compreendido como um

³² No original: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*: Eine Studie über den Herrschaftsbereich (1911).

“momento”. “O lógico se refere já sempre a uma instância correlativa que não é ‘lógica’: trata-se do material, o real, o mundano; assim, todo ‘valer’ (*gelten*) é ‘valer para’ (*gelten von*)”, é um valor *relativo a* (PERAITA, 2012, p. 188).

Dessa maneira, o sentido, do ponto de vista de Lask, é atrelado à noção lotzeana de “validade” na medida em que é dado pela relação estabelecida entre *a forma lógica de validade e o material para o qual ela é válida* (Cf. DASTUR, 2007, p. 44). Há uma pluralidade de formas singulares; elas não existem separadas da matéria (Aristóteles) nem são impostas pela atividade sintético-unificadora da subjetividade transcendental (Kant). Forma e matéria se dão conjuntamente. Isso significa: “a matéria sempre está *revestida* por uma forma e sempre a forma é *forma de*” (CAZZANELLI, 2012, p. 256). E mais: é o material mesmo que determina a diferenciação da forma na medida em que dele provém a condição de aplicação, não para qualquer forma possível, mas para uma forma determinada – é o que reza o “princípio de determinação material de toda forma categorial”, preconizado por Lask (Cf. LASK, 2002, p. 84 e 85; Cf. ESCUDERO, 1999, p. 103).

A teoria das categorias de Lask propõe, então, uma “imanência lógica” do objeto, através da qual ele justifica a mediação entre o lógico (a validade) e o ôntico (o ente). Para ele, entretanto, o juízo e seu correlato objetivo específico estão situados em uma configuração secundária e, como vimos, dependente de um nível originário onde se constitui o sentido. O valor de verdade proposicional tem sua origem em algo prévio ao juízo. Como destaca Borges-Duarte, “o juízo apenas sanciona o que já sempre está, de algum modo, *logicamente presente*: o ‘objeto’, enquanto junção matéria-forma, enquanto ‘sentido’” (BORGES-DUARTE, 1995, p. 86). Ou, diz-nos Cazzanelli, “a constituição da verdade do mundo, enquanto realidade plena de valor ou matéria formada é, assim, algo que acontece antes do sujeito e sem ele” (CAZZANELLI, 2012, p. 249). Para Lask, o juízo, com sua estrutura oposicional (falso/verdadeiro; afirmativo/negativo), portanto, *nasce desse âmbito pré-oposicional do verdadeiro em sentido ontológico*. A subjetividade aparece, para Lask, como o “fator responsável por introduzir o tipo de cisão que torna possível a oposição e a contrariedade” (VIGO PACHECO, 2012, p. 225). Em outras palavras, a subjetividade que, para Lask, culmina na atividade judicativa, consiste em tentar, em vão, recuperar a união originária entre forma e matéria que foi rompida pela a atividade cognoscitiva do sujeito ou, de outro modo, “o sujeito cognoscente se encontra irremediavelmente ante as ruínas do originário, na intenção de reconstruí-lo,

sem êxito. O puramente originário se encontra sempre mais além: uma transcendência última inalcançável” (CAZZANELLI, 2012, p. 249)³³.

Lask deixou indiscutido o problema de como a matéria determina a forma ou, o que é o mesmo, como se dá a conformidade entre juízo e objeto. Para resolver esse problema, Heidegger apela a uma solução fenomenológica recorrendo ao correlato “subjetivo” da verdade: o “princípio de determinação material da forma” corresponderia ao princípio husserliano da correlação interna de forma e matéria. Em outras palavras, a “validade lógica” laskiana teria, para Heidegger, fundamento na intencionalidade: “As formas não são outra coisa senão a expressão objetiva dos diferentes modos em que a consciência está referida intencionalmente a objetos (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 151; GA 1, p. 319). Ou, como assinala o próprio Husserl em sua *Sexta Investigação*: “(...) a matéria nos diz como-o-que a objetividade é visada na significação, ao modo-do-que ela é determinada e apreendida” (HUSSERL, 1996, p. 129).

³³ Não é objeto de nossa pesquisa uma exposição detalhada do pensamento de Lask, todavia, não poderíamos deixar de destacar, aqui, a importância que sua filosofia desempenhou nos primeiros escritos do jovem Heidegger, em especial, na tese de habilitação, em que há incontáveis referências a ele. Peraita chega a assinalar que “não parece demasiado arriscado supor que Heidegger deve a ele o que de mais ‘heideggeriano’ há nesse trabalho de juventude” (PERAITA, 2012, p. 189). De fato, no *Gutachten* de 1915, Rickert destaca a ressonância de Lask (também seu aluno) na orientação e nas terminologias filosóficas utilizadas por Heidegger na tese de habilitação e pondera que seu orientando deve, muito mais do que tem consciência, a este neokantiano de Heidelberg (Cf. HEIDEGGER; RICKERT, 2007a, p. 98). No Prólogo a esse trabalho, Heidegger faz uma homenagem à memória do “soldado” morto precocemente na guerra (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 23). Embora nas lições da primeira época de Friburgo as referências sejam poucas, Lask, leitor de Aristóteles e Kant, foi fundamental para o desenvolvimento do pensamento heideggeriano. Dentre as contribuições, está a defesa de uma dimensão originária de constituição de sentido, prévia a todo acesso predicativo, isto é, o traço “aleteiológico” presente na sua teoria das categorias, que contribui fundamentalmente na superação do clássico dualismo entre idealismo e realismo (sujeito-objeto) que imperava nas discussões neokantianas da época e, por conseguinte, na posterior elaboração da concepção de verdade como *Alétheia*. Para um aprofundamento das relações entre as posições de Lask e Heidegger, sugerimos: CAZZANELLI, S.. “El neokantismo en el joven Heidegger”. In: *Revista de Filosofía*. Universidad Complutense de Madrid. Vol 35. Núm. 1., 2010. pp. 21-43; DASTUR, Françoise. Les “‘Recherches Logiques’ du jeune Heidegger”. In: *Heidegger: la question du logos*. Paris: PUF, 2007. pp. 19-48; COURTINE, J-F. “La Nature et le lie du logique chez Emil Lask”. In: *La cause de la phénoménologie*. Paris: PUF, 2007. pp. 123-144; REIS, Róbson Ramos dos. “A dissolução da lógica”. In: *Revista Natureza Humana*. São Paulo, v. 5, n. 2, jul.-dez, 2003. pp. 423-440; KISIEL, T. “Why students of Heidegger will have to read Emil Lask”. In: *Man and World*. Núm. 28, jul, 1995, pp. 197-240.

É desde uma ótica fenomenológica das formas de significação que Heidegger interpreta a doutrina scotista das categorias. Para Scotus, a função das categorias é a de atribuição de sentido, tornando possível a formação de enunciados relativos aos objetos dos diferentes domínios. Scotus pretende distinguir, portanto, como se articulam a ordem do ser, do conhecimento e da linguagem (Cf. BAY, 1998, p. 36). A preocupação é explicitar quais são as estruturas que possibilitam essa correspondência: uma palavra adquire significado quando “significa”, ou seja, quando “diz o sentido”, quando guarda relação com o objeto a que remete. Os significados não são realidades psíquicas, mas conteúdos intencionais adquiridos por meio de atos também intencionais. Heidegger dá ênfase à dimensão formal, expressiva da linguagem, em seu caráter de signo, a partir da qual podemos falar de “sentido” (Cf. BAY, 1998, p. 44). A gramática especulativa permite, assim, uma aproximação com a estrutura apriorística da linguagem, o que impede que se confunda com a gramática empírica de uma determinada língua (Cf. DASTUR, 2007, p. 34)³⁴.

Para Scotus, as formas de significar deverão ser *formas para* uma matéria – o *ens* “em geral”. Em outras palavras, as formas de significar “algo” (*modi significandi*) pressupõem que esse “algo” seja entendido (*modi intelligendi*), mas o intelecto só confere significado se esse “algo” é dado de alguma maneira, isto é, ele só pode ser entendido a partir de suas determinações formais possíveis (*modi essendi*). Conhecer um “objeto real” implica em reconhecer a sua correlata significação no ato do juízo. Não há “objeto real” independente de seu sentido no juízo. Como afirma Barash, “a alma visa a um objeto, projeta um sentido sobre ele, e se a multiplicidade do ser não é resumida jamais a esse sentido, sua validade se encontra em termos de uma relação entre o sentido visado e o ser real”. Tal é o “traço de união entre o idealismo epistemológico e o realismo

³⁴ Para Heidegger há uma *coexistência enigmática* entre Gramática e Lógica (palavra e significado, frase e sentido), pois o sentido e os elementos que o constitui – os significados –, estão ligados às palavras e às frases, no entanto, pertencem a domínios de realidade diferentes. O sentido e a significação permanecendo idênticos a si, não estão sujeitos a modificação temporal. O “valor objetivo” da estrutura lógica não advém necessariamente da relação que a mantém com as palavras e frases, mas do seu “conteúdo” ou da significação noemática. Por sua vez, os elementos linguísticos não possuem, em si mesmos, significação; ligados a signos sensíveis (visuais, acústicos etc.), eles pertencem ao mundo do ente real, assim, ao contrário do sentido e do significado, têm uma duração no tempo; surgem, modificam-se e desaparecem. É a noção de “signo” que permite apreender a singular relação que há entre esses dois domínios distintos: o da estrutura linguística e o do sentido. As estruturas linguísticas são signos ou veículos de significação e do sentido; estes, por sua vez, são signos para os objetos, representam o que é o objeto (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, pp. 121-124; GA 1, p. 292 e 293).

metafísico” que a *Habilitationsschrift* de Heidegger busca encontrar (BARASH, 2006, p. 124 e 128).

As categorias estão, portanto, enraizadas nas formas gramaticais da linguagem cotidiana, heterogênea, múltipla (Cf. ESCUDERO, 2010, p. 94). E é aí, nessa estrutura pré-teórica das significações, no conteúdo *a priori* do sentido linguístico, que se encontra o problema *ontológico* do sentido. Em outras palavras, a teoria das categorias scotista, ligada a uma doutrina das formas de significação, demonstra a realidade como origem de significados e de categorias.

Heidegger descobre na doutrina da significação da escolástica uma certa disposição “moderna” ao se “colocar à escuta da vida imediata da subjetividade e de seus nexos significativos imanentes, sem, contudo, haver ainda alcançado uma rigorosa concepção de sujeito” (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 227). Ele pressente o vigor de uma psicologia escolástica de base não-empirista que, ao distinguir *ens reale* e *ens logicum* a partir dos conceitos de *prima intentio* e *secunda intentio*, antecipa os princípios básicos da fenomenologia de Husserl (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 35; GA 1, p. 205).

Na vida natural, pensar e conhecer nossa consciência está orientada para os objetos concretos da realidade imediata; a Escolástica chama esta atitude natural de *prima intentio*. Através de uma modificação do olhar surge a possibilidade de dirigir o pensamento sobre seu conteúdo próprio, essa é a *secunda intentio*. Tudo o que existe no mundo objetivo, tanto metafísico, como físico e psíquico, assim como os objetos matemáticos e lógicos são apreendidos nesse domínio da *secunda intentio*. Porque é somente nesse nível que há para nós um saber consciente dos objetos (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 106; GA 1, p. 279).

Essa distinção fenomenológica da escolástica entre *prima intentio* e *secunda intentio* funda o estudo *ontológico* do sentido e do valor, isto é, assinala o lugar que, antes de tudo, o sentido habita: em meio às coisas mesmas. Ressalta Heidegger: “(...) o que nos é dado primeiramente é aquilo que nos é familiar; o que nos toca de mais perto é sem dúvida a realidade empírica na qual nós nos movemos cotidianamente. (...) o que é dado imediatamente é o mundo sensível, o *Umwelt*” (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 44). Para os medievais, essa experiência de familiaridade, de obviedade compreensiva do mundo remete à providência divina que dispõe a realidade imediata sob uma “*ratione existentiae*” (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 150). Em outros termos, a realidade empírica (*modus essendi*) é dotada de uma *ratio*, uma forma, uma significância que possibilita um âmbito antepredicativo, pré-judicativo do imediata e irresistivelmente dado à consciência.

Em consequência disso, poderíamos dizer que a teoria scotista da objetividade permitiria pensar uma concepção de verdade mais ampla e anterior

à da proposição; ela funda o absoluto valor de verdade da proposição. A verdade proposicional teria sua origem na verdade transcendental, na “*simplex apprehensio*”³⁵, ou seja, na simples e evidente abertura ao objeto. A verdade é uma condição transcendental da relação sujeito-objeto (Cf. ESCUDERO, 2010, p. 97 e 98). O contrário da verdade da “*simplex apprehensio*”, diz Heidegger, não é a “falsidade”, mas o “não-conhecer” ou o “não ser consciente de”, isto é, a privação do conhecimento. Para afirmar algo como “falso” ou “verdadeiro” é necessário que já se tenha apreendido o objeto de alguma maneira (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p.148; GA 1, p. 316). Scotus defende uma imanência do objeto ao *logos*. Há uma relação originária entre ser e intelecto humano de modo que as formas fundamentais de conhecimento são a “simples apreensão” e o “juízo”. O *ens rationis* é um *ens in anima*³⁶, afirma Heidegger, no “sentido noemático”, isto é, é relacionado à consciência e seus correlatos intencionais (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 105). O valor de verdade do juízo, isto é, o seu caráter de sentido, se funda em seu conteúdo significativo.

Remetendo aos pressupostos husserlianos, essa “imanência lógica” está relacionada ao conceito de intencionalidade. Vázquez sublinha: “verdade e realidade do ser se identificam e são dadas na simples evidência intencional, com seus diferentes modos de ‘consciência de posicionalidade’” (VÁZQUEZ, 2000, p. 77). Como dissemos, é a intencionalidade – ou os atos intencionais da consciência – que fundamenta a relação entre o ente real e o ente lógico. Como afirma Vázquez, a significação lógica ou as essências, “são apreendidas com evidência intelectual, mediante o ato espontâneo da consciência intuitiva (ideação), no qual se dá *originariamente* a essência, analogamente e paralelamente ao ato de percepção” (VÁZQUEZ, 2000, p. 73). Assim, Husserl explica a passagem da “observação natural” à “observação fenomenológica” em suas *Meditações cartesianas*³⁷ (1930): “Na percepção espontânea, captamos a casa,

³⁵ “*Simplex apprehensio*” é o ato pelo qual intelecto conhece alguma essência antes de afirmar ou negar algo sobre ela; é, portanto, o mais elementar nível de conhecimento.

³⁶ Mas é preciso que fique claro que o *ens logicum* não deve ser confundido com realidade psíquica: “*Ens rationis* significa o conteúdo, o sentido dos atos psíquicos; é um ser (*ein Sein*) na consciência que pensa e considera, é o *ens cognitum*, o ser pensado, o ser julgado. É preciso discerni-lo do que é *subjective in intellectu*: que é a maneira de ser da atividade intelectual e dos atos do saber, na alma, ou seja, como disposições psicologicamente reais. (...) o que é visado aqui na função de representação, de constituição noética dos objetos reais, é o conteúdo separado da atividade de conhecimento, do julgamento, é a significação do julgamento. Este conteúdo é o que *vale*, e do qual se pode dizer que é *verdadeiro*” (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 105 e 106).

³⁷ No original: *Cartesianische Meditationen* (1930).

não a percepção da casa. Só na reflexão nos ‘dirigimos para’ este acto em si e sua orientação perceptiva ‘sobre’ a casa” (HUSSERL, 2001, § 15, p. 49). É interessante essa referência a Husserl para compreendermos a conformidade entre juízo e objeto:

O *noema*, o conteúdo significativo do dado, não é outra coisa senão o objeto mesmo apreendido na *secunda intentio* da reflexão, em que a consciência não está dirigida, como na *prima intentio*, para o objeto real em sua realidade imediata, mas para o seu próprio conteúdo (ESCUADERO, 1999, p. 103).

Enfim, é a intencionalidade, “como categoria que define o âmbito lógico”, que confere “ordem” ou “forma” aos objetos (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 107 e 108; GA 1, p. 283). Em outras palavras, o mundo do sentido, reino de validade, é conquistado na *secunda intentio* frente à realidade empírica, fluida, dinâmica. Isso significa que são âmbitos distintos e devem ser considerados em seus níveis ontológicos irreduzíveis (Cf. ESCUDERO, 1999, p. 95).

Importa notar, desse modo, que na pesquisa de habilitação docente, Heidegger encontra em Scotus, respaldado em Husserl, um reforço à crítica ao psicologismo que ele já vinha desenvolvendo em trabalhos anteriores. Ao compreender a *Grammatica Speculativa* como uma “gramática puramente lógica” de fundo husserliano, Heidegger enfatiza a especificidade e a supremacia do âmbito lógico (pelo caráter unívoco, intemporal, ideal, homogêneo da esfera das significações) em relação à esfera psíquica (visto o caráter análogo, múltiplo, heterogêneo, temporal da esfera empírica).

Em *Objectualité et domaine de validité sur la première partie de l’ Habilitationsschrift*, Dewalque observa que, nesse texto, a crítica heideggeriana ao psicologismo se insere em um projeto mais amplo de “fundamentação sistemática das ciências” ao propor delimitar os objetos em diferentes grupos (objetos matemáticos, objetos naturais, objetos metafísicos), como também os grandes “domínios”, “setores” ou “regiões” do real sobre os quais se constitui a atividade científica³⁸. O antipsicologismo, diz ele, “tem como decorrência um pluralismo

³⁸ É oportuno ver como Heidegger aproxima o tema da “doutrina das categorias” – primeira secção de sua tese de habilitação docente – ao debate que se insere no contexto efervescente da época, a saber, à preocupação com uma “fundação sistemática das ciências” (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 39ss). Dewalque assinala, entretanto, com razão, que ele pôs de fora da discussão a questão relativa ao problema dos “métodos científicos” como fazem Windelband e Rickert em contraposição àquele problema que prioriza a “especificidade dos objetos”, tal como foi a preocupação de Dilthey, Husserl, Becher e outros. Heidegger se limita a uma simples alusão a esses debates e opta por uma articulação das ciências e de seus objetos mediante uma análise lógica (Cf. DEWALQUE, 2011, p. 62).

‘ontológico’ que é precisamente expresso, em Heidegger, pela pluralidade dos “setores de efetividade” (DEWALQUE, 2011, p. 64). Dentro dessa perspectiva, os objetos são ordenados de acordo com sua pertinência a determinado setor de realidade, e não justapostos uns aos outros de maneira contingente, assim, por exemplo, o domínio de objetos estudados pela física e pela psicologia pertencem ao setor da realidade sensível; os estudados pela matemática³⁹ fazem parte do setor da realidade não-sensível; e o domínio dos objetos estudados pela metafísica referem-se ao setor do suprassensível (Cf. DEWALQUE, 2011, p. 65 e 73).

Concluindo, fica evidente que, no intervalo entre 1912 e 1915, há um salto consideravelmente importante na compreensão heideggeriana sobre o fundamento do sentido: se no começo, o juízo – enquanto âmbito da universalidade, da imanência, da estabilidade – é a estrutura lógica do sentido, agora, ao término de sua tese de habilitação, a questão estritamente lógico-objetiva no trato do problema das categorias torna-se, em si mesma, insuficiente, para alcançar o “sentido do sentido”. Dedicado a um trabalho interpretativo do pensamento de Scotus mediado pela leitura filosófica de Lask, Rickert e Husserl, Heidegger pensará o sentido na perspectiva de um domínio prévio de sua possibilidade, buscando-o em seus fundamentos, debruçando-se no estudo da natureza da lógica em relação aos diversos domínios da realidade – domínios no interior dos quais as categorias têm “validade” ou “têm sentido”.

Importa dizer que, com essa mudança de perspectiva, há quem enxergue, desde a tese de habilitação, um projeto de destruição das categorias lógicas ou afirme a existência, já aí, de uma “hermenêutica”⁴⁰.

Jean Greisch, por exemplo, não vendo problema na conciliação entre lógica e hermenêutica, em *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir*, admite a hipótese de que a hermenêutica da facticidade, desenvolvida por Heidegger nos primeiros cursos de Friburgo, “poderia ser uma tentativa de dar corpo à ‘lógica subjetiva’ evocada na *Habilitationsschrift*” (GREISCH, 2000, p. 114).

Em seu artigo *¿Hay hermenéutica categorial en la tesis de Habilitación de Martin Heidegger?*, Peraisita destaca o ponto de vista de Kisiel que, em *The Ge-*

³⁹ Heidegger adverte que os objetos da matemática são abstratos e não-sensíveis e, nesse sentido, são homogêneos. No entanto, eles se diferenciam do lógico porque a homogeneidade do âmbito matemático tem seu fundamento na quantidade, enquanto a do lógico, na intencionalidade (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 109; GA 1, p. 283).

⁴⁰ Essa discussão, embora interessante, não é o foco de nossa pesquisa. Sugerimos, para aprofundamento de tais questões: PERAITA, 2012; MASÍS, 2010; KISIEL, 1993; GREISCH, 1996 e 2000 (ver referências completas ao final dessa pesquisa).

nesis of Heidegger's Being and Time, admite haver, no trabalho de habilitação, uma “teoria hermenêutica das categorias” na qual conteria o germe da “hermenêutica da facticidade” heideggeriana. Para Kisiel, quando Heidegger afirma que o transcendental *ens* é um *Ur-Etwas*, um “algo originário” ou um “proto-algo” estaria se referindo àquele “algo originário compreensivo na vida”. O tratamento do *modus essendi* é visto por Kisiel como a descoberta da facticidade. Peraita, todavia, rejeita essas hipóteses e declara que o discutido *Ur-Etwas* é a “proto-categoria” (*Ur-Kategorie*) e está situada, portanto, no campo da lógica e não de uma hermenêutica. E o *modus essendi*, isto é, a realidade empírica é “tão somente aquilo que há de ser reduzido à ordem, mediante a analogia, a fim de que possa ser conhecido” (PERAITA, 2012, p. 180).

Segundo ela, alguns estudiosos insistem em que Heidegger estaria movido por um “interesse hermenêutico” no estudo da *simplex apprehensio* – entendida como “a compreensão pré-teórica e a verdade antepredicativa”. Ademais, que o transcendental *verum* já se determine com privilégio sobre o juízo. A interpretação de uma “hermenêutica categorial” no texto de habilitação implicaria, segundo Peraita, em aceitar a ideia, em si, problemática, de que já nessa fase, Heidegger apresenta uma compreensão de verdade como *Alétheia* quando, de fato, em 1915, ele ainda concebe o juízo ou as formas de significação (por seu caráter atemporal) como o tipo de relação pela qual se ascende à verdade (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 101; GA 1, p. 284).

Concordamos com Peraita quando afirma que o interesse de Heidegger em sua tese de habilitação encontra-se em uma “teoria geral das categorias”, isto é, um estudo que articulasse “o domínio total do ser”, uma teoria que não se fizesse parcial, como ele entendeu ser a de Aristóteles e a de Kant. Heidegger sente-se instigado a considerar a gênese do sentido em referência a diversos âmbitos de objetos e sua intenção está circunscrita desde o começo: responder como a ordem e a homogeneidade da lógica (unidade) podem ser introduzidas na pluralidade e heterogeneidade do empírico (analogia) (Cf. PERAITA, 2012, p. 196).

A nosso ver, a grande conquista de Heidegger, com a pesquisa da tese de habilitação, foi se dar conta, através de Lask, com seu “princípio de determinação material da forma”, que a realidade empírica tem em si uma estrutura categorial e, portanto, que o âmbito lógico não é autônomo tal como determinava a metafísica tradicional. Heidegger, descobre que “o pensamento imanente (...) não suprime a realidade e não faz do mundo exterior um sonho” (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 101; GA 1, p. 273).

Certamente, como já mostramos, o horizonte teórico em que Heidegger se move até 1915, sob a égide das teorias do conhecimento neokantistas e da fenomenologia como “ciência rigorosa”, não o permitiria pensar uma hermenêutica da facticidade. Contudo, não podemos negar que os estudos da lógica scotista intermediados pela fenomenologia e, em especial, pela lógica filosófica de Lask puseram-se como “contraluz” à temática do mundo como “significativo em si mesmo” – para a qual Heidegger se voltará posteriormente. Sem dúvida, a referência ao “mundo”, nessa fase, é aquela da “realidade empírica”, “natural”. Assim, embora o “princípio de unidade originária” laskiano tenha permitido vislumbrar o que poderá ser, mais adiante, a “estrutura mesma do sentido”, a proposta de Lask não é suficiente para fazer compreensível sua “gênese” (Cf. BORGES-DUARTE, 1995, p. 88). Dizendo de outra maneira, ainda que Lask tenha facultado a Heidegger as pistas para a compreensão da vida humana como fundamento último da lógica, o princípio de determinação material da forma é um princípio “lógico” fincado nas raízes do campo empírico, e não do histórico, cujo objetivo é categorizar a totalidade do real. Como ressalta Cazzanelli:

O que resulta insuficiente da *Lógica* de Lask é a incapacidade de penetrar a facticidade histórica do significado em seu acontecer: mais que ater-se ao que acontece, limitando-se a descrevê-lo, ele intenta inscrever este momento originário em seu sistema categorial. Porém, desse modo termina perdendo a vitalidade e a mobilidade de uma experiência que, necessariamente, não pode ser aferrada por uma ótica teórica do filosofar (CAZZANELLI, 2010, p. 26).

A nosso ver, a “guinada” no modo de pensar de Heidegger, ocorre um ano mais tarde, em 1916, quando, ao publicar a tese de habilitação, acrescenta-lhe a “conclusão”, denominando-a *O problema das categorias*. Aí, nesse texto final, ele retoma as ideias principais da pesquisa, mas o projeto geral de pensar o ser em diversas modalidades de realidade e que deve ser conhecido em sua unidade, parece ser ofuscado pela perspectiva de compreender o fundamento do sentido em relação a um horizonte “translógico” – o da realidade dinâmica, temporal, histórica da vida humana.

É interessante observar que, embora Peraita considere que se possa identificar, nesse capítulo “conclusivo” de 1916, elementos úteis ao desenvolvimento da hermenêutica da facticidade, ela não dá o merecido destaque às ricas intuições sobre a vida e a história desveladas no texto, parecendo reduzir tais intuições à preocupação de Heidegger “pelo caráter (a)temporal e (a)histórico do valor”. De fato, ainda que o texto revele o início de uma ruptura com a filosofia transcendental, encontramos nele a incidência de expressões tipicamente windelbandianas e rickertianas que revelam o apego de Heidegger à filosofia dos valores. Peraita

considerou esse texto “conclusivo” como “a exposição de um projeto que aponta para desenvolvimento posterior” (PERAITA, 2012, p. 179 e 181) e, sem dúvida, Heidegger assim o qualifica, mas julgamos que ela negligenciou a novidade que aí desponta: a temática da *vida da consciência* como historicidade ligada ao conceito de temporalidade.

Vejamos, pois, de que maneira nesse texto de 1916, *O problema das categorias*, acrescentado a *Habilitationsschrift*, a preocupação com os fundamentos estáticos da lógica vai cedendo lugar à *historicidade do entendimento humano*. Como ressalta Barash, “nutrido de interrogações profundas de seu tempo, Heidegger começa a meditar sobre o caráter problemático da reflexão histórica” (BARASH, 2006, p. 120 e 125). Com isso, arriscamo-nos a dizer que, em *O problema das categorias*, mesmo de modo vago, Heidegger prenuncia uma desconstrução da lógica que se assemelha a uma espécie de “desconstrução” que Dilthey efetua ao denunciar, com sua filosofia da vida, a tendência estritamente abstrata das teorias do conhecimento e reivindicar que elas retornem ao solo primordial em que surgem – a vida. Assim, como veremos, inevitavelmente, Heidegger inclui Dilthey em seus planos rumo à sua hermenêutica da facticidade.

2.2.3 O horizonte translógico do juízo: a determinação temporal do sentido (1916)

Como vimos, em *A doutrina das categorias e do significado em Duns Scotus*, Heidegger defende o pressuposto laskiano de que é preciso uma fundamentação metafísica da lógica, uma “lógica da lógica” que explicita as condições de possibilidade dos juízos lógicos.

Mostramos, ainda, que impregnado das concepções neokantianas da Escola de Baden e também das noções da fenomenologia de Husserl, a filosofia é compreendida por Heidegger em sua pretensão à cientificidade. Ele antecipa, de certa forma, a tarefa que a filosofia assumirá nos próximos anos, precisamente no semestre do pós-guerra de 1919 (*Kriegsnotsemester*): tal como uma “ciência originária”, no contexto do escrito de habilitação, a filosofia deve se instituir como uma “lógica do juízo”, deve interrogar a natureza das categorias, colocando-se, pois, numa dimensão ante-objetiva ou pré-cognitiva da tradição “em que as formas puras se apresentem em si mesmas como dadas” (ESCUADERO, 1999, p. 101). Em *O problema das categorias* – texto acrescentado por Heidegger à sua tese de habilitação – ele reivindica a necessidade de ir além da lógica⁴¹:

⁴¹ Não será apressado supor que a pretensão de “crítica à metafísica” expressa na pergunta pelo “sentido do ser” – questão que faz parte do cenário filosófico do Primeiro Heidegger –, tem o

não é possível ver a lógica e seus problemas em sua verdadeira dimensão se não forem interpretados à luz do contexto translógico em que surgem. Com o passar do tempo, a filosofia não pode prescindir de sua genuína ótica: a *metafísica* (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 227. Grifo do autor)⁴².

Por “contexto translógico” devemos entender justamente a atitude filosófica de extrapolar a perspectiva em que tradicionalmente a lógica é tratada – o contexto exclusivo do pensamento –, a fim de ampliar as condições de possibilidade do “sentido”.

Estendendo a crítica que Scotus faz às categorias de Aristóteles para as categorias kantianas, Heidegger afirma que elas não podem ser reduzidas a “puras funções do pensamento” (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 224). Toda teoria do conhecimento, diz ele, deve buscar seu fundamento na metafísica. Isso significa, como argumenta Pöggeler, que determinar a objetividade de todo objeto, ou seja, torná-lo categorialmente *conhecido*, pressupõe que o sentido lógico não deva ser interrogado somente em suas estruturas (ideais), afastado da esfera vivencial, tal como Heidegger propunha em sua tese de doutorado defendida em 1913, mas deva também ser interrogado em seu sentido ôntico (Cf. PÖGGELER, 1967, p. 27). Trata-se, como resume Escudero, de reconhecer “a possibilidade da filosofia enquanto tal, sua capacidade de apreender um fenômeno tão rico e diverso como a vida” (ESCUADERO, 2010, p. 105).

É, então, no capítulo “conclusivo” da tese de habilitação, *O Problema das categorias* (1916), que Heidegger se aproxima do fenômeno da vida – o centro de

seu início, mesmo velado, na fase de seus primeiros escritos. Para nós, a pergunta pelo ser, aí desenvolvida, mesmo que no sentido categorial, vem acompanhada e justificada pelo desejo de renovação da lógica e da tradição filosófica que, explicitamente, é seu interesse no trabalho de habilitação. Para uma análise sobre o desdobramento do estudo da lógica no pensamento heideggeriano, desde os escritos acadêmicos, sugerimos: PÉREZ-ESTÉVEZ, Antônio. “De Duns Escoto a Martin Heidegger” (2008); REIS, Róbson Ramos dos. “A dissolução da lógica” (2003); o já mencionado COURTINE, J.-F. “Les ‘Recherches Logiques’ de Martin Heidegger. De la théorie du jugement à la vérité de l’être” (1996); e, ainda, o conjunto de artigos publicados em: DE LARA, Francisco (editor). *Studia Heideggeriana: Logos – Lógica – Linguagem* (2012), cujas referências completas encontram-se ao final de nossa pesquisa. Recomendamos, ainda, as contribuições interessantes do artigo de SALANSKI, Jean-Michel. “Heidegger et la logique”. In: JOLLIVET, Servanne; ROMANO, Claude (Éd.). *Heidegger en dialogue (1912-1930)*. Rencontres, affinités et confrontations. Paris: VRIN, 2009. pp. 175-211.

⁴² „Man vermag die Logik und ihre Probleme überhaupt nicht im wahren Lichte zu sehen, wenn nicht der Zusammenhang, aus dem heraus sie gedeutet werden, ein translogischer wird. Die Philosophie kann ihre eigentliche Optik, die Metaphysik, auf die Dauer nicht entbehren“ (HEIDEGGER, GA 1, p. 405 e 406. Grifos do autor; Trad. Franc. p. 227).

seu filosofar nos próximos anos, em Friburgo. Ele parte de duas entrecruzadas questões que não foram desenvolvidas no corpo do trabalho, mas lançadas no momento da publicação e assumidas como projeto de trabalho posterior, a saber: a) que o problema das categorias deve ser reexaminado junto ao problema do juízo (do conhecimento) e do sujeito – aspecto inexplorado na Lógica escolástica, apenas esboçado por Scotus, numa tendência bem diferente *já que lhe era impossível uma rigorosa concepção de sujeito* (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 223); b) que “a história e sua interpretação cultural, filosófica e teleológica deve ser um elemento determinante de significação para o problema das categorias” (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 228). A inclusão da história na compreensão das categorias vem tornar manifesto *o momento vivo da realização do sentido* (Cf. CAZZANELLI, 2010, p. 26).

Essas duas questões serão amplamente desenvolvidas por Heidegger após a Primeira Guerra Mundial em seus primeiros cursos como professor assistente, em Friburgo. Na primeira, conduzida em diálogo crítico com o movimento neokantiano de Baden, Heidegger tratará da questão da relação entre as categorias e o juízo, sobretudo, em discussão com a filosofia do valor de Rickert, no intuito de revisar o papel da subjetividade moderna como fundamento dessa relação (Cf. XOLOCOTZI, 2007, p. 31). Como mostraremos, Heidegger começará a se distanciar do neokantismo já no capítulo “conclusivo” de sua tese de habilitação, ao se dar conta que a concepção de sujeito assumida por Rickert em sua filosofia dos valores é, fundamentalmente, atemporal e a-histórica. Mas, como mencionamos, a oposição entre eles ficará cada vez mais nítida nos primeiros cursos de Friburgo, sobretudo, com *A ideia da filosofia e o problema da visão do mundo*⁴³, e no curso do semestre de verão intitulado *Fenomenologia e filosofia transcendental do valor*, ambos de 1919. É nessa ocasião que Heidegger, já voltado para a hermenêutica do mundo histórico de Dilthey, expressará abertamente as suas restrições ao neokantismo e, posteriormente, à fenomenologia husserliana que, como afirma Ricoeur, também “suspende” o mundo cultural e histórico, considerando-os produtos da consciência (Cf. RICOEUR, 2004, p. 25).

Dessa forma, a segunda questão lançada no texto de “conclusão”, qual seja, a de que a interpretação da história é um elemento importante para a compreensão do problema das categorias, será pensada a partir do projeto diltheyano de

⁴³ No original: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919), GA 56/57. Estamos utilizando a tradução do alemão para o espanhol de Jesús Adrián Escudero, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (Barcelona: Herder Editorial, 2007), aqui mencionada simplesmente por *La idea*.

fundamentação filosófica das ciências do espírito pois, como demonstraremos no próximo capítulo, expressamente comprometido com uma crítica à lógica tradicional e, por conseguinte, à subjetividade moderna, Dilthey contribuirá significativamente para que Heidegger incorpore o primado da historicidade sobre a lógica (Cf. GENS, 2003g, p. 92).

Não é, ainda, o momento de examinarmos com detalhes de que maneira isso irá acontecer, até porque, na “conclusão” da tese docente a referência a Dilthey é apenas indireta. Nosso objetivo, agora, é, justamente, identificar, a partir de algumas ideias lançadas por Heidegger, os indícios que nos levam a admitir a firme (embora sutil) presença de Dilthey nesse texto e, com eles, mostrar a via pela qual Heidegger conduzirá o seu pensar a partir de 1916. Apropriando-se do conceito de “vida” diltheyano *como a tendência a uma compreensão mais originária daquilo que se chama “consciência” ou “espírito”* (Cf. GADAMER, 2003a, p. 64), visualizamos, ainda que com imprecisão, um aceno à historicidade da vida que, mais tarde, se apresentará na forma de pergunta sobre o ser da vida.

2.2.3.1 O “espírito vivo” como fundamento da relação entre o categorial e o juízo

Segundo Heidegger, se concebemos a categoria como *a experiência de determinação mais geral de um objeto*, é preciso, pois, pensá-la na relação essencial com aquilo que torna possível a objetividade: a subjetividade. Ele nos dirá que “objeto e objetividade só têm sentido como tais para um sujeito. É no interior do sujeito que a objetividade se edifica, mediante o julgamento” (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 224). Dito de outro modo, *não há objetividade senão para um sujeito que julga. É no sujeito que se encontra o sentido pleno disso que entendemos pelo termo de “validade”* (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 226). Heidegger é enfático: “uma teoria geral do objeto puramente objetiva, não incorporando o lado subjetivo, permanece necessariamente incompleta” (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 225).

No entanto, o modelo de subjetividade que Heidegger está engendrando na “conclusão” da tese docente, enuncia um afastamento do modelo idealista, transcendental. Trata-se de uma subjetividade ancorada num contexto meta-lógico, a partir da qual o “sentido” não é pensado como mera representação, pura abstração, mas habita, de maneira originária, a vida da consciência. Heidegger inaugura uma interpretação metafísica da consciência ao compreendê-la como “lugar do sentido”, partindo de um conceito até então inédito em seus escritos: o de “espírito vivo”.

À diferença dos trabalhos anteriores, Heidegger vai afirmar uma “lógica subjetiva”, ou seja, uma lógica que leva em conta um sujeito vivo, concreto, facticamente existente, cuja essência é histórica. Assim, insere a compreensão do sentido num âmbito consideravelmente mais amplo que aquele do “domínio ideal de significação”: o âmbito da vida humana.

Essa descoberta da origem do sentido fundada na vida humana está em plena sintonia com o pensamento de Dilthey. Como Dilthey o fez, Heidegger está reivindicando uma filosofia que, como teoria do conhecimento, examine a vida como realidade originária, plena de sentido. O originário é a vivência. Em relação ao aspecto estritamente teórico das tradicionais filosofias do conhecimento, Dilthey dá primazia à vida.

Em um capítulo de seu ensaio *Vida e conhecimento*: projeto de lógica gnosiológica e teorias das categorias⁴⁴ (1892-1893), em que discute “as categorias da vida como conexão do dado: pressuposto de todo conhecimento”, Dilthey se vê numa perspectiva completamente diferente da concepção dominante do sistema moderno. Mostra que, desde Kant o termo “categoria” designa “um conceito que expressa ou estabelece uma conexão”, mas trata-se de uma conexão que se funda na razão. Diz ele: “Ninguém considera o azul ou a cor como categoria. Nem sequer a propriedade o seria por si mesma, mas apenas a relação entre a propriedade e a unidade ou substância na coisa constitui propriamente uma categoria” (DILTHEY, 1986b, p. 195). Nesse sentido, argumenta ele, a categoria é, para Kant, “a fórmula para uma função de unidade do pensamento” – concepção que se harmoniza, pensa ele, perfeitamente com aquela de Aristóteles: “Em tal caso, uma conexão na realidade se concebe como correlativa e correspondente à conexão na inteligência” (DILTHEY, 1986b, p. 196).

No entanto, como veremos no próximo capítulo, embora não negue que existam e sejam importantes as categorias fundadas na razão, Dilthey sustenta que o pressuposto de todo conhecimento se dá, originariamente, em outros tipos de categorias, em outros tipos de conexão, uma conexão viva: a estrutura da vida mesma. Dilthey acusa a metafísica de interpretar a experiência viva da consciência servindo-se de conceitos, como o de “coisa” ou “substância”, que reduzem essa mesma experiência viva a mecanização e, portanto, produzem

⁴⁴ No original: *Leben und Erkennen*. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre (ca. 1892/93), GS XIX. Estamos utilizando a tradução do alemão para o espanhol realizada por Carlos Moya Espí, intitulada *Vida y conocimiento*. Proyecto de lógica gnoseológica y teoría de las categorías. In: *Crítica de la razón histórica*. Edición de Hans-Ulrich Lessing. Barcelona: Ediciones Península, 1986.

um conhecimento “petrificado” do mundo (Cf. DILTHEY, 1986b, p. 203)⁴⁵. Para Dilthey, o arcabouço conceitual da tradição metafísica teria obstruído o acesso originário à vida em sua totalidade, fáctica e historicamente acontecida. É nessa linha argumentativa que, dirá Pöggeler e concordamos inteiramente com ele: “Heidegger assimilou o estímulo que irradiava do pensamento de Wilhelm Dilthey” (...) cuja obra “levantava a questão de saber se o pensamento metafísico não deveria ser revogado, visto que ele nunca fez justiça à plena vida histórica” (PÖGGELER, 1967, p. 36)⁴⁶.

Ao que parece, Dilthey já havia tematizado, antes de Heidegger, um “contexto translógico” em seu “projeto de lógica gnosiológica”. Não há como não deixar de imaginar o quanto, nessa época, o jovem Heidegger tenha se impressionado com a novidade que encerra os textos diltheyanos! Não temos dúvidas de que a questão que Heidegger ensaia trazer à tona na “conclusão” de sua *Habilitationschrift* – e que estará presente em toda a sua obra – é, precisamente, a de Dilthey: um decidido protesto contra as categorias tradicionais que querem dizer tudo sobre o mundo e sobre nós mesmos, mas a partir de uma perspectiva muito parcial e fragmentada! Ou seja, Dilthey reclama que “a teoria do conhecimento não pode fundar-se sobre o estudo unilateral e exclusivo das funções intelectuais”

⁴⁵ „Am lächerlichsten aber ist der Versuch der Metaphysik, die lebendige Erfahrung des Selbstbewußtseins zu interpretieren durch eine Kategorie, welche nur eine Verdünnung und Mechanisierung dieser lebendigen Erfahrung enthält. (...) So kann ein Welterkennen durch den Ding- oder Substanzbegriff nicht herbeigeführt werden. Ein Beispiel, wie das Antlitz der Welt erstarrt im Spiegel des Substanzbegriffes, liefert uns Spinozas System“ (DILTHEY, GS XIX, p. 368).

⁴⁶ Para Dilthey, e em certo sentido também para Heidegger, a metafísica foi “um estágio necessário ao desenvolvimento espiritual dos povos europeus (...); o caminho que a própria humanidade percorreu” e seus efeitos ainda estão presentes em larga medida nos conceitos de que tratam o direito, a religião, e o Estado (Cf. DILTHEY, *Introdução*, 2010, p.150). É preciso reconhecer a *insustentabilidade* dos fundamentos da metafísica para superá-la e isso só é possível conhecendo a sua história. Jose Carlos Reis aponta, nesse fragmento, o estilo diltheyano de tratar o passado: para Dilthey, só haveria condições de superar a metafísica, dialogando com ela, conhecendo seus fundamentos, compreendendo a sua necessidade histórica, incorporando-a, reconhecendo o seu poder (Cf. REIS, 2003, p. 39; DILTHEY, *Introdução*, 2010, p.150). De modo bem semelhante, Heidegger também fala de um *retorno* à história da metafísica ou de uma “superação” (*Überwindung*) da metafísica, que significa: “reconhecer nela a sua essência” ou de outro modo, denunciar os seus limites, explorar suas possibilidades ocultas, encontrar os caminhos perdidos. E isso só é possível interrogando a metafísica a partir dela própria (Cf. ZARADER, 1998, p. 21). A partir de 1930 falará de “apropriação” (*Verwindung*) da metafísica, no sentido de “penetrar nela, assumindo o destino, apropriar-se dela e, em certo sentido, liberá-la para isto que ela tem de mais próprio.

(Cf. DILTHEY, 1986b, p. 180)⁴⁷. Ele acusa o sujeito cognoscente da filosofia transcendental de ser a-histórico, abstrato, limitado às suas faculdades intelectuais. Em um pequeno fragmento de 1880, intitulado *Pressupostos ou condições da consciência ou do conhecimento científico*⁴⁸, Dilthey se queixa: “o a priori kantiano é rígido e morto; mas as condições reais e os *pressupostos da consciência*, tais como eu os concebo, são *processo histórico vivo*, são *desenvolvimento*, *têm sua história (...)*” (DILTHEY, 1986a, p. 9. Grifos nossos)⁴⁹. Nesse texto de 1880, como veremos melhor no capítulo seguinte, Dilthey amplia as considerações em que se apresentam “as condições de nossa consciência” ou os “fatos de nossa consciência”, a saber, fundados não simplesmente na esfera do pensar, mas incluem também os aspectos do querer e do sentir (Cf. DILTHEY, 1986a, p. 91). Dito de outro modo, para Dilthey, as “condições do pensável” devem ser buscadas no caráter temporal da “ação espiritual do homem em relação com a realidade que pretende conhecer e sobre a qual pretende atuar” (DILTHEY, 1986a, p. 91). Assim, podemos dizer que Dilthey e Heidegger não se distanciam ao considerar “os atos do sujeito” ou a “vida do espírito” à luz de uma dimensão *ontológica*, temporal, histórica, concreta onde se é possível determinar “a objetividade de todo objeto”.

O modo como Dilthey reclama, em seus *Pressupostos* de 1880, um “alargamento” da consciência para além do enfoque exclusivamente intelectualista, equipara-se ao modo como Heidegger o faz no texto “conclusivo” de sua tese de habilitação. Se as divergências entre os dois pensadores existem – e serão examinadas adiante – podemos afirmar que, esse momento em que o jovem Heidegger coloca as categorias como “problemas”⁵⁰ ao relacioná-las com a “vida da consciência”, delinea uma incontestável proximidade entre ambos.

⁴⁷ „Die Erkenntnistheorie darf auch nicht auf das einseitige, ausschließliche Studium der intellektuellen Funktionen begründet werden“ (DILTHEY, GS XIX, p. 343).

⁴⁸ No original: *Voraussetzungen oder Bedingungen des Bewußtseins oder der wissenschaftlichen Erkenntnis* (1880), GS XIX. Estamos utilizando, aqui, a edição dos fragmentos publicados em *Crítica de la razón histórica (Texte zur Kritik der Vernunft)* por Hans-Ulrich Lessing, cuja tradução para o espanhol é realizada por Carlos Moya Espí, intitulada *Presupuestos o condiciones de la conciencia o del conocimiento científico* (Barcelona: Ediciones Península, 1986).

⁴⁹ „Das a priori Kants ist starr und tot; aber die wirklichen Bedingungen des Bewußtseins und seine Voraussetzungen, wie ich sie begreife, sind lebendiger geschichtlicher Prozeß, sind Entwicklung, sie haben ihre Geschichte, und der Verlauf dieser Geschichte ist ihre Anpassung an die immer genauer induktiv erkannte Mannigfaltigkeit der Empfindungsinhalte“ (DILTHEY, GS XIX, p. 44).

⁵⁰ *O Problema das categorias* é como se intitula a “conclusão” de sua habilitação docente.

Para nós, a iniciativa de Heidegger de inserir o problema da lógica em um “contexto translógico”, reivindicando à filosofia, enquanto “teoria da ciência”, sua “genuína ótica metafísica”, vale-se da tentativa diltheyana de introduzir no âmbito da filosofia teorética os aspectos “não-rationais” do conhecer, de modo a “ampliar” as “condições da consciência”. Os dois, Dilthey e Heidegger, mostram-se implicados em explorar as possibilidades da filosofia para além da perspectiva puramente intelectualista em que ela estava encerrada. Dilthey recusa-se a aceitar o domínio explicativo absoluto das categorias do pensamento. Em *Vida e conhecimento*, declara:

a pretensão metafísica de compreender o mundo era pensável unicamente sob o pressuposto de que a razão é o princípio primeiro e criador no mundo, e os conceitos são, por si mesmos, as formas da realidade. O intelecto, essa *função passageira*, presente na vida só a intervalos, se converteu a si mesmo no princípio do universo inteiro, vendo em suas categorias as formas do real. Pelo contrário, nós sabemos que *o conhecimento nunca pode estender-se além da vida junto com a qual aparece* (DILTHEY, 1986b, p. 185. Grifos nossos)⁵¹.

Dilthey contesta a natureza teorética da filosofia, denunciando que ela “se ocupa unicamente do pensável”, cujo fundamento é buscado além das condições que se dão na própria vida. Segundo ele, a pretensão de “ampliar” as possibilidades da consciência “é algo que só se poderá alcançar de maneira gradativa, como fazendo parte do desenvolvimento histórico da própria metafísica, já que são históricas as próprias “condições do pensável” (Cf. DILTHEY, 1986a, p. 92). De modo análogo, é o que Heidegger também enuncia no texto de 1916: é somente integrando as categorias lógicas no âmbito da história, “que se pode buscar os meios e as *orientações conceituais para compreender de maneira viva as diferentes épocas da história do espírito*” (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 229. Grifos nossos). Fica patente que Dilthey, nessa época, já exerce influência em Heidegger, ao apresentar para ele uma nova compreensão do “sentido” aliada a uma nova concepção de “consciência”, agora pensada como “espírito vivo, histórico”.

⁵¹ „Hieraus ergibt sich, daß der Zusammenhang in dem Leben nicht auf die logischen Verbindungen zurückgeführt werden kann. Indem die Metaphysik die Welt begreifen wollte, war dies nur denkbar unter der Voraussetzung, daß die Vernunft das Erste und Schöpferische in der Welt und die Vernunftbegriffe die Formen der Wirklichkeit selber seien. Der Intellekt, diese vorübergehende, nur in Zwischenräumen am Leben auftretende Funktion machte sich selbst zum Prinzip des ganzen Universums. In seinen Kategorien gewahrte er die Formen des Wirklichen. Demgegenüber haben wir erkannt, daß das Erkennen nie hinter das Leben greifen kann, an welchem es auftritt“ (DILTHEY, GS XIX, p. 347 e 348).

Essa nova compreensão exige de Heidegger o ultrapassamento da dualidade peculiar que, de alguma forma, ele sustentava ao longo do escrito de habilitação (valor imanente/valor transcendente; realismo/idealismo; matéria/forma) e que é o foco das discussões neokantianas da época, a fim de recolocar, de maneira mais originária, o problema da tradicional aplicação das categorias (Cf. JOLLIVET, 2009, p. 24). Como destacaremos no próximo capítulo, Dilthey é peça chave em tais discussões, ao defender, em franca controvérsia com os neokantianos, a ideia de que não há nada “fora” da “vida da consciência”: valores, normas, princípios são dados “na” e “pela” vida mesma. Resulta, para Heidegger, compreender que só podemos falar de “valor imanente” ou “valor transcendente” por serem *conceitos relativos cuja significação é dada por um sujeito histórico que julga*. São os atos desse sujeito que define o que se diz pelo termo de “objetividade”, de “validade”. E mais: *a questão de saber se a “objetividade” significa “ser” (Husserl) ou significa “dever” (Rickert), ou não designa nem um nem outro, só pode ser discutida em torno das questões que envolvem o conceito de “espírito vivo” e que, sem dúvida, estão relacionadas com o problema do valor*. A nova noção de subjetividade como “espírito vivo” faz pensar o sentido como unidade de individualidade e universalidade, mas, adverte que não irá aprofundar esse problema nesse capítulo “conclusivo” da habilitação (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 225 e 226). Heidegger explica:

No conceito de espírito vivo e da sua relação a uma “origem” metafísica se abre uma perspectiva sobre a estrutura metafísica fundamental, na qual a unicidade, a individualidade dos atos se encontra compreendida em uma viva unidade com a validade universal e a consistência em si do sentido (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 230; GA 1, p. 352).

O conceito de “espírito vivo”, podemos dizer, consolida a atitude antipsicologista desenvolvida por Heidegger em escritos anteriores, uma vez que nada tem a ver com uma subjetividade puramente empírica que omite a validade das categorias. Por outro lado, tal conceito implica a renúncia em tratar as categorias sob o prisma exclusivamente transcendental, tomadas como “puras funções do pensamento”. Sendo muito mais que “sujeito cognoscente”, o “espírito vivo” refere-se a uma subjetividade que acolhe o tempo e a historicidade da vida humana como características suas, pondo-as em relação com a validade atemporal das categorias (Cf. VATTIMO, 1985, p. 14; Cf. ESCUDERO, 2010, p. 124). Numa palavra: “o que vale” há de ser interpretado, agora, metafisicamente como “espírito vivo”. No “espírito vivo”, “o valor já vive de maneira profundamente original na medida em que ele é uma ação viva, realizadora do sentido (...)” (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 227).

Heidegger defende, então, a inserção da validade das categorias num plano ontológico, um plano chamado por ele de ôntico-transcendental do objeto. Nele, as categorias encontram-se enredadas em uma experiência “translógica”, extra-lógica ou “pré-lógica ou pré-compreensiva dos objetos, ligada intimamente ao modo como vivemos e nos relacionamos com as coisas e situações de nosso mundo” (ESCUADERO, 1999, p. 107; 2010, p. 123). Somente se considerarmos uma *significação ôntica do sentido lógico é que podemos garantir uma resposta satisfatória sobre a verdadeira realidade e objetividade* (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 227). Assim, afirmará que “(...) a filosofia, enquanto construção racionalista, desligada da vida, é *sem força* (...)” (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 231; GA 1, p. 410).

Podemos dizer que o autêntico projeto da filosofia de Dilthey consiste, justamente, em incluir a vida, o tempo e a história na filosofia, pondo a filosofia mesma em novas bases. Ao contrário do que os neokantianos dizem a seu respeito, como veremos mais adiante, “o trabalho teórico de Dilthey se insere plenamente no âmbito filosófico em sentido próprio, contribuindo para ampliar e aprofundar tal âmbito” (CRISTIN, 2000, p. 66). Ele mesmo assinalara no ensaio *Os fatos da consciência*⁵² (1880), conhecido como *Redação de Breslau*: “meu legado à investigação posterior consiste em restabelecer os fatos [da consciência] sem deformações, distinguindo-os da interpretação a que tenham sido submetidas no marco do idealismo transcendental” (DILTHEY, 1986d, p. 108).

2.2.3.2 A história como elemento fundamental para a compreensão do problema das categorias

Tal é a grande descoberta com a qual Heidegger “conclui” o seu estudo sobre Scotus: as categorias já não podem mais ser deduzidas de um sujeito transcendental, atemporal, epistemológico. Diz ele:

⁵² No original: *Die Tatsachen des Bewußtseins* („Breslauer Ausarbeitung“) (1880), GS XIX. Esse importante escrito foi elaborado por Dilthey nos anos em que foi professor em Breslau, de 1871 a 1887. Segundo os estudiosos, *Os fatos da consciência* (*Redação de Breslau*) bem como *Contribuições à resolução da questão da origem e da legitimidade de nossa crença na realidade do mundo exterior* (1890) fazem parte dos fragmentos inéditos que constituiriam o segundo volume da *Introdução às ciências do espírito* que Dilthey tinha pensado concluí-lo por partes e publicá-las separadamente (Cf. LESSING, In: DILTHEY, 1986, p. 24). A edição utilizada por nós é a de Hans-Ulrich Lessing, traduzida para o espanhol por Carlos Moya Espí, *Los hechos de la conciencia* (“Redacción de Breslau”). In: *Crítica de la razón histórica* (Barcelona: Ediciones Península, 1986).

O sujeito noético não esgota todo o sentido do espírito, metafisicamente mais importante, nem é capaz de expressar toda a riqueza de seu conteúdo. (...) o espírito vivo é como tal essencialmente um espírito histórico no sentido mais amplo do termo. (...) (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 228; GA 1, p. 451 e 452).

Com efeito, para Heidegger, a inclusão da história na compreensão do problema das categorias possibilita a superação do caráter vazio e abstrato das filosofias da consciência, permitindo ir “além de uma tábua indigente e esquemática de categorias”. E, “inversamente, somente a partir de uma doutrina das categorias, *considerada também no sentido mais amplo*, é que se pode buscar os meios e as *orientações conceituais para compreender de maneira viva as diferentes épocas da história do espírito*” (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 228 e 229. Grifos nossos).

Heidegger situa a um nível histórico os atos do sujeito, nos quais o *a priori* se encarna (Cf. BARASH, 2006, p. 134). Essa relação de proximidade entre o pensamento puro e a imediatez da vida, a capacidade de posicionar os mais abstratos problemas lógicos na esfera do indivíduo, da concretude da vida é, sem dúvida, um legado da psicologia scotista que Heidegger soube aproveitar (Cf. ESCUDERO, 2010, p. 127).

Contudo, se Heidegger se inspira na doutrina da *haecceitas* de Scotus para interpretar, modernamente, a individualidade fáctica, ligada a uma temporalidade concreta, que resiste ao controle das orientações conceituais universais e possibilita voltar a atenção para a vida imediata do sujeito e suas manifestações vitais, essa ideia também não é estranha a Dilthey – leitor de Scotus –, cujo interesse principal não é pelo sujeito abstrato do conhecimento, mas pelo horizonte previamente dado a todo ato de conhecimento: a vida concreta. Na *Redação de Breslau* (1880), destaca que “no contexto facticamente existente, a presença do ato é a condição da realização do objeto” (DILTHEY, 1986d, p. 103). E em seu escrito sobre lógica, *Vida e conhecimento*: projeto de lógica gnosiológica e teorias das categorias (1892-1893), afirma: “Na estrutura da vida se manifesta uma facticidade individual, uma *haecceitas* que o entendimento não pode mostrar como necessária”, isto é, as categorias do pensamento não podem explicá-las formalmente (DILTHEY, 1986b, p. 185).

A inspiração que vem de Scotus para Heidegger *articular as categorias com a vida do sujeito e os seus nexos imanentes de significado* (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 227) é um ponto convergente com o pensamento diltheyano. Heidegger chega à conclusão de que o fundamento último da lógica é o espírito vivo como o sujeito que dá “validade” às categorias lógicas, dá sentido à realidade.

Numa palavra, a lógica tem fundamento na vida humana, na existência concreta com todas as necessidades e aspirações de seu tempo (Cf. ESCUDERO, 2010, p. 126). Utilizando uma expressão tipicamente hegeliana, mas que pode bem ser associada ao pensamento de Dilthey, Heidegger afirma que “(...) só se pode compreender o espírito se a plenitude de suas produções, isto é, sua história, é assumida nele (...)” (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 228; GA 1, p. 451 e 452). É no contexto da historicidade do espírito vivo que as suas diferentes expressões, ou seja, *a totalidade de suas produções* – as teóricas, mas também as práticas e as estéticas – se tornam possíveis. Isso significa que a pura e formal aplicação das categorias está fadada ao fracasso se não se abrir a esse âmbito maior que é o da dimensão filosófica e cultural e à compreensão histórica da experiência humana – âmbito em que tais categorias têm origem e encontram a sua “aplicabilidade” (Cf. ESCUDERO, 2010, p. 125 e 127).

Deduz-se daí que o comportamento teórico não é a postura privilegiada desse espírito vivo que se realiza por diversas maneiras (Cf. BAY, 1998, p. 58). Heidegger esclarece: *em meio à riqueza das orientações do espírito vivo, o teórico não pode ser a atitude filosófica fundamental; ela é apenas uma, entre muitas, de suas faculdades*. E adverte: *a filosofia comete um erro fatal se se contentar em ser “visão de mundo”, isto é, se para dizer a realidade, não avançar além de um resumo sempre provisório da totalidade do saber, a fim de alcançar a realidade verdadeira e a verdade real – que é propriamente a sua missão* (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 227)⁵³. Como assinala Ina Schmidt, mesmo se Heidegger não deixa claro o que significa a formulação “realidade verdadeira e verdade real”, não resta dúvidas que ele ultrapassa radicalmente o projeto inicial de sua tese de habilitação, quando, ao escrever a “conclusão” em 1916, reivindica que a lógica perceba a importância do conceito de “espírito vivo”. Concordamos com Schmidt ao destacar, em *La vie comme défi phénoménologique*: *la pensée du jeune Heidegger comme critique de la science rigoureuse*, que, pela primeira vez, Heidegger evoca “a dimensão da ‘vida psíquica’, que deve representar uma unidade original para a multiplicidade de experiências subjetivas vividas” (SCHMIDT, 2011, p. 120). Assim, ao introduzir o conceito de “espírito vivo” as-

⁵³ „Innerhalb des Reichthums der Gestaltungsrichtungen des lebendigen Geistes ist die theoretische Geisteshaltung nur *eine*, weshalb es ein prinzipieller und verhängnisvoller Irrthum der Philosophie als ‚Weltanschauung‘ genannt werden muß, wenn sie sich mit einem Buchstabieren der Wirklichkeit begnügt und nicht, was ihres eigentlichsten Berufes ist, über eine immer vorläufige, die Gesamtheit des Wißbaren aufraffende Zusammenfassung hinaus auf einen *Durchbruch* in die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit abzielt“ (HEIDEGGER, GA 1, p. 406).

sistimos a algo inédito em Heidegger: a esfera da existência temporal sobrepor-se à universalidade e estabilidade da esfera lógica.

O alerta de Heidegger recai sobre a necessidade de resgatar o caráter metafísico da filosofia para que se possa ir além das teorias e dos sistemas e, então, apreender a verdadeira realidade. Dito de outro modo, a compreensão da verdadeira realidade – a vida – não está circunscrita ao âmbito teórico, ligada a um conjunto de verdades imanentes e absolutas, mas abarca todas as dimensões que expressam a “índole dinâmica” do espírito vivo. Isso é verdade para Heidegger tanto quanto para Dilthey, para quem o “espírito vivo” é anterior ao sujeito da teoria do conhecimento, e a “apreensão da realidade” é “apenas um dos” seus diversos comportamentos (Cf. DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 120).

Mas, a quem Heidegger está se dirigindo ao relacionar, como vimos acima, “filosofia” e “visão de mundo” e reprovar o discurso filosófico que ambiciona apreender a realidade partindo exclusivamente das estruturas do pensamento conceitual?

Sabemos que à época de sua habilitação (1915) Heidegger já estava por dentro da censura husserliana a *Tipos de visão de mundo e a sua formação metafísica* (1911), de Dilthey, amplamente difundida no artigo da revista *Logos, A filosofia como ciência de rigor*⁵⁴ (1911). Para Husserl, “visão de mundo” não é compatível com “filosofia” visto que, pelo caráter historicista e relativista que exprime, aniquila toda pretensão ao rigor e à universalidade que a filosofia científica deve nutrir⁵⁵. Estaria Heidegger, nessa ocasião, em concordância com Husserl?

Uma discreta nota de fim de página na tese de habilitação de Heidegger nos leva a admitir, como hipótese, que a relação entre “filosofia” e “visão de mundo” estabelecida nesse texto patrocina uma crítica à concepção sistemático-teorética que tem a ver muito mais com o transcendentalismo do neokantismo (ao pensar a filosofia como história dos “problemas” e em vista de um “sistema de valores” universais) e com a fenomenologia husserliana (que busca uma “filosofia científica” orientada por uma “lógica pura” com base num modelo supratemporal), do

⁵⁴ Sobre isso, ver o tópico 1.2 do primeiro capítulo.

⁵⁵ No citado artigo, Husserl declara: “Evidentemente não se pode duvidar da *verdade de fato* que expressa Dilthey nessas linhas. Mas agora se trata de saber se pode ser justificado o que ele diz tomando-o com *universalidade de princípio*. Por certo, cosmovisão e filosofia [teoria] da cosmovisão são configurações de cultura que na corrente do desenvolvimento humano aparecem e desaparecem, em que seu conteúdo espiritual está motivado por circunstâncias históricas dadas (...) há de se distinguir entre filosofia no sentido histórico e filosofia válida” (HUSSERL, 2007, p. 47 e 49).

que propriamente com as recentes “filosofias das visões de mundo” – tema ao qual voltará, de modo mais crítico, em 1919. Heidegger apreendeu perfeitamente o propósito de Dilthey em seus *Tipos*: “sondar as grandes intenções da metafísica” mostrando que sua sede de “sistemas” a levou ao esquecimento de sua relação com a vida e a história (Cf. DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 137). Dessa forma, suas metas estão em plena harmonia com a tentativa heideggeriana de compreender o problema das categorias a partir de um contexto translógico de sentido.

Na nota de rodapé a que nos referimos, Heidegger lança uma crítica à atitude transcendental husserliana, sugerindo que as “filosofias das visões de mundo” possam ser uma via possível para sair da perspectiva transcendental (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 35)⁵⁶. Isso nos faz supor que, quando Heidegger pergunta pela natureza das categorias e as problematiza em relação com o conceito de “espírito vivo” na “conclusão” de sua *Habilitationsschrift*, ele encontra nas “filosofias das visões de mundo” um estímulo para escapar da primazia do âmbito lógico-teorético e, posteriormente, lançar as bases ontológicas ao seu conceito de vida⁵⁷ (Cf. XOLOCOTZI, 2004, p. 56). Ainda demonstra o quanto Heidegger tomou, no contexto inicial de sua formação, desde a sua tese de habilitação, as “filosofias da vida” como um impulso importante para o desenvolvimento de seu pensamento (Cf. XOLOCOTZI, 2004, p. 57). Isso se comprova mais adiante quando, em *Fenomenologia da intuição e da expressão: teoria da formação dos conceitos* (1920), Heidegger reconhecerá que “a filosofia da vida é uma etapa necessária no caminho da filosofia, ao contrário do caráter vazio e formal da filosofia transcendental” (HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition*, 2014, p. 181; GA 59, p. 154).

Essa “etapa necessária” será assumida por Heidegger, a partir de 1916, isto é, nos primeiros cursos de Friburgo, quando, apoiado na filosofia diltheyana, afirmará a necessidade de fundar uma ciência originária que deve reenviar o

⁵⁶ „Vgl. meine Dissertation: Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. 1914. Einleitung u. oben S. 160ff., wo auf die entscheidende Bedeutung Husserls für die Herausstellung der Ideen einer ‚reinen Logik‘ hingewiesen ist, deren Gegenstandsbereich hinsichtlich seiner Wirklichkeitsform allerdings noch weiter zum Problem gemacht werden muß. Das läßt sich jedoch nur ermöglichen mit den systematischen Mitteln einer *prinzipiell weltanschaulich* orientierten Philosophie“ (HEIDEGGER, GA 1, p. 205).

⁵⁷ Em *Notas sobre a “Psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers (Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen”)* (1919-1921), um ensaio editado originalmente em *Marcas do Caminho (Wegmarken, GA 9)*, Heidegger escreve uma resenha sobre o livro recém-publicado (1919) de Jaspers, em que relaciona “cosmovisão” com “filosofia da vida” e afirma que esta “tende ao fenômeno da existência” (Cf. HEIDEGGER, 2008a, p. 24; Cf. XOLOCOTZI, 2007, p. 78).

sentido à vivência primeira em que se enraíza – a vida –, assegurando o acesso adequado a esse domínio originário, pré-teórico, o qual, pela lógica tradicional, é impossível alcançar (Cf. JOLLIVET, 2009, p. 29).

Pelo exposto, podemos dizer que, o conceito de “espírito vivo” como fundamento último do sentido, tal como apresentado na “conclusão” da *Habilitationsschrift*, antecipa, portanto, o tema da historicidade da vida fáctica que será trabalhado a partir de 1919.

2.3 O CONCEITO DE “ESPÍRITO HISTÓRICO VIVO”: HEGEL OU DILTHEY?

É curioso o fato de Heidegger, em tão poucas páginas que compõem a “conclusão” de sua tese de habilitação – *O problema das categorias* – referir-se mais de vinte vezes a expressões como *vida, espírito vivo, ação viva, relação vital, visão de mundo, mundo vivido, sujeito histórico, história do espírito* (Cf. SAFRANSKI, 2000, p. 95). Para nós, isso exprime a familiaridade de Heidegger com o vocabulário diltheyano⁵⁸, embora não seja Dilthey, mas Lask e Hegel que são citados no texto⁵⁹.

Barash, em sua obra *Heidegger et le sens de l'histoire*, afirma ser inegável que Heidegger tenha lido Dilthey quando escrevia a sua *Habilitationsschrift*. Contudo, para ele, o emprego dos termos “vida” ou “espírito” repousa numa concepção metafísica da história inspirada na tradição da Escola Especulativa de Tübingen que utiliza tais palavras num contexto muito semelhante. Isso o leva a crer que a referência de Heidegger ao termo “espírito vivo” deriva de sua afinidade com Hegel, “um dos principais adversários dos pensadores católicos de Tübingen” (BARASH, 2006, p. 136 e 137). No entanto, Sánchez assinala que os estudos de Heidegger sobre Hegel, especificamente a leitura hegeliana sobre o sentido do tempo histórico no cristianismo abordada em *Fenomenologia da vida religiosa* (1920-1921), escrita justamente na época em estava servindo na

⁵⁸ Heidegger, que conviveu com a situação cultural do início do século XX, prevalentemente centrada sobre a “vida”, compreendida como “fenômeno originário”, conhecia bem a “moda intelectual” das expressões “vitalistas” das diversas filosofias da vida (*Lebensphilosophie*), dentre as quais, ele destacava, em especial, as filosofias de Nietzsche, Simmel, Dilthey e Bergson.

⁵⁹ A esse respeito, Pérez-Estévez, em seu artigo *De Duns Escoto a Martin Heidegger*, ressalta que “Heidegger não cita nem uma vez a Duns Scotus em seus textos a partir de *Ser e Tempo*. Não necessitava fazê-lo. Duns Scotus igual a Brentano, Dilthey ou Husserl, formam parte essencial desse fundamento filosófico, possivelmente inconsciente, que será a base de todo o seu pensamento” (PÉREZ-ESTÉVEZ, 2008, p. 75).

Primeira Guerra Mundial, em torno de 1918, são cotejados com o estudo sobre Hegel realizado por Dilthey em *A história da juventude de Hegel* (1905). Nesse livro, Heidegger já encontra discutida a noção examinada na sua tese de habilitação de que os primeiros cristãos fundam sua religiosidade e moralidade na “vida vivida” e não em preceitos lógico-rationais distantes de sua experiência.

Em uma carta de 1918 ao teólogo católico Engelbert Gustav Hans Krebs (1881-1950), Heidegger confessará que “conheceu o espírito histórico vivo com Hegel e depois com Dilthey, como a força que lhe tornou problemático e inaceitável o sistema do catolicismo” (Cf. SAFRANSKI, 2000, p. 98. Grifos do autor)⁶⁰. Isso explica a alusão insistente de Gadamer de que a frase de Heidegger “o espírito vivo é, essencialmente, um espírito histórico *no sentido mais vasto do termo*”, “soa, [ao mesmo tempo] como uma adesão a Hegel e como uma citação de Dilthey” (GADAMER, 2003b, p. 280). De fato, Borges-Duarte evoca o crescente interesse de Heidegger, na fase universitária, pelas leituras de Hegel e de Dilthey⁶¹ e dirá que a referência ao “espírito vivo” parece acolher, de uma parte, “a radical ontologia da subjetividade hegeliana, que se cumpre na história e, de outra, a categoria diltheyana de ‘vida’, impregnada de temporalidade e, por sua vez, fundamento do conhecimento histórico” (BORGES-DUARTE, 1995, p. 90).

Em *Recordações dos começos de Heidegger*⁶² (1986), Gadamer narra que indagava a si próprio se “no encontro e na confrontação cada vez mais radical [de Heidegger] com Dilthey, não se pode reconhecer, no fundo, uma figura maior, a

⁶⁰ Também Gens atenta para um comentário de Heidegger nas *Conferências de Cassel* em que revela ser Dilthey o primeiro a colocar a questão do sentido do ser histórico desde Hegel (Cf. GENS, In: HEIDEGGER, *Conférences*, 2003g, p. 92). Na nota de rodapé n. 1, Gens remete-nos ao texto de Frithjof Rodi *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von Sein und Zeit. Zum Umfeld Von Heideggers Casseler Vorträgen* (1925), in *Dilthey-Jahrbuch* 4, 1986-1987, pp. 161-177, que analisa a história das *Conferências*. Esse artigo foi reeditado em *Das Erkenntnis des Erkannten* (Francfort-sur-le-Main. Suhrkamp, 1990, pp. 102-122).

⁶¹ No tópico 1.2 do primeiro capítulo, referimo-nos ao discurso de Heidegger em sua admissão como integrante da Academia de Ciências de Heidelberg (1958), em que ele recorda os tempos universitários como um “momento excitante” de confrontação com a leitura de alguns pensadores, dentre eles, estão Hegel e Dilthey.

⁶² É um artigo de 1986 publicado numa Coletânea de obras de Hans-Georg Gadamer intitulada *Hegel, Husserl, Heidegger y Hermeneutik im Rückblick* (Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 2002). Estamos utilizando a segunda edição castelhana, traduzida por Ángela Ackermann Pilàri, “Recuerdos de los comienzos de Heidegger”. In: *Los caminos de Heidegger* (Barcelona, Herder Editorial, 2003). Há uma tradução brasileira de Marco Antônio Casanova, “Lembranças dos momentos iniciais de Heidegger”. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. (Petrópolis: Vozes, 2007. vol. 1).

de Hegel”! A influência que Hegel exercera sobre Dilthey é suficiente para aguçar a sua dúvida. Em conversa com Heidegger, em 1924, pergunta-lhe, então, se não havia, na realidade, tomado Hegel no seu intento de superar o subjetivismo moderno, ao que teria ouvido de Heidegger a seguinte contestação: “Seus esforços [os de Hegel] apontaram decerto nessa direção, mas lhe faltava a possibilidade conceitual de se desligar da obrigatoriedade interna do conceito de sujeito grego-cartesiana de consciência” (GADAMER, 2003d, p. 302). Com efeito, em *Hegel e os Gregos*⁶³ (1958), Heidegger afirmará que “Hegel experimentou a essência da história a partir da essência do ser no sentido da subjetividade absoluta” (HEIDEGGER, 1973b, p. 410). Essa subjetividade absoluta – o espírito – reúne em si, como elemento de determinação universal, as várias figuras históricas.

Em certa medida, a ideia de uma *razão ou espírito absoluto que se manifesta na história* parece ter inspirado Dilthey a pensar uma “verdade histórica” e, nesse sentido, uma fundamentação filosófica, científica para a história. Hegel impulsionou Dilthey à compreensão de que os fenômenos históricos têm sua fundamentação no mundo humano temporal, no entanto, contra ele, elaborou uma hermenêutica que privilegia não o universal, o absoluto, mas o particular, o local, o finito: “cada tempo é marcado por uma visão de mundo específica” e “essa visão de mundo se mostra como a concreção do espírito objetivo no tempo” (CASANOVA, In: DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. VI e VII).

Dilthey compartilha a ideia hegeliana de que a vida é histórica e só pela história chegamos a um saber sobre nós mesmos, mas diferentemente de Hegel, a história não é uma manifestação de um “espírito absoluto”. Ele rejeita a ambição do idealismo especulativo hegeliano que, como mostra Gadamer, “ao introduzir o mundo histórico no desenvolvimento autônomo da razão, passou a integrar o conhecimento histórico ao domínio do saber puramente racional. A história tornou-se um capítulo da enciclopédia do espírito” (GADAMER, 2006, p. 29). Ou, como o próprio Dilthey ressalta, Hegel dissolveu “o elemento vital no elemento do conceito” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 345). Apesar de se perceber no lastro da tradição do idealismo alemão, Dilthey recusa a elaboração de um sistema conceitual, formal com pretensões a verdades absolutas. Em *Problemas fundamentais da fenomenologia*⁶⁴ (1919-1920), Heidegger destacará o seu caráter atípico:

⁶³ No original: *Hegel und die Griechen*, GA 9 (1958). Fazemos uso, aqui, da tradução brasileira de Ernildo Stein, *Hegel e os gregos* (1958). (São Paulo: Abril Cultural, 1973).

⁶⁴ No original: *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919-1920), GA 58. Em nosso trabalho, estamos consultando a tradução do alemão para o espanhol realizada por Francisco de Lara

Wilhelm Dilthey (falecido em 1911) trabalhou de forma completamente isolada, enraizado em sua proveniência espiritual – todo investigador científico tem uma – no idealismo alemão, não nos seus conceitos mortos, mas em suas tendências vivas – sobretudo Schleiermacher e Hegel. Ele não criou nenhum sistema, mas exerceu uma ação muito rica na pesquisa filosófica e continuará a fazer nos próximos anos (HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 23; GA 58, p. 9).

Assim, como ressalta Peraita, é o desejo de superar a metafísica objetivante, a “absolutização do teórico” que faz com que Heidegger se afaste da cosmovisão histórica de Hegel e se aproxime da historicidade da vida fática de Dilthey (Cf. PERAITA, 2007, p. 29). De qualquer modo, não estamos, aqui, a eleger qual dos dois mais contribuiu, se Hegel ou Dilthey, para a compreensão da história e da historicidade por Heidegger. Certamente, ambos são fundamentais para o desenvolvimento do trajeto intelectual de nosso Filósofo.

A nosso ver, no entanto, nos primeiros anos de sua vida acadêmica, Heidegger aproxima-se do pensamento diltheyano com certa “inibição”. Nossa suspeita é que suas reservas, naquela época, eram devidas, justamente, às abertas e duras críticas que seu mestre, Rickert, dirigia a Dilthey. Este neokantiano põe em suspeita o caráter propriamente filosófico dos escritos diltheyanos ao alegar falta de rigor conceitual em seu pensamento. No Prefácio que Rickert escreve, em 1926, às sexta e sétima edições de sua obra *Ciência da cultura e ciência da natureza*⁶⁵ (1899), declara sobre Dilthey: “(...) Mas este homem, embora notável, não

Problemas fundamentales de la fenomenología (Madrid: Alianza Editorial, 2014), que será aqui indicada como *Problemas Fundamentales*.

⁶⁵ No original: *Kultuwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899). Em nossa pesquisa, consultamos a tradução do alemão para o francês feita por Anne-Hélène Nicolas, intitulada *Science de la culture et science de la nature* (Paris: Gallimard, 1997). Trata-se de uma conferência apresentada por Rickert, em 1898, na *Sociedade das Ciências da Cultura de Friburgo*, publicada em 1899. A segunda edição veio em 1910; a terceira, em 1915 (vale lembrar, ano da escrita da tese de habilitação de Heidegger sob orientação de Rickert); a quarta e a quinta, em 1921; e a sexta e sétima edições foram publicadas em 1926. Tantas edições nasceram da necessidade de o autor revisar, complementar e responder às críticas de seus interlocutores. É interessante registrar que, numa carta a Rickert (15.03.21), Heidegger lhe informa ter recebido o exemplar da nova edição de *Ciência da cultura e ciência da natureza*, e diz estar “muito impaciente para conhecer o confronto com as mais recentes críticas” (Cf. HEIDEGGER; RICKERT, 2007, p. 66). Possivelmente, esperava encontrar menções às ideias de Dilthey. Embora fosse comum discutir “ideias” sem mencionar seus autores, no Prefácio à edição de 1910, Rickert se refere explicitamente a Dilthey e a outros autores, mas é no Prefácio de 1926 às sexta e sétima edições (Dilthey é morto já há 15 anos!) que, conforme analisa Gens, Rickert se dirige mais diretamente ao pensamento diltheyano, cuja evidência de suas obras é bem maior nessa época do que em 1899 (Cf. GENS, 2002, p. 38). Tal evidência seja devi-

possuía no mesmo nível a capacidade de pensar de uma maneira rigorosamente conceitual”. E aconselha que se deva manter distância de suas formulações conceituais bem como de seus discípulos! (RICKERT, 1997, p. 18). Barash, a propósito, destaca o “caráter singularmente ditatorial” de Rickert – que fora ressaltado por vários de seus alunos, dentre os quais, Marcuse e Jaspers. De acordo com Barash, Heidegger, em sua tese de habilitação, demonstra-se cuidadoso ao “deixar silenciados” ou indiscutidos os incomensuráveis pontos que separam Scotus do pensamento de Rickert, provavelmente para evitar “entrar em conflito com seu *Doktorvater* tirânico”⁶⁶.

Em *A filosofia da vida* (1920), Rickert não mede esforços para destruir as “filosofias da vida” (dentre as quais destaca-se, sobretudo, a de Dilthey) ao qualificá-las como “versões positivistas” que assumem uma roupagem “relativista”, “vitalista” e “ingênua” da vida.

Igualmente, podemos deduzir o quanto foi desencorajante para Heidegger, jovem estudante, posicionar-se abertamente a respeito do pensamento diltheyano diante do severo ataque que Husserl faz a Dilthey, em *A filosofia como ciência de rigor* (1911). Não esqueçamos que, desde essa época, é com Husserl que Heidegger anseia estudar. E, como sabemos, Husserl chega de Gotinga justamente em 1916 para ocupar a cátedra deixada vaga por Rickert, em Friburgo que, com

da, talvez, à publicação das Obras Completas diltheyanas que, tendo sido interrompida na Primeira Guerra Mundial, recomeçava na década de 1920 ou, ainda, por causa da influência produzida, nessa época, pela filosofia da vida, de modo especial, a de Dilthey, através de seus discípulos mais famosos: Misch, Nohl, Rothaker, Spranger, bem como a de Karl Jaspers, que publicava, em 1920, a sua *Psicologia das visões de mundo*.

⁶⁶ Barash salienta que o temperamento de Rickert pode explicar bem a mudança de comportamento de Heidegger: “passa da admiração (ver a tese de habilitação que lhe é dedicada) à mais profunda indiferença (cf. os cursos dos anos 1920)” (BARASH, 2006, p. 128 e a nota 72 da p. 325). De fato, Heidegger falará da filosofia dos valores com certo desprezo a partir da década de 1920. A correspondência (1912-1933) entre Rickert e ele, testemunha a relação ambivalente existente entre ambos. No entanto, mostra também, é verdade, as várias homenagens que o Filósofo de *Ser e Tempo* lhe presta ao longo da vida, considerando-o o começo de seu próprio filosofar. Como indicamos no primeiro capítulo de nossa pesquisa, Heidegger se refere ao contato com Rickert, como a oportunidade de aproximação “dos problemas filosóficos, antes de tudo, como problemas (...)” (HEIDEGGER, *apud* OTT, 1990, p. 91). Recomendamos a leitura das cartas de Heidegger a Rickert (em especial, as datadas de 23.12.1917; 15.02.1928; 25.07.1929) em que ele, expressamente, faz menção à dívida que tem com seu mestre, por sua contribuição no começo de sua formação. Em 1929, afirma que ainda procura manter vivo o espírito de Rickert, *apesar de todas as diferenças que há entre eles no que diz respeito ao “plano do conteúdo”* (Cf. HEIDEGGER; RICKERT, 2007, p. 66).

a morte de Windelband, migra para a universidade de Heidelberg para lecionar em seu lugar. Em 1919, Heidegger é nomeado *Privatdozent* e, enfim, se torna assistente de Husserl até 1923⁶⁷.

Então, como poderia Heidegger expressar o que há de positivo na filosofia da vida de Dilthey? Ele mesmo admitira que ler Dilthey em um curso de filosofia, nessa época, era algo inadmissível⁶⁸! Somente mais adiante, afirmará a necessidade de se libertar do medo ou da ameaça que representam os estigmas em torno do nome de Dilthey e do fato de ele ser considerado “historicista” ou “relativista” (Cf. HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition*, 2014, p. 181). Ao considerar a crítica de Rickert a Dilthey, Heidegger dirá que a filosofia transcendental, ponto de partida do mestre neokantiano, não o deixa perceber “as forças nem as possibilidades da filosofia da vida” (Cf. HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition*, 2014, p. 191).

Não havia como enaltecer o aspecto “demasiado rico e vasto da vida que torna possível aceitar que relatividades, sob a forma de sistemas filosóficos, possam aspirar a uma aproximação do sentido e encontrar o caminho libertador em uma realização absoluta da relatividade”. É esse o ponto de vista descrito por Heidegger em carta (Pentecoste de 1917) a Elfride⁶⁹, sua esposa, ao avaliar o programa filosófico de Husserl, cujo “ponto de partida e meta”, é considerado “demasiado estreito e sem vida” e que, exatamente por isso, “não podia admitir a fenomenologia de Husserl como definitiva” (Cf. HEIDEGGER, 2008b, p. 75).

Embora não considerasse que Husserl *limitava o desenvolvimento de seu pensar* (como fizera Rickert) quando foi seu assistente em 1919, e percebesse melhor as dissonâncias já existentes entre eles (visto que estavam próximos na

⁶⁷ É somente no final de 1917 que Heidegger consegue se aproximar de Husserl, com quem mantém intensas discussões filosóficas durante alguns meses, até que no início de 1918, é convocado para servir à Guerra. Os dois, entretanto, não perderão o contato e trocarão correspondência até a volta de Heidegger para a Universidade, em 1919 (Cf. SAFRANSKI, 2000, p. 117).

⁶⁸ Reiteramos a afirmação de Heidegger em *Princípios metafísicos da lógica* a partir de Leibniz (1928), já destacada por nós anteriormente: “Eu já havia discutido com Kierkegaard quando, todavia, não havia bibliografia dialética; e com Dilthey, quando, todavia, não era respeitável mencioná-lo em um seminário de filosofia” (HEIDEGGER, 2009b, p. 166. Grifos nossos; GA 26, p. 178).

⁶⁹ No original: *Mein liebes Seelchen!* Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915-1970 (2005). Estamos utilizando a correspondência entre Heidegger e Elfride na tradução do alemão para o castelhano realizada por Sebastián Sfriso intitulada *¡Alma Mia!* Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride (1915-1970) (Buenos Aires: Manantial, 2008).

rotina da Academia), Heidegger não expunha plenamente os desdobramentos críticos resultantes de seus estudos pessoais e de suas aulas sobre a fenomenologia husserliana. Em outra carta a Elfride (30.08.1919), assim se expressa:

Quisera escrever com todo detalhe sobre meu trabalho. Em certo sentido você já o compreendeu, dado que durante as últimas semanas me ocupei a fundo desta pergunta – sobretudo porque *Husserl não constitui um obstáculo direto para o novo nem afeta minha autonomia* – para mim, a filosofia científica vai mais além de Husserl. Como comentaste uma vez com razão, me sinto seguro e vejo que o ultrapasso em horizontes e problemas mais amplos. Porém aos trinta anos, não se está maduro ainda para se exceder, senão em âmbito privado. Nesse sentido Husserl constitui um bom preceptor regulador contra essa tendência (...). Contudo, decidi colaborar com ele, em primeiro lugar porque na ciência o pessoal só se manifesta no mais objetivo abandono à coisa e à sua forma e, ademais, porque do ponto de vista prático, *que meu nome apareça junto ao de Husserl significa algo, tanto para o estreito círculo da Universidade de Friburgo como para a literatura científica em geral* (HEIDEGGER, 2008b, p. 110 e 111. Grifos nossos).

O fato é que o jovem Heidegger não deseja entrar em discórdias com o professor Husserl – que o vê como um “genuíno fenomenólogo”, seu discípulo fiel e futuro sucessor de sua fenomenologia e de sua cátedra⁷⁰.

Presumimos que não é a predileção pelos pressupostos “teórico-metodológicos” da filosofia dos valores rickertiana nem a simpatia pela atitude transcendental da fenomenologia de Husserl (dos quais Heidegger já ensaiava um afastamento, em 1916, quando escreve a “conclusão” da tese de habilitação) que

⁷⁰ Não é novidade a “decepção” de Husserl quando, em 1927, com a publicação de *Ser e Tempo*, se dá conta de quão diferente pensa Heidegger acerca de “sua” fenomenologia. É interessante notar a discrepância de expectativas que mantinham, um a respeito do outro, na mesma época. Numa carta a Natorp de 11.02.1920, Husserl tece elogios ao “iniciado na fenomenologia”, que “tende à fundamentação mais segura para seu pensar”, enquanto Heidegger se sente cada vez mais distante de Husserl. Recomendamos algumas correspondências a Elfride, reveladoras no que concerne ao sentimento de Heidegger em relação às suas acentuadas diferenças com Husserl, bem como às motivações, nunca expressas publicamente, que o fazem se precaver de “disputas” entre ambos. Por exemplo, as cartas de 04.01.1920 e de 08.02.1920, em que revela a clareza de sua posição frente a Husserl e da expectativa do surgimento de uma “cátedra para que possa desenvolver-se plenamente”; a de 08.07.1923, em que comenta, em segredo, sobre o desejo de Husserl de que ele o suceda em sua cátedra; a de 22.10.1925, na qual descreve o seu mestre como tendo “um desmedido interesse por formar escola” e “buscar reconhecimento”. Sobre a relação entre Husserl e Heidegger, sugerimos o excelente livro de XOLOCOTZI, Ángel Yáñez. *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. México: Plaza y Valdés, 2004; e, ainda, do mesmo autor, *Subjetividad radical y comprensión afectiva*. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger. México: Plaza y Valdés, 2007.

faz o jovem estudante apreciar, com cautela, o pensamento diltheyano, nesse momento de vida acadêmica. Há de se considerar, além do sentimento de respeito e admiração por seus mestres, as inseguranças provenientes do início de carreira docente em um ambiente acadêmico que prima pelo pertencimento a “Escolas” e a “princípios” sem os quais os professores mais jovens poderiam se firmar.

Na mesma “carta de Pentecostes” a Elfride, Heidegger cita um texto que Hegel escreveu no começo de seu filosofar, *Diferenças do sistema da filosofia de Fichte e Schelling*⁷¹ (1801), no intuito de ilustrar como, no começo de seu próprio filosofar, ele se percebia entre as grandes figuras de Husserl e Rickert, no tempo em que se deparava com Dilthey:

Não é possível fugir à inexorável necessidade de uma confrontação análoga, sendo que o estado do problema é inteiramente outro e complexo: diferença entre a fenomenologia e a filosofia dos valores. E sem dúvida como crítica dos princípios, que será positiva e superará os momentos, desde o seu fundamento, não em suas posições parciais. Desde que ensino, tenho experimentado estas voltas – até que o homem histórico brilhou diante de mim neste inverno (Cf. HEIDEGGER, 2008b, p. 75).

Não temos dúvidas que é sob a influência do projeto filosófico de Dilthey que Heidegger repensará a questão do sentido desde o seu lugar de emergência – a vida histórica – e, assim, romperá com o “logicismo transcendental”, tanto o da filosofia neokantista dos valores como o da fenomenologia husserliana, por privilegiarem, ambos, o aspecto lógico-formal do conhecimento. Em *Um olhar retrospectivo sobre o caminho*⁷² (1937/1938) que percorreu, Heidegger admite que o próprio percurso já o “conduzia a uma meditação sobre a história – uma confrontação com Dilthey e com o estabelecimento da vida como realidade fundamental” (HEIDEGGER, 2006, p. 344). Sabemos que essa meditação não foi algo secundário, mas fundamental para o desenvolvimento de seu pensar.

⁷¹ No original: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801).

⁷² No original: *Rückblick auf den Weg* (1937-1938), publicada em *Besinnung* (1938-1939), GA 66. A tradução utilizada aqui é a de Dina V. Picottí, que se intitula *Una Ojeada Retrospectiva al Camino*. In: *Meditación* (Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin, 2006).

HEIDEGGER: ENTRE O NEOKANTISMO DE BADEN E A FILOSOFIA DILTHEYANA DA VIDA HISTÓRICA

O afastamento do jovem Heidegger do neokantismo de Baden está diretamente relacionado com as questões que se desdobram das discordâncias entre Dilthey e a filosofia dos valores de Windelband e Rickert sobre o fundamento epistemológico das ciências do espírito.

Da oposição entre essas duas correntes de pensamento, é possível ver o movimento pelo qual Dilthey vai ganhando destaque, com sua epistemologia inteiramente divergente do modelo de saber dominante na época – o das ciências naturais. Sua “crítica da razão histórica” nasce como contraposição às tendências positivistas e empiristas, de um lado, e aos princípios lógicos da filosofia transcendental, de outro, que, ao buscarem um fundamento universalmente válido e seguro para a vida humana, reduziram o homem a uma mera capacidade cognitiva. Dilthey revela o homem em sua totalidade, finito, concreto e historicamente situado.

O embate entre Dilthey e os neokantianos de Baden será especialmente fecundo para Heidegger, como atestam suas primeiras lições como professor assistente, em Friburgo. Mostraremos, nesse capítulo, que a partir da crítica diltheyana às convencionais categorias lógicas, Heidegger revisará a sua adesão inicial

ao neokantismo e buscará uma “conceitualidade” apropriada para apreender a *vida em si mesma* – âmbito originário em que a questão do sentido se apresenta.

A lógica e as teorias do conhecimento, embora tenham sido ferramentas indispensáveis para Heidegger no início de sua carreira acadêmica, passaram a ser vistas por ele como obsoletas e estéreis por tomarem a atitude teorética como a atitude filosófica por excelência (Cf. ESCUDERO, 2010, p. 123). Para Dilthey, a temática filosófica por excelência é a vida que, como ele mesmo nos mostra, não pode ser apreendida por meio de postulados lógicos ou axiológicos instituídos *a priori*. Esta é a conclusão a que Heidegger irá chegar.

3.1 O VÍNCULO INICIAL DO JOVEM HEIDEGGER COM O NEOKANTISMO DE BADEN

O envolvimento de Heidegger com o neokantismo de Baden, em especial, com a filosofia dos valores (*Wertphilosophie*), representada por Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert e Emil Lask, desempenha um papel fundamental em seu desenvolvimento intelectual. Como demonstramos no capítulo anterior, enquanto estudante universitário, o jovem Heidegger tem seus trabalhos acadêmicos – alguns artigos, a tese de doutorado (1913), a aula de habilitação docente juntamente com a tese (1915) – marcados pelos problemas lógico-epistemológicos de que se ocupavam o neokantismo da época. Estamos inclinados a dizer que o movimento neokantista foi mais que uma “oportuna circunstância” no período inicial do percurso acadêmico de Heidegger. Ao contrário do que se pensa frequentemente nos círculos de pesquisa em torno de sua filosofia, o neokantismo determinou sobremaneira as escolhas conceituais que o conduzem ao desenvolvimento de *Ser e Tempo* (1927) e estendeu-se além dessa obra, encontrando-se presente na fase posterior, especialmente entre 1930 e 1940, com as críticas que efetua à subjetividade moderna, da qual o próprio neokantismo torna-se uma expressão¹ (Cf. CROWE, 2011, p. 75).

A adesão de Heidegger ao neokantismo, principalmente, às ideias de Rickert, professor que o acompanha nos primeiros escritos, mostra-se, entretanto, hesitante, desde o início. Talvez, o texto que mais claramente evidencia a filiação

¹ Crowe apresenta referências importantes de Heidegger ao neokantismo, por exemplo, em *Die Zeit des Weltbildes*, 1938, GA 5, p. 101 e 102; *Die Überwindung der Metaphysik*, 1938-1939, GA 67, p. 25, 87, 120 e 121; *Beiträge zur Philosophie*, 1936-1938, GA 65, p. 11 e 218; e o curso de segundo semestre de 1940, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, GA 48 (Cf. CROWE, 2011, p. 75).

de Heidegger ao projeto “gnosiológico” de Rickert é o texto da aula que encerra o processo de habilitação docente, proferida em 27 de julho de 1915, na universidade de Friburgo, *O conceito de tempo na ciência histórica*. Heidegger analisa o tempo enquanto “conceito científico” e pretende, assim, contribuir com a “lógica entendida como doutrina da ciência” (HEIDEGGER, 2009a, p. 17). Mas, mesmo elegendo, para essa aula, um problema de pesquisa e, sobretudo, uma metodologia de trabalho tipicamente neokantista, o texto contém algumas “ambiguidades” (como aquelas apresentadas na “conclusão” da tese de habilitação sobre Duns Scotus), no sentido de aparecer ora se pautando pela doutrina dos valores de Rickert, ora insinuando uma compreensão de conceito de tempo que, em alguns aspectos, lembra a historicidade da vida histórica de Dilthey².

Isso reforça o nosso ponto de vista de que, nessa época, Heidegger já vinha “ruminando” as ideias retiradas da leitura que, paralelamente, realizava da obra diltheyana que, posteriormente, será fundamental para o seu afastamento do neokantismo. Em um trecho de sua tese *A doutrina das categorias e do significado em Duns Scotus* (que junto com a aula, faz parte do processo de habilitação docente), o “cotejo” com Dilthey surge, por exemplo, quando Heidegger admite que “o método da generalização [das ciências da natureza] não é o único capaz de representar a multiplicidade heterogênea, como se uma pura combinação de conceitos gerais fosse suficiente para alcançar, no pensamento, o indivíduo”. E numa discreta nota de rodapé, recomenda que devemos prestar atenção aos trabalhos de Dilthey – que é mencionado ao lado do nome de Rickert e de Simmel (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 182; GA 1, nota 26, p. 353).

Como constatamos, a temática geral dos trabalhos de Heidegger entre 1912 e 1915 é a distinção entre “ser” e “validade”, seguramente, pensada em articulação com o ponto de vista da distinção husserliana entre “realidade” e “idealidade”. Heidegger compartilha com o neokantismo a necessidade de adotar, sobre o terreno da lógica, uma posição radicalmente antipsicologista. Apoiados em Lotze, os neokantianos sustentam a ideia de que as significações possuem uma “realidade” particular, completamente independente de outros tipos de realidade

² É interessante notar que *O Conceito de tempo na ciência histórica* recebeu uma supervisão especial de Engelbert Krebs – padre, teólogo e professor que elaborou o relatório-parecer desse texto, a pedido de Rickert, então diretor e responsável pela avaliação dos futuros docentes da Universidade de Friburgo. Safranski conta, a esse respeito, que Krebs, amigo de Heidegger, discutia e corrigia com ele, pessoalmente, as “aporias” que o texto apresentava, o que fez resultar num primoroso parecer, aceito, evidentemente, por Rickert (Cf. SAFRANSKI, 2000, p. 94). A nosso ver, as “ambiguidades” infiltradas, talvez, representam um “resíduo” de tais “aporias” revisadas por Krebs nas versões iniciais do texto.

e, principalmente, da realidade das vivências psíquicas. As vivências fazem parte do fluxo da consciência, portanto, elas são marcadas pela contingência temporal. As significações, ao contrário, “valem” (*gelten*) independentemente do fato de serem pensadas ou visadas por uma consciência (Cf. DEWALQUE, In: HEIDEGGER; RICKERT, 2007, p. 9). Justifica-se aí a crítica de Rickert ao apego diltheyano a uma epistemologia ligada à psicologia – crítica que Heidegger apoiará, mesmo se afastando, como o fará posteriormente, do pressuposto da existência de um “abismo” entre “sentido” e “realidade fenomenal”.

A partir de 1916, desvencilhando-se dos trâmites acadêmicos do concurso de habilitação docente, os “desacordos” entre Heidegger e o neokantismo de Baden se revelarão mais explicitamente. Numa carta endereçada a Rickert, datada de 14.11.1916, por exemplo, Heidegger elogia as legítimas e necessárias iniciativas de seu mestre para lutar contra o psicologismo, mas o adverte do risco de a lógica “morrer asfixiada” caso ela, caindo no extremo oposto (o do combatido psicologismo), omita a historicidade do “espírito vivo”. E lembra a Rickert que, sobre esse ponto, o capítulo de “conclusão” que fora acrescido à sua tese sobre Duns Scotus, transformada posteriormente em livro, deveria, particularmente, lhe interessar (Cf. HEIDEGGER; RICKERT, 2007, p. 37). Voltará a alertá-lo, mais adiante, em outra carta (27.01.1917), de que a lógica pura é um extremo; ela se apresenta como uma “violência disfarçada” ao “espírito vivo”, por causa da sedução que exerce com a pretensão à “validade universal” e a conseqüente promessa de “segurança absoluta” (Cf. HEIDEGGER; RICKERT, 2007, p. 40). Em 1917, numa carta a Elfride, sua esposa, considerando o caráter “rico e vasto da vida” e as possibilidades de pensar que ela oferece, afirma que “quem é só lógico tem um contrassenso diante de si: em pé em seu tamborete isolado, encontra-se desvalido [empobrecido] na filosofia” (HEIDEGGER, 2008b, p. 75).

A ruptura de Heidegger com a problemática neokantiana, contudo, acontecerá gradativamente. Como aponta Benjamin Crowe, em seu artigo *Heidegger et le néo-kantisme de Bade: Critique de la philosophie des valeurs*, Heidegger colocará em dúvida o projeto da Escola de Baden, sobretudo, durante a Primeira Grande Guerra e, a partir de 1919, sentir-se-á “muito confiante para apresentar publicamente os argumentos que justificam o seu repúdio à filosofia transcendental dos valores” (CROWE, 2011, p. 84).

Heidegger percebe que permanecer no âmbito da “lógica pura” – em que se situa a filosofia dos valores do seu mestre – é permanecer na rigorosa distinção entre “a significação e o significar”, entre “as proposições lógicas e os atos significativos” e isso o impediria de ascender a uma visão mais ampla,

fenomenologicamente falando, da lógica e da própria filosofia. A filosofia dos valores, a fim de evitar o perigo do relativismo histórico, se mantém no domínio da pura logicidade, afirmando ser impossível considerar os “fenômenos” culturais sem se guiar por valores que valem “em si”. Tratava-se, para Heidegger, de lançar-se além e pensar a relação entre “validade” e “historicidade”, entre “idealidade das significações” e “temporalidade das vivências”, reconsideradas à luz da experiência fáctica. Dilthey desenvolve uma “fenomenologia do conhecimento” que parece oferecer esse horizonte em que se é possível relacionar “o viver” e a “captação das vivências” – que não podem ser “sintetizadas”, “concentradas”, “esgotadas” abstratamente por uma consciência (Cf. DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 36).

Mas o avanço de Heidegger para além do pensamento de seu mestre ou, como ele próprio declara no Prefácio (1916) de sua tese de habilitação, a conquista de *um ponto de vista mantido mais livremente por cada um*, não vem sem titubeio. Na “conclusão” acrescentada em 1916 à versão publicada desse trabalho, testemunhamos o aparecimento deliberado da proposta de uma subjetividade que se distingue da perspectiva “logicista transcendental”, no sentido rickertiano e husserliano³ e, ainda assim, vemos Heidegger recorrer a expressões e conceitos do neokantismo de Baden como, por exemplo, a referência a “valores” e a “validade” ligados a um “sujeito que julga”. Nesse texto, Heidegger pensa a “vida do espírito” como um processo de “diferenciação valorativa” e considera a relação entre “individualidade e universalidade”, entre “tempo e eternidade”, entre “mudança e valor absoluto”, entre “mundo e Deus” a partir do dualismo “história versus formação de valores” e “filosofia versus fixação dos valores” (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 230; GA 1, p. 352). Não é por acaso que logo no começo desse “texto conclusivo”, faz questão de revelar que *lhe pesou de maneira excessiva não imaginar que pudesse, de uma exposição que tinha como objetivo simplesmente fazer compreender um sistema, se abrir tantas questões ...* E assume que tinha chegado o momento de *exprimir sua inquietação intelectual até então contida* (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 222; GA 1, p. 229).

Não podemos esquecer que Heidegger dedica a sua tese de habilitação a Rickert. E, ao publicá-la em 1916, faz-lhe uma homenagem ao reconhecer a filosofia dos valores como uma *promessa de progresso e de aprofundamento dos problemas filosóficos* pois, “por sua orientação histórico-espiritual, oferece um terreno fecundo ao trabalho criador graças ao qual os problemas tomam forma a

³ Heidegger havia se referido à “consciência pura” da fenomenologia de Husserl e ao “sujeito lógico que julga” de Rickert como modelos de uma “lógica subjetiva” (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, nota de rodapé da p. 226; GA 1, p. 404, nota 4).

partir de uma intensa vivência pessoal” (HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 23; GA 1, p. 198).

No entanto, concordamos inteiramente com Xolocotzi quando observa que “caráter cosmovisional, orientação histórico-espiritual, intensa vivência pessoal são elementos tanto rickertianos como diltheyanos” (XOLOCOTZI, 2011, p. 23), posto que, como demonstramos no final do capítulo anterior, o afastamento de Heidegger das teses idealistas transcendentais estava marcado pela presença ambivalente de uma terminologia ligada às filosofias da vida e, por isso, inevitavelmente, pelos escritos de Dilthey.

A “promessa de progresso e de aprofundamento dos problemas filosóficos” que Heidegger entrevê na filosofia dos valores de Rickert tem a ver com a proposta, herdada de Windelband, de uma teoria do conhecimento, de inspiração kantiana, fincada sob o primado de uma “razão prática”. Rickert retoma o “eu penso” cartesiano e o transforma num “eu julgo” firmado no âmbito do “ideal de valor” – de onde são retiradas as normas universais para o pensar e para o agir. Como vimos no capítulo anterior, desde 1916, mesmo que de forma incipiente, Heidegger já se dava conta da necessidade de ampliar as possibilidades de compreensão da consciência e, talvez, encontrasse na “tomada de posição valorativa” dos filósofos de Baden a viabilidade de repensar a moderna concepção de subjetividade, descobrindo nela um contexto que permitisse escapar do domínio teórico da representação. Como ressalta Xolocotzi, Rickert propunha “um sujeito que é cognoscente, mas que o conhecimento não é mera representação” (XOLOCOTZI, 2007, p. 76; 2011, p. 25).

Porém, veremos neste capítulo que, melhor do que a filosofia dos valores, Dilthey consegue alargar o horizonte de compreensão da consciência para além do mero papel teórico da representação, colocando em novas bases as determinações da subjetividade moderna, ao trazer a “vida” como fundamento das ciências do espírito⁴. O próprio Heidegger reconhecerá esse feito quando, em *Ontologia: hermenêutica da faticidade*⁵ (1923), afirma que a “aparição da filosofia da vida

⁴ É certo que Heidegger, mais adiante, encontrará em ambos, um “fundo teórico” ao examinar as intenções de uma “filosofia científica”, em Rickert, e das “cosmovisões”, em Dilthey, que, segundo ele, “obstaculizam a verdadeira tendência filosófica de avançar para a origem” (HEIDEGGER, *Problemas Fundamentais*, 2014, p. 242). As possibilidades de repensar um tratamento da subjetividade, tal como Heidegger as vê em Dilthey e em Rickert, sofrerão uma intervenção da fenomenologia (Cf. XOLOCOTZI, 2011, p. 26).

⁵ No original: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923), GA 63. Estamos consultando a tradução brasileira de Renato Kirchner, *Ontologia (hermenêutica da faticidade)* (Petrópolis, RJ: Vozes, 2012), que será citada aqui apenas como *Ontologia*.

deve ser entendida como algo positivo, pelo que supôs de ruptura e irrupção na filosofia de uma tendência mais radical (...)” (HEIDEGGER, *Ontologia*, 2012, p. 77).

3.2 DILTHEY E O NEOKANTISMO: A “FUNDAMENTAÇÃO DAS CIÊNCIAS DO ESPÍRITO” *VERSUS* A “FILOSOFIA CRÍTICA” DOS VALORES

A segunda metade do século XIX caracteriza-se na Europa pelo crescente desenvolvimento das ciências – a física, a biologia, a química etc.. Dominada pelas correntes naturalistas (o positivismo e o empirismo), essa época tinha o método das ciências naturais como modelo científico ideal. E era seguindo esse modelo de “consciência científica”, no dizer de Heidegger, que cada ciência buscava a sua legitimação e a sua própria autonomia. Com a dissolução do idealismo alemão e o conseqüente abandono da pretensão à totalidade, ao sistema, ao absoluto, a tendência científicista também afeta a filosofia que se vê obrigada a justificar o seu *status* frente às ciências positivas (Cf. HEIDEGGER, *Prolegômenes*, 2006, p. 41). Segundo ressalta Mario Porta González, a pretensão da filosofia em constituir-se “um saber autônomo e específico requer que ela se delimite em relação à ciência e, ao mesmo tempo, estabeleça uma relação positiva com ela” (GONZÁLEZ PORTA, 2011, p. 24).

A fim de cumprir tais exigências, a filosofia passa por uma renovação, redescobrimo o programa transcendental kantiano, o célebre *Zurück zu Kant!* e, pretendendo ir além do próprio Kant (1724-1804), parte de seu método como orientação privilegiada para pensar o conhecimento. É como *teoria da ciência* (*Wissenschaftstheorie*) ou *lógica da ciência* que a filosofia de base neokantiana terá que se afirmar, garantindo o direito e a legitimidade de sua existência. A filosofia deverá partir, agora, do conhecimento como um *Faktum*, isto é, como algo “dado” e, portanto, assumirá a tarefa de estabelecer as suas condições lógicas de objetividade (Escola de Marburgo); ou deverá partir da pretensão à verdade, ou seja, da reflexão sobre as condições lógicas que possibilitam a “validade” do conhecimento, ou, o que é o mesmo, deverá examinar em que fundamento essa pretensão à verdade está fundada (Escola de Baden) (Cf. DUFOUR, In: LAUNAY, 2000, p. 226)⁶.

⁶ Não examinaremos a problemática geral do neokantismo – corrente filosófica que impera nos centros acadêmicos da Alemanha, de 1890 a 1920 – e apenas *en passant* apresentaremos os pressupostos básicos da filosofia dos valores de Windelband e Rickert, tendo em vista que, de modo privilegiado, eles estão na origem do pensar filosófico do jovem Heidegger. Sobre o movimento neokantiano e suas diferentes vertentes, recomendamos: *Néokantismes et théo-*

No campo das “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*) – a história, a sociologia, a psicologia, o direito etc. – o ideal científico que predomina é também o das ciências naturais. Renunciando à especulação filosófica e faltando-lhes uma fundamentação epistemológica adequada, relembra Heidegger, a regra é ater-se aos fatos empíricos. Nesse contexto, *a palavra de ordem em todos os domínios do saber é nada de especulação, nada de conceitos vazios* (Cf. HEIDEGGER, *Prolégômenes*, 2006, p. 34). As ciências do espírito aparecem, assim, como *um caso particular da racionalidade fiscalista*. Recebendo dela as orientações decisivas, darão ênfase aos dados da experiência como forma de buscar o conhecimento. Para o século XIX, não interessa mais *a vida espiritual do homem interior e sim o conhecimento da realidade exterior, objetiva, real, positiva. O homem era visto como parte dessa realidade natural; a história humana reduzia-se a uma extensão da história natural* (Cf. REIS, 2003, p. 55).

Abre-se, então, em meio à crise das ciências europeias, uma disputa frontal entre duas tendências filosóficas em voga nessa época: como mencionamos, a positivista-empirista, que estendia às ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) o mesmo arcabouço teórico e metodológico empregado nas ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e, contra ela, o historicismo⁷, uma forma de “consciência

rie de la connaissance (Paris: VRIN, 2000), uma coletânea que reúne artigos dos neokantianos das diversas Escolas, dentre eles, Hermann Cohen, Jonas Cohn, Paul Natorp, Ernst Cassirer, Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband e Emil Lask. Traduzidos sob a direção de Marc de Launay, os textos precedidos de um breve estudo (*Notice*) feito por especialistas dos respectivos filósofos. Para o aprofundamento dos laços de Heidegger com o neokantismo, indicamos: o livro de Carlos Gutiérrez *La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2008); o artigo de Roberto Wu, “Heidegger e o neokantismo de Windelband e Rickert” (In: *Estudios Filosóficos*. 2010, Núm. 5, pp. 174-186); o de Stefano Cazzanelli, “El neokantismo en el joven Heidegger” (In: *Revista de Filosofía*, 2010, Vol 35. Núm. 1, pp. 21-43) e o de Benjamin D. Crowe, “*Heidegger et le néo-kantisme de Bade: Critique de la philosophie des valeurs*” (In: ARRIEN, A.-J.; CAMILLERI, S. (éd.). *Le jeune Heidegger (1909-1926): Herméneutique, phénoménologie, théologie*. Paris: VRIN, 2011. pp. 75-93). Não poderíamos esquecer a excelente obra de Mario Ariel González Porta, *Estudios neokantianos* (São Paulo: Loyola, 2011) e a própria discussão entre Heidegger e Cassirer: No original: *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger (1929)*, GA 3. Há a tradução francesa realizada por Pierre Aubenque, *Debat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931* (Paris: Beauchesne, 1972); e a tradução espanhola de Roberto R. Aramayo, “El debate de Davos del año 1929 entre Cassirer y Heidegger”. In: *Cassirer y su Neo-Ilustración*. La Conferencia sobre Weimar y El Debate de Davos con Heidegger (México/Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2009).

⁷ Quando se pensa em “historicismo” remete-se quase sempre ao historicismo alemão que nasce e se desenvolve no decurso do século XIX. Há de se considerar, todavia, as variadas

histórica” que procurava uma compreensão dos fatos históricos no contexto particular em que eles surgem *e tornam cada sociedade singular em si mesma, cada processo histórico algo específico* (Cf. BARROS, 2011, p. 132).

Para o historicismo, as ciências do espírito não deveriam tomar emprestados das ciências da natureza seus métodos e procedimentos, mas teriam direito a um apropriado modo de acesso. Pretendia mostrar a singularidade e a especificidade da realidade histórica, confiando em critérios rigorosos e métodos adequados de investigação. Todavia, essa nova forma de “consciência histórica”, nos primeiros momentos, animada “pelo desejo de captar o homem e a sociedade em movimento, e de perceber cada coisa em sua singularidade” com o rigor da objetividade científica vem acompanhada de “traços e atitudes positivistas” (Cf. BARROS, 2011, p. 67).

Em meio a essa disputa, encontram-se Dilthey e os neokantianos de Baden, em especial, Windelband, o seu fundador, e Rickert, seu discípulo mais famoso. Ambos os lados têm em comum a defesa da emancipação das ciências do espírito contra as tendências naturalistas do positivismo e do empirismo de impor a elas os mesmos modelos explicativos das ciências naturais. Compartilham igualmente a ideia de que a tarefa da filosofia é de natureza epistemológica-crítica cuja função é a de buscar as *condições de possibilidade* do conhecimento humano, em geral, e do conhecimento científico, em particular. Todavia, partem de princípios inteiramente divergentes. A trajetória dos debates entre esses neokantianos e Dilthey é feita de muitas controvérsias e mal-entendidos.

Como veremos, os neokantianos de Baden, empenhados em combater o ceticismo e o relativismo do historicismo, adotam uma filosofia ou “razão crítica”

origens: além da alemã, há o historicismo italiano (já presente desde o século XVIII, com Giambattista Vico), o francês, o inglês. Há ainda uma diversidade de tendências ligadas ao seu significado (filosófico, metodológico, epistemológico): algumas mais conservadoras, resguardando uma certa dimensão ideológica, como é o caso de Ranke que, ao centrar seus estudos nas relações (guerra ou diplomacia) que se estabelecem entre os Estados e representando os seus interesses políticos, aproxima-se do paradigma positivista francês por sua obstinada busca pela objetividade dos “fatos históricos puros”; outras mais “relativistas”, como são classificados Droysen e Dilthey por cultivarem o princípio de que as sociedades humanas são perpassadas por sua própria historicidade e seus pesquisadores, mergulhados na história, não são nem podem ser neutros e imparciais ao estudá-las. Sobre esse tema, recomendamos: BARROS, José d’ Assunção. *Teoria da História: os primeiros paradigmas: positivismo e historicismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. Vol II; REIS, José Carlos. *História e Teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. 3 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006; REIS, José Carlos. *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais*. Londrina: EDUEL, 2003.

fundada em uma “lógica pura” com pretensão à “validade absoluta”, de modo a assegurar o julgamento racional nos diferentes domínios culturais. A ideia de “valor” aparece aí como “norma” fundamental para a vida histórica. Dilthey, ao contrário, parte de uma “razão histórica” que toma a estrutura fundamental da “vida” como o fundo original de onde brotam todo valor e toda experiência histórica. Refutando a ideia de um “sujeito supra-empírico” que “obedece” a “normas universais” para a partir delas, ou nelas, fundar a experiência humana, Dilthey defende que o “sujeito ideal” ou o “homem em geral só está presente para nós sob a condição de possibilidades reais” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 286). Tais possibilidades são as condições históricas, concretas, finitas, relativas, das quais não podemos nos abstrair.

3.2.1 O “neokantismo” de Dilthey: uma “crítica da razão histórica”

Segundo Heidegger, Dilthey foi quem primeiro denunciou a impossibilidade de transpor o método das ciências naturais para o mundo humano. Em seus anos de juventude, reconheceu o lugar singular que a história das ciências do espírito ocupa na história do conhecimento humano e reivindicou *a necessidade de elaborar uma teoria positiva das ciências históricas que surgisse a partir delas mesmas* (Cf. HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 38).

Em *Introdução às ciências do espírito* (1883), Dilthey assume a tarefa de demarcar as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) – que ele denominou como *o conjunto das ciências que tinham por objeto a realidade efetiva histórico-social* –, das ciências da natureza (*Naturwissenschaften*), com o intuito de dar-lhes autonomia, isto é, liberá-las do domínio explicativo das ciências naturais, tornando-as dignas de uma metodologia ancorada numa fundamentação epistemológica apropriada (Cf. DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 14). O ponto de partida de Dilthey, inevitavelmente, é o enfrentamento da sociologia de Augusto Comte (1798-1857), com sua base naturalista, e da psicologia de J. Stuart Mill (1806-1873), também adaptada aos moldes explicativos mecanicistas das ciências da natureza que, segundo ele, não fizeram outra coisa senão *mutilar a realidade humana e histórica* (Cf. DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 5).

Embora estimasse a tentativa de Comte de combater toda especulação metafísica no âmbito do conhecimento com a sua *física social*, para Dilthey, Comte *substituiu o domínio da metafísica pelo domínio das ciências naturais* ao entender “o sentido geral do desenvolvimento humano” com base no modelo adotado pelas ciências empíricas particulares: a física, a biologia, a química. Comte criou uma *grosseira metafísica naturalista da história* e não avaliou o

caráter específico das ciências do espírito ao subordiná-las às ciências naturais (Cf. DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 127 e 129). Ao *renegar o hiato entre os fenômenos do mundo humano e os fenômenos do mundo natural*, utilizando-se do mesmo esquema explicativo das ciências da natureza para as ciências do espírito, Comte renegou o que há de individual, de local, de único nas sociedades. Interessava-lhe comparações, isto é, o estabelecimento de *relações invariáveis de sucessão e semelhança* entre elas (Cf. ÍMAZ, 1946, p. 81).

Com o empirismo de Mill, dá-se a mesma coisa. Dilthey considera que Mill “rompeu com os erros toscos de Comte, [mas] os erros mais finos nele continuaram aí presentes” (DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 127). Heidegger também concorda que Mill abraça a doutrina positivista, interpretando-a como uma “teoria universal das ciências” ao elaborar uma “lógica para as ciências morais”⁸ (Cf. HEIDEGGER, *Prolegômenes*, 2006, p. 36). Mesmo divergindo de Comte, ao atribuir certa especificidade às ciências do espírito, isto é, ao reconhecer que o seu objeto de estudo, o homem, é um ser complexo e deveria ser visto em suas particularidades e, portanto, que havia certa autonomia em seus princípios explicativos, a psicologia de Mill seguiu os mesmos rastros da tendência naturalista comtiana⁹, ou seja, trazia a perspectiva de leis inerentes à natureza humana – leis universais, uniformes, invariáveis que, pelo princípio de causalidade, explicariam a conduta humana¹⁰.

⁸ Trata-se do último capítulo da obra de S. Mill, *Sistema de lógica dedutiva e indutiva*, publicada pela primeira vez em 1843.

⁹ Segundo Comte, seria impossível o estudo do espírito humano por meio de leis que não fossem as leis da ciência biológica: os estados espirituais eram concebidos como efeito da sucessão dos estados do corpo. A psicologia era, para Comte, *uma ciência quimérica, impossível de positivar* (Cf. ÍMAZ, 1946, p. 82). Na visão de Dilthey, afirmar que os fatos espirituais são resultado de modificações fisiológicas implicaria na aceitação de duas hipóteses, *uma indemonstrável e outra falsa*. A condicionalidade dos fenômenos psíquicos aos fisiológicos é indemonstrável, é uma conclusão prematura, conforme atestam os próprios pesquisadores que se colocam de maneira imparcial nesses estudos. E é uma noção deturpada do nosso processo perceptivo afirmar que a percepção interna é impossível (Cf. DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 128).

¹⁰ Mill explicava a conduta humana sob a ótica de uma causalidade diferente, a saber, uma “causalidade psíquica”, e não uma “causalidade natural”, “necessária”, “fatalista”. Como assinala Reis, tratava-se de uma causalidade que “era uma relação de sucessão invariável entre fatos. Certos fatos necessariamente se sucediam a outros. O antecedente invariável era chamado ‘causa’ e o conseqüente invariável era chamado ‘efeito’. A causa não era o que produzia o fenômeno, mas o que o acompanhava invariavelmente e incondicionalmente” (REIS, 2003, p. 66).

Todo o esforço de Dilthey é o de oferecer às ciências do espírito um modo de acesso original, isto é, uma epistemologia própria que mostre que elas têm objetos distintos, por conseguinte, métodos, técnicas e processos específicos de conhecê-los, inteiramente diferentes dos objetos e dos métodos, técnicas e processos utilizados pelas ciências naturais. Como ressalta Heidegger, essa tentativa de fundamentar epistemologicamente as ciências do espírito pode ser lida como *uma recusa de ver o espírito como um produto da natureza*, um modo de *salvaguardar a especificidade do mundo do espírito* (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 151). No entanto, profundamente envolvido com o clima cultural e científico de sua época, Dilthey foi influenciado pelo positivismo. Diz Heidegger:

(...) a tradição e a filosofia da época eram demasiado poderosas para que Dilthey pudesse manter isso que revela toda a sua originalidade, seguindo uma via segura e claramente diferenciada. Frequentemente, vacilou; e em alguns momentos, viu o próprio trabalho na mesma direção que a filosofia tradicional de sua época, cuja orientação era bem distinta (HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 40).

No *Prefácio* de 1911, Dilthey relata que no começo de sua carreira sentia-se mesmo próximo dos esforços filosóficos do positivismo¹¹, bem como admite que iniciou seus estudos por Kant, recebendo dele o impulso filosófico decisivo que animou o seu pensamento (Cf. DILTHEY, 1992b, p. 37). De fato, constatamos que Dilthey dá prioridade à experiência empírica em detrimento a toda especulação, mesmo que a noção de “experiência” por ele desenvolvida seja bem distinta daquela do positivismo e da filosofia transcendental kantiana. Dilthey rejeita também toda “filosofia pura” (daí, como dissemos, o seu afastamento dos pressupostos da filosofia hegeliana), com pretensões a verdades eternas e absolutas, pois seu interesse é conferir rigor científico às ciências particulares do espírito (Cf. REIS, 2003, p. 56). Todavia, inspirando-se em Kant, Dilthey recusará à metafísica a ambição de se colocar como fundamento das ciências da natureza e das ciências do espírito.

Dilthey elabora uma teoria crítica das ciências do espírito que se aproxima das hipóteses kantianas, como a ideia de que *a legitimidade da experiência como conhecimento deve ser fundada nas “condições da consciência”* (Cf. ORTEGA Y GASSET, 1958, p. 162). A *crítica da razão histórica*¹² visa estabelecer os

¹¹ Dilthey leu autores considerados “positivistas”: Scherer, Grimm, Schmidt, além de Comte, Mill e Buckle com os quais discute o tempo todo em *Sobre o estudo da história das ciências do homem, da sociedade e do estado* (1875) (Cf. REIS, 2003, p. 55 e 56; também: REIS, 2004, p. 35).

¹² A tarefa de uma “crítica da razão histórica” foi inspirada nos primeiros questionamentos

limites e as condições de possibilidade da experiência histórica (Cf. DILTHEY, 1992a, p. 35). Trata-se de uma “crítica” compreendida por Dilthey como “a faculdade do homem de conhecer a si mesmo tanto quanto a sociedade e a história criadas por ele” (DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 139)¹³. Dilthey teria se tornado o “Kant da história”, como alguns passaram a vê-lo (Cf. REIS, 2003, p. 74).

Mas, é importante dizer, como afirma Gadamer, que a analogia estabelecida por Dilthey entre o problema da “razão histórica” e aquele da “razão pura” kantiana, deve ser entendida no sentido literal (Cf. GADAMER, 2006, p. 28). Se a *crítica da razão histórica* situa Dilthey numa continuidade do projeto da crítica kantiana, foi muito mais para radicalizá-la do que para ser um fiel seguidor de Kant. As divergências entre a filosofia transcendental e a filosofia da vida de Dilthey são intransponíveis, chegando mesmo a fazer dele um “anti-kantiano”. Os mútuos ataques existentes entre os neokantianos e Dilthey o comprovam.

Dilthey não aceita as formulações do método transcendental; não aceita que *as leis e as formas do pensamento, principalmente o juízo no qual as categorias lhe foram dadas, pudessem ser o último fundamento para a justa consistência de todas as proposições científicas, as condições últimas do conhecimento*. Com sua *crítica da razão histórica*, Dilthey não só prossegue, mas ultrapassa a *crítica da razão pura* kantiana que, segundo ele, “colocou no lugar da metafísica dogmática, a metafísica crítica com o emprego transcendente de sua categoria – o *a priori*” (Cf. ARAÚJO, 2007, p. 251). Diz ele:

Kant ampliou essas condições por meio daquelas que, segundo ele, tornam possível a matemática. A grandeza de sua realização consistiu em uma análise completa do saber matemático e científico-natural. A questão, contudo, é saber *se uma epistemologia da história, que ele mesmo não nos forneceu, é possível no âmbito dos seus conceitos* (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 168; *Estructuración*, 1944, p. 216. Grifos nossos).

Certamente, a antropologia de Kant não é a do homem histórico, mas a de “uma metafísica como sistema *a priori*, transcendental, de intuições e categorias”. Dilthey defendia o “vívido” contra o “conceito” (REIS, 2003, p. 77). Em

sobre a consciência histórica travados entre Dilthey e o seu amigo, o Conde Paul Yorck von Wartemburg (1835-1897), a quem Dilthey dedica a sua *Introdução às ciências do espírito* (1883). Por esse motivo, Sylvie Mesure, diretora científica das edições francesas das obras de Dilthey (Éditions du Cerf), supõe que o desenvolvimento do projeto diltheyano de uma fundamentação das ciências do espírito tem início a partir de 1877 – ano que começa a interlocução Dilthey-Yorck (Cf. MESURE, In. DILTHEY, 1992, p. 9).

¹³ „Die Lösung dieser Aufgabe könnte als Kritik der historischen Vernunft, d. h. des Vermögens des Menschen, sich selber und die von ihm geschaffene Gesellschaft und Geschichte zu erkennen, bezeichnet werden“ (DILTHEY, GS I, p. 116).

sua *Introdução*, ressalta que as perguntas que temos que dirigir à filosofia não são respondidas “pela hipótese de um *a priori* rígido de nossa faculdade cognitiva, mas apenas pela história do desenvolvimento que parte da totalidade de nosso ser” (DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 7).

É nesse contexto que Heidegger descreverá, nas *Conferências de Cassel* (1925), a diferença fundamental entre Kant e Dilthey: se a preocupação com a essência do conhecimento os aproxima, a tentativa diltheyana de pensar, sob a influência de Schleiermacher, a problemática gnosiológica na “totalidade da vida humana”, afasta Dilthey de qualquer “neokantismo” (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 153). Vemos então que Heidegger considera que Dilthey se encontra em uma diretriz privilegiada no contexto da filosofia da segunda metade do século XIX, pois “se manteve livre de todo kantismo dogmático, e com sua tendência ao radical, tentou filosofar puramente a partir das coisas mesmas”¹⁴ (HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 40). Essa tendência é particularmente elogiada por Heidegger, ao afirmar que “o fato de determinar a pesquisa do ser dos atos puramente a partir deles mesmos, de tomar distância de uma consideração objetivante e naturalista a respeito dos atos e do psíquico, *inscreve-se bem no horizonte de nossa questão*” (HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 175. Grifos nossos).

A “crítica da razão histórica” diltheyana pretende, portanto, encontrar um terreno novo em que se possa lançar as bases científicas das ciências do espírito para além das abstrações do logicismo idealista kantiano, bem como longe das arbitrarias hipóteses do empirismo positivista. A vida constitui, para Dilthey, a “base científica” de toda meditação sobre a história e sobre as ciências do espírito em geral.

(...) é nesse elemento vivenciável que está contido todo valor da vida: é em torno da vida que gira todo o ruído exterior da história. É aí que vêm à tona os fins, sobre os quais a natureza não sabe nada. Por meio do trabalho, a vontade conquista desenvolvimento, configuração. E é neste mundo espiritual que se movimenta em nós de maneira criadora, responsável e soberana, e somente nele, que a vida possui seu valor, seu fim e sua significação (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 23).

Se no campo das ciências naturais Kant efetuou a sua “revolução copernicana” ao afirmar que *os objetos estariam na órbita do sujeito cognoscente*, pode-se

¹⁴ É interessante que, dois anos antes das *Conferências*, em *Ontologia*. Hermenêutica da faticidade (1923), Heidegger tinha opinião contrária. Dizia: “até mesmo Dilthey, arraigado na história e na teologia, caracteriza a ciência do espírito como ‘crítica da razão histórica’, *apoiando-se na problemática kantiana*” (HEIDEGGER, *Ontologia*, 2012, p. 76. Grifos nossos).

também dizer que Dilthey inaugurou uma legítima “revolução copernicana” no campo das ciências do espírito ao declarar que “a vida não gira em torno da razão. Ao contrário: é a razão que gira em torno da vida” (REIS, 2003, p. 24). Ou, de outro modo:

Vida histórica é uma parte da vida em geral. Mas esta é o que “se dá” na vivência e no compreender. Nesse sentido, a vida se estende a todo o campo do espírito objetivo enquanto nos é acessível por meio da vivência. A vida é o fato fundamental que deve constituir o ponto de partida da filosofia. É o que é conhecido por dentro; aquilo para além do qual não se pode ir. A vida não pode ser levada diante do tribunal da razão (DILTHEY, *Estructuración*, 1944, p. 286; *Construção*, 2010, p. 261)¹⁵.

Nesse sentido, está correto Renato Cristin quando pontua que a filosofia diltheyana cumpre uma dupla passagem: a) *de uma crítica da razão como sistema, em suas variantes teórica e prática, para uma crítica da razão histórica*; e, b) *de uma antropologia psicologista ou cientificista para um conhecimento histórico do mundo em que o homem vive* (Cf. CRISTIN, 2000, p. 67).

3.2.2 A “vida” como categoria epistemológica fundamental para as “ciências do espírito”

Um dos primeiros passos dados por Dilthey para fundamentar cientificamente as ciências do espírito é reformular o conceito de “experiência” (*Erfahrung*) tematizado pelas filosofias de sua época. Para Dilthey, falar de ciência – seja ela qual for – é falar de experiência. Em sua *Introdução* às ciências do espírito (1883), afirma que encontra a base firme de seu pensamento e, portanto, o fundamento das ciências do espírito, na “experiência interna”, nos “fatos da consciência”. E aí ressalta: “toda ciência é ciência da experiência” (Cf. DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 5 e 6)¹⁶.

É preciso, pois, que fique claro o que Dilthey entende por “experiência”.

¹⁵ „Geschichtliches Leben ist ein Teil des Lebens überhaupt. Dieses aber ist, was im Erleben und Verstehen gegeben ist. Leben in diesem Sinne erstreckt sich sonach auf den ganzen Umfang des objektiven Geistes, sofern er durch das Erleben zugänglich ist. Leben ist nun die Grundtatsache, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muß. Es ist das von innen Bekannte, es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann. Leben kann nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden“ (DILTHEY, GS VII, p. 261).

¹⁶ „Ausschließlich in der inneren Erfahrung, in den Tatsachen des Bewußtseins fand ich einen festen Ankergrund für mein Denken (...). Alle Wissenschaft ist Erfahrungswissenschaft (...).“ (DILTHEY, GS I, p. XVII).

Em um pequeno fragmento intitulado *Ideia fundamental de minha filosofia*¹⁷ (1880), reclama: “até agora nunca foi posta como base da filosofia a *experiência total, plena, não mutilada, isto é, a realidade completa e íntegra*” (Cf. DILTHEY, 1986c, p. 89. Grifos nossos). Dilthey está se referindo às convencionais teorias do conhecimento que se baseiam em um conceito de “experiência” e em uma visão de “homem” bem restritos. A epistemologia empirista considera o “espírito” como um “receptáculo” que, passivamente, apenas recebe impressões do mundo externo – realidade que existe em si mesma. Assim, diz Dilthey, o empirismo baseia-se em uma “experiência mutilada, deformada desde o começo por uma concepção atomista da vida psíquica” (Cf. DILTHEY, 1986c, p. 89). Kant e os neokantianos, embora enfatizem as capacidades ativas e construtivas do homem, consideram-nas dotadas de estruturas lógicas *a priori* e, desse modo, conhecer é “dar forma aos dados amorfos da experiência” (REIS, 2003, p. 75). A experiência é tida, por eles, como *um objeto que se regula pela faculdade cognitiva*¹⁸. O idealismo crítico-transcendental parte, então, da concepção de sujeito subtraído da vida e da história, como uma “faculdade abstrata de produção, uma forma sem conteúdo [concreto]; Kant faz da vida e do tempo um simples fenômeno” (Cf. DILTHEY, 1986c, p. 89; 1992b, p. 39).

Dessa maneira, tanto a epistemologia empirista como a kantiana interpretam a “experiência” e o conhecimento no âmbito das ciências da natureza, pautando-se no conceito de “consciência” cuja função é unicamente o “representar” (Cf. XOLOCOTZI, 2007, p. 92). Mas, para Dilthey, não é pelas “condições intelectuais” da consciência que construímos o conhecimento do mundo. A representação não passa de um modo bastante limitado e abstrato de ver a si mesmo e ao mundo. Em *Ideia fundamental de minha filosofia* (1880), argumenta:

A inteligência existe como realidade nos atos vitais dos homens, atos que têm também os aspectos da vontade e dos sentimentos e, portanto, [a inteligência] existe somente como *uma* realidade nessa totalidade da natureza humana (DILTHEY, 1986c, p. 90. Grifo nosso).

¹⁷ No original: *Grundgedanke meiner Philosophie* (1880), GS VIII. Estamos utilizando a edição de Hans-Ulrich Lessing, traduzida para o espanhol por Carlos Moya Espí, intitulada *Idea fundamental de mi filosofía* (1880). In: *Crítica de la razón histórica* (Barcelona: Ediciones Península, 1986).

¹⁸ No Prefácio à Segunda Edição (1787) da *Crítica da Razão Pura* (1781) (*Kritik der reinen Vernunft*), Kant afirma: “Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, *a priori* e essa regra é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar” (KANT, 1997, B XVII, p. 20).

Para dar conta dessa limitação, Dilthey transforma radicalmente o conceito de “experiência” (*Erfahrung*) a partir de um princípio considerado por ele como o “princípio supremo” de sua filosofia: o “princípio de fenomenalidade” (*Satz der Phänomenalität*)¹⁹. Discutido no ensaio *Redação de Breslau* (1880), o “princípio de fenomenalidade” atesta que todos os objetos com os quais me relaciono – pessoas, coisas, objetos, ideias, sentimentos – existem no “interior da consciência”, isto é, são “fatos da consciência” (Cf. DILTHEY, 1986d, p. 95). Dez anos depois, em *Contribuições à resolução da questão da origem e da legitimidade de nossa crença na realidade do mundo exterior* (1890), Dilthey volta a ressaltar: toda coisa que me é dada na experiência interna e externa, me é dada como conexão de fatos de minha consciência. *Toda coisa é somente para uma consciência e só se dá na e para uma consciência* (DILTHEY, 1945c, p. 155; 1947d, p. 95)²⁰. E, mais adiante ainda, em *Da psicologia comparada: contribuição ao estudo da individualidade* (1895), Dilthey reforça: “Não existe uma coisa independente do eu (...). O correlato indispensável do objeto é o próprio eu” (DILTHEY, 1947a, p. 254).

Com o “princípio de fenomenalidade”, Dilthey propõe tematizar a experiência como *Erlebnis*, isto é, como experiência concreta e vivida de um sujeito que está inteiro no mundo. Os “fatos da consciência” são correlatos do termo “vivência”. Traduz *uma modalidade sob a qual as coisas nos são dadas* (Cf. GENS, 2009, p. 53).

A expressão “consciência” (*conscientia*) só pode ser definida como um *mostrar-se* como uma condição última, da qual não se pode ir além. Eu vivo em mim este modo e maneira em que algo me está presente. Sejam quais forem as diferenças que possam se dar em mim, eu chamo “consciência” aquilo que é comum e cuja consequência é a presença-para-mim (*das Für-mich-dasein*). Ao apresentar assim o estado de coisas que se designa com a palavra “consciência” fica excluída a limitação de seu sentido aos processos do representar, da inteligência. Dá-se a consciência quando percebo o perfume das montanhas não menos que quando me produzem uma deliciosa emoção,

¹⁹ Eugenio Ímaz traduz *Satz der Phänomenalität* para o espanhol por “*Principio fenoménico*”, enquanto a tradução francesa de M. Remy opta por “*Principe de phénoménalité*”. De acordo com Xolocotzi, há quem traduza a expressão por “*principio de fenomenidad*”. A nossa preferência por “*princípio de fenomenalidade*” justifica-se, tal como também pensa Xolocotzi, pela aproximação mais fiel do termo no original alemão (Cf. XOLOCOTZI, 2007, p. 92).

²⁰ „Der oberste Satz der Philosophie ist der Satz der Phänomenalität: nach diesem steht alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung, Tatsache meines Bewußtseins zu sein; auch jedes äußere Ding ist mir nur als eine Verbindung von Tatsachen oder Vorgängen des Bewußtseins gegeben; Gegenstand, Ding ist nur für ein Bewußtsein und in einem Bewußtsein da“ (DILTHEY, GS V, p. 90).

ou me lembro dela, ou conheço suas causas, ou desejo experimentá-la. Sob o único nome de consciência se compreendem todas essas distintas maneiras em que algo psíquico me está presente (DILTHEY, 1986d, p. 93)²¹.

Dilthey quer destacar o caráter fenomênico da realidade, propondo uma solução ao emblemático problema posto pelos idealistas e pelos empiristas *acerca da crença na realidade exterior*, a saber, se a realidade do mundo exterior é algo que existe “fora” do sujeito ou é algo que existe “dentro” do sujeito! Em outros termos, Dilthey quer superar o pressuposto básico das modernas teorias do conhecimento para as quais o processo cognitivo consiste justamente na relação sujeito e objeto e, portanto, numa concepção de verdade como adequação ou correspondência. Dilthey põe em xeque a ideia de um sujeito solipsista, distante da realidade histórica.

Segundo o “princípio de fenomenalidade”, a certeza da realidade é imediatamente dada na totalidade de minhas vivências. O “princípio de fenomenalidade” não tem, assim, a pretensão ou a função de explicar como as percepções sensíveis se formam ou como os órgãos de nossa sensibilidade se relacionam com os objetos externos; ele nada explica sobre como os fatos são dados em minha consciência. Quer apenas afirmar que *as experiências do mundo exterior são porque eu as experimento* de algum modo. E só! E elas são tão certas quanto certa é a minha vivência delas ou, ainda, “o mundo externo se me dá com a mesma imediatez que um estado de ânimo ou um esforço de minha vontade”. O que caracteriza a vivência é que nela há um *Innewerden*, isto é, um “estar dentro” da realidade em que ela se dá. O conhecer e o conhecido são uma e mesma coisa. Não há nada que exista fora de minha vivência; não há nada que esteja além dela e, desse “lugar inacessível” e independente de mim, justifique idealmente ou determine os fatos. *O “princípio de fenomenalidade” não deriva de nenhum outro superior* (Cf. DILTHEY, 1986d, p. 97, 99 e 104; 1947a, p. 250). A constituição do mundo não pode ser pensada a partir de uma subjetividade que se encontra fora dele.

²¹ „Der Ausdruck: Bewußtsein (conscientia) kann nicht definiert, sondern als ein nicht weiter auflösbarer letzter Befund nur aufgezeigt werden. Ich erlebe in mir diese Art und Weise, in welcher etwas für mich da ist. Gleichviel, welche Verschiedenheiten in mir obwalten mögen: das Gemeinsame, dessen Folge das Für-mich-dasein ist, nenne ich Bewußtsein. Durch diese Aufzeigung des Tatbestandes, welcher mit dem Worte Bewußtsein bezeichnet wird, ist die Einschränkung seines Sinnes auf die Vorgänge des Vorstellens, der Intelligenz ausgeschlossen. Bewußtsein findet statt, wenn ich den Wohlgeruch der Berge wahrnehme, nicht minder, wenn ich von ihm angenehm erregt werde – oder seiner mich erinnere, oder seine Ursachen erkenne, oder nach ihm Verlangen trage. Unter dem einen Namen Bewußtsein sind alle diese verschiedenen Arten und Weisen erfaßt, wie ein Psychisches für mich da ist“ (DILTHEY, GS XIX, p. 59).

Dilthey sustenta, com isso, que os “fatos da consciência” não podem ser compreendidos como um modo subjetivo de “apreensão das coisas”, pois consciência de si e dos fatos são indissociáveis. O espírito pode observar e ter acesso direto aos fatos. Dilthey se refere a essa experiência como “o maior enigma que se contém em todo conhecimento humano”, qual seja, o fato de que:

eu não posso descobrir em mim mesmo nada das sensações no sentido fichteano. Na percepção se contém uma dupla afirmação e nisso consiste precisamente o problema: eu posso reconhecer esta percepção, em sua completude, como um processo que tem lugar em meu eu, mas ao mesmo tempo, o que se dá nela é imediatamente realidade para mim (DILTHEY, 1986d, p. 108).

Em *Experiência e pensamento*: um estudo sobre a lógica epistemológica do século XIX²² (1892), excelente trabalho em que discute, sobretudo, os pressupostos lógicos de Lotze e Sigwart, Dilthey ressalta que “a diversidade das sensações não pode ser imaginada fora da consciência que as reúne” pela simples razão de que não há separação. Em oposição a Kant e aos neokantianos, defende que a multiplicidade dos “dados” não é “sintetizada”, “ordenada” por “uma função” da consciência distanciada da vida. Muito pelo contrário: “toda diferença é uma relação entre dados” e só é possível ser reconhecida no confronto com a vivência. Para Dilthey, a função de “síntese” pressupõe já, para existir enquanto tal, dados percebidos ou, o que dá no mesmo, vividos (Cf. DILTHEY, 1947c, p. 83; 1945d, p. 208). Dito de outro modo, Dilthey preconiza uma “lógica concreta” em que todos os enunciados são sempre apenas predicados da própria estrutura vital, ou seja, as categorias do mundo não são *a priori*, formas universais da razão (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 183).

Assim, os processos perceptivos pelos quais me dou conta da diversidade do “dado”, Dilthey os chama de “operações lógicas primárias” ou “operações mentais elementares”, das quais fazem parte o comparar, o diferenciar, o encontrar semelhança, analogia ou igualdade, o determinar graus, unir, separar – tais operações primárias do juízo só são possíveis por que podem “se mostrar analiticamente na vida e na experiência”. Elas não captam “objetos”, “conteúdos”, mas

²² No original: *Erfahren und Denken: Eine Studie zur Erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts* (1892). Trata-se de uma “Memória” lida por Dilthey na Academia de Ciência da Prússia em 28 de abril de 1892 e publicada em 1911. A tradução utilizada em nossa pesquisa é a de M. Remy, intitulada *L'expérience et la pensée: contribution à la gnoséologie du XIXe siècle*. In: *Le Monde de l'esprit* (Paris: Aubier Montaigne, 1947, Tome I) e também a tradução de Eugenio Ímaz, *Experiencia y pensamiento: Estudio acerca de la lógica gnoseológica del siglo XIX*. In: *Psicología y teoría del conocimiento* (México: Fondo de Cultura Económica, 1945).

“relações” quando eu me deparo com os outros, com as situações, os objetos ou as circunstâncias na vida mesma (Cf. DILTHEY, 1944a, p. 87). É a partir dessas “operações lógicas primárias” acontecidas no vivenciar que surgem as “categorias formais” – aquelas que se manifestam nas formas abstratas do pensamento discursivo, isto é, em conceitos lógico-científicos, universais (Cf. DILTHEY, 1945d, p. 214 e 215; 1944a, p. 85 e 86; Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 325). Tais categorias instituem as “relações lógicas superiores” pelas quais o pensamento é capaz de dizer ou constatar algo sobre a realidade efetiva, construindo as condições formais para a construção de todo tipo de conhecimento como, por exemplo, as de identidade, de equivalência, de diferença ou de universalidade. Há, ainda, as “categorias reais” – específicas das ciências da natureza – aquelas que são as formas conceituais dadas ao se ter contato com a experiência empírica como, por exemplo, a categoria da “causalidade”. Estas não deixam de ser também formais (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 175; *Estructuración*, 1944, p. 220; GENS, 2002, p. 151). O que está em jogo, para Dilthey, é mostrar que tais categorias são inteiramente distintas das “categorias vitais” (*Lebenskategorie*) que são aquelas que permitem explicitar a vida e, como veremos no capítulo seguinte, se dão *a partir* e *na* própria vida – as principais são: a significação, a compreensão, a expressão.

Temos, então, em Dilthey, “a experiência como fato primário e o pensamento como secundário”, mas ambos se dão conjuntamente (DILTHEY, 1945d, p. 217; 1947c, p. 91). Para Dilthey, a vida e sua compreensão *são os primeiros a abrir o espaço para a inteligência* (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 222). Ele é enfático:

a vida mesma, além da qual eu não posso ir, contém coisas [conexões] que “explicam” toda experiência sensível e todo pensamento lógico. E aqui temos o ponto decisivo quanto à possibilidade do conhecimento. Não há conhecimento da realidade senão porque a vida e a experiência compreendem tudo isso que se manifesta nas formas, princípios e categorias do pensamento (DILTHEY, 1945d, p. 214; 1947c, p. 88).

Em suas *Ideias* (1894), Dilthey adverte que a coerência de todo conjunto percebido ou pensado nos é tirada de nossa própria vida interior, isto é, “do nosso atuar como algo vivo, livre e histórico” na vida (Cf. DILTHEY, *Ideias*, 2010, p. 82; 1947b, p. 199). Mas, quase vinte anos antes de ter publicado suas *Ideias* e também *Experiência e pensamento*, Dilthey já tinha assinalado, em *Sobre o estudo da história das ciências do homem, da sociedade e do estado*²³ (1875),

²³ No original: *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875), GS V. Consultaremos, em nossa pesquisa, a tradução

que “todas as produções psíquicas superiores têm caráter histórico” (DILTHEY, 1947f, p. 41; 1945g, p. 437). Em outras palavras, *tudo o que conhecemos é extraído, por abstração, do conjunto ou estrutura de nossa vida psíquica* que é expressão do nosso querer, do nosso sentir e do nosso pensar. Assim, a “tarefa suprema” do intelecto humano de “sintetizar” ou de “unir” a multiplicidade do real está ligada de modo originário, ressalta Dilthey, *a esta unidade que caracteriza a vida*. Dilthey é categórico: “o conhecimento não pode ir além da vida, isso quer dizer que ele não pode produzir nenhuma unidade que não seja dada nessa dimensão específica da vida”. Segundo Dilthey, “no juízo há algo que vai além de relações formais (...) Julgar está relacionado a compreender” (DILTHEY, 1992c, p. 27 e 31). E o compreender, sendo inseparável do agir, têm, ambos, origem comum na vida – é aí que nos são dadas relações significantes (Cf. BROGOWSKI, 1997, p. 27). Como assinala Frithjof Rodi, em *O conceito de estrutura em Dilthey*, os “fatos da consciência não podem ser reduzidos a algo como uma esfera de imagens para um mero sujeito observador, desligados de relações com o mundo exterior”. O mundo não é mera representação, fenômeno, aparência, mas é a realidade sobre a qual se imprime o agir humano. Nesse sentido, Rodi tem razão em afirmar que os “fatos da consciência” não são simplesmente representações, mas, essencialmente, o valorar e o atuar, isto é, “são também – e acima de tudo – experiências de dor, prazer, alegria, esperança, medo, satisfação etc.” (RODI, 1989, p. 118).

Dilthey nos proíbe, expressamente, de limitar o sentido de “consciência” apenas ao aspecto cognitivo. É nessa linha argumentativa que, na *Carta a Althoff*²⁴ (1882), destaca: “representar, querer e sentir estão em todo *status conscientiae*

francesa de M. Remy, *De l'étude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques*. In: *Le Monde de l'esprit* (Paris: Aubier Montaigne, 1947. Tome I); e a do espanhol de Eugenio Ímaz, *Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado*. In: *Psicología y teoría del conocimiento* (México: Fondo de Cultura Económica, 1945).

²⁴ No original: *Erläuterungen zur „Einleitung“*. Aus Konzepten zum sogenannten „Althoff-Brief“ (1882), GS XIX. Aqui, será utilizada a edição de Hans-Ulrich Lessing, traduzida para o espanhol por Carlos Moya Espí, com o título *De los borradores para la llamada “Carta a Althoff”* (1882). In: *Crítica de la razón histórica* (Barcelona: Ediciones Península, 1986). Esse importante texto, segundo Georg Misch, é uma carta de Dilthey a um funcionário do Ministério da Educação Prussiano, chamado Friedrich Althoff. Essa carta é considerada o primeiro documento em que Dilthey elabora a “estrutura” ou o “plano geral” do que seria a versão completa de sua *Introdução às ciências do espírito*, de 1883. Estudos recentes apontaram, porém, que o destinatário da carta teria sido outro: R. Schoene. Tornada célebre, continua a ser denominada de “Carta a Althoff” (Cf. MESURE, In: DILTHEY, 1992, p. 12, cf. nota 14; Cf. LESSING, In: DILTHEY, 1986, p. 24).

e em todo instante da vida psíquica como manifestações contínuas da mesma em sua interação com o mundo externo” (DILTHEY, 1986e, p. 34)²⁵. Assim, o “princípio de fenomenalidade” diltheyano consiste numa crítica valente às modernas filosofias da consciência que interpretaram os “fatos da consciência” apenas numa única orientação: como mera representação (*Vorstellung*) (Cf. XOLOCOTZI, 2007, p. 94)²⁶.

Para a simples representação, o mundo permanece sempre puro fenômeno; em contrapartida, se nós consideramos a totalidade de nosso ser que quer, sente e representa, a realidade efetiva exterior (isto é, um outro independente de nós, abstraindo-nos totalmente de suas determinações espaciais) nos é dada juntamente com o nosso si próprio de maneira simultânea e tão segura quanto ele; desse modo, ela é dada como vida, e não como mera representação (DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 7; 1947d, p. 102; 1945c, p. 162).

Dilthey dirá que o sujeito moderno das representações, como o de Locke, Hume e Kant, é um sujeito “abstrato”, em cujas veias, “não corre sangue verdadeiro, mas um suco diluído da razão [sic], como uma mera atividade de pensamento” (DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 6)²⁷. Somente compreendendo a experiência em referência a essas três dimensões – a volitiva, a afetiva e a intelectual – é que, para Dilthey, passaria, de fato, a correr sangue de verdade nas veias do sujeito (Cf. XOLOCOTZI, 2007, p. 94). Heidegger enaltece essa compreensão:

(...) ele viu, desde muito cedo, que a realidade não era somente experimentada no conhecer e no saber, mas no “sujeito vivo” inteiro, como diz, nesse “ser que pensa, que quer e que sente”. Ele tem em mente a totalidade do sujeito que experimenta o mundo e não uma coisa pensante sem sangue que visa simplesmente o mundo e o pensa teoricamente (HEIDEGGER, *Prolegômenes*, 2006, p. 320).

²⁵ „Vorstellen, Wille, Fühlen sind in jedem status conscientiae enthalten und sind in jedem Augenblick des psychischen Lebens fortgehende Äußerungen desselben in seiner Wechselwirkung mit der Außenwelt“ (DILTHEY, GS XIX, p. 390).

²⁶ Em *Contribuições à resolução da questão da origem e da legitimidade de nossa crença na realidade do mundo exterior* (1890), Dilthey faz uma crítica à interpretação intelectualista do “princípio de fenomenalidade” que, herdando a tendência matemática das ciências físicas e naturais do século XVII, ignora o “dar-se imediato” de algo exterior. O “fenomenalismo” ou “fenomenismo”, como Dilthey o chama, reduz todo o conhecimento humano a relações uniformes ou constantes entre puros fenômenos; “toda a realidade não é mais que uma fórmula conceitual, abstrata para funções do entendimento” (DILTHEY, 1947d, p. 96 e 97; 1945c, p. 156 e 157).

²⁷ „In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit“ (DILTHEY, GS I, p. XVIII).

Dilthey se vale de um “sujeito interno” que não é exclusivamente racional, mas um sujeito psicofísico e histórico, que age no mundo, que se depara com situações, com outros, com o diferente, com suas próprias vontades, paixões, sofrimentos, alegrias, prazeres. Dilthey pensa, pois, os “fatos de consciência” em uma dupla direção: a) com relação a um lado “interno” – são um processo que tem lugar em meu eu inteiro, que sente, que quer e que pensa e, b) com relação a um lado “exterior” – são vividos como “mundo”, pensado em seu caráter de “impulso” (*Impuls*) e “resistência” (*Widerstand*) (Cf. DILTHEY, 1986a. p. 108).

Mas, é preciso esclarecer que o termo “impulso” não quer significar nenhuma “força espontânea” ou “causalidade” dos moldes adotados pela psicologia explicativa; quer significar apenas o “estado de coisas vivenciável” (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 218; *Estructuración*, 1944, p. 253). Em *Visão de conjunto de meu sistema*²⁸ (1896), por exemplo, Dilthey nos fala que há experiências que “inibem minhas intenções”, que exprimem a “pressão do mundo exterior” e são vivências como essas, e não princípios intelectuais, que permitem, como consequência, a distinção entre “uma vida que nos é própria e um mundo exterior” (Cf. DILTHEY, 1992c, p. 30). Nas palavras de Lorenzo, com a tese do princípio de impulso e resistência, Dilthey pretende descrever *o modo como a conexão da vida se dá à consciência*, ou seja, o contexto em que a realidade se dá. É nesse sentido que, diz ele: “esta conexão vital é (...) a base sobre a qual Dilthey postulará o ‘princípio de fenomenalidade’ como o mecanismo que mostra como a força própria da vida se impõe à consciência” (LORENZO, 2013, p. 173).

Em *Contribuições à resolução da questão da origem e da legitimidade de nossa crença na realidade do mundo exterior* (1890), Dilthey assim expressa:

(...) uma realidade independente de nós nos é dada pela sensação de resistência e não por uma experiência imediata da vontade. A doutrina de realidade do mundo externo como um dado imediato se mostra prontamente, neste ponto, insustentável. Mas, por outra parte, – e isso é que o queremos deixar claro – a realidade do mundo exterior não é tirada dos dados da consciência, isto é, deduzida por operações puramente intelectuais. Eu penso, antes, que os processos conscientes precedentemente indicados nos transmitem uma *experiência da vontade – a obstrução da intenção* – que está implicada na consciência de uma resistência e nos revela em primeiro plano a realidade robusta e viva do que não depende de nós (DILTHEY, 1947d, p. 109; 1945c, p. 169).

Dito de outra maneira, o conhecimento da realidade provém da totalidade de nossa estrutura psíquica, isto significa, das relações recíprocas entre o si

²⁸ No original: *Übersicht meines Systems* (1896), GS VIII. Estamos utilizando a tradução francesa realizada por Sylvie Mesure, *Vue d'ensemble de mon système*. In: *Critique de la raison historique* (Paris, Éditions du CERF, 1992).

mesmo e o mundo exterior. O conhecimento não se explica apenas como processos intelectuais, mas, antes, a partir da mais elementar experiência de resistência de objetos exteriores que se impõe sobre o movimento de meu corpo (Cf. RODI, 1989, p. 118). É interessante atinar que há nesse pressuposto de “impulso e resistência” uma “fundação teleológica, subjetiva e imanente” do conhecimento que proclama a abolição da clássica “dualidade fundamental do conhecimento”. Dilthey explica: é “subjetiva” porque, antes de tudo, é vivida, dada na “experiência interna”; e “imanente” porque não tem como base nenhuma ideia fora da própria vida (Cf. DILTHEY, 1947b, p. 220). Como estamos vendo, disso resulta que, não sendo o conhecimento apenas de ordem intelectual, há *um fundo sensível que persiste em todas as operações da consciência* (Cf. BROGOWSKI, 1997, p. 90).

(...) os fatos mesmos nos conduzem a postular a imanência da ordem ou da forma nos dados empíricos. A distinção falsa estabelecida entre os dados sensíveis e as formas da intuição e do pensamento que os organizam e, correlativamente, a distinção errônea entre um mecanismo que procede do comportamento recíproco de sensações e de representações isoladas e o pensamento que paira sobre elas: toda esta restauração de um dualismo psíquico deve ser abolida (DILTHEY, 1947c, p. 84; 1945d, p. 209 e 210. Grifos do autor).

Em *Da psicologia comparada: contribuição ao estudo da individualidade* (1895), Dilthey demonstra como as percepções externas constituem o substrato sempre presente das percepções internas, mesmo se a atenção não está voltada para elas. Vejamos:

Numa paisagem nos alpes, eu me sinto estimulado, expandido pelo prazer que despertam em meu eu, o sol, o aroma dos prados, o murmúrio dos córregos, o verde terno contrastando com a neve e as geleiras; posso fazer desse sentimento o objeto de uma percepção interna: a exaltação de meu eu me aparece, então, mais distintamente, eu tomo uma consciência mais clara de suas relações com as percepções sensíveis. *Há sempre aqui um eu rodeado de circunstâncias dadas* (DILTHEY, 1947a, p. 250; 1945e, p. 334. Grifos nossos).

Para Dilthey, nesse sentido, nem todos os fatos da consciência, isto é, nem todas as vivências são ou se tornam propriamente “conscientes”. Há casos em que “somente a facticidade se encontra ante mim”, ou seja, as vivências não se acham sob *a condição de minha autorreflexão ou auto-observação*, mas estão sempre aí, enredadas com meu eu. É preciso, pois, que o pôr-se-ante-mim do objeto externo se vincule a um fato de minha percepção interna, ou seja, que me seja dado como “impressão” (Cf. DILTHEY, 1986d, p. 102).

A percepção interna propriamente dita (Die innere Wahrnehmung) existe à medida em que dirigimos nossa *atenção* a estes processos ou estados interiores. Graças à

atenção precisamente, as relações que unem os diversos elementos constitutivos de um processo ou de um estado se tornam mais claras (DILTHEY, 1947a, p. 250; 1945e, p. 333).

A “impressão” inclui a relação do dado com minha vida. Isso significa que “impressão vivida” e “objeto” dessa impressão ou, de outro modo, “objeto de consciência” e a “significação” desse objeto presente na consciência são a mesma coisa. Não há distinção. Eles não só “se encontram sempre juntos, mas na mais viva referência recíproca” (DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 33). A significação de uma impressão é imanente à impressão. Dilthey dá um exemplo pessoal sobre a “apreensão reflexiva” das vivências:

Eu passo a noite em claro, me preocupa a possibilidade de [não] terminar, com a minha idade, o trabalho começado e sofro profundamente com esta preocupação. Há aqui uma conexão estrutural de consciência na qual a captação “objetiva” – de um objeto – constitui a base e uma relação interna de sentimentos se refere ao “objetivamente captado” como preocupação e padecimento que provoca: essa conexão de consciência se encontra presente para mim como um complexo fáctico de minha consciência (DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 33).

O exemplo quer destacar o princípio da vivência: o “objeto” é imanente à vivência. A elaboração conceitual se encontra fundada nas vivências mesmas. Enquanto “me ocupo” do objeto na vivência, ao dirigir minha atenção para meu vivenciar, “elevo”, de algum modo, as relações estruturais que residem no estado sentimental a um “ter consciência”, no sentido propriamente dito, da vivência (Cf. DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 34). Como o próprio Dilthey explica, eu dou ênfase a algo que está estruturalmente dado na vivência. O fato é que “o vivenciar e a vivência não são separados um do outro” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 225).

Tudo se dá, portanto, em conexão com a consciência e é essa conexão entre os fatos da totalidade da vida psíquica que fornece a “lógica” específica para a compreensão do mundo humano. Essa “lógica” do vivido não se constata como mera relação abstrata de causa-e-efeito. Para Dilthey, “se quisermos exprimir essa conexão, não teremos outras palavras para ela senão valor, finalidade, sentido e significado” – as categorias próprias da vida (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 177). Nenhum estado de consciência se dá isolado um do outro, como se pudesse existir um comportamento puramente racional ou puramente emotivo ou volitivo (Cf. DILTHEY, *Ideias*, 2002, p. 57; 1947b, p. 177). Vontade, sentimento e pensamento são faces diferentes de nossa estrutura psíquica, ou, como o próprio Dilthey prefere chamá-las a fim de evitar os termos “funções” ou “faculdades”, são “atitudes” ou “relações” da vida psíquica (Cf. DILTHEY, *Fundación*, 1944,

p. 20)²⁹. Ortega y Gasset reitera: “todo querer algo se apresenta de fato como motivado por um sentimento de valoração que é o que nos levou a adotar aquela finalidade. E, por sua vez, essa valoração se apresenta por si mesma como fundada ou motivada nas percepções e ideias que temos sobre as coisas” (ORTEGA Y GASSET, 1958, p. 198). A bem da verdade, no conjunto estrutural de nossa vida psíquica, Dilthey dá um destaque especial ao “sentimento”

Os sentimentos se encontram entrecidos com vivências intelectuais e volitivas e sua presença nas mesmas chega a tanto que se pode falar de uma onipotência dos sentimentos na vida psíquica. A atenção se encontra orientada pelo interesse e este representa uma participação afetiva que surge da situação e da relação com o objeto (DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 52).

Isso mostra que, para Dilthey, a teoria de impulso e resistência não é uma noção ligada puramente à física, mas envolve “disposições afetivas” ou tonalidades afetivas (*Stimmungen*). Nos *Tipos de visão de mundo* (1911), Dilthey assinala: “Toda a impressão contém, juntamente com a imagem, uma determinidade da vida afectiva e impulsiva. Nunca nos é dada a simples vitalidade interior ou o mero mundo exterior; não só os dois se encontram sempre juntos, mas na viva referência recíproca (...)” (DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 33). Revela que *cada vez que uma forte impressão se impõe a nós, nós percebemos a vida sob um aspecto particular; o mundo se oferece a nós em uma nova luz*³⁰ (Cf. DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 114).

Vida e mundo, como veremos mais adiante, têm o mesmo sentido em Dilthey. Não podem ser lidos como “meio natural” ou alguma espécie de “receptáculo” em que o homem é ou *está* porque a “estrutura da vida”, sendo *compreensiva*, está ligada aos fins, valores e significados que, afinal, se colocam como o seu horizonte último. O “conjunto estrutural psíquico” diz respeito a um “todo referencial”, isto é, um “todo da realidade” *que cobra um sentido e é na relação como esse “todo” que as situações, as pessoas e as coisas obtêm significado* (Cf. DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 117). Em *A construção do mundo histórico*, Dilthey pondera que:

Não há homem algum, nem coisa alguma que possa funcionar apenas como objeto para mim e não contenha em si uma pressão ou um fomento, a meta de uma aspiração

²⁹ „Die Theorie der Struktur hat es mit diesen inneren Beziehungen zu tun. Und zwar nur mit ihnen, dagegen gar nicht mit den Versuchen einer Einteilung des Seelenlebens nach Funktionen oder Kräften oder Vermögen“ (DILTHEY, GS VII, p. 16).

³⁰ „Jeder große Eindruck zeigt dem Menschen das Leben von einer eigenen Seite; dann tritt die Welt in eine neue Beleuchtung (...)“ (DILTHEY, GS VIII, p. 81).

ou o cerceamento da vontade, uma importância, uma exigência de consideração e uma proximidade interior ou uma resistência, uma distância e uma estranheza. A concernência vital, seja ela restrita a um momento dado, seja ela duradoura, *transforma esses homens e esses objetos para mim em portadores de felicidade, em ampliação de minha existência (...)* (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 90. Grifos nossos).

É a partir de uma *referência vital* que a “totalidade de nossa vida” *recebe uma coloração e é interpretada*. Essa “coloração” muda o tempo todo e, mudando, *a vida mostra ao homem sempre novos aspectos* (Cf. DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 115; GS VIII, p. 81). De outro modo, as tonalidades afetivas – medo, estranheza, dor, alegria, amor, otimismo, pessimismo, etc. – *colorem* ou dão sentido as vivências humanas; fazem o homem se *comportar* de determinada maneira no mundo.

É importante frisar, contudo, que, na filosofia de Dilthey, as “tonalidades afetivas” e, de igual forma, o “comportamento” dizem do modo “primário” ou “elementar” com que nos relacionamos com o mundo, *antes de toda objetivação teórica que implique a dualidade “sujeito versus objeto”* (Cf. GENS, 2003e, p. 73). Assim, o conjunto estrutural de nossa vida psíquica ou, simplesmente, a vivência (*Erlebnis*) é a experiência originária que se coloca como *categoria epistemológica fundamental* em contraposição ao conceito de representação (Cf. RODI, 1989, p. 118). Dilthey reenvia a pluralidade de “criações espirituais” – o objeto próprio das ciências humanas – ao lugar onde elas têm proveniência e encontram a sua fundação última – a vida. Ele parte do princípio de que a vida, em si mesma, tem um saber. Esse saber não é estabelecido hipoteticamente, não é dado pela reflexão, mas, vivenciado e, ao ganhar uma expressão, é compreendido (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 225). Querer fundar a posição autônoma das ciências do espírito implica, para Dilthey, em lançar-se *na análise da vivência total do mundo espiritual, em sua incomparabilidade com toda experiência sensível sobre a natureza* (DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 20). Dilthey destaca a especificidade do método das ciências naturais e aquela das ciências do espírito, afirmando que:

Nas primeiras, o isolamento de nosso trânsito com o mundo exterior emerge a partir do pensamento científico-natural, cujas capacidades produtivas são esotéricas. Nas ciências humanas, conserva-se uma conexão entre ciência e vida, segundo a qual o trabalho formador de pensamentos da vida permanece a base para a criação científica (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 96).

Se no procedimento metodológico das ciências naturais os objetos se oferecem à consciência estando fora dela, estabelecendo claramente uma relação de oposição entre o sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido, o conhecimento

do mundo humano se dá de maneira completamente diferente: *não há descontinuidade entre observação da experiência interna e realidade externa* (Cf. REIS, 2003, p. 83). Não há, pois, razão para se perguntar (à maneira kantiana) pelo fundamento que torna possível “que os nossos conceitos coincidam com o mundo exterior” (Cf. GADAMER, 2008, p. 300). Do mesmo modo, não faz sentido especular sobre uma “coisa em si”. Heidegger já tinha dito que Dilthey não se preocupa “em saber *a que faculdade uma ciência particular deve ser subordinada*”, não se ocupa em elaborar um “sistema de conceitos” ou uma “doutrina de método”. Importa, para Dilthey, *apreender a realidade histórica em sua especificidade, tornar compreensível o processo pelo qual o homem conhece a si mesmo*, o sentido das experiências humanas e, para isso, Dilthey *não busca uma teoria científica isolada* (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 159 e 161). A realidade histórica nunca pode ser explicada através de conceitos ou sistemas abstratos (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 286; *Estructuración*, 1944, p. 305).

Ao contrário do que os neokantianos interpretaram, em sua fundamentação epistemológica para as ciências do espírito, Dilthey distingue, sim, entre coisa e espírito, natureza e vida. De Waelhens ressalta que a originalidade de Dilthey está em não apenas ter destacado a heterogeneidade entre “espírito” e “coisa”, mas ter insistido no cuidado para que essa distinção não fosse encoberta e, dessa forma, se pensasse continuamente o espírito como “objetividade”. Para De Waelhens, Heidegger, tanto quanto Dilthey, não aceitou que o modo de acesso à realidade humana e o modo de acesso às coisas fossem indistintos, tal como pressupôs Descartes ao tomar o *sum* do *cogito* exatamente como o *est* da *res*:

Dilthey viu que toda diferença no modo de ser deveria também e necessariamente acarretar uma diferença não menos radical no modo de inteligibilidade (...) não apenas viu esta pluralidade de tipos de inteligibilidade correspondendo à pluralidade de modos de ser, mas tentou *pô-las em obra*. Ele pensou o espírito diferentemente de como se pensa a coisa (DE WAELHENS, 1948, p. 323).

De fato, em *Prolegômenos à história do conceito de tempo*, Heidegger declara:

O trabalho científico de Dilthey visava a obtenção, contrária à psicologia experimental, de um modo de aproximação do ser humano que não fosse como uma coisa da natureza, que não o explicasse e o construísse a partir de leis gerais dos acontecimentos, mas compreendendo-o como pessoa que vive na história, e é nessa compreensão que o descreve e o analisa (...) (HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 175).

A natureza é inerte; é muda para nós, pois é algo fora; ela não é nada interior. Por mais que queiramos conhecê-la, só o faremos por hipóteses³¹. Os fenômenos naturais transcorrem de maneira necessária, mecânica e determinista (Cf. DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 51). Por sua vez, os fatos espirituais são o resultado da vontade, da liberdade, isto é, das ações do homem no tempo (Cf. DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 16 e 17). Os assuntos humanos não podem ser considerados por uma descrição exterior ao homem: *o mundo histórico se encontra sempre aí e o indivíduo se encontra entretido nele* (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 284; *Estructuración*, 1944, p. 304). Isso explica por que ele considera que o empenho de Ranke “em dissolver seu próprio eu para ver as coisas ‘tal como foram’” é impossível (DILTHEY, 1945e, p. 373; 1947a, p. 285). Dilthey preconiza um método enraizado numa hermenêutica romântica, poética-científica de reconstrução do vivido. Nele, a imaginação, a intuição e o sentimento são fundamentais para compreender o histórico e “descobrir significação nos sinais exteriores, na interpretação de palavras, gestos e obras em sua singularidade original” (REIS, 2004, p. 36). Daí a formulação diltheyana que se tornou famosa: *Nós explicamos a natureza e compreendemos a vida psíquica* (DILTHEY, *Ideias*, 2002, p. 22; 1947b, p. 150).

O sujeito do conhecimento começa pelos sinais exteriores, pela sensação, continua pelo método crítico das fontes e dos vestígios e vai até a “ocupação” do lugar do outro, em seu “interior”. Pondo-se no lugar do outro, o historiador o “compreende”: recria, reatualiza, revive a experiência vivida pelo outro – conhece-o por “dentro”. O resultado dessa relação é ainda racional e discursivo – uma narração –, mas a obtenção da informação se dá por meio da “intuição”, informada pelos estudos das fontes (REIS, 2004, p. 36).

Em *Fenomenologia da intuição e da expressão*, Heidegger assinala que “Dilthey pensa o vivido como sendo já compreensão” (HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition*, 2014, p. 190). Nesse sentido, como indica Xolocotzi, “com a pressuposição mesma, o perguntado já está compreendido, pré-dado e

³¹ Dilthey se inspira no argumento da criação defendido pelo italiano Giambattista Vico (1668-1744) que, em sua *Scienza Nuova*, de 1725, estabelece para o conhecimento humano uma *base metafísica não racional e abstrata, mas sentida e imaginada* (Cf. VICO, 1979, p. 76). Admite que: a) só podemos conhecer verdadeiramente aquilo que nós causamos, aquilo que produzimos; b) a natureza é externa ao homem, portanto, é sempre “descrita” a partir de seu exterior; c) o método utilizado pelas ciências naturais nunca poderá atingir o “interior” de seus objetos, poderá apenas “explicá-los”, “descrevê-los”; d) a metodologia utilizada para conhecer o mundo humano não pode ser a mesma utilizada pelas ciências da natureza, pois ela jamais alcançará a compreensão interna das obras humanas (Cf. COHN, 1979, p. 15 e 16; Cf. REIS, 2004, p. 35).

pré-estruturado. A vida mesma enquanto o dado que é vivido está de alguma forma pré-compreendida” (XOLOCOTZI, 2007, p. 104). Esta pré-compreensão, é claro, deve ser entendida como “compreensão psicológica”, já que compreender a vida só é possível mediante a “descrição”, que também é hermenêutica. Em outras palavras, a compreensão (*Verstehen*) é um modo próprio que a vida, a partir de si mesma, tem de tomar consciência dela mesma. Sob esse aspecto, Reis destaca que “a compreensão é onipresente nas situações humanas, nas relações humanas, tornando-as tacitamente reconhecíveis e praticáveis. Ela é implícita e silenciosa. Na vida cotidiana, a compreensão raramente é articulada em discurso [lógico-formal], mas é a ‘estrutura da vida’” (REIS, 2003, p. 185).

A fundamentação diltheyana das ciências do espírito é, então, simultaneamente psicológica e histórico-hermenêutica³². Assim, mostra-nos Ímaz, “nem a psicologia pode subtrair-se às necessidades metodológicas da compreensão das diversas expressões humanas, nem a hermenêutica deixa de ter sua base última

³² Habitualmente, o pensamento diltheyano é visto como tendo duas fases: uma “psicológica” e outra “hermenêutica”. Isso se deve à forma como foi organizada a publicação da obra Dilthey, recebendo a seguinte divisão: 1) de 1852 a 1876, em que nasce o projeto de fundamentação das ciências do espírito, e conta com *Vida de Schleiermacher* (1867) e *Sobre o estudo da história das ciências do homem, da sociedade e do estado* (1875) como os escritos mais importantes desse período; 2) de 1877 a 1896, cuja obra principal é *Introdução às ciências do espírito* (1883); 3) 1900 a 1910, em que temos *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito* (1910). A primeira geração dos discípulos de Dilthey, especialmente Misch e Bollnow, pensaram, metodologicamente, esses períodos em duas grandes “fases”: na primeira fase, contemplando o segundo período, o fundamento epistemológico das ciências do espírito é a “psicologia descritiva”; e a segunda fase, compreendendo o primeiro e o terceiro períodos, consideraria a dimensão hermenêutica das ciências do espírito. A partir de 1970, com a publicação de algumas obras inéditas, essa interpretação passa a ser contestada, sobretudo com a análise dos estudos hermenêuticos contidos na *Redação de Breslau* (1880) que constituiria, segundo os editores, o Volume II da *Introdução às ciências do espírito*. Ainda hoje, não se tem, entre os estudiosos da obra de Dilthey, uma decisão definitiva sobre tais “fases”. Alguns, como é o caso de Johach e Rodi, enxergam na obra de Dilthey um caráter eminentemente “kantiano”, relativizando a dimensão propriamente hermenêutica nela expressa (Cf. GENS, 2002, p. 33; Cf. XOLOCOTZI, 2007, p. 89 e 90). A divisão da obra de Dilthey em duas fases é assumida por Heidegger, como ele expressa em *Ser e Tempo* (Cf. § 77). Nós, no entanto, consideramos inessencial tal divisão posto que, do começo ao fim, tanto a psicologia como a hermenêutica estiveram presentes no pensamento diltheyano. A nosso ver, há, sim, ao longo de seu pensamento, um amadurecimento na direção da fundação hermenêutica das ciências do espírito, contudo, a concepção de um mundo humano como um mundo de “ação”, um “mundo comum”, “histórico”, de “expressões”, de “relações” e, assim, um mundo que tem uma estrutura hermenêutica é perene em toda a sua obra de modo que podemos afirmar que, em Dilthey, psicologia e hermenêutica se complementam.

na vivência” (ÍMAZ, 1945, p. 51). O escrito de 1900, *Origens e desenvolvimento da hermenêutica*³³, defende que *a base última de todas as ciências do espírito é hermenêutica* (Cf. DILTHEY, 1947e, p. 334; 1944b, p. 339). Isso porque, ressalta Dilthey, nesse texto, “entendida em um sentido amplo”, a compreensão é a marca distintiva das ciências do espírito pois, diferentemente de como acontece com as ciências da natureza, apresenta a vantagem de que “seu objeto não é um dado fenomenal nos sentidos, um simples reflexo de uma realidade na consciência, mas a realidade mesma, íntima e imediata, que a experiência interna nos revela em nós” (DILTHEY, 1947e, p. 320 e 321; 1944b, p. 321). Essa “vantagem metodológica” já tinha sido ressaltada em 1984, em *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica*, quando Dilthey havia afirmado que *o cerne da psicologia é o indivíduo histórico* e destacado que ele “é dado de modo imediato, vivo, como realidade vivida” e “subjaz a toda apreensão dos fatos espirituais, históricos e sociais (Cf. Dilthey, *Ideias*, 2002, p. 31; 1947b, p. 157).

São as manifestações da vida psíquica que fundam toda e qualquer organização histórica e social; elas se articulam em um “algo comum” (*Gemeinsamkeit*), um “mundo comum” que abarca fins e valores humanos que se elevam para além da vida de cada indivíduo e perduram em “objetivações”. Nas palavras de Dilthey, tais objetivações são: os sistemas culturais (os costumes, a economia, o direito, a religião, a filosofia, a arte e a ciência) e a organização da sociedade em associações (a família, a Igreja, o Estado) – tudo isso tem origem na conexão viva que é o indivíduo histórico. É somente a partir da análise, da descrição, da compreensão da vida psíquica que podem ser compreendidas tais objetivações (Cf. DILTHEY, *Ideias*, 2002, p. 26; 1947b, p. 153).

O indivíduo é, pois, “um ponto de encontro” ou de “intersecção” entre os diversos sistemas culturais e históricos, uma “parte” que integra o “todo” e que só pode ser compreendido em relação a esse todo. É nesse sentido que Dilthey dirá que a psicologia e a antropologia formam a base das ciências do espírito. O objeto das ciências do espírito é tanto a experiência da vida individual que se exterioriza, quanto as experiências coletivas que se objetivam (Cf. LORENZO,

³³ No original: *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), GS V. Trata-se de uma conferência proferida por Dilthey na Academia de Ciências da Prússia, publicada em 1900, originalmente, em *Philosophische Abhandlungen*, Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstag (28. März 1900) gewidmet. Estamos utilizando a tradução francesa *Origine et développement de l’herméneutique* realizada por M. Remy, publicada em *Le monde de l’esprit* (Paris: Aubier Montaigne, 1947. Tome I); e, ainda a tradução para castelhano de Eugenio Ímaz, intitulada *Orígenes de la hermenéutica*, publicada em *El mundo histórico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1944).

2013, p. 207). Em *A Imaginação do poeta*³⁴ (1887), Dilthey expressa essa ideia da seguinte maneira: “a historicidade da vida psíquica se manifesta em todo sistema cultural produzido pela humanidade” (DILTHEY, 1945f, p. 8). O mundo humano, portanto, é o mundo das expressões compartilhadas, é o mundo das exteriorizações da atuação e da ligação do indivíduo (subjetivo) com o contexto comum (intersubjetivo), com o entorno material e também simbólico de que faz parte, de alguma maneira, desde que nasceu.

Apesar de partir de obstinadas críticas ao positivismo e ao empirismo, a tentativa diltheyana de fundamentação metodológica das ciências do espírito com respaldo na psicologia foi alvo de diversas reações depreciativas, em especial, por parte dos neokantianos de Baden. Estes, não compreendendo as intenções originais do pensamento diltheyano, negaram a base hermenêutica da psicologia de Dilthey e a interpretaram de acordo com o horizonte do naturalismo. Pela valorização dada ao “sujeito psicofísico”, Dilthey fora considerado um psicologista. Ele mesmo reconhece que não é nada fácil tomar a “totalidade da vida psíquica” – o querer, o sentir e o pensar – como o fundamento filosófico-epistemológico das ciências do espírito, isto é, julgá-la como “modos de conhecer”. Em *Pressupostos ou condições da consciência ou do conhecimento científico* (1880), afirma:

Nada produz na filosofia efeitos mais perniciosos que a denominada consideração às necessidades do ânimo etc.. Esta não pode conceber-se do ponto de vista científico, mas como uma confusão do princípio segundo o qual o fato de cujo caráter pensável se trata é a vida espiritual plena, captada sem pré-juízos, com o pôr-em-atividade o homem inteiro [e isto foi] concebido como operação pseudofilosófica (DILTHEY, 1986a, p. 92. Grifos nossos).

Nisso reside o ataque dos neokantianos de Baden a sua filosofia sobre o qual, no essencial, discorreremos a partir de agora.

3.3 AS OBJEÇÕES DOS NEOKANTIANOS À FUNDAMENTAÇÃO EPISTEMOLÓGICA DILTHEYANA DAS CIÊNCIAS DO “ESPÍRITO”

Windelband, em *Método crítico ou método genético?*³⁵ (1884), sem citar Dilthey, mas numa nítida alusão a ele, louva a iniciativa de uma “crítica da razão

³⁴ No original: *Die Einbildungskraft des Dichters: Bausteine für eine Poetik* (1887), GS VI. Em nosso estudo, estamos consultando a tradução espanhola de Eugenio Ímaz, *La imaginación del poeta*. Materiales para una poética. In: *Psicología y teoría del conocimiento* (México: Fondo de Cultura Económica, 1945).

³⁵ No original: *Kritische Methode oder genetische Methode* (1884), *Präludiven*, t. II. Estamos

histórica” para, no final, declarar que *os dados puramente históricos não permitem ascender a um saber racional, isto é, um saber dotado de validade absoluta* (Cf. WINDELBAND, 2000, p. 243; Cf. GENS, 2002, p. 37). Windelband rechaça o caráter de contingência do histórico e do psicológico, em prol de uma validade atemporal, absoluta, puramente lógica do conhecimento que só o programa transcendental de Kant é capaz de garantir (Cf. WU, 2010, p. 176).

Das objeções a Dilthey, duas delas marcam as divergências com o neokantismo de Baden: a) o princípio que justifica a distinção entre ciências da natureza e ciências do espírito; b) o *status* concedido à psicologia como “fundamento” das ciências históricas.

Em *História e ciência da natureza* (1894), Windelband rejeita a oposição feita por Dilthey entre “ciências da natureza” e “ciências do espírito”. Segundo ele, tal oposição não estabelece uma distinção de “método”, mas de “objetos”: de um lado, o “mundo exterior”, o dos “fatos naturais”; e, de outro, o “mundo interior”, o dos “fatos espirituais”. Estes, como “experiência interna”, instauram o fundamento das ciências históricas, à guisa da metafísica dualista cartesiana (Cf. WINDELBAND, 1949a, p. 315; Cf. MESURE, 1990, p. 143; Cf. GENS, 2002, p. 45).

O grave problema dessa distinção, alegam os neokantianos, é que o termo “espírito” resulta em equívocos porque sugere o equivalente a “vida psíquica” ou o correspondente ao conceito hegeliano de “espírito subjetivo”. Compreendido dessa forma, o “espírito” é situado no domínio do mundo sensível, enquanto conjunto de todos os processos físicos e psíquicos, cujos “conteúdos” são determinados pela causalidade empírica, por conseguinte, as “ciências do espírito” não se distinguem nem do “objeto” nem do “método” das ciências da natureza (Cf. WINDELBAND, 1949a, p. 315; Cf. RICKERT, 1997, p. 138 e 139). Tal é o argumento de Windelband contra Dilthey:

Ninguém se atreveria a seguir sustentando hoje que os fatos das chamadas ciências do espírito só possam se comprovar por via da percepção interior. E, sobretudo, a incongruência entre o princípio objetivo e o princípio formal de classificação se revela na existência de uma disciplina empírica tão importante como a psicologia que não pode encontrar lugar em nenhum dos dois grupos, nem entre as ciências da natureza nem entre as ciências do espírito. Assim, se por seu objeto, a psicologia só pode se caracterizar como ciência do espírito e, em certo sentido, como a base das demais ciências dessa classe, todo o seu modo de proceder, seu comportamento metodológico é, do princípio ao fim, o das ciências da natureza (WINDELBAND, 1949a, p. 315 e 316).

utilizando a tradução francesa realizada por Carole Prompsy, *Méthode critique ou méthode génétique?*, publicada em *Néokantismes et théorie de la connaissance* (Paris: VRIN, 2000).

Para Windelband, a psicologia, agrupando-se na classificação de ciência empírica e se utilizando de seus métodos, isto é, preocupando-se em compreender as leis gerais a que os fatos estão submetidos, não pode constituir-se o fundamento das ciências históricas. A psicologia é incapaz de respeitar a peculiaridade que cada uma das diferentes disciplinas conserva (a filologia, a antropologia, o direito etc.) e a particular meta ou finalidade que cada uma quer alcançar. Desse modo, sustenta o neokantiano, a classificação diltheyana “carece de fundamento sistemático” (Cf. WINDELBAND, 1949a, p. 316 e 317). Windelband considera absurda a proposta de uma fundamentação epistemológica para a vida cultural e histórica apoiada na psicologia.

Assim, a distinção metodológica propagada por Windelband parte de um “caráter puramente formal” ao levar em conta a “meta” do saber e não o “conteúdo”. Dirá que as ciências concernem a uma e mesma realidade, tomada a partir de duas perspectivas cognitivo-epistemológicas radicalmente diferentes: se investigada com referência a leis universais, a realidade é natureza (“ciências nomotéticas”) e, se considerada em relação a eventos singulares que se desenvolvem dentro do tempo, a realidade é história e cultura (“ciências ideográficas”). Falando em termos lógico-formais, a primeira perspectiva visaria aos juízos universais, apodícticos, enquanto a segunda, se ocuparia de “assertivas especiais”, de “formas” e “figuras” do passado, isto é, de “cosmovisões” (Cf. WINDELBAND, 1949a, p. 317 e 320).

Rickert, por sua vez, julga insuficiente a terminologia das ciências como “nomotéticas” e “ideográficas” preconizada por seu mestre, Windelband, porque considera que ela equivale à distinção entre “ciências naturais” e “ciências históricas”. Substitui, assim, a expressão “ciências do espírito” por “ciências históricas” ou “ciências da cultura”³⁶. O oposto à “natureza” não é o “espírito”, mas

³⁶ Não foi fácil para Dilthey a escolha da terminologia que nomeasse o *grupo das ciências unidas umas às outras por meio da comunhão de seu objeto* – a humanidade, a saber: a história, a economia, as ciências do direito e do Estado, a ciência da religião, o estudo da literatura e da poesia, da arte e da música, da concepção filosófica de mundo e dos sistemas, finalmente, da psicologia. Dilthey elege “ciências do espírito” no intuito de aproveitar a divulgação da tradução alemã de obra de J. Stuart Mill, *Sistema de lógica dedutiva e indutiva* (1843), que tornou a expressão “ciências do espírito” amplamente compreensível, por causa de um capítulo importante contido na obra intitulado “lógica para as ciências do espírito”. Todavia, a dúvida de Dilthey quanto à denominação que assegurasse a unidade do grupo de disciplinas, o fez hesitar entre outras, como: “ciências do homem, da sociedade e da história” (título de um de seus ensaios de 1875), “ciências particulares da sociedade e da história”, “ciências da realidade histórico-social”, “ciências filológicas”, “ciências históricas”, “ciências políticas”, “ciências noológicas”. Também pensou em “ciências morais e políticas”, de tradição france-

a “cultura”. A proposta de Rickert se dá no âmbito da “vida da cultura” e não da “vida do espírito”. Como ressalta Xolocotzi, “compreender a vida só é possível em referência à cultura, só assim ela tem sentido. (...) A vida enquanto realidade seria sem-sentido (*Unsinn*), a vida enquanto natureza seria sem perspectiva (*sinnlos*)” (XOLOCOTZI, 2007, p. 75).

Rickert pensa que a nomenclatura de Windelband não ajuda muito na delimitação do campo da psicologia, na medida em que ela se situa em um “domínio intermediário”, isto é, a psicologia é caracterizada como uma ciência ideográfica, no entanto, utiliza a metodologia das ciências naturais. Rickert vê a noção de “lei” como uma “noção-limite” porque nem toda ciência natural chega a descobrir leis, e algumas ciências da cultura fazem uso da noção de lei, como a economia, por exemplo. As expressões que, para ele, melhor demonstram a diferença fundamental entre as ciências são “generalizantes” e “individualizantes”: ao contrário dos conceitos generalizantes das ciências da natureza, os conceitos históricos são individualizantes, ou seja, dizem respeito a fenômenos únicos, singulares, investidos de valor (Cf. DA MATA, 2006, p. 354 e 355).

Rickert parte da ideia segundo a qual os bens culturais da civilização moderna – dentre os quais, a história, a moral, a arte, a religião como também as ciências naturais – são fixados por valores inerentes às realizações humanas (Cf. HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition*, 2014, p. 39; GA 59, p. 19). Como aponta Heidegger, os neokantianos encontram no reino dos valores universalmente válidos os quadros científicos e sistemáticos a partir dos quais esta cultura pode ser interpretada e através dos quais ela adquire um sentido próprio³⁷. Desse modo, nem todo acontecimento humano é histórico. Importam, interessam ou

sa. (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 19 e 28; Cf. DILTHEY, 1947f, p. 37; Cf. PACHECO AMARAL, 1987, p. 5; Cf. REIS, 2003, p. 95). Aos olhos de Dilthey, mesmo que expresse de maneira *extremamente imperfeita* o objeto que quer estudar (os fatos espirituais), em comparação com outros termos, “ciências do espírito” é a expressão que se mostra menos inapropriada. A “imperfeição” do termo, está em parecer restringir a realidade humana ao “elemento espiritual”, deixando de lado o *todo* do ser humano. Para ele, também o termo escolhido por Rickert, “ciências da cultura”, bem como “ciências da sociedade”, “ciências morais” ou “ciências históricas”, padecem desse mesmo mal, não estando imunes a essa “imperfeição” (Cf. DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 16).

³⁷ „Sie hat in den allgemeingültigen Werten den systematischen wissenschaftlichen Rahmen, das Feld, von dem aus diese Kultur gedeutet werden kann, in dem sie ihren eigenen Sinn gewinnt. Die Wertphilosophie ist die eigentliche wissenschaftliche Kulturphilosophie, die nicht den verstiegenen Ehrgeiz hat, neue Werte zu schaffen, sondern die Güter der tatsächlich in der Wirklichkeit sich gestaltenden Kultur durch Beziehung auf die allgemeingültigen Werte zu deuten“ (HEIDEGGER, 1999, GA 57/57, p. 146).

são significativos, ressalta Lorenzo, apenas aqueles fatos que “encarnam valores”. Os neokantianos entendem que a história não é tema da psicologia, mas da axiologia (Cf. LORENZO, 2013, p. 71).

A crítica de Windelband à metodologia diltheyana para as ciências do espírito parece ter fundamento se levarmos em conta que, em *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica* (1894), ao apresentar a sua “psicologia descritiva”, Dilthey concede certo destaque à “psicologia geral”. Ao explicitar os “dois métodos possíveis da psicologia”, começa por definir a “psicologia explicativa”, tomando, portanto, a “explicação” como “método”: aquele que busca “tornar inteligíveis todas as manifestações estudadas” e, dentre elas, as manifestações da vida mental, “subordinando os fenômenos da vida psíquica a uma conexão causal mediante um número limitado de elementos univocamente determinados (...)”. E declara: a “psicologia explicativa”, por conseguir seu objetivo mediante uma “combinação de hipóteses”, isto é, por seu procedimento “construtivo”, assemelha-se às ciências da natureza (DILTHEY, *Ideias*, 2002, p. 17 e 18; 1947b, p. 145 e 146). Em um escrito de 1875, *Sobre o estudo da história das ciências do homem, da sociedade e do estado*, entretanto, Dilthey dá ênfase ao “objeto” quando analisa a diferença entre “descrição” e “explicação” (Cf. GENS, 2002, p. 46).

Dilthey responderá às interpretações de Windelband em *Da psicologia comparada: contribuição ao estudo da individualidade* (1895). Nessa obra, que constitui uma continuidade das *Ideias* de 1894, é possível perceber que a discussão com Windelband será particularmente frutífera para Dilthey, pois, à medida em que ele rebate as críticas relativas à distinção entre ciências do espírito e ciências da natureza, aprofunda os pressupostos de seu pensamento, sobretudo, o seu conceito de “experiência” a partir do qual argumentará em sua defesa. Tendo como pano de fundo a crítica empreendida às teses fundamentais do criticismo kantiano, Dilthey expõe sua insatisfação acerca dos preceitos da filosofia transcendental, notadamente, as hipóteses demasiado abstratas quanto à natureza da subjetividade – em que se enraizam as teses dos filósofos de Baden (Cf. GENS, 2002, p. 36 e 37).

Ao se defender da acusação dos neokantianos de que a distinção que estabelece entre as ciências é baseada na distinção de “objetos”, Dilthey partirá da diferenciação entre o “conhecimento do universal” e o “conhecimento do particular”. Para ele, tanto as ciências naturais quanto as ciências do espírito, na pretensão de compreender seus “fatos”, se preocupam em buscar a “homogeneidade”, porém, com uma grande diferença:

Uma queda de água se compõe de moléculas homogêneas que se chocam; mas uma simples frase, que é apenas um sopro que sai de nossa boca, comove, às vezes, a alma de todo um continente suscitando motivos variados de ação em unidades psíquicas tão individuais que não são comparáveis entre si assim como o móbile que surge em nossa representação é diferente de toda outra espécie da causa (DILTHEY, 1947f, p. 68; 1945g, p. 466).

Dilthey está chamando a atenção para a originalidade que é a vida humana, irreduzível ao universo físico das ciências naturais. O homem é um “sujeito psicofísico”; ele se encontra na natureza, mas por se experimentar como sujeito de “vontade”, destaca-se de todo o “resto da natureza”, e nisso reside a fundamental diferença entre as ciências do espírito e as ciências naturais. Em outras palavras, diferentemente do transcurso das forças determinísticas da natureza, a constituição teleológica que caracteriza a estrutura da vida espiritual não é comparável às leis gerais da natureza (Cf. DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 11). A realidade humana é peculiar. Há um mundo de valores e metas que é reflexo das ações livres do homem (um dado da “experiência interna”), que se manifesta nas múltiplas relações com a realidade social, originando formas históricas e culturais distintas. Contra as tendências naturalistas que interpretam o homem como tendo uma “essência”, Dilthey proclama:

Nós precisamos sair do ar puro e fino da crítica kantiana à razão, a fim de fazer frente de maneira suficiente à natureza totalmente diversa dos objetos históricos. Aqui vem à tona as seguintes questões: eu vivencio meus próprios estados, eu estou entrelaçado com as ações recíprocas da sociedade como um ponto de cruzamento dos diversos sistemas dessas ações. Esses sistemas provieram da mesma natureza humana que vivencio em mim, que compreendo nos outros. A língua em que penso emergiu no tempo, meus conceitos cresceram nessa língua. *Eu sou um ser histórico até as profundezas não mais sondáveis de meu si mesmo histórico* (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 285. Grifos nossos).

Em *Método crítico ou método genético?* (1884), Windelband caracteriza esse ponto de vista como “historicista”, uma vez que cada domínio deve conter valores, não relativistas, mas de caráter *a priori*. Defende que é *impossível que a “validade” de axiomas possa ser legitimada pelo fato de serem reconhecidos por grupos determinados da humanidade em virtude de suas necessidades históricas* (Cf. WINDELBAND, 2000, p. 240 e 243). Segundo Windelband, o problema da relação do universal e do singular na história deve ser investigado à luz da relação de valor entre os fatos – os fatos históricos são submetidos a essa forma universal, necessária e absoluta – a ideia de valor – de modo a subtrair o “essencial” do “inessencial” na escolha e “síntese” dos acontecimentos (Cf. WINDELBAND, 2000, p. 231; Cf. RICKERT, 1997, p. 126). Como veremos

melhor no próximo tópico desse capítulo, para os neokantianos, o “valor” é a categoria epistemológica para as ciências históricas.

Dilthey, entretanto, dirá que *toda percepção já comporta um valor*. Toda percepção se dá na experiência do impulso e resistência dados na própria vida, isto é, na oposição entre o “exterior” e o “interior” ou, o que é o mesmo, na “consciência”. Em *O objeto do conhecimento: contribuição ao problema da transcendência filosófica* (1892), Rickert faz uma irônica censura a Dilthey dizendo: “aquele que pensa poder mostrar, por reflexões sobre os impulsos da vontade e resistência, que combate o caráter infundado da problemática gnosiológica, ou não a compreendeu ou a ignorou” (RICKERT, *apud* GENS, 2002, p. 37). A esse respeito, as palavras de Windelband são ainda mais contundentes. Em *História e ciência da natureza* (1894), expressa:

(...) essa antinomia de objetos não estranha necessariamente uma antinomia de métodos de conhecimento. Pois se é certo que Locke reduz o dualismo cartesiano à fórmula subjetiva e contrapõe percepção exterior e interior – a *sensação* e a *reflexão* – como os dois órgãos específicos, centralizados, um sobre o conhecimento do mundo físico exterior, da natureza, e o outro, o do mundo interior ou do espírito, não é menos certo que, nos últimos tempos, a crítica do conhecimento minou mais do que nunca este conceito e fez abrigar, pelo menos, grandes dúvidas acerca das razões que há para admitir uma “percepção interior” como classe especial de conhecimento (WINDELBAND, 1949a, p. 315).

É justamente a partir do conceito de “experiência interna” que Dilthey explicitará a distinção entre ciências do espírito e ciências da natureza. Defenderá que, ao contrário do que disseram os neokantianos, essa distinção não é de caráter “ontológico”, ou seja, não é uma distinção estabelecida entre dois domínios diferentes de “entes” – os “naturais” e os “espirituais” – mas uma distinção “transcendental”. Expliquemos. O que existe para nós, afirma Dilthey na *Introdução*, existe na e para a nossa “experiência interna”. Isso significa que a distinção é fundada no “como” o “conteúdo” do objeto é dado à minha consciência (Cf. DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 20). Numa palavra: *o objeto e, mais ainda, o modo de dar-se do objeto decidem acerca do método lógico* (Cf. DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 21). Nas *Ideias*, vimos Dilthey ressaltar que a diferença entre as ciências do espírito e as ciências da natureza é que “os fatos dos objetos dessas últimas se apresentam à consciência como fenômenos dados isoladamente e do exterior, enquanto que, nas ciências do espírito, seus fatos se apresentam do interior como uma realidade viva *originaliter*” (DILTHEY, *Ideias*, p. 22; 1947b, p. 149).

Em *Da psicologia comparada: contribuição ao estudo da individualidade* (1895), Dilthey reforçará essa ideia da distinção “transcendental” entre ciências do

espírito e ciências da natureza mostrando, com maiores detalhes, que o fundamento dessa distinção se encontra unicamente na “experiência” do sujeito³⁸. Como vimos, é do *dado vivido na consciência* que se decide “as condições de pensabilidade”. A pretensão de Dilthey, com isso, é romper com a oposição ingênua da metafísica entre “experiência externa” e “experiência interna”. Ambas se dão conjuntamente e em interdependência. A “percepção externa” implica, já dissemos, a intervenção de um pensamento discursivo, uma reflexão teórica (operações lógicas superiores) dirigida para os objetos, no entanto, suas “condições de possibilidade” assentam-se nos dados da “percepção interna” e isso significa: decorrem da experiência mais imediata e elementar de resistência (Cf. DILTHEY, 1945e, p. 338; 1947a, p. 254 e 159; Cf. MESURE, 1990, p. 96 e 97; Cf. GENS, 2002, p. 50).

O que Dilthey quer destacar é que, em qualquer “percepção”, as “operações lógicas” – a identificação, a discriminação, a comparação, a associação etc. – que se estabelecem e que tornam o conhecimento possível são as mesmas tanto para as ciências do espírito como para as ciências da natureza. Assim, já assinalamos, para Dilthey, a questão do conhecimento não está propriamente centrada no “objeto”, mas no “conteúdo” (*Inhalt*) ou, melhor, no “como” os fatos nos são dados. Gens explica:

se a diferença entre fatos físicos e espirituais não implica necessariamente numa distinção material entre entidades, os mesmos dados sensíveis podem ser interpretados como fatos físicos ou como fatos do espírito. Por exemplo, a linguagem pode ser considerada do ponto de vista de suas condições fisiológicas ou do ponto de vista dos enunciados linguísticos (Cf. GENS, 2002, p. 51).

Quaisquer que sejam os fatos, o que se busca é “a individuação do real sobre a base de uniformidades”, ou seja, a integração do particular no geral, identificando semelhanças, regularidades etc. (Cf. DILTHEY, 1947a, p. 266 e 269; 1945e, p. 351 e 355). Mas, no âmbito das ciências do espírito, essa “integração do particular no geral” é fundada na compreensão do que se apresenta como “diferença” e, por isso, para Dilthey, as diversas ciências do espírito encontram-se edificadas sob o “método comparativo” que, operando por análise e “abstração”, alcança, na generalidade da realidade humano-histórica, sistemas teleológicos

³⁸ De fato, a noção de “experiência” não é nova em Dilthey, mas percorre toda a sua obra, sendo, cada vez, mais bem elaborada. Já estava presente em 1883, na sua *Introdução às ciências do espírito*; em 1890, em *Contribuições à resolução da questão da origem e da legitimidade de nossa crença na realidade do mundo exterior* e, em 1894, nas suas *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica*, mas aparece melhor desenvolvida e explicitada em 1895-1896, em *Da psicologia comparada: contribuição ao estudo da individualidade*.

particulares (DILTHEY, 1947a, p. 248; 1945e, p. 331). Ao invés de fazer, como nas ciências da natureza, abstração das diferenças para evidenciar as semelhanças dos fatos singulares e daí submetê-los a hipóteses ou axiomas, isto é, a explicações a partir de leis gerais, a “indução” realizada nas ciências do espírito é de outro tipo: elas estudam “diferenças”, “parentescos”, “tipos” que singularizam os indivíduos históricos (Cf. DILTHEY, 1947a, p. 306; 1945e, p. 396).

Se, portanto, nas *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica* (1894), Dilthey propõe uma psicologia “descritiva e analítica” que compreenda “a estrutura da vida espiritual da humanidade em geral”, em *Da psicologia comparada: contribuição ao estudo da individualidade* (1895), ele apresenta uma “psicologia comparada”, que busca compreender não as meras “constâncias” e “uniformidades” da vida psíquica ou os “elementos e processos comuns a todos os indivíduos” (como é o interesse da psicologia geral, regida pela “lógica das ciências naturais”), mas o significado do singular, do único, do íntimo... o “homogêneo”, as “afinidades” que irrompem na realidade espiritual e revelam as diferenças da individualidade de cada povo, de cada comunidade.

A pretensão das ciências do espírito é compreender um fenômeno histórico em sua singularidade, ou seja, é compreender o que faz determinado povo ou Estado ou cultura ser aquilo que é (Cf. ESCUDERO, 2010, p. 185). Regularidades empíricas não estão em questão. A “razão histórica” não está interessada em descobrir a “ordem racional” que explica o devir e o “progresso evolutivo” de um povo ou de um Estado ou de uma cultura.

Mas, é possível compreender o processo de individuação, isto é, conhecer o processo pelo qual este povo ou este Estado ou esta cultura alcançou uma individualidade? Para Dilthey, isso é possível pois a individuação que se nos apresenta num mundo histórico pode ser posta em uma relação cognoscitiva com a estrutura da vida psíquica – que se encontra em circunstâncias, isto é, em um meio físico e espiritual (Cf. DILTHEY, 1947a, p. 271; 1945e, p. 356). Em outras palavras: nós reconhecemos em nós mesmos essa estrutura comum do mundo histórico porque sabemos de nossa historicidade. Como diz Dilthey: “a primeira condição de possibilidade do mundo histórico reside no fato de que eu mesmo sou um ser histórico, no fato de aquele que investiga a história ser o mesmo que faz a história” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 286).

A consciência de sua historicidade permite ao homem “captar” a singularidade das vivências dos indivíduos particulares (um povo, um Estado, uma cultura) porque há uma “afinidade” com as manifestações dadas. Dilthey afirma que “há um parentesco comum dos indivíduos entre si” que faz com que o intérprete

ou o historiador reconheça os nexos significativos da vivência humana. Dilthey dirá que “a totalidade de nossa essência está na vivência” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 286). Sendo um mundo compartilhado, de relações significativas, esse “nexo vital” pode ser compreendido.

Os estados sociais nos são inteligíveis internamente; nós podemos até certo ponto, reproduzi-los em nós mesmos com base na percepção de nossos próprios estados; nossas representações do mundo histórico são experimentadas através do amor e do ódio, da alegria passional, de toda a gama de nossas emoções (...) A partir de nosso interior, tornamo-nos conscientes dos estados e forças que constituem o sistema social em toda a sua inquietude (...). A conexão das ciências humanas é determinada por sua base na vivência e na compreensão (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 99).

Assim, o que está na base dessa compreensão das ações dos outros, como assinala Alvarez-Solis, é a capacidade humana de “sentir” estados de ânimo alheios – que Dilthey chama de “empatia” (*Einfühlen*) (Cf. ALVAREZ-SOLIS, 2006, p. 85 e 86). É esse “sentimento íntimo” que nos permite “transportar para o interior de”, isto é, nos aproximar do elemento histórico (um contexto, uma obra de arte, uma poesia ...) e compreendê-lo “de dentro” do nexo significativo em que se produziu. Trata-se de “reviver” (*Nacherleben*) o sentido dos estados psíquicos manifesto nas expressões. Para Dilthey, a riqueza de nossa própria experiência espiritual permite que nos “transportemos” e compreendamos uma vivência análoga “fora de nós”; mesmo nas proposições mais abstratas das ciências do espírito, o real representado no pensamento é vivência e compreensão (Cf. DILTHEY, 1947a, p. 268; 1945e, p. 353).

Os neokantianos de Baden, por sua vez, rechaçam essa ideia. Rickert considera que não interessa a posição valorativa do historiador, ou seja, não cabe ao historiador, a partir de valores atuais, “decidir se as coisas têm ou não um valor”. Como “um homem da teoria e não da prática” (!), ele deve apenas se limitar “ao que existe ‘realmente’”, ou seja, a “constatar os fatos” (Cf. RICKERT, 1997, p. 124). Windelband, parece mais sarcástico que seu discípulo. Referindo-se à “empatia” diltheyana, afirma que, na busca do “valor intrínseco do saber”, não interessa a “satisfação pessoal” ou o “desfrute subjetivo” que o investigador possa encontrar naquilo que investiga; e, quanto à “revivência”, diz:

A vida ficaria terrivelmente desvalorizada se tivesse existido exatamente o mesmo que existe agora, quem sabe quantas vezes, e fosse chamada a se repetir com frequência maior ou menor. E nada é mais pavoroso que pensar que eu que já vivi, sendo exatamente o mesmo que sou, exatamente a mesma vida, que tenha sofrido, desejado e lutado, amado e odiado, pensado, sentido e querido exatamente o mesmo que hoje sof-

ro, desejo e luto, amo e ódio, penso, sinto e quero, que ao terminar o grande ano cósmico e repetir-se os tempos, voltarei à mesma cena para representar o mesmo papel.

O que dizemos da vida individual do homem é também aplicável, com maior razão ainda, ao conjunto do processo histórico, o qual só tem valor sempre e quando só se dá uma vez (WINDELBAND, 1949a, p. 323 e 325).

Eles não entenderam que o “reviver” não é um conceito “introspectivo” (ligado a “órgãos dos sentidos”) ou “cósmico-metafísico”, mas “compreensivo”, que alarga a consciência que nós temos de nós mesmos, enriquece a nossa experiência vital, compreendendo-a nos limites mesmos em que ela acontece, a saber, no mundo histórico-social. O sentido de “mundo” em Dilthey não é o de “mundo natural”, abstrato, mas o conjunto ou a conexão psíquica e histórica, saturada de vida (Cf. DILTHEY, 1947a, p. 269; 1945e, p. 354). Dito de outra forma, o objeto da psicologia descritiva não é o homem em sua “interioridade psíquica”, um “mero interior”, como Dilthey já havia exposto em suas *Ideias*, mas o mundo do espírito, do “espírito objetivo”, no sentido hegeliano do termo (Cf. GENS, 2002, p. 50). Não é à toa que Dilthey argumentará que “o homem só se conhece na história e nunca por meio da introspecção” (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 286; *Estructuración*, 1944, p. 305). Podemos dizer, portanto, que a “crítica da razão histórica” diltheyana é mais do que um “simples alargamento”, mas, sobretudo, a “historicização da razão” (Cf. GENS, 2003e, p. 70). Como esclarece Lorenzo:

Compreender o indivíduo é adentrar-se não em seu psiquismo, mas em suas expressões e na relação que isto tenha com o marco do comum. A experiência interna não é, pois, experiência de um psiquismo fechado, mas experiência da atividade humana. Por oposição à experiência externa, Dilthey decide denominar como experiência interna a ação da vontade e seu contato com o mundo externo, apela assim, ao conjunto de manifestações humanas que compreendem o querer e o sentir. Este “interno” (...) é o modo que Dilthey encontra para mostrar que toda vida psíquica abriga, em sua constituição, o contato com o tempo histórico e a interação com as demais unidades psicofísicas da vida (LORENZO, 2013, p. 243).

Por tudo o que dissemos, podemos ver que a vivência se coloca o “ponto médio” entre “o geral e o individual”, “o universal e o particular”, “o ideal e o real”, visto que ela revela uma constituição que se dá numa base “interna” que é interativa, isto é, na “esfera comum das coisas” em que estão em jogo valores, crenças, ideais, significados, expressões etc., como criações humanas co-experienciadas (Cf. PACHECO AMARAL, 1987, p. 47).

Dilthey ressalta que a “psicologia comparada” – por se utilizar da análise, da descrição, da comparação na “integração do particular no geral” – é o fun-

damento do mundo histórico. O método hermenêutico e crítico de que dispõe é essência para todas as ciências particulares do espírito e não apenas para a filologia e a história. Mas, diz ele, para que “psicologia comparada” possa cumprir essa função de ser fundamento das ciências particulares do espírito, é preciso que ela estude também o processo de individuação que se dá no mundo histórico (Cf. DILTHEY, 1947a, p. 267 e 277; 1945e, p. 352 e 364). Essa ideia diltheyana de aliar o estudo da individualidade ao estudo da individuação através da “psicologia comparada” tem um propósito muito claro: revela a rejeição à hipótese neokantista, não aclarada, de um ideal transcendental a partir do qual são deduzidos os critérios universais de que o pesquisador se utiliza para “individualizar” seus objetos; visa à tese rickertiana segundo a qual, “os valores culturais teriam validade independente da experiência humana”. A filosofia transcendental faz abstração total da experiência da vida, pondo, de um lado, uma consciência pura e, de outro, um mundo exterior que seria independente dela e que a afetaria (Cf. GENS, 2002, p. 38, 47 e 52). Dilthey insiste em dizer que “a consciência não pode remontar além dela mesma”. É no interior do *conjunto vivo, livre e histórico* – a vida psíquica – que opera o pensamento, de onde ele parte e de que ele depende. Ou seja: *a vida é a condição indispensável do pensar!* Argumenta Dilthey: *o pensamento não pode remontar além de sua própria realidade, na qual ele que tem origem*, sob risco de *querer construir uma coerência racional a partir de conteúdos parciais* que, não obstante, são descobertos na própria estrutura vital. Assim, não se pode “remontar” da abstração construída (valores), sempre parcial, para a realidade viva (Cf. DILTHEY, *Ideias*, 2002, p. 83; 1947b, p. 199).

A reivindicação de Dilthey de considerar a necessidade de elucidar o modo como ocorre a “individuação”, talvez tenha a ver com a constatação de Heidegger de que o neokantismo é uma filosofia de “ponto de vista”. Dilthey também já tinha dito algo a respeito quando, em *A relação da inteligência com a crença na realidade do mundo exterior*³⁹ (1892), chama expressamente a posição de Rickert e Windelband de “filosofia dos postulados”. Segundo Dilthey, essa “filosofia dos postulados” “representa a forma mais tênue do probabilismo inaugurado por Kant” (!!!) (DILTHEY, 1945h, p. 414). O que significa isso? Que eles, os neokantianos, não se dispõem a problematizar os seus próprios pressupostos; mantêm-

³⁹ No original: *Das Verhältnis der Intelligenz zum Glauben an die Realität der Außenwelt* (1892), GS V. Trata-se de um Apêndice adicionado a *Contribuições à resolução da questão da origem e da legitimidade de nossa crença na realidade do mundo exterior* (1890). Estamos utilizando a tradução espanhola de Eugenio Ímaz, *La relación de la inteligencia con la creencia en la realidad del mundo exterior* (1892). In: *Psicología y teoría del conocimiento* (México: Fondo de Cultura Económica, 1945).

-se arraigados a eles, como *algo definitivo e a partir deles querem mostrar o progresso da filosofia*. Heidegger afirma que os neokantianos *assumem certos enunciados e teses sem examinar suficientemente o modo como estão fundamentados a legitimidade deles; não questionam com radicalidade o alcance e a absoluta necessidade de seu método, fazendo derivar, portanto, conhecimentos obscuros que fazem com que o ponto de vista pareça assegurado ante pretensões de evidência também obscuras*. Embora concorde que eles trouxeram *elementos muito valiosos*, suas formulações não resistem a uma crítica radical (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 22 e 99).

Para nós, adotar como ponto de partida de seu pensar um “sistema de conceitos” pretensamente “evidentes” e “supremos” em si, baseados numa espécie de “convicção”, é uma demonstração de que os opositores de Dilthey não consideraram o pensamento de Dilthey com suficiente abertura a fim poder levá-lo às últimas consequências. Isso se deixa entrever, por exemplo, no Prefácio de 1926 às sexta e sétima edições de *Ciência da cultura e ciência da natureza* (1899), quando Rickert, apegado a terminologias impregnadas de pré-conceitos, refuta, sem mais, o conceito de psicologia diltheyano, com uma insistência desmedida em lê-lo segundo os moldes de uma psicologia “explicativa”, experimental. Heidegger confirma nossa impressão ao dizer que seu ex-professor “parte de um falso conceito de psicologia; não trata os problemas da formação dos conceitos de um modo radical e só tem em conta a *exposição* histórica, não a investigação” (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 221). Rickert considera que “as ciências do ‘espírito’ seriam justamente aquelas que não se limitam a apreender o mundo sensível, mas as que tomam em consideração, nesse mundo, aquilo que tem uma ‘significação’ ou um ‘sentido’, que não pode ser apreendido nem pela percepção sensível ‘externa’, nem pela percepção sensível ‘interna’, mas unicamente compreendido de maneira não-sensível” (RICKERT, 1997, p. 16). Em sua opinião, Dilthey teria feito uma confusão entre psicologia e filosofia ao supor uma fundamentação filosófica de ordem psicológica das ciências do “espírito”. Por isso, tal como Windelband, Rickert julgou, em *Ciência da cultura e ciência da natureza*, que Dilthey jamais elaborou uma “filosofia sistemática” e que, talvez, tivesse sido mais vantajoso ao “Filósofo da vida” permanecer no campo da história – com seu “dom para a ‘revivência’ e a ‘entropia’ histórica, a fim de evitar o termo ‘compreensão’” – onde, “neste ponto, foi bastante extraordinário e, sem igual, à época” (RICKERT, 1997, p. 18).

Rickert afirma que só se pode buscar o “sentido” – que é o problema do mundo e um problema filosófico – a partir do sujeito. Diz ele: “é apenas para o

sujeito e pelo sujeito que a efetividade recebe significação” (RICKERT, 2007b, p. 58). Mas, como sabemos, o “sujeito” rickertiano não é o sujeito empírico, o das vivências psíquicas, da vontade, das aspirações, das “convicções” particulares. Para ele, como para Windelband, apenas a subjetividade transcendental, ou seja, uma “consciência enquanto unidade lógica do sujeito”, é capaz de satisfazer as exigências de uma “visão de mundo” e de fornecer uma interpretação sobre o sentido da vida.

O “sujeito psicofísico” diltheyano é veementemente renegado pelos neokantianos. Inspirando-se em Goethe e na concepção *schleiermacheana da linguagem (constituída na interação com outros)*, Dilthey pensa a subjetividade como “intersubjetividade”: colocar a questão do eu, é colocar a questão do mundo e dos outros. Isso significa que jamais posso ter uma consciência de minha individualidade particular somente a partir da “experiência interna” (pela qual eu percebo meus próprios estados) sem a oposição do outro e do mundo (Cf. GENS 2002, p. 41). Ressalta em *Origens e desenvolvimento da hermenêutica* (1900): “É somente por comparação de mim mesmo com outros que eu faço a experiência do que há de individual em mim” e só conheço o outro pelo que, do exterior, me é mostrado “sob a forma de dados sensíveis, de gestos, de sons e de ações” (DILTHEY, 1947e, p. 320 e 333).

Na concepção dos neokantianos de Baden, Dilthey exprime a aceitação tácita de um “empirismo” que o teria impedido de enxergar a diferença entre o “reino dos fatos” – domínio empírico da natureza e da história – e o “reino dos valores” – esfera ideal do valor. Para Dilthey, contudo, o que explica o esplendor da filosofia transcendental é a capacidade que ela tem de persuadir de que suas fórmulas seriam a única salvação possível contra o “perigo terrível” que representa o empirismo. No fundo, todavia, o “empirismo” (ou melhor dizendo, a “empíria”) é, para Dilthey, uma base irremissível e necessária a todo conhecimento (Cf. GENS, 2002, p. 39 e 41). A solução encontrada pelos neokantianos para fazer face ao naturalismo, por outro lado, utilizando os termos de Heidegger, é uma “*violência disfarçada*”⁴⁰ à própria história. Como reforça Lorenzo, o neokantismo “submete a conexão histórica ao método científico generalizador (que incorpora valores universais)”, destruindo, assim, “os atributos essenciais da história mesma que são sua individualidade, sua historicidade e seu desenvolvimento. Atentam contra a dinâmica da história através da dedução pura dos valores” (LORENZO, 2013, p. 71).

⁴⁰ Sobre isso, ver o tópico 3.1 desse capítulo: *O vínculo inicial do jovem Heidegger com o neokantismo de Baden.*

Mas é exatamente a valorização aos dados sensíveis que os neokantianos de Baden recusaram. Ao que parece, eles ficaram com uma leitura demasiado apressada e, se pudermos assim dizer, acompanhada de uma despropositada “má-vontade” para compreender a obra de Dilthey em sua totalidade! Heidegger ponderou sobre esse comportamento hostil de Windelband e Rickert em relação a Dilthey. Para ele, esses antigos mestres neokantianos ignoraram por completo as intenções originais de Dilthey; não se preocuparam “com o fato de que Dilthey queria elaborar uma psicologia que não quer nem pode ser uma ciência da natureza”. Disseram simplesmente: “para nós, a psicologia é uma ciência da natureza” e insistiram em “ataques públicos” a Dilthey, “concretamente estéreis à pesquisa”. Assim, diz ele: “Passa-se da má compreensão do problema diltheyano a seu esquecimento” (HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 169). Heidegger dirá que Windelband e Rickert “trivializaram e deformaram a problemática diltheyana, encobrando o sentido próprio de suas colocações e o impedindo de ter uma influência positiva até hoje” (HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 39).

A preocupação deles, assinala Heidegger em *A ideia da filosofia e o problema da visão do mundo* do semestre Pós-Guerra de 1919, é, pois, com a “legalidade não-empírica” da “determinação ideal” (Cf. HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 38 e 41; GA 56/57, p. 32 e 34). Toda interpretação naturalista da normatividade feita pela física e pela psicologia experimental deve ser abandonada. É impossível ao naturalismo fundar valores válidos universalmente para uma cultura, visto que trabalham com conexões causais, necessárias entre fenômenos empíricos, contingentes e, em última instância, alcançam suas próprias verdades científicas sob o fundamento racional do ideal de valor (Cf. HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 42 e 43; GA 56/57, p. 35 e 36). Heidegger reconheceu os esforços de Dilthey para ir em outra direção:

Dilthey viu que só se poderia compreender filosoficamente as disciplinas históricas se se refletisse sobre o seu objeto, sobre a realidade que propriamente é tema nessas ciências, caso se consiga liberar a estrutura fundamental dessa realidade, caracterizada por ele como vida. Após ter fixado positivamente essa tarefa de maneira radicalmente nova e autônoma, ele coloca a necessidade de uma *psicologia*, de uma *ciência da consciência*, mas não no sentido de uma psicologia naturalista, nem no sentido de uma tarefa da teoria do conhecimento, trata-se, antes de tudo, de ver a “vida mesma, em suas estruturas próprias, enquanto realidade fundamental da história. O elemento decisivo na problemática de Dilthey não a teoria das ciências históricas, mas o desejo de colocar a realidade da história à vista e, a partir daí, aclarar de que modo e maneira é possível a interpretação (HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 38).

Colocando o domínio ideal dos valores como “norma da razão”, os neokantianos de Baden se acham em condições de pulverizar a ameaça de ir do “*Caríbdis*” do psicologismo à “*Cila*” do historicismo (Cf. RICKERT, 2007b, p. 71). Trata-se, numa palavra, de uma censura às tendências filosóficas então em voga à época da Primeira Guerra Mundial que, segundo opinam, Dilthey é um dos mais expressivos representantes: as filosofias da vida, o biologismo, o naturalismo, o vitalismo, o historicismo.

Vejamos brevemente os pressupostos da filosofia dos valores. Ao final, julgaremos de que modo a *compreensão das objeções* a Dilthey *serviu metodicamente a Heidegger para renunciar a aspirações e avaliações errôneas* e lhe abrir uma alternativa para pensar originariamente a experiência da filosofia (Cf. HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 150).

3.3.1 O “valor” como categoria epistemológica para as ciências do “espírito”

Em *Método crítico ou método genético?* (1884), Windelband afirma que “o problema da filosofia é a validade do axioma” (WINDELBAND, 2000, p. 244). Ele parte da convicção de que todo conhecimento repousa em operações lógicas (dedução ou indução) estabelecidas entre os dados empíricos particulares e leis fundamentais universais ou pressupostos axiomáticos reconhecidos como evidentes por uma “consciência normativa” (*Normalbewusstsein*) (Cf. WINDELBAND, 2000, p. 234). Os valores dão o critério ou a “norma” *a priori* que permite julgar a atividade humana em qualquer domínio. Dessa forma, a tarefa da filosofia neokantista de Baden é reconhecer como válidos os valores que fundamentam o conhecimento das diferentes dimensões humanas: metafísicas, lógicas, éticas, estéticas etc..

Windelband justifica a sua teoria dos valores no “sentimento do valor”, preconizado por Lotze, segundo o qual “todo conhecimento só determinará o valor de alguma coisa mediante sua *subordinação a algo superior*, cujo valor é fixo em si, e este último valor, que não pode ser fundamentado mediante outra subordinação, se baseará sempre na evidência imediata do sentimento” (LOTZE, *apud* GUTIÉRREZ, 2008, p. 83. Grifos nossos). Trata-se da crença de que:

Todos os princípios que as diversas ciências elaboram e demonstram são elementos intermediários entre axiomas e sensações produzidas segundo a lógica: com relação aos axiomas, esses elementos intermediários são mais ou menos particulares; com relação às sensações, eles são mais ou menos universais (WINDELBAND, 2000, p. 232).

Isso significa que o conhecimento seria formado “com a” e “a partir da” conexão que os axiomas estabelecem entre o mais universal e o mais particular. O reconhecimento dos axiomas e, por conseguinte, a certeza e a evidência do conhecimento seguro são garantidas pelo ideal de valor – o qual a “consciência normativa” almeja e pelo qual ela se deve guiar. Independentes de qualquer valoração contingente, empírica, os valores consistem em normas supremas, incondicionalmente necessárias, reconhecidas pelo ideal da razão de valer universalmente (Cf. GUTIÉRREZ, 2008, p. 136 e 138).

Há valores universais e, para os alcançar, os processos empíricos do representar, do querer e do agir devem necessariamente se desenvolver em meio a essas normas sem as quais justamente não é pensável alcançar um fim; esses valores universais são a verdade para o pensamento, o bem para o querer e o agir, e a bondade para o sentimento, e esses três ideais representam, cada um em seu domínio, a aspiração ao que é *digno* de um reconhecimento universal (WINDELBAND, 2000, p. 244).

A filosofia dos valores parte da ideia de que o homem “quer” e “se dirige” para a verdade, para o bem e para a bondade, tidos como valores supremos. Segundo Windelband, “o discurso teórico é uma atividade que se dirige para um *fim*, uma *norma*, que é a verdade – a verdade, isto é, a validade universal é o pressuposto último que sustenta toda atividade teórica” (DUFOUR, 2000, p. 226).

3.3.2 O método crítico-teleológico da filosofia dos valores

O método crítico-teleológico da filosofia de Rickert acompanha o modelo epistemológico da “teoria dos juízos” de seu mestre, Windelband, explicitado em *Que é filosofia?* (1882), em seus *Prelúdios filosóficos* (1894). Para Windelband, há dois tipos de enunciados: os que ligam conteúdos de representação e os que tratam da relação da consciência. Os primeiros dizem respeito aos “juízos” (*Urteil*) puramente teórico-científicos que estabelecem uma relação entre objetos; e os segundos se referem aos “enjuizamentos” (*Beurteilung*) que tratam da relação entre sujeito e objeto, ou seja, implica uma “posição prática” de uma consciência que manifesta agrado ou desagrado em relação a um objeto representado, indicando a validade ou não-validade de um juízo enquanto nele se aprova ou desaprova algo (Cf. WINDELBAND, 1949b, p. 21; XOLOCOTZI, 2012, p. 24).

Revisando a “teoria dos juízos” windelbandiana, Rickert faz uma distinção entre a “representação” e a “aprovação” dessa representação a partir da qual é unicamente possível falar em conhecimento verdadeiro. Conhecer não é simplesmente “representar” – o que significaria igualar sujeito e objeto, ou melhor, fazer

do sujeito um mero objeto. Isto porque, para Rickert “a relação entre (re)apresentação e coisa se mostra como uma relação entre objetos, sem sujeito”. Conhecer, para Rickert, é “julgar”, na medida em que no juízo introduz-se um elemento às representações que fornece o critério para a verdade (Cf. XOLOCOTZI, 2012, p. 23 e 24). Esse elemento, que não é representacional, é o dever (*Sollen*).

Assim, Rickert defende que o sujeito age mediante a exigência de um “dever”, a partir do qual reconhece, nos conteúdos de representação, as normas para pensá-los. A verdade deve ser buscada, portanto, no âmbito do reconhecimento de um “dever”; é ele que indica a direção do ato de pensar, isto é, a direção do que deve ser verdadeiro. Isto significa que a verdade se mostra independente do “ser”, independente do conteúdo da consciência, ou seja, a verdade é um valor que *não é*, mas *vale*; o valor não tem uma existência ontológica, não repousa na satisfação sensível, mas encontra fundamento em algo que é livre de toda determinação temporal e espacial, a saber, o sentimento de respeito à lei, algo que se apresenta ao sujeito, independentemente dele, como “dever-ser” incondicionado (Cf. XOLOCOTZI, 2012, p. 26).

À maneira do imperativo categórico kantiano, o reconhecimento desse “dever” se impõe ao sujeito como um “sentimento” (*Gefühlszustand*) de “certeza” (*Gewißheit*) ou de “evidência” que serve de “norma” ou de “verdade” para a formação de juízos, conceitos ou conclusões. Diferentemente do que defendem as teorias da representação, Rickert afirma que a validade universal ou o “valor de verdade” do conhecimento se encontra, originariamente, na esfera da “razão prática” e não na faculdade intelectual. O conhecimento procede desse “dever” prático-transcendental, isto é, resulta do ato de julgar, cuja validade deriva da “obediência” à lei, deriva do “estar convencido” dessa “ordem” que se impõe ao sujeito no exercício de sua função cognoscente (Cf. BORGES-DUARTE, 1995, p. 85).

Como Heidegger afirmará, nesse caso, o “enjuizamento” é, em si mesmo, um comportamento prático pois expressa, a partir de uma “relação lógica”, uma “tomada de posição” frente a um valor, frente a uma exigência que pede a aprovação ou desaprovação de algo que é dito na relação proposicional, ou seja, no ato do juízo (Cf. HEIDEGGER, GA 56/57, p. 186 e 187; Cf. BORGES-DUARTE, 1995, p. 85). O valor se destaca como “condição de possibilidade de representação e, conseqüentemente, do histórico” (Cf. WU, 2010, p. 181). Nessa perspectiva, Cazzanelli destaca que:

o dado, o que aparece, será por conseqüência determinado como verdadeiro só em virtude de uma “construção” subjetiva, de um reflexo do dever-ser subjetivo sobre o

ser objetivo, da norma moral sobre o dado real (...) algo que o eu tem que reconhecer em virtude de sua vontade de verdade e não em virtude do sentido intrínseco do que aparece (CAZZANELLI, 2010, p. 29).

Isso indica que, em Rickert, o problema do sentido é um problema de “forma” e não de “conteúdo” (Cf. JOLLIVET, 2009, p. 30). Os valores encerram “as normas universais” – o “em si” da razão – que garantem o conhecimento do objeto, de acordo com a convicção neokantista de que a *forma* do conhecimento, e somente ela, determina tudo o que é dado” (GUTIÉRREZ, 2008, p. 95). Sendo a realidade um fluxo “*continuum*” e “heterogêneo”, um “dado bruto”, dotado de “irracionalidade”, ela recebe forma e significação de uma “relação de valor”; nas palavras de Rickert, “nós transformamos o *contínuo heterogêneo* inerente a toda realidade em um *contínuo homogêneo* ou em um *discreto heterogêneo*. Na medida em que isso seja possível, a realidade pode ser qualificada de *racional*” (RICKERT, 1997, p. 60 e 61. Grifos do autor). Para Rickert, portanto, o conhecimento, é uma “transformação” ou “construção conceitual” de algo indeterminado.

Nesse sentido, os valores não partem, como pensava Dilthey, da realidade singular e concreta – em si, destituída de sentido –, mas pressupõem uma fonte transcendente, princípios axiológicos últimos, puramente formais, *aos quais não se pode remontar*. Eles têm como fundamento a aprioridade atemporal da validade que torna compreensível as manifestações históricas. Dito de outra forma, os acontecimentos não tornam os “fatos” históricos, eles só o serão em relação a valores (Cf. GENS, 2002, p. 36). Em *Introdução aos problemas da filosofia da história*⁴¹ (1924), Rickert deixa isso bem claro:

Somente do ponto de vista de um ideal absoluto que tomamos como a medida da realidade empírica é que poderá haver qualquer significado na interpretação da vida cultural historicamente determinada na sua singularidade e individualidade (RICKERT, 1971, p. 146).

O conceito de “cultura” é entendido por Rickert, pois, na perspectiva kantiana, em seu aspecto “formal”, como “síntese” de criações do espírito ou “conceito normativo”. O que funda, originalmente, um acontecimento dotado de sentido é a inscrição do “ideal universal de valor” sobre a matéria sensível, imprimindo nela singularidade, individualidade. Dito com outras palavras, para Rickert, “o sentido concreto só é primeiro ‘constituído’ historicamente através do valor

⁴¹ No original: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie: Eine Einführung* (1924). Estamos utilizando a tradução de Walter Liebling, *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia* (Buenos Aires: Editorial Nova, 1971).

universal” (RICKERT, 1971, p. 79). A realidade é uma “construção” subjetiva, ou seja, é sempre a referência a valores que determina “unicidade” e, portanto, a existência das coisas sejam elas naturais ou culturais. O “sentido imanente” funciona, então, como o mediador que permite assegurar a “síntese” ou uma ponte que “une” o “reino dos valores” e o “reino da realidade” (Cf. GUTIÉRREZ, 2008, p. 137).

Rickert empreende todo o seu esforço filosófico em refletir sobre o significado constitutivo dos “valores” em confronto com as filosofias da vida. Em *Valores de vida e valores de cultura*⁴² (1911/1912), pontua que, sendo a tarefa da filosofia crítica o conhecimento do “sentido” da existência, torna-se problemático para as filosofias da vida, apoiadas numa interpretação “biologista”, pretender buscar o “sentido”. Diz ele:

(...) Ela quer fixar as normas para a vida. No entanto, isso não pode ser feito sem valores que valem e em nome dos quais essas normas podem ser medidas, de maneira que o traço particularmente característico do biologismo moderno é o seguinte: ele não vê somente na vida o ser verdadeiramente real, mas o bem de todos os bens, que conduz somente valores que valem verdadeiramente. Todos os valores devem, então, se revelar fundamentalmente *valores de vida*, isto é, valores que são ligados à vida simplesmente porque é vida (RICKERT, 2007c, p. 94. Grifos do autor).

Trata-se, para Rickert, da necessidade de fundar uma visão de mundo que seja mais que uma “descrição”, um “cálculo”, uma “explicação causal” da realidade. Uma tal atitude objetivista, afirma em *O conceito da filosofia*⁴³ (1910/1911), “apaga” o sujeito do mundo, transformando-o em “um ser e um acontecimento totalmente indiferentes” e, assim, a pergunta pelo “sentido” fica inviabilizada (Cf. RICKERT, 2007b, p. 55). Rickert reivindica o acesso a uma subjetividade cuja legitimidade encontra-se fundada num reino de “validades axiológicas”, pois, “uma visão do mundo, enquanto compreensão do mundo, jamais pode nascer de uma simples compreensão subjetiva <Subjektverständnis>, mas somente de uma compreensão axiológica <Wertverständnis>” (RICKERT, 2007b, p. 62). Dessa forma, não cai nem no “objetivismo” nem no “subjetivismo” ligados, respectivamente, às tendências filosóficas cientificistas e historicistas – que

⁴² No original: *Lebenswerte und kulturelle Werte* (1911/1912). Estamos utilizando a tradução para o francês realizada por Julien Farges, *Valeurs de vie et valeurs de culture* (Paris: VRIN, 2007), publicada em *Le système des valeurs et autres articles*, pp. 91-132. Nessa edição acha-se também outros trabalhos de Rickert traduzidos, citados em nossa pesquisa, a saber: *Le concept de la philosophie* (pp. 51-90), *Le système de valeurs*, de 1913 (pp. 133-171) e *Thèses pour le système de la philosophie* (pp. 265-271).

⁴³ No original: *Vom Begriff der Philosophie* (1910-1911).

só “conhecem realidades efetivas” cujos “conceitos de mundo” são “estritos”, englobando apenas “uma parte do mundo” (Cf. RICKERT, 2007b, p. 63). De acordo com Rickert, a tarefa da filosofia é:

(...) explorar o todo <das All> e alcançar finalmente isso que se nomeia de visão de mundo <Weltanschauung>, um termo que não é muito significativo, mas que dificilmente se pode dispensar. Somente a ciência que se propõe à tarefa de conhecimento mais abrangente que se possa pensar, merece o nome de filosofia. É somente assim que ela pode ser delimitada em relação às ciências singulares (RICKERT, 2007b, p. 52).

Rickert quer reforçar a ideia de que a filosofia é a única ciência verdadeiramente universal, ou melhor, a única a oferecer uma interpretação teórica e sistemática de todos os domínios possíveis da realidade humana – o que inclui a atividade das ciências especializadas e, ainda, as “convicções” mais pessoais desenvolvidas sobre o homem – sem, no entanto, ser reduzida a nenhuma delas (Cf. CROWE, 2011, p. 81 e 82).

Em síntese, o trabalho da filosofia científica, renunciando fornecer uma “visão de mundo”, deve ser o de uma crítica *das* visões de mundo; deve clarificar teoricamente o problema das “visões de mundo”. Sem citar Dilthey, mas em clara referência a ele, em *Teses para o sistema da filosofia*⁴⁴ (1932), Rickert sublinha que a *multiplicidade* das “filosofias das visões de mundo”, dentre elas, as filosofias da vida, pretendem considerar o “homem inteiro”, “com seu intuir, seu querer, seu sentir, com sua ‘vida’ (Nietzsche) e sua ‘existência’ (Kierkegaard)”, mas se encontram sempre limitadas a seu “mundo” *particular* e, determinadas por motivos atéticos, completamente distanciadas de validade lógica universal (RICKERT, 2007d, p. 266).

Rickert combate o “historicismo” e o “empirismo” que, para ele, imperam nos “tipos de visão de mundo” descritos por Dilthey. Esses “tipos” por serem relativistas não podem ser “justificados de um ponto de vista teórico ou sequer podem ser ‘possíveis’”. O fundamento das “visões de mundo” é o reconhecimento de valores de sentido universal. Ao defender o pressuposto de uma “idealidade transcendental” sem a qual as “visões de mundo”, como realidade empírica, não ascenderiam ao seu significado histórico, Rickert afirma que, “o ‘naturalismo’ é irrealizável, porque existem incontestavelmente formas não sensíveis que não poderão jamais ser apreendidas como dependentes da natureza” (RICKERT, 1997, p. 19).

⁴⁴ No original: *Thesen zum System der Philosophie* (1932).

Heidegger parece problematizar essa ideia no texto de sua aula de habilitação, *O conceito de tempo na ciência histórica* (1915), ao retomar a oposição rickertiana entre “natureza” e história”. Não obstante a óbvia inspiração neokantiana de que se utiliza para responder ao problema do conceito tempo na ciência histórica, pressentimos, em alguns momentos desse texto, que Heidegger traz, na compreensão sobre a “originalidade do significado do tempo histórico”, a contrapartida de algumas noções diltheyanas, mesmo que não haja aí nenhuma referência a Dilthey. Sabemos que essa aula representa a primeira tentativa de Heidegger para elucidar o tema do tempo e da história, como foi dito em *Ser e Tempo*⁴⁵. Também, em *Ser e Tempo*, revela que “a discussão empreendida acerca do problema da história nasceu da assimilação do trabalho de Dilthey” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 77, p. 205; *SZ*, p. 397).

3.4 A COMPREENSÃO HEIDEGGERIANA DO CONCEITO DE TEMPO NA CIÊNCIA HISTÓRICA A PARTIR DA NOÇÃO NEOKANTIANA DE VALOR

O conceito de tempo na ciência histórica é o tema escolhido por Heidegger para a sua aula de habilitação docente, pronunciada em 27 de julho de 1915, na Universidade de Friburgo. Mais precisamente, trata-se de mostrar a determinação da “estrutura lógica do conceito de tempo” pensada a partir do conceito de “tempo em geral”.

Quando falamos de uma particular estrutura lógica de tempo, temos que dizer que seu conteúdo está determinado de uma maneira peculiar por uns *elementos categoriais últimos* muito específicos. Trata-se de mostrar o passo que conduz dessa determinação do conceito de “tempo em geral” ao conceito de “tempo histórico” (HEIDEGGER, 2009a, p. 18. Grifos nossos).

Assim, o que está em jogo é a *formação de um conceito* particular: o de tempo histórico. Buscando destacar o que há de “peculiar” no conceito de tempo histórico em comparação com o conceito de tempo da física, Heidegger, em seu texto, lança a seguinte pergunta: qual deve ser a estrutura do conceito de tempo para que, por seu intermédio, a ciência da história possa cumprir sua tarefa própria? (Cf. HEIDEGGER, 2009a, p. 18).

A pergunta formulada por Heidegger, como assinala Fagniez em seu artigo *Heidegger et la logique de l'histoire*, resulta em uma questão tipicamente ri-

⁴⁵ “Uma primeira tentativa de se interpretar o tempo cronológico e os números na história encontra-se na aula de habilitação, dada pelo autor na Universidade de Friburgo (semestre de verão de 1915)” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 80, Nota 111, p. 230; *SZ*, Nota 1, p. 418).

ckertiana (Cf. FAGNIEZ, 2009, p. 5). Em uma nota de pé de página, Heidegger recomenda, inclusive, a obra de Rickert, *Os limites da formação dos conceitos nas ciências naturais: uma introdução lógica às ciências históricas*⁴⁶ (1905) para nos conduzir a uma resposta possível (Cf. HEIDEGGER, 2009a, p. 38).

É na *formação de conceitos* graças à qual a realidade é apreendida pela ciência, que deve se encontrar o caráter formal que determina seu método, e nós devemos desse fato, para compreender o método de uma ciência, descobrir os princípios a partir dos quais ela forma seus conceitos. Assim, nossa terminologia é inteligível e ao mesmo tempo justificada. Se conhecer quer dizer apreender conceitualmente, então o resultado do conhecimento reside no conceito (RICKERT, 1997, p. 66).

Para Rickert, os conceitos são “elementos últimos”, “simples” que não podem ser definidos ou demonstrados – os axiomas – a partir dos quais se pode “traduzir” (conceitualmente) realidade empírica em “estruturas complexas” – que formam o conhecimento científico dessa realidade. Posto que, como ele explicita em *Ciência da cultura e ciência da natureza* (1899), as ciências trabalham tendo em vista “fins” diferentes, existem tipos de formação de conceitos formalmente *diferentes* (generalização ou individualização) que servem à realização desses objetivos (Cf. RICKERT, 1997, p. 89).

Assim, Heidegger recorre a esse mesmo esquema interpretativo de Rickert ao dizer que o conceito histórico de tempo deve ser pensado em sua relação com a cultura e de acordo com a função “real e efetiva” que este tem que cumprir no âmbito da ciência histórica (Cf. HEIDEGGER, 2009a, p. 18). O tempo histórico decorre da cultura enquanto “objetivação do espírito” humano. Baseando-se nos pressupostos do método rickertiano das ciências da cultura – que seleciona dentre o heterogêneo e ilimitado material de fatos aquilo que é historicamente relevante (Cf. RICKERT, 1997, p. 123) –, Heidegger afirma que o princípio que define a importância e, por conseguinte, a “objetividade” ou a seleção dos fatos por parte do historiador é a noção de valor:

(...) um interesse sempre está determinado por um ponto de vista, está sujeito a uma norma. A seleção da realidade histórica que se realiza a partir da totalidade do dado se baseia numa relação de valor. De acordo com isto, o objetivo da ciência da história é representar o nexo de efeitos e desenvolvimento das objetivações da vida humana em sua individualidade e singularidade de maneira que resulte compreensível em sua relação com os valores culturais (HEIDEGGER, 2009a, p. 30).

⁴⁶ No original: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften* (1905).

A função significativa do tempo nas ciências físicas consiste em tornar possível a medida. O tempo torna-se uma série uniforme e rígida de movimentos que se diferenciam entre si pela posição que assume quando medido desde um ponto inicial (Cf. HEIDEGGER, 2009a, p. 25 e 26). No entanto, irreduzível ao conceito de tempo homogêneo e quantitativo das ciências físicas, o tempo na história não encontra sua significação enquanto é mensurável e *indica pontos ou posições fixas, congeladas, em uma escala, em um parâmetro* (Cf. HEIDEGGER, 2009a, p. 27). Como Heidegger já havia falado em seu tratado sobre Scotus, o número não sendo capaz de apreender o histórico em sua individualidade, entra no conceito de tempo histórico apenas de maneira secundária (Cf. HEIDEGGER, *Traité*, 1970, p. 86). Heidegger pensa a cronologia ou o cálculo do tempo histórico a partir do princípio de “formação dos conceitos” nas ciências culturais. Como ele diz: “o cálculo começa sempre com um acontecimento importante (a fundação de Roma, o nascimento de Cristo)” (HEIDEGGER, 2009a, p. 37). O parâmetro utilizado para analisar a sucessão do tempo nas ciências históricas é amparado em uma noção de “um antes e um depois”, mas esse “antes” e esse “depois” são resguardados pelo *valor e sentido* atribuídos a cada momento, isto é, pelo *conteúdo objetivo historicamente relevante em cada caso*. O tempo das ciências históricas tem caráter qualitativo e não quantitativo e é por isso que podemos pensar em distintas “épocas históricas”, em “condensação – cristalização – de uma objetivação da vida dada na história” (HEIDEGGER, 2009a, p. 36).

Não resta dúvidas, para nós, que a distinção que Heidegger realiza entre o conceito de tempo nas ciências da natureza e o conceito de tempo na ciência histórica segue a linha de investigação epistemológica de Rickert. Heidegger está preocupado em mostrar que:

O reconhecimento da significatividade fundamental que tem o conceito de tempo na história e de sua radical diferença em relação ao conceito de tempo na física permitirá à teoria da ciência penetrar *no peculiar caráter da ciência histórica* e fundá-la teoricamente como um modo de pensar original e irreduzível a outras ciências (HEIDEGGER, 2009a, p. 38. Grifos nossos).

A diferença básica entre tais ciências ou, melhor dizendo, o “significado peculiar e próprio” do conceito de tempo em cada uma delas se dá a partir do *retorno às “categorias últimas”, às “estruturas lógicas”,* de onde é possível conceber a especificidade ou a essência das ciências naturais e da ciência histórica. Nesse sentido, a fundamentação teórica-científica da história é feita por meio de um retorno aos seus conceitos fundamentais (os axiomas), que foram formados a partir da própria realidade histórica – dos “fatos” “recortados”, “objetivados”

mediante a ideia de valor. A “unicidade” que confere ao tempo histórico o seu caráter “qualitativo” é uma determinação da consciência que, por ser guiada por uma “norma”, um “valor” universal, pode se orientar em sua elucidação do passado (Cf. FAGNIEZ, 2009, p. 5).

Mas, a nosso ver, a aula de habilitação aproxima Heidegger do pensamento diltheyano, pelo menos em dois aspectos: a) a “distinção epistemológica” entre as ciências do espírito e as ciências da natureza; b) a tematização, embora não explícita, de uma “diferenciação conceitual” entre historicidade e história.

Sobre a primeira questão, a “distinção epistemológica” entre as ciências do espírito e as ciências da natureza, Renato Kirchner, em seu artigo *A fundamental diferença entre o conceito de tempo na ciência histórica e na física*: interpretação de um texto heideggeriano, nota que, ao problematizar o conceito de tempo na ciência histórica compreendendo a “estrutura do conceito de tempo” em relação ao próprio objeto que essa ciência se propõe investigar, isto é, em relação à própria história, Heidegger revela, embora implicitamente, uma crítica ao modo como os historiadores tratavam os “dados” históricos. O “rigor” e a “objetividade” almejados na ciência histórica não devem ser os mesmos buscados pelas ciências naturais, pois *os dados históricos não são quantitativos, mas qualitativos, não são homogêneos, mas heterogêneos*. “A ciência histórica não pode descrever os fenômenos de seu campo de investigação tomando emprestado critérios de outra ciência, ficando pressuposto que deve possuir ou elaborar seus próprios critérios e métodos investigativos” (KIRCHNER, 2012, p. 135 e 136).

Ora, é bem verdade, como vimos, que essa crítica à aplicação do método das ciências históricas é uma preocupação compartilhada entre Dilthey – que fez da busca pela autonomia das ciências do espírito o lema de sua filosofia –, e os neokantianos de Baden. No entanto, podemos afirmar, com Fagniez, que a distinção entre ciências do espírito e ciências da natureza ou a oposição entre “natureza” e “história” que Heidegger empreende nesse texto de 1915 se inscreve no contexto daquilo que chamará dez anos mais tarde de “luta relativa a uma visão histórica de mundo” – título que nomeia as suas conferências sobre o pensamento de Dilthey, em Cassel (Cf. FAGNIEZ, 2009, p. 5). Título, como sabemos, que tem a ver com o livro diltheyano de 1911, *Tipos de visão de mundo e a sua formação metafísica*, que fez polêmica com Husserl e com os próprios neokantianos, ao interpretarem a compreensão da história aí apresentada como estando “impregnada” de um naturalismo e de um historicismo sem perdão⁴⁷!

⁴⁷ Ao analisar as formações de visões de mundo, com suas diversidades, transformações, surgimento e desaparecimento, Dilthey utiliza a expressão “luta aberta entre visões de mundo”

O que estamos a dizer, afinal, é que a oposição entre “natureza” e “história” efetuada por Heidegger na sua aula de habilitação condiz, perfeitamente, com sua preocupação em compreender a relação entre “individualidade e universalidade”, entre “tempo e eternidade”, entre “a mudança e o valor absoluto”, “história *versus* formação de valores”, presente na “conclusão” de sua tese sobre Duns Scotus. Em outras palavras, a oposição “história” e “natureza” que o jovem Filósofo desenvolve na aula de habilitação de 1915 revela perfeitamente os indícios de sua insatisfação, nessa época, com o pressuposto da filosofia transcendental sobre o “sujeito lógico”, “doador” de todo sentido. Isso o leva a se dar conta da necessidade de sair do âmbito da “lógica como ciência” para fundar uma “lógica do mundo ou dos fenômenos” – e isso só é feito experimentando a “força rica e criadora” da filosofia da vida de Dilthey. Em suma, para nós, está claro que *O conceito de tempo na ciência histórica*, tanto quanto a “conclusão” da tese de habilitação *O problema das categorias*, gestados à luz do aporte filosófico diltheyano, colocam Heidegger a caminho da descoberta do “aflorar da vida histórica”⁴⁸.

Como dissemos, os neokantianos contestam a interpretação diltheyana da história que, para eles, é apoiada em uma visão “naturalista”, “biologista” de mundo, isto é, *fundada em um conceito de “vida” que, a todo custo, quer combater, como todo movimento relativista, a “estabilidade” geral que os ideais transcendentais querem propor*. Diz Rickert:

O pesquisador não deve somente crer na validade de um sistema, mas deve, ao mesmo tempo, pensar a forma do sistema, que vale independente dele, como alguma coisa *fixa* ou *imóvel*, que se opõe ao fluxo contínuo e à mobilidade dos conteúdos da vida (RICKERT, 2005, p. 25. Grifos do autor).

Rickert, como já vimos, considera que o mero conteúdo, o “dado”, é o indeterminado que recebe significação mediante o conceito universal, formal de “cultura”; *o dado é independente do sujeito e, nesse sentido, transcendente* (Cf. XOLOCOTZI, 2007, p. 60 e 100). A categoria do “singular” é um “aqui e agora”;

reportando-a à realidade vital. Diz ele: “A vida que brota em condições tão especializadas é muito diversificada, e assim o é também o próprio homem, que apreende a vida. E a estas diversidades típicas acrescentam-se as dos indivíduos singulares, do seu meio e da sua experiência vital. Assim como a Terra está coberta de inumeráveis formas de seres vivos, entre os quais se desenrola uma luta constante pela existência e pelo espaço mais amplo, assim se desenvolvem no mundo humano as formas de concepção [visão] de mundo e lutam entre si em vista do poder das almas” (DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 118).

⁴⁸ No escrito de 1937-1938, *Um olhar retrospectivo sobre o caminho*, Heidegger confirma que *O conceito de tempo na ciência histórica* (1915), guardava, naquela época, uma relação estreita com a “conclusão” da tese de habilitação *O problema das categorias* (1916) (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 344).

uma “forma universal do individual”, ou seja, compreende “unicidade e particularidade” mediadas pelo conceito de “valor” que impede que o “individual” se “dilua” ou “desapareça” na heterogeneidade da realidade (Cf. FAGNIEZ, 2009, p. 7). Dilthey, por sua vez, como já dissemos, concebe o singular, o dado, como *o primeiramente vivido*, onde se “desfruta dos valores que se desenvolveram em seu seio e onde os fins residem e servem à conservação e ao fomento de sua existência”. Ou, em outros termos, o “dado” é aquilo que se *desenvolve, inicialmente, nas experiências da vida prática*. E, ao contrário do que atesta Rickert, Dilthey defende que “a conformidade aos fins que existe nela [na vida] é imanente e subjetiva”, ou seja, a vida não realiza um fim que lhe é prescrito de fora (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 95 e 343).

Na sua distinção entre ciências da natureza e ciências do espírito, Dilthey situa o significado do conceito de “singular” em um nível de concretude da vida que franqueia a Heidegger dar um passo novo: a descoberta do contexto histórico e vital em que se encontra o indivíduo. Heidegger viu que Dilthey resgata a realidade efetiva, a vida, como tema e objeto das ciências históricas (Cf. HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 20 e 21). Em *Fenomenologia e filosofia transcendental do valor* (1919), ele destaca o papel do “singular” na visão diltheyana:

A partir do fato do desenvolvimento das ciências históricas e do nexos entre realidade, valor e finalidade, Dilthey trata de estabelecer em sua *Introdução às ciências do espírito* (...) a autonomia das ciências do espírito com respeito às ciências naturais, de descobrir o nexos lógico-epistemológico latente nas ciências do espírito e de fazer valer o significado do conceito do singular. (...) Dilthey viu com clareza o significado do singular e único na realidade histórica; reconheceu que o significado do singular nas ciências do espírito é completamente distinto do das ciências naturais. Nestas, é só um “meio”, um ponto de transição pelo qual pode saltar-se para a generalização analítica, enquanto que naquelas é “fim” e “meta” (HEIDEGGER, GA 56/57, p. 164 e 165).

Para Dilthey, a compreensão da realidade histórica é relativa ao caráter de cada época. Conceitos históricos, portanto, afirma ele, são sempre revistos, reformulados, em função do *elemento transformável e dinâmico expresso neles* – a vida (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 289). Dito de outro modo, o conceito de tempo na ciência histórica, por acolher a significação do singular que se realiza no transcurso da vida, jamais pode estar reduzido a um sentido unívoco com validade universal; não pode corresponder, nas palavras de Ímaz, *a nenhum ente, nada substantivo, estático, que se resolve em termos metafísicos de identidade e causalidade, como ocorre com o movimento físico* (Cf. ÍMAZ, In: DILTHEY, 1944, p. XXV). O mundo humano diz respeito a ações singulares dos indivíduos encaminhadas ao cumprimento de fins (Cf. LORENZO, 2013, p. 61). Dilthey

não cansa de falar: “nenhuma parte da história, por exemplo, uma época, pode ser apreendida por meio de conceitos que dão voz a algo fixo nela – ou seja, não pode ser apreendida em um sistema relacional de qualidades fixas” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 289).

Dessa forma, ressalta Jollivet, em Dilthey, “todo conceito, *a fortiori* aquele de tempo histórico, se enraíza no vivido e vem cristalizar uma certa relação ao mundo”. Assim, podemos dizer que a ideia rickertiana de que os conceitos – dos quais se servem as ciências – nascem no uso *de fato* de que fazem deles, servirá, no final, para guiar Heidegger à direção oposta, a saber, à compreensão de que eles, os conceitos, nada têm de transcendententes e que toda tentativa de “capturar” o sentido por um ideal lógico é falha (Cf. JOLLIVET, 2009, p. 27). Como bem afirma Mac Dowell, com Dilthey, Heidegger descobrirá que:

não é investigando as categorias usadas *de fato* nas ciências históricas, mas sim observando diretamente a vida no acontecer específico, que se há de descobrir originalmente o fenômeno da história. O aflorar do tema da historicidade da *vida* no seu programa deve-se a Dilthey (MAC DOWELL, 1993, p. 85).

Nesse sentido, a introdução da categoria do “aqui e agora”, do “singular”, por Rickert, abre, sim, a possibilidade do “dado” ao fático, mas, por responder a uma intenção essencialmente lógico-epistemológica, constitui, no dizer de Fagniez, uma “primeira tomada de contato objetivante com o mundo circundante, uma “desvitalização da experiência do viver”, uma “deshistoricização” do “eu histórico” que Heidegger irá tematizar em sua primeira lição como professor assistente, em Friburgo (Cf. FAGNIEZ, 2009, p. 8). De igual modo, relacionar, como Heidegger o faz na aula da habilitação docente, o conceito qualitativo de tempo histórico às “objetivações” ou “cristalizações” dadas dentro da vida histórica, leva-o à possibilidade de compreender mais originariamente a vida humana e a “gênese do teórico” (Cf. JOLLIVET, 2009, p. 27).

Para Kirchner, tais “objetivações” fazem Heidegger vislumbrar a ideia de que “o conceito de tempo histórico implica, de algum modo, compreender que a própria vida humana se temporaliza, se historializa”. Ou seja, implica a noção de que “o ser humano pode voltar ao passado, porque a vida se compacta, se cristaliza sob formas significativas, de sentido, de valor”. Resulta, nesse sentido, que “cristalizações históricas”, não são apenas datas que surgiram como significativas numa determinada época, para um determinado povo, mas o dia de nosso próprio nascimento não é uma data qualquer, que “ficou para trás”, mas traz a marca de nossa existência singular no mundo (Cf. KIRCHNER, 2012, p. 138).

Nesse contexto, o significado do “tempo histórico” apresentado na aula de 1915, descortina, em alguns aspectos, ideias de Dilthey para quem *a experiência vivida e singular se move em um mundo histórico articulado significativamente* (Cf. ESCUDERO, 2010, p. 175). E aqui, podemos dizer, encontramos uma das ambiguidades de que falamos no começo do capítulo. Vejamos como Heidegger se expressa numa passagem do texto da aula de habilitação:

(...) O objeto histórico, enquanto histórico, é sempre passado; em sentido estrito já não existe mais. Entre ele e o historiador há uma distância temporal. O passado sempre tem sentido só quando o vemos a partir de um presente. Desde nossa perspectiva, o passado não apenas não é mais, mas inclusive *foi* algo *diferente* do que nós somos e do contexto em que vivemos hoje no presente. Como se vê, o tempo tem na história um significado realmente original. Só quando essa diferença qualitativa de tempos passados se abre na consciência do presente, o sentido histórico se desperta. Na medida em que o passado histórico é sempre um conjunto diferente de objetivações da vida humana – e nós mesmos vivemos em uma dessas objetivações e criamos uma semelhante –, existe, por isso, a possibilidade de compreender o passado, já que ele não é algo incomparavelmente diferente. Contudo, o abismo temporal entre o historiador e seu objeto continua persistindo. E se o historiador deseja descrever esse abismo, deve ter de alguma maneira o objeto diante de si. Trata-se de superar o tempo, de ultrapassar o abismo temporal para mergulhar no passado a partir do presente. A exigência dessa superação do tempo e da descrição do passado – uma exigência necessariamente implícita na meta e objeto que persegue a ciência histórica – será somente possível se, ademais, o tempo em si mesmo entra aqui, de alguma maneira, em funcionamento (Cf. HEIDEGGER, 2009a, p. 31. Grifos do autor).

O modo como Dilthey distingue o tempo das ciências naturais e o tempo das ciências do espírito chama a atenção de Heidegger. Se o primeiro consiste numa sucessão abstrata de intervalos equivalentes, totalmente indiferentes ao conjunto das intenções humanas, o tempo das ciências do espírito é uma determinação básica da vida humana. “O conceito histórico é dependente do conceito de vida” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 227). Na experiência da vida, passado e futuro formam uma inteira sincronia com o presente; trata-se de uma continuidade que não é uma mera sucessão de momentos, mas um viver, uma unidade vital. Segundo Bambach, Heidegger foi profundamente marcado pela compreensão diltheyana da vida, pensada em relação à temporalidade, especialmente pela maneira como tomou o passado como um processo – processo efetivo, vivo para a experiência vivida, mais do que um “fato”, já determinado da história (Cf. BAMBACH, 1995, p. 155). Estão em jogo na significação da sucessão temporal dos acontecimentos históricos: retorno, repetição, instantaneidade, ruptura, continuidade, oportunidade, *novidade*, duração que, como afirma Brogowsky, são características do tempo histórico, dando um sentido singular à natureza

das relações, no curso da vida histórica, entre passado, presente e futuro (Cf. BROGOWSKY, 1997, p. 84).

Para Dilthey, “nós estamos abertos para a possibilidade de que sentido e significação só surjam no interior do homem e em sua história. Não no homem particular, mas no homem histórico. Pois o homem é um (ser) histórico” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 303). E porque ele é histórico é que eu posso “descobrir em mim mesmo como vivência aquilo que compreendo em um outro e de eu poder reencontrar em um outro por meio da compreensão aquilo que vivencio”. (...) “O passado é um presente constantemente duradouro para nós” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 323 e 189).

Se é apressado pensar que, já nessa época, apareça em Heidegger, mesmo embrionariamente, uma compreensão “ontológica” do tempo e da história, não é precipitado, porém, de nossa parte, afirmar que a distinção metodológica entre os conceitos de “tempo” nas ciências naturais e nas ciências históricas, considerada por Heidegger à luz das discussões diltheyanas acerca do problema do “singular” na história, fará liberar o tempo propriamente humano de uma definição “física” imposta no conceito de número, resultando, por conseguinte, numa compreensão mais ampla do que é propriamente histórico. Numa palavra: abre-se o âmbito para pensar o fenômeno da historicidade e da temporalidade humana e, conseqüentemente, a tematização do sentido da filosofia a partir da *vida mesma*, depois, a partir da *existência* e do *ser* (Cf. FAGNIEZ, 2009, p. 6)⁴⁹.

A nosso ver, quando Heidegger afirma, para opor o conceito de tempo da física ao conceito de tempo da história, que a ciência histórica “se ocupa com determinada datação”, com um “quando”, com um “quanto”, mas não meramente como “números”, visto que ao historiador não interessa o número “em si mesmo”, e sim, uma data e um número dentro de um “contexto histórico significativo”, ele levanta a hipótese de um “tempo em si mesmo” (*um die Zeit na sich*) (Cf. HEIDEGGER, 2009a, p. 36 e 37) e, portanto, aponta para *uma questão de ordem ontológica*. Assim, o emprego do termo “tempo em geral” (*Zeit überhaupt*) que aparece nesse texto de 1915 para especificar a “significatividade”, isto é, a “natureza própria e peculiar” do conceito de tempo histórico, no dizer de Kirchner, “possui um sentido eminentemente ontológico” (Cf. KIRCHNER, 2012, p. 139).

⁴⁹ Fagniez avança em sua interpretação ao propor que a “significatividade” à qual o ensaio de 1915 associada a essa temporalidade (a da física) poderá ser reconhecida, em última instância, como aquela descrita em *Ser e Tempo* sobre o modo de ser cotidiano em que o *Dasein* se vê ocupado com o “tempo do mundo” (Cf. FAGNIEZ, 2009).

Não temos dúvidas de que as considerações de Dilthey sobre a historicidade das ciências do espírito, conhecidas e revisadas por Heidegger desde cedo, forneceram a ele os elementos mais fecundos para o desdobramento da questão do ser no interior de seu pensamento. Ele próprio expressará em 1925, nas *Conferências de Cassel*, que a discussão sobre a luta relativa a uma visão histórica do mundo o conduziu à pergunta sobre o sentido do ser histórico em si, à descoberta de que a verdadeira efetividade histórica é o *Dasein* humano⁵⁰ (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 147). Ademais, como sabemos, a tematização explícita do “conceito ontológico de tempo” aparecerá dez anos depois da aula de habilitação, em *O Conceito de tempo* (1924), primeira versão de *Ser e Tempo*, como decorrência do entusiasmo de Heidegger com a publicação, em 1923, das cartas entre Dilthey e o Conde Yorck⁵¹. Trata-se de uma resenha que Heidegger escreve a respeito do tema da historicidade e da diferença entre o “ôntico” e o “ontológico”, discutidos nessa correspondência.

Nesse sentido, concordamos plenamente com Fagniez ao afirmar que *O conceito de tempo na ciência histórica* não deve ser reduzido a um mero “exercício gnosiológico” que nada tem a ver com a obra ulterior de Heidegger, mas denuncia o debate que ele consagrará a Dilthey, dez anos mais tarde, nas *Conferências de Cassel* (1925), a saber, o contexto da “luta por uma concepção histórica de mundo” (Cf. FAGNIEZ, 2009, p. 5).

3.5 A CRÍTICA AO “LOGICISMO TRANSCENDENTAL” DO NEOKANTISMO DE BADEN: HEIDEGGER COM DILTHEY

Podemos dizer que a *historização das condições da consciência* que Dilthey desenvolve como desconstrução do aspecto intelectualista das convencionais teorias do conhecimento está em plena sintonia com as inquietações do jovem Heidegger a respeito do projeto lógico-epistemológico dos neokantianos para o qual a história é determinada por categorias lógicas. Não é à toa que em *Fenomenologia da intuição e da expressão* (1920), Heidegger contestará *Os limites da formação dos conceitos nas ciências naturais*, de Rickert, afirmando que seu ex-professor confunde “conceitualidade filosófica” com “conceitualidade

⁵⁰ Em nosso trabalho, utilizaremos indistintamente os termos *Dasein* e ser-aí. A expressão “pre-sença” ou “presença” empregada por Márcia de Sá Cavalcante como tradução para *Dasein* aparecerá estritamente nas citações textuais da edição brasileira de *Ser e Tempo*.

⁵¹ Cf. o tópico 1.3 do primeiro capítulo: *A importância para Heidegger da correspondência Dilthey-Yorck*.

científica”. Heidegger repensará uma “teoria da formação de conceitos filosóficos” a partir da própria vida fáctica, afinal, o que precisa ser compreendido, originalmente, é a vida em si mesma (Cf. GENS, 2003f, p. 97).

Podemos observar que os argumentos que embasam a crítica heideggeriana à filosofia do valor coincidem, praticamente, com todas as reservas diltheyanas aos fundamentos logicistas do neokantismo de Baden que apresentamos até agora.

A primeira ideia a considerar é a noção de “cultura” trabalhada pela filosofia dos valores que, na visão de Heidegger, é completamente desvinculada da facticidade da vida histórica, da “concretude” da experiência humana. Ora, a filosofia dos valores tem como principal interesse a “cultura”, todavia, utilizando-se de seu método crítico-teleológico, fundado num sistema “supra-histórico” da razão, não reconhece que ele próprio é derivado da historicidade que caracteriza a vida cultural. Por se ancorar num “sujeito puro”, supra-empírico, que toma a si mesmo como “norma” de validade absoluta e universal, o método transcendental da filosofia dos valores garante, “de fora”, a partir da ideia de valores *a priori*, todo julgamento em torno das atividades humanas e, nesse sentido, não investiga a cultura “de fato” (Cf. CROWE, 2002, p. 88).

Pois bem, como vimos, tal é a crítica de Dilthey aos neokantianos de Baden. Em *Teoria do saber*⁵² (1904), Dilthey indaga: “que fundamento nos assiste para reduzir ‘o dado’ de nosso conhecimento da realidade a uma condição que se encontra separada do sujeito individual da percepção e do pensar?” (DILTHEY, 1944a, p. 80). Tal pergunta expressa a recusa de Dilthey à atitude idealista de afastamento da vida, como demonstramos ao longo desse capítulo. Segundo ele, por seu desligamento do contexto vital e histórico do homem, *a criação do método transcendental decreta a morte da história* (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 294). Lorenzo nos mostra, que a interpretação que os neokantianos de Baden deram aos valores na cultura e na história “é tão pura e rarefeita que não poderia abarcar a vida. De acordo com Dilthey, esta escola construiu um sistema idealista subjetivo em que o mundo objetivo é apenas uma totalidade dada pelo pensamento” (LORENZO, 2013, p. 126).

Dilthey, com sua filosofia da vida rechaça a ideia de um “puro sujeito”, a-histórico e abstrato e dá lugar a uma *razão histórica*. Em *Visão de conjunto de meu sistema* (1896), critica essa filosofia que impõe uma validade universal

⁵² No original: *Zur theorie des Wissens. Zusätze zu den studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1904), *GS VII. A tradução utilizada por nós é a de Eugenio Ímaz, que tem como título *Acerca de la teoria del saber*. In: *El mundo histórico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1944).*

“através da determinação de valores e do estabelecimento de regras destinadas à *ação intencional de valer para todos*” (DILTHEY, 1992c, p. 26). Dilthey afirma que essa teoria do conhecimento repousa em um método de “autorreflexão” que contém em si um “círculo vicioso” visto que parte de operações lógicas – descobertas na consciência – para estabelecer a validade universal de todas as produções humanas. Para ele, o “círculo” é até inevitável, no entanto, a sua “dedução lógica” é outra: “há que buscar o saber nas formas primárias do juízo. Mas este saber não se encontra (...) no pensamento garantido pela característica da evidência. Ao contrário, se encontra no juízo que expressa a realidade de uma situação de fato ou de uma relação” (DILTHEY, 1945d, p. 214; 1947c, p. 88). Os princípios lógicos do pensar são radicados na própria vida. Eles têm como ponto de partida a totalidade da vida, não têm a sua validade em propriedades puramente formais do pensamento como é para a teoria kantiana do conhecimento (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 174; 1945d, p. 215; 1947c, p. 89).

Heidegger também denuncia o “círculo vicioso” que encerra a fundamentação do método crítico da filosofia transcendental dos valores: ele próprio é sua condição de possibilidade, na medida em que o seu objeto, enquanto ciência, é o estudo dos axiomas. Por sua vez, por serem os primeiros e os mais universais princípios, não se pode ir além dos axiomas. Dito de outro modo, por serem as primeiras normas ou proposições, outros princípios são derivados deles e, a partir deles, todo conhecimento tem origem. É o que afirma Windelband em *Método crítico ou método genético?* (1884): “a fundação dos axiomas e das normas consiste puramente e simplesmente neles mesmos, na significação teleológica que eles possuem enquanto meios para o fim que é a validade universal” (WINDELBAND, 2000, p. 249). Mas, para Heidegger, esse pressuposto básico do método da filosofia dos valores de que a consciência tende para o ideal do conhecimento, isto é, para a “verdade” ou para a “validade universal” ao reconhecer no material empírico a norma para julgá-lo, resulta infrutífero ou *superfluo*, já que “o ideal tem que estar dado já como critério de valoração crítica da norma para levar a cabo a tarefa implícita no método” (Cf. HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 52; GA 56/57, p. 44). E, como vimos, esse “ter que estar dado” é baseado na “convicção” ou na “crença” de que a consciência se dirige para a verdade. Dilthey, contudo, em *Carta a Althoff* (1882), numa clara referência aos neokantianos, dirá que:

toda a evidência do pensamento lógico é, em último termo, a evidência da percepção interna mesma; mas, o pensar lógico tem em última instância o fundamento de seu *sentimento de convicção* na experiência; e as categorias que emprega são, no âmbito das ciências do espírito, expressão de fatos reais, que se dão na vida espiritual (DILTHEY, 1986e, p. 35 e 36).

Heidegger indaga: como a filosofia pode decidir sobre a validade imediata dos axiomas se eles não podem, por natureza, ser dedutíveis de outras proposições, visto que eles mesmos são os princípios primeiros? Como demonstrar a validade dos axiomas, se não se pode deduzir empiricamente nada sobre eles? (Cf. HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 38; GA 56/57, p. 31). Não haveria aí uma inversão na ordem das coisas, isto é, a filosofia transcendental dos valores não trocou o derivado pelo originário? Ele, assim, pergunta: o que é mesmo a validade? A vivência da validade é fundada na assunção de um valor? Ou antes, o contrário: é a vivência que funda a determinação de um valor? (Cf. HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 61; GA 56/57, p. 51). Como mostra Masís, essas perguntas encontram-se sob o influxo diltheyano, para quem é a vida, e não a misteriosa validade dos axiomas, o limite ao qual não se pode ir além (Cf. MASÍS, 2010, p. 14). O resultado que temos da ciência não “é apenas uma abstração intencional e extremamente artificial daquilo que é dado na vivência” (DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 421). Na *Redação de Breslau*, Dilthey ironiza a noção de axioma com seu caráter de conferir evidência a outras proposições decorrentes dele, como se o “poder” de torná-las evidentes viesse de um “dom” a ele inerente. Para Dilthey, no entanto, é na e com a “conexão” dos “fatos da consciência”, tal como ele os compreendeu, que “proposições e conceitos, e por consequência, axiomas e definições inderiváveis, assim como todo avanço do conhecimento para outras proposições, têm caráter de fatos”; e, portanto, a análise dessa conexão é ciência empírica (Cf. DILTHEY, 1986d, p. 116)⁵³.

A vida é uma conexão de “fatos de consciência”, mas essa conexão não se constata à maneira da mera relação abstrata entre causas e efeitos. Essa conexão não pode ser metafisicamente deduzida a partir de elevados princípios lógicos ou ontológicos, mas é compreendida *dentro* da própria vida ou *na* consciência da própria vida (Cf. PACHECO AMARAL, 1987, p. 12).

Outra questão importante que fisgou a atenção de Heidegger é o fato de o método crítico-teleológico neokantista equiparar “valor” e “dever-ser”, ou seja, a ideia de que “a vivência subjetiva correspondente ao valor do ideal é

⁵³ „Betrachte ich ein Axiom, sofern es anderen Sätzen, die von ihm abgeleitet sind, seine Evidenz mitteilt, die sie dann von ihm zum Lehren tragen, wie der Mond sein Licht von der Sonne, dann bildet dieses Axiom mir eine Wahrheit letzter Instanz; dies ist der Standpunkt, auf welchem die Einzelwissenschaften ihre Axiome zugrunde legen und aus ihnen ihre Systeme entwickeln. Betrachte ich aber diese Evidenz in demjenigen Zusammenhang, in welchem sie ursprünglich gegeben sind, in dem Zusammenhang der Tatsachen des Bewußtseins, dann trete ich auf den Standpunkt der allgemeinen Erfahrungswissenschaft, deren Objekt der Zusammenhang der Tatsachen des Bewußtseins ist“ (DILTHEY, GS XIX, p. 82).

um imperativo moral”. “Se o ideal, isto é, se a verdade como o fim a que o conhecimento persegue é um valor, este já não tem necessidade de manifestar-se como tal num dever-ser” (HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 55; GA 56/57, p. 46). Para Cazzanelli, esse é um ponto que recebe muito a influência de Lask, a que acrescentamos também a de Dilthey. Reportando-se à experiência cotidiana, Heidegger argumenta que nem todo valor se dá à consciência como um dever-ser. “Estar alegre” é o exemplo que ele cita – é um valor que não se apresenta no eu como um imperativo, mas é um tipo de vivência que *vale* em-si-e-para-si (Cf. CAZZANELLI, 2010, p. 30). Num sentido intransitivo, o valor *vale*. E, diz Heidegger, ao assumir um valor, “isto vale” para o sujeito que experimenta o “ato de valorar”.

Heidegger reclama contra uma espécie de “empirismo transcendental” contido nos pressupostos dos neokantianos de Baden. Ele refuta uma certa teoria neokantista dos “dois mundos” em que o reino das “ideias válidas” é distinto e oposto à realidade empírica, histórica que os valores supõem “selecionar” e “valorar” (Cf. CROWE, 2002, p. 88).

Dilthey tinha identificado esta dualidade da filosofia transcendental dos valores, apontando a aporia em que se ela envolve. Em *Da psicologia comparada*, referindo-se às críticas proferidas pelos neokantianos à sua concepção de ciências do “espírito”, ironiza:

Windelband vê o fim do pensamento científico na lei e o fim da pesquisa histórica na forma, porque o sentimento histórico descobre um valor autônomo na vida psíquica individualizada. Ora, precisamente, a apreciação do indivíduo, a descrição do singular, a comparação das coisas que são afins e mesmo, no final das contas, o estudo causal de particularidades, de nuances (...), que são inseparáveis da realidade histórica, são manifestamente comuns à psicologia comparada (DILTHEY, 1947a, p. 261).

A crítica de Heidegger vai na direção de mostrar que a tentativa que visa descobrir e fundar os “valores” em meio à multiplicidade das atividades culturais diversas se instaura justamente com uma rejeição da maneira como, *de fato*, agem e pensam os homens na realidade. Não obstante, paradoxalmente, os fatos da psicologia e da vida cultural são necessariamente o “motivo empírico” da filosofia transcendental dos valores, ou seja, constituem *a base de pré-doação material* sem a qual o princípio axiomático do método crítico-teleológico não teria sentido (HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 48 e 49; GA 56/57, p. 40 e 41).

Windelband, por exemplo, alega que “a origem psicológica genética das valorações individuais não tem nenhuma utilidade para uma teoria dos valores, à qual é encarregada de considerar a questão da justificação ou da racionalidade

dos valores (*Wertungen*)” (CROWE, 2002, p. 85). Por outro lado, tais justificações têm como base a experiência da consciência. Diz ele: é feito na consciência uma “apreciação do que é imediatamente compreensível dos desejos imediatos. Ter consciência significa então reconhecer uma norma que transcende a ‘consciência individual’” (CROWE, 2002, p. 86).

Do mesmo modo, Rickert sustenta, em *O sistema de valores*⁵⁴ (1913), que, porque o sentido da vida, inteiramente fundado num sistema *a priori* de valores, é sempre um sentido para um sujeito, a tarefa que consiste em estabelecer um sistema hierárquico dos valores só é possível a partir do exame do comportamento valorativo dos seres humanos (Cf. RICKERT, 2007e, p. 140).

Apesar do evidente interesse pela vida cultural, de fazer dos “dados” da vida cultural o “motivo empírico”, os filósofos da Escola de Baden não tematizam genuinamente a “experiência vivida”. Heidegger afirma veementemente que “enquanto não se colocar em questão a orientação originariamente vital da vivência do dever-ser, da “doação” e assunção do dever-ser, o núcleo do método (...) permanecerá obscuro” (HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 53; GA 56/57, p. 45). Também Dilthey, pensa toda valoração (*Wertung*) em função da estrutura da vida. Diz ele: “O que ‘é’ se revela inseparável disso que ‘vale’ e disso que ‘deve ser’” (DILTHEY, 1947a, p. 271ss).

O neokantismo negligencia a experiência real e efetiva daquilo que metodologicamente lhe é essencial: compreender como se constitui originariamente a doação de um valor. Segundo vimos, para a filosofia do valor, “valor” e “verdade” se correspondem. Como Heidegger frisa, “a verdade se caracteriza *como* um valor e, em determinados contextos, se explica *como* valor”. Mas, diz o nosso Filósofo, “uma coisa é *declarar-algo-como-um-valor* (*Für-Wert-Erklären*) e outra muito diferente é *tomar-algo-por-um-valor* (*Wertnehmen*)”. Heidegger designa “tomar-valor” um fenômeno originário primordial, um elemento constituinte da vida vivida em si mesma. Já “declarar-algo-como-um valor” é um fenômeno teórico que resulta de se ter vivido e valorado (HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 57; GA 56/57, p. 48 e 49).

O argumento de Heidegger é que os neokantianos não interrogaram a experiência mesma da descoberta de um julgamento normativo, a experiência do se “sentir obrigado” a julgar ou a agir de uma certa maneira. Eles cortam da vida cultural aquilo que defendem com tanto empenho (Cf. HEIDEGGER, GA 59, p. 143; Cf. CROWE, 2002, p. 78). Esta experiência impede de ver aquilo que escapa a toda referência a um domínio transcendente dos valores *a priori*: a vida como

⁵⁴ No original: *Vom System der Werte* (1913).

fonte primordial e originária de normatividade. E é exatamente assim que pensa Dilthey. Segundo ele, os valores não são complexos racionais *a priori* à parte da vida e destinados a julgar a realidade, mas são imanentes à vida. Em outras palavras, Dilthey que nega que os valores possam, como justificação transcendente, dar sentido à vida. Para ele, essa “relação de valor” – como puros conceitos do entendimento humano – não justificam a vida. Não é pela noção de um “ideal de valor” que se busca a origem do sentido. Pelo contrário: para Dilthey, os valores são descobertos na vivência histórica, são *expressões* da vida prática – âmbito em que é possível a vontade humana ponderar a respeito de fins e, por conseguinte, sobre valores. Nesse caso, “o valor não é, em primeiro lugar, um produto da formação conceitual a serviço do pensar acerca dos objetos” (DILTHEY, *Estructuración*, 1944, p. 266, 267 e 269). “Todo valor e toda meta vital estão contidos naquilo que vivenciamos e compreendemos” (DILTHEY, *Construcción*, 2010, p. 319). Isso quer dizer que, se *o sentimento é a “função” através da qual surgem valores* (Cf. DILTHEY, 1992c, p. 32), é preciso levar em conta, como aponta Brogowski, a articulação mútua de dois sentidos do valor: de uma parte, o valor que se experimenta, que se dá na vivência, de outra parte, o valor que funciona como norma social (Cf. BROGOWSKI, 1997, p. 18).

Toda vivência psíquica traz consigo um saber em torno de seu próprio valor. Cada pessoa vivente vive em um sentir-se, no qual ela se tem objetivamente como o valor ou desvalor de sua própria existência. Cada vivência tem a sua acentuação de valor ou de na conexão psíquica. Essa acentuação de valor é o fio condutor para a reconstrução daquilo que é dado na visão interior. A autêntica psicologia acompanha o concreto, ela está em conexão com o mundo do si mesmo; a psicologia não é nada mais que a explicação da experiência do mundo do si mesmo (HEIDEGGER, GA 59, p. 162).

Para Dilthey, “todo saber se encontra sob as normas do pensar. Ao mesmo tempo se refere, segundo estas normas do pensamento, a algo ‘vivido’ ou ‘dado’, e a relação do saber com ‘o dado’ é (...) a relação de sua vinculação ao dado” (DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 16). Heidegger dirá que a filosofia neokantiana se move em “*construções lógicas vazias*, pois aquilo de que se tem experiência na experiência fáctica é transformado em algo *encontrado imanentemente* – mediante uma falsa absolutização do princípio de imanência”. Ela “não averigua nada sobre o ato real de conhecer; o dá por conhecido, mas não faz senão extrair esse conhecimento da psicologia vulgar” (HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 145 e 223. Grifos do autor).

Assim, tanto Heidegger como Dilthey concordam ao dizer que a filosofia transcendental dos valores privilegia a atividade teórica ao apregoar a experiência imediata da normatividade. E, ao fazer isso, renuncia a uma compreensão

mais ampla de como acontece a experiência do valor. Tanto para um como para o outro, a “relação de valor” não é suficiente para explicar a questão do sentido, mas é do vivido ou da esfera pré-teórica que se deve partir. A “doação do sentido” não está subordinada ao valor. Como diz Heidegger, o valor deve não apenas ser reconduzido ao julgamento que o torna possível – “o que valoriza (*es wertet*)” – mas o julgamento mesmo deve ser reportado à fonte mais originária que constitui a existência mundana (Cf. HEIDEGGER, GA 56/57, p. 73). É somente reconduzindo à sua ancoragem primeira, sua base pré-teórica, que a validade pode radicalmente encontrar fundamento.

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 *epoché* 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 na 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 Fundamentales*, 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*¹ (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

¹ 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-pertinência 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 “imamente” 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 facticidade² (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)³. “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”*⁴. O sentido da autossuficiência da vida

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

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

⁴ „(...) 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 Fundamentais*, 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 vivos ficam absorvidos por ela em alguma direção” (HEIDEGGER, *Problemas Fundamentais*, 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)⁵.

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 “nexus 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:

⁵ „Ein Gefühl ist, sofern es geföhlt wird und ist so, wie es geföhlt 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)⁶.

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

⁶ 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 “conceitualização” 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)⁷. Na

⁷ 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”⁸ (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

⁸ 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*)⁹, mundo compartilhado (*Mitwelt*) (ou mundo da

⁹ 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)¹⁰.

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

¹⁰ „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 origem¹¹; 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*

¹¹ 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, posteriormente, 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 Stein¹², 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*¹³ (1927), nos

¹² 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).

¹³ 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 fática 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 sinta 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 Fundamentales*, 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 Fundamentales*, 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 Fundamentales*, 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 Fundamentales*, 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 quiditativo” 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 Fundamentales*, 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 Fundamentales*, 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*¹⁴, 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)¹⁵. 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

¹⁴ 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).

¹⁵ „(...) 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)¹⁶.

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

¹⁶ „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 fática, 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)¹⁷. Isso se deve à “inquietação 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”¹⁸ (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 “inquietação” da vida surgem como tentativa de fixar um “porto seguro”, ou seja, proporcionar

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

¹⁸ „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 formal¹⁹. 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

¹⁹ 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).

O SENTIDO HISTÓRICO E TEMPORAL DA VIDA HUMANA EM DILTHEY: CRÍTICA HEIDEGGERIANA ÀS INSUFICIÊNCIAS E SUA RADICALIZAÇÃO À LUZ DE UMA ONTOLOGIA

Nas *Conferências de Cassel* (1925), Heidegger faz menção ao discurso proferido por Dilthey em comemoração aos seus setenta anos, em Berlim (1903), elogiando a magnitude desse Filósofo da “Escola Histórica” que descobriu a vitalidade do passado espiritual e soube conservar, em toda a sua vida, o frescor inicial do grande movimento que deu origem à “consciência histórica” (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 151). O próprio Dilthey comenta, com entusiasmo, o privilégio de ter vivido essa época *que visava alcançar a constituição definitiva da ciência histórica e, através dela, das ciências do espírito em geral* (Cf. DILTHEY, 1992a, p. 33). Nos *Prolegômenos* (1925), Heidegger confessa, todavia, que “o decisivo na problemática de Dilthey não é propriamente a teoria das ciências históricas, mas a tendência de pôr a realidade do histórico à vista para, a partir dele, aclarar de que modo e de que maneira é possível a interpretação” (HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 39).

Apesar disso, Heidegger enxerga graves “limites” no projeto diltheyano. Discutiremos, nesse capítulo, as suas críticas principais, a saber, aquelas relativas: a) a uma “psicologia personalista” que define o homem como “configuração psíquica” e situa os “fatos da consciência”, esteticamente, num plano de “tipologias”; b) a uma “hermenêutica psicologista” cujas raízes estão cravadas numa

epistemologia moderna incapaz de compreender a realidade efetiva e histórica de maneira radical; c) a um caráter temporal da historicidade que, ligada aos “fatos de consciência”, é compreendida a partir de uma concepção vulgar de tempo.

Contudo, trataremos de mostrar que *é radicalizando as* intuições filosóficas fundamentais encontradas em Dilthey que Heidegger chegará à gênese ontológica da historicidade ou, de outra forma, à descoberta: d) da morte como possibilidade existencial do *Dasein*; portanto, e) da temporalidade finita como fundamento da historicidade humana, isto é, como aquilo que torna possível o *acontecer* do *Dasein* “em” e “com” a sua “geração”; e, enfim, f) à descoberta de que o *Dasein*, acolhendo a sua finitude, *livre para a sua morte, pode transmitir e assumir para si mesmo as possibilidades herdadas da tradição*. Compreendida num solo existencial, a história é um *passado vivo*, ao qual sempre se pode voltar; é a *força silenciosa do possível*.

5.1 UMA “PSICOLOGIA PERSONALISTA”

Vimos que Heidegger reconhece a “intenção autêntica e ainda inexplorada” que há na filosofia diltheyana de fundar uma “psicologia concreta” (*Realpsychologie*) que examine a realidade da vida a partir de si mesma:

As investigações de W. Dilthey são animadas pela questão contínua da “vida”. Ele procura compreender as “vivências” dessa “vida” em seus nexos de estrutura e desenvolvimento, a partir da totalidade da própria vida. O que a sua “psicologia enquanto ciência do espírito” possui de filosoficamente relevante não deve ser buscado no fato de não mais se orientar pelos elementos e átomos psíquicos e de não mais pretender costurar os pedaços da vida psíquica, mas sim de visar à “totalidade da vida” e a suas “figuras” de conjunto. *A sua importância filosófica reside no fato de, em tudo isso, ele estar, sobretudo, a caminho da questão da “vida”*. Decerto, também *aqui se revelam, da maneira mais nítida, os limites da sua problemática e da conceituação usada para exprimi-la* (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 10, p. 83; *SZ*, p. 46 e 47. Itálicos nossos).

Heidegger concorda que a “psicologia concreta” de Dilthey se enuncia como promessa de um modo mais genuíno de acesso ao ser humano; com sua análise compreensiva da vida e das “vivências”, traduz o esforço de *fazer com que novos horizontes sejam abertos à questão do ser dos atos intencionais e, mais amplamente, à questão do ser do homem*. Dilthey pergunta pelo ser humano como *pessoa que vive na história*. Como já dissemos, o que interessa a Dilthey é *a vida em si mesma, em suas estruturas próprias, enquanto fundamento da história*. Essa noção – central na filosofia diltheyana – provoca em Heidegger um profundo interesse (Cf. HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 175). Agrada a ele a

concepção defendida por Dilthey de que a “realidade histórica” (*Geschichte*) só pode ser compreendida por meio de categorias específicas – e a temporalidade é uma delas (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 169).

Mas, do ponto de vista da análise e da elaboração dos conceitos, afirma Heidegger, as teses de Dilthey são insuficientes por se mostrarem ainda presas a recursos da *psicologia antiga, muito grosseiros e muito primitivos, herdados da tradição metafísica* (Cf. HEIDEGGER, *Prolégomenes*, 2006, p. 177). A louvável tentativa do Filósofo berlinense para renovar as categorias filosóficas que tratam da vida humana é conduzida mediante uma linguagem recheada de ingredientes metafísicos que fazem a sua “psicologia concreta” se aproximar de uma “antropologia psicologista”: o homem é visto como um ser corpóreo, anímico, espiritual – em que a vontade, a necessidade e a satisfação são *as formas elementares da consciência*. Dessa maneira, Dilthey não teria feito outra coisa senão substituir o “sujeito puro” do conhecimento (tão combatido por ele) pelo “sujeito psicofísico” e, conseqüentemente, sua crítica à subjetividade moderna não teria sido suficientemente radical (Cf. MORAL, 2009, p. 64).

Para Heidegger, a noção de “consciência” – definida por Dilthey como “unidade da totalidade de suas faculdades” – é firmada no plano metafísico, logo, o homem continua entendido como um “ente determinado”: originariamente, é um “feixe de sentimentos e de pulsões”, uma “unidade psicofísica” ou, de outra forma, uma “célula originária” do “complexo interativo” que, no final das contas, se coloca como a *condição de possibilidade* da compreensão da vida. A *vida mesma* é concebida como “conjunto estrutural psíquico”, “centro pulsional” que harmoniosa e teleologicamente tende à sua realização e desenvolvimento. As vivências se situam ao nível de “constituição” de “coisas”, “estado” ou “situação”. A realidade efetiva – o vivido – é uma “construção”¹, isto é, somente é compreendida a partir do “exterior”, por meio de suas “expressões” – “grandes figuras concretas”, “objetivas”. Nesse contexto, Heidegger afirmará que Dilthey não avançou para além do caráter figurativo (*des Gestalthafte*) da vida: *Dilthey vê o psiquismo do “exterior”, mesmo que este ponto de vista “exterior” não seja*

¹ É o conceito de “construção” que, aos olhos de Heidegger, marca a clara a diferença entre Dilthey e ele, não obstante a ideia compartilhada por ambos de retornar criticamente a tradição metafísica: se o primeiro está interessado em “construção” (*Aufbau*) do mundo histórico nas ciências do espírito, Heidegger põe a necessidade de sua “desconstrução” (*Abbau*). Ao intentar uma “construção” ou, o que é o mesmo, uma “constituição”, Dilthey se aproximaria da herança metafísica de cunho cartesiano e husserliano (Cf. HEIDEGGER, *Phénoménologie de l’intuition*, 2014, p. 180; Cf. SÁNCHEZ, 2001, p. 359 e 363).

equiparado ao da natureza, mas o da história das ideias (Cf. HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition*, 2014, p. 191-194; GA 59, p. 165-167).

Dito de outro modo, Heidegger considera que, ao partir do pressuposto do homem como “configuração psíquica”, Dilthey apresenta uma perspectiva “estética” da história, ou seja, o espírito humano “configura” harmonicamente a história na medida em que o sentido de realização da história está ligado ao movimento de sua projeção e criação que emerge originalmente da vida mesma (Cf. ESCUDERO, 2010, p. 180). No parágrafo 77 de *Ser e Tempo*, Heidegger mencionará a crítica que o Conde Yorck dirige a Dilthey que, com seu conceito de “forma”, deu pouca importância à diferença genérica entre o “ôntico” e o “histórico”. Yorck critica o apego diltheyano ao “método comparativo” que permitiria estabelecer as relações entre o geral e o particular e, em seguida, estabelecer “tipos” constantes de homens, “tipos” de visão de mundo. O “tipo” guarda o caráter de “figura”, de “imagem”, “determinações oculares”, e é, pois, uma categoria “estética”, isto é, “moderna” para a compreensão do homem e do mundo (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 77, p. 207; *SZ*, p. 399 e 400; DILTHEY-YORCK, 1923, p. 193; Cf. GENS, 2003e, p. 64).

É justamente por se inscrever no quadro de “tipologias”, dirá Heidegger, que Dilthey não colocou de maneira suficientemente radical o problema do acesso ao domínio originário do vivido – reduzido a “fatos de consciência”. Ou, dizendo de outra maneira: é a tendência à “estética”, amontoada de paradigmas ontológicos tradicionais, que impossibilita a Dilthey perceber, com mais radicalidade, a historicidade que constitui a vida (Cf. FAGNIEZ, In: HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition*, 2014, p. 17). Trata-se, para Heidegger, de perguntar: qual é a “realidade efetiva” que, em sentido próprio, é histórica e o que significa mesmo “histórico”? (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 147). Não se trata, portanto, de recusar a legitimidade e a necessidade das formações das visões de mundo nem mesmo de negar à vida espiritual uma abordagem científica (Cf. HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition*, 2014, p. 29). *A luta relativa a uma visão histórica de mundo* – subtítulo dado às *Conferências de Cassel* – tem seu fundamento na pergunta fundamental sobre o sentido do ser histórico e não em “imagens históricas” (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 147).

Admitir a perspectiva de “tipos”, “imagens” ou “figuras” para caracterizar, em primeira mão, as “visões de mundo” implicaria em decidir, equivocadamente, por aquilo que é o derivado, tomando-o como se fosse o originário, limitando a análise às manifestações espirituais, isto é, ao que está “construído”. Dilthey não poderia retroceder da consciência histórica – em que a experiência vivida

encontra sua coerência ou “objetivação” – ao sentido vivido, ele próprio sujeitado a uma apreensão psicológica (Cf. JOLLIVET, 2009, p. 47 e 49). Nas palavras de Jollivet, faltou a Dilthey “aliar o rigor científico à força de suas intuições e radicalizar sua perspectiva para permitir uma verdadeira fundação do ser e da vida espiritual em sua totalidade” (JOLLIVET, 2009, p. 48). Porém, conclui Heidegger, é exatamente a pretensão de uma psicologia como teoria do conhecimento, isto é, como “crítica da razão histórica” que faz a filosofia diltheyana perder suas “intenções fundamentais”.

Embora oposta à psicologia naturalista da época, Heidegger considera que a psicologia diltheyana é *personalista*, subjetiva, pois a) trata da questão da constituição da realidade e da objetividade; b) o seu modo de acesso à pessoa é a reflexão imanente (*inspectio sui*) sobre as vivências; e c) julga a unidade da vinculação das vivências enquanto “espírito” e “pessoa” sempre determinada pela definição tradicional do homem como *animal rationale*. Assim, diz ele, *o ser da pessoa não é considerado enquanto experiência originária. E este ponto é o da mais alta importância nesse contexto (...)*. Mais ainda: segundo Heidegger, é precisamente esta atitude personalista que impede o acesso à questão propriamente dita do ser dos atos, do ser intencional (Cf. HEIDEGGER, *Prolegômenes*, 2006, p. 184 e 185). O que está na base da compreensão do conceito de “consciência histórica” de Dilthey é, no fundo, uma psicologia que continua fincada na perspectiva de uma epistemologia moderna, cartesiana para a qual:

as vivências são uma realidade que não existe no mundo, mas que é acessível na observação interna da reflexão, na consciência de si mesmo. Assim, a consciência designa também toda esta região de vivências. (Descartes – *res cogitans*). Enquanto ciência, a psicologia é a ciência da configuração das vivências, da consciência (HEIDEGGER, *Conferências*, 2003, p. 161).

A nosso ver, no entanto, o que Dilthey propôs como “psicologia enquanto ciência do espírito” não tem nada a ver com uma metodologia “introspectiva” ou de cunho “psicologista”², apesar de ter utilizado, como o próprio Heidegger reclama, a denominação tradicional “psicologia” e, ainda, “antropologia” (Cf. HEIDEGGER, *Conferências*, 2003, p. 161 e 163). Dilthey pensa, sim, uma antropologia, contudo, trata-se de uma “antropologia hermenêutica”, no dizer de

² Sobre isso, recomendamos a pesquisa de doutorado de Luis María Lorenzo: *Introducción a la fenomenología del espíritu: vida e historia en la filosofía diltheyana: Una crítica a las interpretaciones psicologistas de la obra de Dilthey*. Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2013.

Cristin, aquela que *não se limita a ser uma mera reflexão e aprofundamento do homem na observação de si mesmo*, mas, antes, de “um saber do mundo em que o homem vive” (Cf. CRISTIN, 2000, p. 67) – e vive de maneira livre e histórica, em oposição à moderna noção de sujeito, fechado em si mesmo, como foi amplamente discutido ao longo de nossa pesquisa.

A consciência, em Dilthey, é um estar-aberto-ao-mundo das *vivências do entorno* que, como vimos suficientemente, é uma ideia que passa ao largo da tendência “fenomenalista” de reduzir o mundo a uma “simples apreensão” de uma “consciência intencional” – a-histórica, atemporal. Ao contrário, a consciência só pode ser considerada à luz da dimensão histórico-factual da vida. Esta é a razão pela qual, na visão de Courtine, ao recolocar a questão da historicidade da vida de Dilthey, Heidegger recupera o sentido do ser-histórico ausente na fenomenologia husserliana, inaugura uma outra fenomenologia e, assim, “satisfaz o anseio secreto (*geheime Sehnsucht*) de sua vida [a de Dilthey]” (Cf. COURTINE, 2013, p. 168). Vale lembrar que uma das maiores descobertas de Dilthey, sublinhadas por Heidegger nas *Conferências de Cassel* – a ideia de que “a configuração da vida é herdada”, isto é, enraizada em uma “tradição” ou uma “comunidade” – desmancha qualquer tentativa de pensar a questão do sentido histórico à maneira husserliana como uma “pura lógica das significações” (Cf. JOLLIVET, 2009, p. 47; Cf. HEIDEGGER, *Conferências*, 2003, p. 167).

Decerto, Heidegger considera que *Dilthey abriu uma via para a realidade autenticamente histórica, no sentido próprio, ou seja, para o ser-aí humano, e o determinou estruturalmente como vivo, livre e histórico*. Mas, para Heidegger, faltou a pergunta: qual é o modo de ser desse ente que é vivo, livre e histórico? Dilthey negligenciou o fundamental: não interrogou o sentido do ser de nosso próprio ser-aí. Interessa “o ser da historicidade, a historicidade mesma, não o histórico, o ser e não o ente, a efetividade e não o efetivo” (HEIDEGGER, *Conferências*, 2003, p. 171 e 177). Heidegger radicalizou a pergunta diltheyana pela historicidade – *a meta fundamental da “filosofia da vida”* – à luz de uma ontologia. Radicalizar significa perguntar pelo *sentido do ser* do ente histórico. Embora não tenha podido colocar essa questão, Dilthey a antecipa, de alguma maneira, quando demonstra que história e natureza são distintos e exigem categorias distintas para conhecê-las. Ou, como Gadamer afirmara, Dilthey (e o Conde Yorck, é claro) é peça chave para o desenvolvimento do projeto heideggeriano por discernir que “o ser não significa sempre e necessariamente objetividade (*Gegensätzlichkeit*), mas que importa sobretudo elaborar a diferença genérica entre o ôntico e o histórico” (GADAMER, 2002, p. 45). Essa diferença leva Heidegger

a afirmar que *a ideia do ser abrange o ôntico e o histórico*, fazendo despontar o horizonte da questão do *sentido do ser*. Não é por acaso que Heidegger declara em *Ser e Tempo* que “a analítica existencial e temporal preparatória do *Dasein* se decidiu por cultivar o espírito do Conde Yorck para servir à obra de Dilthey” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 77, p. 211 e 212). E que a análise do *lugar ontológico do problema da historicidade*, no fundo, “trata unicamente da preparação de um caminho para que a atual geração possa apropriar-se das pesquisas de Dilthey, com as quais ela ainda deve se confrontar” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 72, p. 182; *SZ*, p. 377).

5.2 UMA “HERMENÊUTICA PSICOLOGISTA”

Não há como negar, pois, que “a pergunta diltheyana pela história, engajada primeiramente no contexto específico de uma fenomenologia da vida, constitui um fio condutor sólido para o conjunto do pensamento heideggeriano” (FAGNIEZ, In: HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition*, 2014, p. 17). Contudo, a proposta de Heidegger, como estamos vendo, não é simplesmente “repetir” a problemática filosófica de Dilthey – a historicidade –, mas “renovar” as questões que moveram seu pensamento: a “consciência histórica” ou “a formação de uma visão histórica do mundo”, radicalizando as intuições positivas que emergem da filosofia diltheyana à luz de uma nova fenomenologia: uma fenomenologia hermenêutica.

Recomenda, antes, todavia, que se deva *compreender a filosofia de Dilthey no todo de sua obra* visto que muitos de seus trabalhos restaram inacabados (Cf. HEIDEGGER, *Conferénces*, 2003, p. 147, 153 e 155). Não obstante, observamos com certa estranheza que, apesar de Heidegger apresentar nas *Conferências de Cassel* muitas obras de Dilthey (mais de quinze), citando-as em ordem cronológica, ele se detém em partes isoladas desses escritos (Cf. HEIDEGGER, *Conferénces*, 2003, p. 145 e 157). Também em *Ser e Tempo*, na seção principal que dedica a Dilthey (§ 77), mesmo reconhecendo a necessidade de uma discussão mais profunda dos *problemas que moveram o seu pensamento*, não se dá ao trabalho de fazê-lo e, numa nota de rodapé, reporta o leitor à *exposição concreta* realizada por Georg Misch para o volume V dos *Gesammelte Schriften*, de Dilthey³ (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 77, nota 105, p. 206; *SZ*, p. 399).

³ Cf. MISCH, Georg. “Vorbericht des Herausgebers” (1923). In: DILTHEY, W. *Die Geistige Welt*. Band. V. (GS V). Herausgegeben von Georg Misch. Leipzig und Berlin: Verlag von B. G. Teubner, 1924, pp. VII-CXVII.

A questão é que, embora pareça possuir ampla familiaridade com a obra completa diltheyana⁴, Heidegger se ocupa, em suas análises, muito mais do texto de 1894, considerado por ele como pertencente à fase “psicológica” do autor⁵ – *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica* – negligenciando, supostamente, a obra tardia de Dilthey, isto é, as que são escritas a partir de 1900. Como presume Fagniez, *a recepção explícita por Heidegger da parte da obra que desenvolve a hermenêutica do filósofo berlinense assume um papel marginal* (Cf. FAGNIEZ, 2014, p. 196). De fato, Fagniez tem razão em frisar: “recepção explícita” – porque quem conhece com profundidade a obra diltheyana no seu conjunto é facilmente capaz de perceber a presença de Dilthey, escondida, mas firme, nas discussões sobre a problemática da interpretação da vida fática e histórica contida nas primeiras lições de Heidegger, em Friburgo – trajetória intelectual que prepara *Ser e Tempo*. Na leitura de Fagniez, essa “negligência” de Heidegger em relação à hermenêutica de Dilthey se deve ao fato de ele não o considerar um “filósofo da tradição hermenêutica”, mas da epistemologia, como já expomos (Cf. FAGNIEZ, 2014, p. 196).

Baseando-se na concepção de “consciência histórica” desenvolvida por Dilthey, Heidegger sustenta que a “hermenêutica” diltheyana guarda uma “limitação funesta” herdada da hermenêutica de Schleiermacher. E citando uma definição apresentada por Dilthey no ensaio *Origens e desenvolvimento da hermenêutica* (1900), argumenta que o autor situa a hermenêutica como “fixação de regras para

⁴ Cf. *A ideia da filosofia e o problema da visão do mundo* (1919), *Fenomenologia e filosofia transcendental do valor* (1919) e *Fenomenologia da intuição e da expressão* (1920), cujas temáticas diltheyanas saltam aos olhos; os *Prolegômenos* à história do conceito de tempo (1925) e as próprias *Conferências de Cassel* (1925) em que Heidegger cita os mais importantes textos de Dilthey, inserindo-os em seus respectivos contextos e fases; sem esquecer *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1919-1920) que parece, em muitos aspectos, cotejado com *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito* (1910), nem *Ser e Tempo* (1927), onde traz referências fundamentais sobre o pensamento de Dilthey. Podemos ver sua presença implicitamente ao longo de toda essa última obra mas, explicitamente o encontramos no § 10, em que delimita a analítica do *Dasein* face à antropologia, psicologia e biologia; no § 43, quando discute “a realidade como problema ontológico”; no § 49, em que, numa nota de rodapé, faz menção à morte como tema das análises de Dilthey sobre a vida; e, em especial, nos § 72 a 77 que se tornaram famosos por examinar o lugar ontológico da “temporalidade e historicidade”, sobretudo o § 77 que investiga a noção de historicidade na correspondência Yorck-Dilthey. Chama-nos a atenção uma nota contida no § 74 que nos remete expressamente ao conceito de “geração” desenvolvido por Dilthey em *Sobre o estudo da história das ciências do homem, da sociedade e do estado* (1875).

⁵ Sobre as “fases” do pensamento diltheyano, conferir nota explicativa do tópico 3.2.2 do terceiro capítulo.

a compreensão (‘doutrina ou teoria da arte de interpretar monumentos escritos’), ficando, desse modo, colada à metodologia das ciências do espírito⁶ (HEIDEGGER, *Ontologia*, 2012, p. 20; Cf. DILTHEY, 1947e, p. 322). No entendimento de Heidegger, na medida em que busca uma *especificidade metodológica* para as ciências do espírito, Dilthey permanece nas amarras da metafísica tradicional. Fagniez argumenta, e já afirmamos aqui, que a posição de Heidegger ao remeter Dilthey a uma concepção tradicional de hermenêutica tem a ver com a sua recusa em enxergar no projeto diltheyano de “crítica da razão histórica” o caminho autêntico para pensar a *realidade histórica* (Cf. FAGNIEZ, 2014, p. 196).

Ora, é preciso que se diga que tomar a hermenêutica de Dilthey como “fixação de regras” denota uma visão reduzida, senão simplista da sua obra tardia. Como aponta Gadamer, “precisamos aprender a ler Dilthey contra a sua própria concepção de método” (GADAMER, 2002, p. 40). O próprio Heidegger revelará, numa lição do semestre de verão de 1929, *O Idealismo alemão (Fichte, Hegel, Schelling) e a situação dos problemas filosóficos do presente*⁷, que é preciso lê-lo, *hermeneuticamente, fazendo uma distinção entre “o que ele diz” e “o que ele quis dizer”*⁸ (Cf. FAGNIEZ, In: HEIDEGGER, *Phénoménologie de l’intuition*, 2014, p. 15). A hermenêutica diltheyana vai além do modelo clássico de interpretação de textos religiosos ou jurídicos; como ressalta Gens, estende-se à esfera das formações sócio-históricas que possibilita que o homem se historicize e se compreenda a si mesmo em sua historicidade. Daí porque, em Dilthey, o “saber histórico” remete fundamentalmente à historicidade da existência humana. A *crítica da razão histórica* traduz-se numa historicização da “razão” e da própria “compreensão” (Cf. GENS, 2003e, p. 70), porquanto a vida humana em si mesma já traz uma compreensão originária que, como Dilthey mostrou e já declaramos, “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). Na

⁶ Para Heidegger, Dilthey demarca o “compreender” como um tipo determinado de conhecimento por oposição a um outro tipo de conhecimento, o “explicar”. Entretanto, essa distinção comete uma falha ao não esclarecer devidamente o que compreendemos por “conhecer”, do qual compreensão e explicação derivam como “tipos”. Assim, fica indeterminado também que tipo de conhecimento é o compreender e o que tipo de conhecimento é o da explicação (Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 400).

⁷ No original: *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (1929), GA 28.

⁸ No original: „Ich habe Dilthey dabei freilich nicht gesehen nach dem, was er gesagt hat, sondern nach dem, was er hat sagen wollen und ihm vielleicht dabei mehr zugegeben, als bei ihm liegt“ (HEIDEGGER, GA 28, p. 308).

medida em que a “compreensão” é o “alargamento da “experiência vivida” (*Erlebnis*), as ações e obras humanas são compreendidas na “totalidade de nossa vida psíquica”, isto é, como “mundo comum”, como “unidade em que as partes são ligadas por uma significação comum”, como herança. Assim, a “compreensão” supera a fissura entre o ontem e o hoje, entre o passado e o futuro, entre a existência particular e a humanidade porque, no fundo, na própria vida “não há cesura” e porque os acontecimentos humanos não devem ser vistos fora dessa “conexão estrutural”. *Conexão e compreensão se copertencem* (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 224, 225 e 255; Cf. BROGOWSKI, 1997, p. 56).

A hermenêutica de Dilthey é, pois, profundamente original, não consistindo em mera “técnica de interpretar”, ou seja, não se resume a uma “epistemologia da interpretação”. Com as noções de “vivência”, “expressão” e “compreensão” desenvolvidas em *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito*, de 1910, mostramos que Dilthey inaugura uma hermenêutica a partir das situações fácticas do existir humano que, no dizer de Lorenzo, permitem um rompimento de uma fundamentação puramente psicológica (Cf. LORENZO, 2013, p. 222 e 254). Em Dilthey, a “compreensão” não é simplesmente uma questão metodológica; é, antes de tudo, como vimos, a “estrutura da vida”. É só porque a vida é primeiramente compreensão – definida por Dilthey como “compreensão elementar” – que poderemos falar em uma “epistemologia”. Ou, somente porque há uma “hermenêutica ampla” e implícita na vida é que se pode dizer que *a vida toma “consciência” de si* (Cf. DILTHEY, 1947e, p. 332). Em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921-1922), Heidegger acena uma “gênese existenciária da reflexão”, referindo-se, num tom que lembra muito o de Dilthey, a uma *concepção prévia da interpretação que brota da interpretação da própria vida*:

O que *significa* (o que não quer dizer, apenas reflexão sobre a vida ou coisa semelhante), irá mostrar-se mais à frente, sobretudo na dedução, derivação da interpretação fenomenológica, *a partir da facticidade da própria vida* (HEIDEGGER, 2011, p. 100. Os itálicos são nossos; os parênteses são de Heidegger).

Se pudermos assim expressar, há no pensamento de Dilthey uma “epistemologia originária” que “quase esbarra” numa espécie de “ontologia”. Ou, de outro modo, encontramos nele uma epistemologia do mundo histórico que incita uma dimensão ontológica. Podemos pressenti-la, quando afirma, por exemplo, em *A Construção do mundo histórico nas ciências do espírito*: “o mundo histórico se encontra sempre aí e o indivíduo não o observa de fora, mas se encontra entretecido nele”. (...) “Antes de nos tornarmos observadores da história, somos

seres históricos e é somente porque somos seres históricos que nos tornamos tais observadores”. Mais adiante: “a primeira condição de possibilidade do mundo histórico reside no fato de que eu mesmo sou um ser histórico” e “eu sou um ser histórico até as profundezas não mais sondáveis de meu si mesmo histórico” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 284, 285 e 286; *Estructuración*, 1944, p. 304 e 305). Heidegger, em sua ontologia fundamental, avizinha-se dessa ideia ao dizer: “E porque a pre-sença e somente ela é originariamente histórica, aquilo que a tematização historiográfica apresenta como objeto possível de pesquisa deve ter o modo de ser da *pre-sença (...)*” (...) e ela “só existe e só pode existir historicamente porque, no fundo de seu ser, é temporal” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 76, p. 200; § 72, p. 181).

Para nós, é nítido que, em Dilthey, como adverte Gens, “o saber histórico supõe um pertencimento mais originário à história, isto é, uma existência histórica”. Quando Dilthey rejeita a concepção de homem como pura razão, como já examinamos, ele historiciza o próprio homem, tomando “a compreensão como uma *modalidade de seu ser*” (GENS, 2003e, p. 70. Grifos nossos). Heidegger leva às últimas consequências essa “historicização” do homem, a hermenêutica diltheyana como “compreensão de si” mesmo a partir das configurações históricas, herdadas, isto é, a partir das criações espirituais, das manifestações, das objetivações da vida humana à luz de uma “compreensão do ser”. Dito de outro modo, a pergunta de Dilthey pela *efetividade histórica em si mesma* é radicalizada no âmbito de uma “ontologia do histórico”. Em *O Conceito de tempo*, Heidegger dirá: “Só numa ontologia se pode realizar a tendência para ‘compreender a historicidade’” (HEIDEGGER, 2008c, p. 24). É em termos de uma “hermenêutica da existência”, ou seja, de uma análise ontológica da historicidade do *Dasein*, que Heidegger vai *interrogar de maneira crítica a noção historicidade da vida nos escritos de Dilthey* (Cf. HEIDEGGER, *Conferénces*, 2003, p. 147; 2008c, p. 13). Em suma, a pergunta que Heidegger faz é: “*Em que medida e em quais condições ontológicas a historicidade, enquanto constituição essencial, pertence à subjetividade do sujeito ‘histórico’?*” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 73, p. 187. Grifos do autor).

Heidegger alegrará que, ao supor a que vida é *aquilo para além do qual não se pode mais ir*, Dilthey deixou os seus fundamentos ontológicos inquestionados (Cf. (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 43, p. 276; Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 261). Embora o que está em jogo nessa afirmação de Dilthey seja o caráter de autossuficiência da vida, isto é, a ideia de que *a vida se compreende a si mesma e a partir de si mesma*, Heidegger radicalizará esse conceito de “compreensão” ou “autocompreensão” da vida (tão apreciado por ele próprio), tomando-o como

“compreensão do ser”, ou seja, como *estrutura fundamental que determina o modo de ser do ente eminentemente histórico – o Dasein* (Cf. COURTINE, 2013, p. 166; Cf. GENS, 2003e, p. 71).

É com base nessa “*estrutura fundamental*” que Heidegger admite existir uma “*consciência histórica*”. Nessa perspectiva, não é pela história que o homem é capaz conhecer a si mesmo. Para Heidegger, Dilthey concebe a consciência histórica como “*tipos*”, “*figuras*”, “*situações*” e, ao fazer isso, “*classifica*” ou “*sistematiza*” o passado esquecendo de perguntar pelo sentido da existência daquele que efetivamente efetua a sistematização. Em decorrência disso, acaba ficando preso à tradição e colhendo dela os modos de interpretar a si mesmo (Cf. BARASH, 2006, p. 152, 154 e 155). É, antes, é a partir da análise da existência do *Dasein*, de sua compreensão do ser, que *toda interpretação da ciência histórica e toda epistemologia das Geisteswissenschaften* se torna possível: *seus objetos, seus modos de tratamento e seus conceitos são conceitos existenciais – isto quer dizer: pressupõem uma interpretação existencial-ontológica da historicidade do Dasein* (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 76, p. 205; Cf. DASTUR, 2009, p. 17 e 18).

Nesse contexto, não é absurdo afirmar, com Gens, que *a hermenêutica da vida fáctica de Dilthey prefigura ou antecipa a hermenêutica do Dasein na medida em que repousa numa análise existenciária do homem* (Cf. GENS, 2003e, p. 70 e 76). Heidegger, em *Ser e Tempo*, não nega que “a analítica existencial (...) possui, em última instância, raízes *existenciárias*, isto é, *ônticas*” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 4, p. 40). E atesta, com todas as letras, que “a discussão empreendida acerca do problema [ontológico] da história nasceu da assimilação do trabalho de Dilthey” (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 77, p. 205).

O ponto nevrálgico da radicalização do conceito diltheyano de historicidade é a descoberta do horizonte do “tempo” na interrogação do sentido do ser do ente histórico, isto é, a descoberta da temporalidade finita que o determina (Cf. HEIDEGGER, *Conferéncias*, 2003, p. 147). É a morte e não mais a vida que permite pensar a existência humana. Não são mais as vivências aquilo que possibilita compreender nossa “essência”, como queria Dilthey (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 286), mas, para Heidegger, “a ‘essência’ do *Dasein* está na existência” (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 9, p. 77).

5.3 O CARÁTER TEMPORAL DA HISTORICIDADE HUMANA

Se a historicidade é considerada a partir de seu caráter temporal, o conceito de vida, repleto de implicações metafísicas, torna-se inadequado, e mesmo

obsoleto, para o Heidegger da década de 1920, precisamente, a partir de 1923, quando, em seu curso de verão, *Ontologia: Hermenêutica da faticidade*, o termo *Dasein* aparece pela primeira vez (Cf. DASTUR, 1997, p. 32). O conceito de vida guarda a ideia de um ser que, em seu movimento, *tem a si mesmo*, se autoengendra e se autopropetua, conservando em si, indissociáveis, a unidade e a multiplicidade, ou seja, nele está em jogo a ideia de “infinitude” ou de “totalidade” (típica do idealismo e do romantismo alemão, aos quais Dilthey é vinculado) – de onde é extraída a historicidade do homem. Ainda que Dilthey defenda, em oposição à noção hegeliana de “espírito absoluto”, que a consciência histórica é finita, local, individual, e não absoluta ou universal, o problema é que o conceito de “vida”, correlacionado ao de “espírito”, tem precisamente em comum com ele, esse ideal de “infinitude” – que, justamente, permite a vida superar suas próprias limitações e torna possível a historicidade humana (Cf. DASTUR, 2009, p. 31).

Segundo Heidegger, o conceito de vida, pensado por Dilthey como “configuração psíquica” traz, em última instância, uma série de prejuízos na compreensão ontológica do tempo como sentido da “totalidade da existência humana”. Ao fixar, temporalmente, as vivências nos “fatos de consciência”, Dilthey situa a historicidade sob o viés da concepção vulgar de tempo. Nesse caso, a “coesão da vida” ou o “contexto da vida” é compreendido como “processo”, isto é, como sucessão ininterrupta de vivências psíquicas que se encadeiam no tempo (Cf. HEIDEGGER, ST, 1997, § 72, p. 178; SZ, p. 373).

Ora, já discutimos que o conceito diltheyano de “fatos da consciência” tem a ver com a reformulação do conceito de “experiência” (*Erlebnis*) por Dilthey. Os “fatos da consciência” estão referidos à compreensão das “vivências” que acontecem no *interior* da própria vida, como “conexão psíquica” ou, o que é a mesma coisa, como “totalidade”, como experiência concreta e cheia de significado de um indivíduo que está inteiro no mundo e não apenas enquanto “representação” – conforme rezam as modernas teorias do conhecimento. É assim que, para Dilthey, como dissemos, “a totalidade de nossa essência está na vivência” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 286). A expressão “fatos da consciência” não significa exclusivamente “pensamento”, mas também “vontade” e “sentimento” que são *atitudes elementares* dadas no “conjunto estrutural”, na “conexão” ou “coesão da vida” ou “contexto da vida” psíquica. Dilthey postula que estamos no mundo e nos relacionamos com as pessoas e as coisas tendo em vista certas “tonalidades afetivas” que colorem a vida e determinam o modo como primariamente nos comportamos, fornecem uma compreensão tácita do mundo, isto,

é, uma compreensão que é, antes de tudo, afetiva, pré-teórica (Cf. DILTHEY, *Tipos*, 1992, 116 e 117).

A crítica de Heidegger, entretanto, é dirigida ao “princípio de fenomenalidade” pelo qual Dilthey justifica o modo como a realidade se dá à consciência: através da sensação de impulso e resistência que o mundo exerce sobre nós. Heidegger considera que o “princípio de fenomenalidade” “impediu Dilthey de chegar a uma compreensão ontológica do ser da consciência” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 43, p. 276). E, conseqüentemente, o impediu também de desenvolver uma concepção mais originária do tempo, tido como “transcurso vital”, logo, como “instantes pontuais” nos quais os entes (pessoas, coisas, situações etc.) se apresentam à consciência. Heidegger afirma que Dilthey interpreta a “realidade do real” e a “consciência da realidade” a partir de “uma recondução ôntica a outro ente”: o homem (um ente) descobre a realidade exterior (outros entes) como algo que lhe “resiste” ou “pressiona” ou “impulsiona” e, por conseguinte, *em dado momento*, tem “consciência” de si e do mundo. Assim, “nessa seqüência de vivências, só é ‘propriamente’ ‘real’ a vivência simplesmente dada ‘em cada agora’. As vivências passadas e futuras já não são mais ou ainda não são ‘reais’”. E o que garante o “contexto da vida” ou a unidade e a identidade do si-mesmo diante da diversidade de experiências no mundo é justamente essa troca contínua e permanente de vivências (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 72, p. 178; *SZ*, p. 373).

Para Heidegger, o “contexto da vida” não consiste em realidades momentâneas que vêm e desaparecem no tempo, mas deve ser explicitado no horizonte do *acontecer* do *Dasein* no mundo. Dito de outro modo: “a movimentação da existência não é o movimento de algo simplesmente dado” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 72, p. 179). Destaca que “a experiência de resistência, ou seja, a descoberta daquilo que resiste a um esforço, só é possível com base na abertura de mundo”. (...) À vista disso, a “consciência da realidade é ela mesma um modo de ser-no-mundo”⁹ (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 43, p. 277 e 278). Heidegger dirá ainda que a disposição afetiva não é “a simples constatação de um estado da alma” que “se exterioriza de maneira enigmática dando cor às coisas e pessoas”. Tampouco “possui o caráter de apreensão reflexiva abrangente”. A disposição afetiva “é

⁹ Sobre isso, recomendamos a leitura do § 43, *Pre-sença, mundanidade e realidade*, de *Ser e Tempo*, que examina, em franca discussão com a obra diltheyana *Contribuições à resolução da questão da origem e da legitimidade de nossa crença na realidade do mundo exterior*, de 1890, a temática da realidade como possibilidade de comprovação do “mundo externo”, como problema ontológico e como cura. Sugerimos ainda o § 24 de *Prolegômenos à história do conceito de tempo*, que analisa criticamente o fenômeno da resistência e do impulso na *estruturação interna da questão da realidade do mundo exterior*.

um modo existencial básico de *abertura igualmente originária* ao mundo”, um modo que é “em si mesmo ser-no-mundo” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 29, p. 190 e 191).

Apesar de toda crítica, estamos inclinados a concordar com Gens para quem o “eu concreto” e “pré-teórico” diltheyanos, tematizados a partir do “princípio de fenomenalidade”, prenunciam os *existenciais* utilizados por Heidegger para descrever os modos de ser-no-mundo – o comportamento e a tonalidade afetiva – liberados, contudo, do caráter de “simples pulsões” e “afetos vitais” que os revestem (Cf. GENS, 2003g, p. 104). Também na visão de Eugenio Ímaz, Heidegger elabora o conceito de “ser-no-mundo” servindo-se da análise de Dilthey sobre a experiência de impulso e resistência, conferindo-lhe a determinação ontológica que, obviamente, faltava. A diferença fundamental é que *Dilthey sobreleva o sentido imanente do mundo, enquanto Heidegger revela a imanente falta de sentido de nosso ser-no-mundo*¹⁰ (ÍMAZ, 1945, p. 33).

5.4 A MORTE COMO POSSIBILIDADE EXISTENCIAL DO *DASEIN*

Essa *falta de sentido de nosso ser-no-mundo* está ligada à descoberta da temporalidade originária do *Dasein*, como ser-para-a-morte. Decerto, essa descoberta passou pela leitura feita por Heidegger da tradição antropológica da teologia cristã, cotejada com a obra de Dilthey. Nos ensaios sobre Lessing, Goethe, Schiller, Jean-Paul, Novalis e Hölderlin, publicados sob o título *Vivência e poesia*¹¹ (1906), Dilthey é categórico:

a relação que determina, de modo mais profundo e geral o sentimento de nossa existência: a relação da vida com a morte, pois a limitação de nossa existência pela

¹⁰ Numa passagem extraída do Prólogo que Ímaz escreve para a tradução espanhola de *Introdução às ciências do espírito* (1883), que está replicada em *Asedio a Dilthey: Um ensayo de interpretación*, explica: “Valiéndose de la fenomenología, de su método, como de un bisturí, mejor, como de un berbiquí [antiga ferramenta de carpintaria, espécie de furadeira], Heidegger no hace más que perforar, taladrar todo lo que se le presenta por delante, el mundo histórico levantado por Dilthey, para quedar con el agujero puro, la existencia montada sobre la nada, y empezar a fabricar su filosofía existencial como el sargento fabricaba los cañones: se coge un hueco y luego se lo forra. El *In-der-Welt-sein* heideggeriano está perfectamente prefigurado por Dilthey en su *Origen de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior* (1890), pero Dilthey monta sobre él el sentido inmanente del mundo mientras que Heidegger la inmanente falta de sentido de nuestro estar en el mundo” (ÍMAZ, 1945, p. 33).

¹¹ No original: *Das Erlebnis und die Dichtung* (1906), GS XXVI. Consultamos a tradução para o espanhol de Wenceslao Roces que recebeu como título *Vida y poesía* (México: Fondo de Cultura Económica, 1945).

morte é sempre decisiva para a compreensão e avaliação da vida. (...) É uma interpretação da existência pela existência mesma, independentemente de toda metafísica e de toda religião (DILTHEY, 1945i, p. 161 e 162).

Em *Ser e Tempo*, numa nota de rodapé, Heidegger menciona essa passagem e chega a declarar abertamente que o Filósofo berlinense, “*cujas tendências propriamente filosóficas se encaminham para uma ontologia da ‘vida’*, não podia deixar de reconhecer o seu nexos com a morte” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 49, p. 30. Nota 12; *SZ*, p. 249, Nota 1. Itálicos nossos). Em *O Conceito de tempo* (1924), também numa nota de fim de página, cita uma carta em que Dilthey comenta com o Conde Yorck acerca de um possível trabalho sobre *o tempo e a percepção interna*. Nessa nota, Heidegger suspeita que o Filósofo *planejou tratar o fenômeno do tempo* e demonstra interesse em verificar se o tal escrito viria realmente no volume póstumo de sua obra (Cf. HEIDEGGER, 2008c, p. 13).

É óbvio que Dilthey não ficou indiferente à questão da temporalidade. A temporalidade é a categoria fundamental da vida (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 174). Embora não tenha se dedicado a um estudo específico sobre a morte e o sobre tempo, Dilthey “*pensa a vida em sua relação com a morte*” (Cf. GENS, 2003f, p. 78). Ligada ao caráter insondável da vida, atribui à morte um lugar central *em meio a todas as incompreensões que se pode vivenciar*. Em seus *Tipos* (1911), ressalta que a morte põe o homem diante da situação mais enigmática, estranha e terrível face ao mundo: “o vivente sabe da morte e, no entanto, não pode compreendê-la. Desde o primeiro olhar lançado a um morto, é a morte inapreensível (...)” (DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 114; Cf. GENS, 2010, p. 70 e 71).

Dilthey concebe a morte à luz das “tonalidades afetivas”, isto é, em termos de um saber pré-teórico, um “sentimento” que por sua “incessante presença”, “*determina, poderosamente, a cada um de nós, o significado e o sentido da vida*” (DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 112). Ao analisar a experiência da vida religiosa, cuja raiz une também a vivência e o compreender do poeta, do artista, do religioso e do filósofo, Dilthey assim se expressa, parecendo “adivinhar” noções da vindou-ra analítica existencial heideggeriana:

O que estava presente no gênio religioso não era um sonho do além. Ao contrário, a própria vida, experimentada segundo a sua natureza, verdadeira e forte em sua própria dureza, mistura tão particular de dor e de alegria, nos reporta para algo que penetra de fora, que vem de profundezas próprias, <inserindo-se> de maneira estranha na vida, como algo estranho chegasse de âmbitos invisíveis. Nenhum alívio artificial suaviza, nessas naturezas nada artificiosas, a pressão da vida, da realidade que penetra em cada existência. A morte acompanha, como uma sombra, cada momento a vida de Calvino. (...) E quanto mais intensamente um homem vive em sua essência

própria, quanto mais ele se libertou do funcionamento do mundo, dos entrelaçamentos sociais, tanto mais o assustam as regiões abissais em cada um de nós. Ele se sente mais sozinho e mais cindido dos outros homens. (...).

O decisivo é sempre o fato de não haver no gênio religioso nenhuma fuga para o interior da superficialidade da vida, para o esquecimento cotidiano daquilo que foi lembrado e do futuro, nem refúgio algum para a fantasia. E nenhuma satisfação com a ativa ocupação mundana que também implica, porém, um esquecimento da morte e da salvação da alma (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 268; *Estructuración*, 1944, p. 292. Tradução ligeiramente modificada).

Ora, tanto Dilthey quanto Heidegger, servindo-se do estudo da experiência da vida religiosa, assinala Gens, examinam a propensão do homem para as ocupações da vida cotidiana na tentativa de dissimular a própria morte. Atesta ele: “a confrontação com a facticidade da morte é a única da qual é impossível de se preservar; e é a mais terrível, a que todos buscam se esquivar” (GENS, 2003f, p. 80 e 81). Dentre outros exemplos, Dilthey aponta como “desvio” da morte, as várias “explicações”, “representações fantásticas” e as “visões de mundo” criadas pelo homem ao longo da história, justificadas através da fé religiosa e da metafísica para tentar inutilmente dar conta desse fenômeno incompreensível (Cf. DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 114).

Entretanto, ainda censurando o conceito diltheyano de “configuração psíquica”, Heidegger dirá, nas *Conferências de Cassel*, que a morte não é um “processo”; não é um “evento” que surge diante do *Dasein*, um “limite” que a vida o impõe ou que, acidentalmente o acomete. Para Heidegger, “a morte não se dirige para mim de um lugar qualquer, mas ela é alguma coisa que eu mesmo sou; eu sou a possibilidade de minha morte”. Nesse contexto, não se trata de “tonalidades afetivas” pelas quais o homem se confronta com a morte à maneira de um “evento”, tal como presume Dilthey. Para Heidegger, trata-se “simplesmente, de ver os movimentos realizados pelo *Dasein* a partir da consciência de que a morte é sua possibilidade, a mais extrema que lhe faz face” (HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 187). O que está em jogo, segundo Heidegger, não são “atos” ou “vivências da consciência”, mas modos determinados de ser-no-mundo (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 183). Portanto, trata-se de perguntar: como possibilidade existencial, de que maneira o *Dasein* é a sua morte?

Na cotidianidade – modalidade de ser em que o *Dasein* se encontra absorto, distraído no mundo público do ser-em-conjunto-com-outros – a morte, *possibilidade mais própria, irremissível, indeterminada e insuperável*, é requalificada num discurso em que “aparece” como “algo externo” ao *Dasein*, “fora” ou “longe” dele mesmo. O *Dasein* faz experiência da morte todos os dias como

“indiferença” ou como “ocorrência” “indefinida” que *um dia, futuramente*, pode, mas não “agora”, me atingir ou atingir a “outrem” etc. A tentativa é de fugir, adiar, esquecer ou dissimular a própria morte num discurso tranquilizador a respeito de sua possibilidade. Este é o modo impessoal e *decadente* de ser em que a morte é pensada como algo simplesmente dado dentro do mundo. No fundo, a fuga da morte não é outra coisa senão a fuga de si mesmo (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 187 e 189; *ST*, 1997, § 51, p. 35 e 37; *Prolégomènes*, 2006, p. 456).

Assim, escolher a possibilidade mais extrema da morte, antecipar-se a ela, andar à frente dela (*Vorläufen*) é fazer a escolha por ser si-mesmo. Ou seja, aproximar-se da morte – mas não como algo (uma coisa) iminente, anônimo e universal – significa aproximar-se de seu próprio ser como possibilidade de cada instante (Cf. DASTUR, 1997, p. 31). Eu sou propriamente a minha morte. A morte é uma constituição existencial. Heidegger diz que ao *escolher a escolha* da própria morte, o *Dasein* escolhe a possibilidade de ser jogado inexoravelmente para ele mesmo de tal maneira *que o ser-em-conjunto na concretude se torna irrelevante*. Certamente, ao escolher, resoluto, antecipar a sua morte, o *Dasein* permanece ser-no-mundo e ser-com-outros, mas, salienta Heidegger, o *Dasein*, à luz da finitude que o constitui, arrancado das interpretações mundanas, banais, escolhe o querer-ter “consciência” (*Gewissen*) e “responsabilidade” pelo seu próprio ser; escolhe *cuidar* de seu ser. À “*de-cisão antecipadora*” de ser o *mais propriamente*, que singulariza o *Dasein*, Heidegger chama de “poder-ser” “próprio” (Cf. HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 456 e 461).

Segundo Courtine, esta *antecipação* sustenta a tese segundo a qual o sentido fundamental de nossa existência é ser pura “possibilidade” (Cf. COURTI-NE, 2013, p. 169). De outra maneira: o sentido de nossa existência é ser temporalidade finita. Assim, o “poder-ser” possibilidade finita designa o caráter de *abertura* (*Erschlossenheit*) do *Dasein* – que tem por tarefa ser “projeto”, realizar o seu ser, “ter-que-ser” (*Zu-seinhaben*). De algum modo, podemos dizer que a caracterização desse “ter-que-ser” está prefigurado, obviamente sem nenhuma conotação ontológica, na filosofia de Dilthey, para quem a vida, como já vimos, por seu caráter de autossuficiência, não é uma coisa acabada ou fechada: a vida é movida por “tendências” sempre renovadas, cujo sentido nunca se esgota, cuja compreensão nunca é total, ou seja, a vida é finita – o que quer dizer que ela é sempre em relação à morte. Num fragmento extraído dos seus ensaios sobre poesia, Dilthey destaca o desejo do homem de se apegar a “algo” que o faça “escapar” ou “esquecer” a finitude que constitui a condição humana:

A finitude da existência circundada pelo nascimento e morte, limitada pela pressão da realidade, desperta em mim a nostalgia de algo permanente, não sujeito a mudanças, subtraído da pressão das coisas, e as estrelas, para as quais levanto o meu olhar, se convertem para mim em símbolos desse mundo eterno, inapreensível (DILTHEY, 1945i, p. 128. Itálicos nossos).

Ainda assim, Heidegger entende a noção diltheyana de finitude como “limite”. “Nascimento” e “morte” demarcariam os pontuais “começo” e “término” da “totalidade da vida”. Nessa perspectiva, Marco Jacobsson considera que, em Dilthey, *a morte seria mais um fenômeno biológico do que espiritual*. A morte se apresentaria como “a fronteira imposta pela natureza à capacidade expressiva da vida ou o fim do processo psíquico” (JACOBSSON, 2010, p. 194). Para Dilthey, “só com a morte o sentido do todo [da vida] se completa (Cf. DILTHEY, *Estructuración*, 1944, p. 258). Heidegger, entretanto, afirma que a morte não é algo que chega e, então, podemos *ser integralmente*, como *a parte que falta ou que está pendente para compor o todo* na sucessão de acontecimentos (Cf. HEIDEGGER, *Prolégomènes*, 2006, p. 452). Isto porque *o Dasein não existe enquanto soma de vivências* (Cf. HEIDEGGER, ST, 1997, § 72, p.178). Para Jacobsson, essa é a tendência presentificante e reificante que traduz o modo como o “ser cotidiano vive”, isto é, a concepção “existenciária” a que Dilthey não teria conseguido ultrapassar: “Mesmo em obras maduras, Dilthey não teria se libertado dessa insuficiência ‘ôntica’, concebendo a morte como o limite superior da vida”, isto é, como “a cessação da conexão estrutural psíquica e da consciência da experiência vivida” (JACOBSSON, 2010, p. 194 e 195).

Isso mostra que, na filosofia de Dilthey, segundo Jacobsson, o conceito de tempo e de morte são elaborados tendo em vista a relação com o conceito de vida. A morte não é a constituição fundamental de nosso ser-aí desde o início; isso significa que a temporalidade não é interpretada a partir da mobilidade sempre aberta que caracteriza a existência humana e, nesse sentido, o homem não antecipa a sua própria morte, mas apenas deixa de viver (*Ab-leben*) (Cf. JACOBSSON, 2010, p. 195). Para Heidegger, pensar assim, é considerar o tempo como uma “propriedade” inerente ao *Dasein*. E o *Dasein* existe, ressalta ele, “de maneira tão originariamente temporal que, de acordo com sua essência ontológica, jamais pode ser algo simplesmente dado ‘no tempo’, que vem e passa” (HEIDEGGER, ST, 1997, § 73, p. 186 e 187, grifos do autor).

Decerto, o fenômeno da morte *abre* o *Dasein* para a totalidade de seu ser e o determina a cada instante (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 193). Mas se, em Dilthey, o “contexto” ou a “totalidade da vida” encontra fundamento numa sequência intratemporal de vivências em que, como dissemos, “nascimento” e

“morte” assinalam o “começo” e o “fim” dessas vivências, em Heidegger, o que constitui a totalidade do *Dasein* é, justamente, a temporalidade aberta, isto é, a autoextensão *ekstática* de seu ser que *acontece* “entre” nascimento e morte (Cf. DASTUR, 1997, p. 108). O “nascimento” é um existencial, ou seja, não é um “agora”, que ficou num “passado distante”, com o qual me relaciono à maneira do esquecimento ou da lembrança. O *Dasein* é o seu passado, ele *existe* jogado, lançado em certas possibilidades, algumas das quais não tem escolha. Do mesmo modo, a “morte”, como um existencial, não é um “agora” que “ainda-não” chegou, mas que chegará a qualquer hora. O *Dasein* *existe* como possibilidade de ser-para-a-morte. Como dissemos, o tempo da morte não é um “futuro indefinido” com o qual me relaciono como “expectativa” (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 72, p. 179).

É preciso, portanto, compreender a temporalidade como esse *espaço de jogo* a partir do qual o *Dasein* se compreende no mundo, isto é, a partir do qual ele *pode ser*. O *Dasein* *joga* com o seu próprio ser, o que demonstra o caráter de mobilidade de sua temporalidade: presente, passado e futuro se dão mutuamente e não *um atrás do outro*. O *Dasein* se temporaliza, isto é, ele existe numa certa relação com o tempo; um tempo não físico, datável, fixo, calculável, estático, fechado; mas a temporalidade do *Dasein* é uma temporalidade *ekstática*, isto é, aberta, ela se move para fora de si e, movendo-se, o próprio tempo se temporaliza.

O *Dasein* é o seu passado, como tempo que *vigora* por *ter-sido* presente – o *Dasein* herda em certas possibilidades que estão abertas, às quais não pode se esquivar; o *Dasein* é o seu presente – tempo que, pela “disposição” (*Befindlichkeit*) fundamental da angústia, se abre como *instante* em que ele tem que decidir ser, quer na modalidade temporal *imprópria*, compreendendo-se, como vimos, a partir do tempo público que dita nossas preocupações, regula “de fora” (relógio) nossas ocupações, anuncia nossos sucessos, divide nossa vida cotidiana em fases infinitas, de sucessivos “agoras”; quer na modalidade temporal *própria*, em que o *Dasein* é o seu futuro, isto é, se compreende a partir do seu poder-ser finito e, ao fazer isto, transcende as possibilidades superficiais do presente. Antecipando-se a si mesmo, o *Dasein* não espera o futuro acontecer para ser; sua temporalidade mais própria é finita, ele é-para-a-morte e, assumindo-se assim, finito, pode retrair, no presente, as possibilidades já herdadas no passado, *escolhendo-as* como suas. O *Dasein* dá a si mesmo o seu tempo (Cf. DASTUR, 1997, p. 30). Ou, como Heidegger expressa nas *Conferências de Cassel*: “O *Dasein* não é outra coisa senão *ser-tempo*” (HEIDEGGER,

Conférences, 2003, p. 193). É esse o contexto que leva Heidegger a afirmar que “a finitude da temporalidade é o fundamento velado da historicidade da presença” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 72, p. 192; *SZ*, p. 386. Grifos do autor).

5.5 TEMPORALIDADE E HISTORICIDADE: O ACONTECER DO DASEIN EM E COM A SUA “GERAÇÃO”

Dilthey vai investigar a temporalidade a partir do indivíduo concreto, singular – “célula originária do mundo histórico” – cuja vida tem um sentido e um valor próprios, mas esse sentido e valor, diz Dilthey, baseia-se em uma “conexão significativa” com o todo da história. Ou seja, no contexto da lembrança, o sentido da existência individual encontra uma ligação com o sentido do todo da “configuração histórica” a que pertence (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 128 e 178). Em outras palavras, a história pressupõe, como condição de sua possibilidade, o ser histórico do homem, mas este só pode ser compreendido a partir do todo de seu passado; isso quer dizer, em função de seu pertencimento a uma “geração” ou a uma “tradição” (Cf. GENS, 2003f, p. 82 e 83).

Para Barash, o conceito de “geração” elaborado por Dilthey traduz a sua tentativa de buscar “uma unidade de tempo especificamente histórico, que seja mais apropriada para a história do que a contagem puramente quantitativa da temporalidade em horas, minutos, segundos”. Trata-se do esforço de definir aquilo que *afeta a vida humana, desde o nascimento à velhice* (Cf. BARASH, 2006, p. 217; Cf. DILTHEY, 1945g, p. 439). “Geração” diz respeito também à coexistência de indivíduos que formam um todo heterogêneo dadas as vivências coletivas que sofreram e graças às quais compartilham um patrimônio espiritual comum, que é deixado, como herança, às gerações futuras. As novas gerações progridem a partir das condições que determinam o seu presente atual (os costumes, os contextos sociais e políticos, os processos religiosos e culturais diversos e, sobretudo, as novas referências intelectuais), mas partem da apropriação do legado espiritual transmitido pela geração anterior. De alguma forma, alega Dilthey, as condições do presente fixam certos limites às possibilidades herdadas do passado, mas é sempre a partir dele (do passado) que as novas gerações avançam (Cf. DILTHEY, 1945g, p. 438 e 439). Ímaz pondera que “a vivência, em sentido estrito, tem sempre um caráter de atualidade vivida. Esta atualidade marca de alguma maneira a presença de vivências passadas, estruturalmente unidas à atual” (ÍMAZ, 1945, p. 38). É assim que, diz Dilthey,

para o ancião que olha para trás, cada momento de sua existência se mostra como significativa em um duplo sentido: como plenitude vital desfrutada e como força que atua no contexto da vida. Ele sente cada tempo presente, o presente em Leipzig, em Estrasburgo, em Frankfurt, preenchido e determinado pelo passado e se estendendo até a configuração do futuro – isso significa, porém, que ele os vê como desenvolvimento (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 178).

Dilthey faz questão de ressaltar o sentido de “desenvolvimento”: não é o mesmo que “aperfeiçoamento”, “progresso” ou “fim” que a vida do indivíduo, da nação ou da humanidade realiza. Como coloca Lorenzo, “o desenvolvimento é, para Dilthey, em oposição à tendência Ilustrada, o modo como se estrutura a teleologia da vida através das distintas interações e manifestações da vida psíquica” (LORENZO, 2013, p. 163). Ou, como declara Dilthey, o “desenvolvimento” expressa, simplesmente, “a relação intrínseca à vida”. Diz ele: “(...) é apenas na vida que o presente abarca a representação do passado na lembrança e do futuro na fantasia, que persegue suas possibilidades. Assim, temos que o presente se encontra cheio de passado e traz em si o futuro” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 223; *Estructuración*, 1944, p. 257. Tradução ligeiramente modificada).

Nas *Conferências de Cassel*, Heidegger admite a importância que o conceito de “geração” perscrutado por Dilthey desempenhou na compreensão do fenômeno da historicidade: “cada um entre nós não é somente ele mesmo, mas sua geração. Esta ultrapassa o indivíduo, ela o precede e determina seu *Dasein*. O indivíduo vive daquilo que foi o passado, daquilo que veicula o presente e, enfim, daquilo que libera uma nova geração” (HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 205). De acordo com Barash, Heidegger se inspira explicitamente em *Sobre o estudo da história das ciências do homem, da sociedade e do estado* (1875), de Dilthey, ao elaborar o seu próprio conceito de “geração” – *que liga o indivíduo autêntico à comunidade do povo (Volk)*. Seguramente, Heidegger não visa à análise empírica das “interrelações espirituais” entre o indivíduo e a comunidade; com o conceito de “geração”, não quer qualificar a ocorrência conjunta de vários sujeitos, mas evidenciar as condições ontológicas de sua possibilidade (Cf. BARASH, 2006, p. 27 e, ainda, p. 217 e 218). No parágrafo 74, de *Ser e Tempo*, ao discorrer sobre a constituição fundamental da historicidade, Heidegger cita essa obra diltheyana e reitera que:

Se, porém, a pre-sença, marcada por um destino, só existe essencialmente como ser-no-mundo no ser-com os outros, o seu acontecer é um acontecer em conjunto, determinando-se como *envio comum*. Com esse termo, designamos o acontecer da comunidade, do povo. (...). Na convivência em um mesmo mundo e na de-cisão por

determinadas possibilidades, os destinos já estão previamente orientados. É somente na participação e na luta que se libera o poder do envio comum. O envio comum dos destinos da pre-sença em e com a sua “geração” constitui o acontecer pleno e próprio da pre-sença (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 74, p. 190).

Nesse contexto, adotando uma interpretação mais livre, Barash julga que a noção diltheyana de “geração” antecipa o conceito heideggeriano de “ser-para-a-morte” (Cf. BARASH, 2006, p. 218). De fato, Heidegger assinala que somente o *Dasein*, liberto para a sua morte, isto é, na de-cisão antecipadora, pode, “transmitindo para si mesmo as possibilidades herdadas, assumir o seu próprio estar-lançado e, nesse in-stante, ser para o ‘seu tempo’” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 74, p. 191).

(...) a pre-sença é sempre o seu passado e não apenas no sentido do passado que sempre arrasta “atrás” de si e, desse modo, possui, como propriedades simplesmente dadas, as experiências passadas que, às vezes, agem e influem sobre a pre-sença. Não. A pre-sença “é” o seu passado no modo de *seu* ser, o que significa, *grosso modo*, que ela sempre “acontece” a partir de seu futuro. Em cada um de seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua compreensão do ser a pre-sença sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma, herdada da tradição. (...) a pre-sença se compreende a si mesma de imediato a partir da tradição. Essa compreensão lhe abre e regula as possibilidades de ser. Seu próprio passado, e isso diz sempre o passado de sua “geração”, não segue, mas precede a pre-sença, antecipando-lhe os passos (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 6, p. 48).

É a partir da temporalidade própria que a história se faz, isto é, é a partir de um *passado vivo*, ao qual sempre se pode voltar, que podemos compreender a história e a nós mesmos.

Aqui estamos diante de uma distinção fundamental que caracteriza as concepções de temporalidade e historicidade de nossos dois Filósofos: enquanto Heidegger concede prioridade ao “futuro” na interpretação ontológico-existencial do *Dasein*, Dilthey prioriza o “presente” na compreensão do existir histórico do homem (Cf. GENS, 2003f, p. 83). Em Heidegger, vimos, a prioridade do futuro ou, dizendo melhor, do *porvir*, é justificada a partir do caráter projetivo da existência humana, embora, adverte ele, num tom que parece uma crítica a Dilthey:

a temporalidade não surja de um amontoado e de uma sequência de ekstases, temporalizando-se, cada vez, na igualdade originária de cada uma delas. (...) A temporalidade originária e própria se temporaliza a partir do porvir em sentido próprio, de tal modo que só no vigor de ter sido, vigente no porvir, é que ela desperta a atualidade (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 65, p. 124).

A temporalidade própria se *temporaliza*, isto significa, *acontece* a partir do futuro, mas não sem o passado e o presente. É o caráter ekstático da temporalidade que possibilita a unidade de existência (orientada para o futuro/povir), de facticidade (orientada para o passado/vigor de ter sido) e de-cadência (orientada para o presente/atualidade/instante), *constituindo, assim, originariamente, a totalidade da estrutura de cura* (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 65, p. 123).

Dilthey também pensa um tempo tridimensional em que presente, passado e futuro se determinam mutuamente. Mesmo que o tempo seja qualificado por Dilthey, e aqui está a censura de Heidegger, como *o avanço incessante do presente, deixando o passado cada vez mais para trás em direção ao futuro* (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 221), ou como a “precipitação sem trégua na qual o futuro está sendo sempre presente e este [se torna] um passado, nessa corrente contínua e constante” (DILTHEY, 1945b, p. 421), não se trata, podemos dizer, de um tempo objetivo, linear, formal, mas de um tempo vivido, concreto, ligado à totalidade da vida:

No curso vital está contido o caráter da temporalidade da vida; a expressão “curso” indica precisamente isso. O tempo não é apenas uma linha que seria composta de partes equivalentes, um sistema de relações, de sucessões, de coetaneidade, de duração. Se pensarmos no tempo com abstração daquilo que o preenche, então suas partes são equivalentes. Nesta continuidade também a menor parte é linear, é um mero transcurso; não há um “é” nem na menor parte (DILTHEY, *Estructuración*, 1944, p. 93).

O que Dilthey quer afirmar é que as vivências são compreendidas no transcurso temporal a partir de categorias que lhes são específicas: os “valores” que orientam o nosso presente, os “significados” que dão sentido ao nosso passado, e as “finalidades” ou os “fins” que determinam ou projetam o nosso futuro. Para Dilthey, “nenhuma dessas categorias pode ser subordinada às outras, uma vez que cada uma delas torna acessível para a compreensão o todo da vida a partir de um ponto de vista diverso” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 180 e 181). Isso implica dizer, como já mencionamos, que a vida é considerada teologicamente, isto é, em relações recíprocas de “significados adquiridos, proveniente do passado, de valores atuais e fins a alcançar; tudo isso é refletido em manifestações estáveis, em comunidades ou no ‘espírito objetivo’” (LORENZO, 2013, p. 128). Dilthey ressalta que uma ação decidida no passado pode continuar agindo sobre nossas ações por muitos anos e por tempos diferentes:

(...) um problema de tempos atrás pode ser reassumido por nós. Um plano de vida persiste sem a necessidade de voltarmos a examiná-lo e conecta entre si decisões, atos, resistências, desejos, esperanças da mais variada natureza. Numa palavra, existem

conexões que, *com inteira independência da sucessão no tempo*, das relações diretas de condicionalidade, enlaçam em unidade as partes de um curso vital (DILTHEY, *Estructuración*, 1944, p. 93. Grifos nossos).

Como estamos percebendo, apesar da ênfase à dimensão psicofísica e de utilizar “conceitos energéticos” para se referir ao homem e à história, a temporalidade que caracteriza a vida humana não é a da Física. A concepção diltheyana de tempo é elaborada, justamente, por oposição à idealidade transcendental kantiana que entende o tempo como intuição *a priori*, abstrata, que reduz a vida a simples fenômeno (Cf. DILTHEY, 1992b, p. 39; Cf. GENS, 2003f, p. 82). Na interpretação que Dilthey realiza sobre a vida e a história, morte, temporalidade, dor, destino, geração, tradição, repetição, recordação, ruptura, continuidade, duração, possibilidade, consciência, culpa, suor, drama, poesia, desejo, temor, contradição são temas constantes (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 272 e 300; 1945i, p. 132). Mais do que “temas”, todos eles são *atributos da temporalidade*, categorias essenciais da “significação” com as quais se expressa “a corrente da vida histórica, entre o passado, o presente e o futuro” (Cf. BROGOWSKI, 1997, p. 84).

Ao falar de tempo histórico, Dilthey remete a noções como “conexão de efeitos”, “força”, “duração”, “coetaneidade” etc., mas, ao mesmo tempo, assevera que “(...) esse quadro de relações abrange, mas não esgota a *vivência* (...)” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 169; *Estructuración*, 1944, p. 217). Para Dilthey, “na medida em que procuramos observar o tempo, a observação o destrói, pois ela o fixa por meio da atenção; ela faz com que aquilo que flui se cristalize, ela paralisa o que vem a ser”; destrói o vivenciar (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 172).

Não há um consenso entre os estudiosos quanto à dimensão temporal priorizada por Dilthey, se o “presente” ou o “passado”, na compreensão da vida histórica. O próprio Dilthey não é claro a esse respeito e dá margem a várias interpretações. Como dissemos, ele não dedicou um estudo específico sobre a questão do tempo. Pelo caráter impreciso, controverso e problemático com que aparece, particularmente na sua obra tardia, esse é um tema que requer, oportunamente, uma discussão mais detida, aprofundada e cuidadosa.

Importa, todavia, dizer que, não obstante o uso de uma linguagem fundada numa “metafísica da presença” (ou da “imanência”) ao afirmar que “o presente existe sempre e nada existe senão aquilo que nele desponta”, Dilthey sustenta que “ao lado da categoria da realidade efetiva que desponta para nós no presente, emerge (...) a ‘categoria da possibilidade’”. Ele ressalta a dimensão livre e criativa do homem quando deixa de olhar para trás, para o passado, e se comporta em

relação ao futuro, tomando para si, possibilidades infinitas. Ao ficar no passado, o homem é passivo, ao olhar para frente, o homem assume sua liberdade. Para Dilthey, “a vivência do tempo determina em todas as direções o conteúdo de nossa vida” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 170 e 171). Assim, a nosso ver, a despeito de toda intenção da filosofia diltheyana, pressentimos, em algumas ocasiões, um conteúdo ontológico não explicitado, latente, como podemos constatar no trecho abaixo, que privilegia o futuro:

Para além da conexão atual, nós inserimos o olhar na conexão própria à posição do espírito em relação ao seu passado e ao seu futuro. A conexão estrutural não está dirigida meramente para trás rumo à lembrança e à inalteridade. Ela penetra incessantemente o futuro – e este é o seu traço mais forte – a partir do passado e do presente, calculando, jogando com imagens, mas também aspirando. A vivência que tal aspiração encerra contém ao mesmo tempo vinculação e liberdade, nunca como conclusão, mas justamente como um vivenciar em si. Ela é determinada por presente e passado, por configuração da vida e pela relação vital no que se refere ao *círculo das possibilidades*. Toda aspiração voltada para frente contém isso (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 344. Grifos nossos).

Dilthey não avançou em suas intuições ao pensar o tempo e a vida essencialmente unidos. Heidegger sabe disso. Não é por acaso que o título de sua principal obra, *Ser e Tempo*, vislumbra a relação fundamental entre ser e temporalidade implicitamente presente na obra de Dilthey (Cf. CAVALLARO, 2011, p. 23). O tempo que interessa a Dilthey é o tempo humano, ligado a lembranças, vontades, sentimentos, representações que constituem as vivências humanas. Pensa o tempo na relação com “estados de consciência” – memória, atenção, expectativa – e, ainda que “vivência” e “consciência” tenham, em Dilthey, um sentido muito mais amplo, como já discutimos, esse é um aspecto que, aos olhos de Heidegger, reflete as insuficiências e limites que o impediram de alcançar uma dimensão mais originária da temporalidade humana.

Com efeito, é o “significado” como categoria fundamental que liga as partes ao todo da vida, e que dá, com isso, sentido aos fatos históricos – ou seja, é a concepção de passado – que está em jogo na leitura que Heidegger faz de Dilthey. Para ele, o passado tem primazia na compreensão diltheyana do ser histórico. A história, dirá, é *Acontecimento*, nesse caso, não pode ser o “transcurso de fluxo de vivências”; o *conhecimento relativo às “transformações mundanas” não é suficiente para formar uma “consciência histórica”* (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 143). Heidegger proclama *a origem existencial da historiografia a partir da historicidade do Dasein*.

5.6 A HISTÓRIA COMO A FORÇA SILENCIOSA DO POSSÍVEL: RE-PETIÇÃO E DESTINO

Para Heidegger, o sentido da história, fundada no solo da historicidade própria, se coloca como uma “*re-petição do possível*”. Que significa isto? Significa que, *sendo propriamente*, o *Dasein* pode, no projeto da de-cisão antecipadora, re-tomar as possibilidades factuais legadas no passado, sempre abertas, e escolhê-las como suas.

“A *re-petição* é a *transmissão explícita*, ou seja, o retorno às possibilidades da presença, que vigora por ter sido pre-sente” (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 74, p. 191, grifos do autor). O “passado”, como um existencial, é pura possibilidade e, como pura possibilidade, se abre como herança viva, desvelando ao *Dasein* o seu “destino”. E “destino”, aqui, em nada tem a ver com a noção grega de uma existência assolada de tragédias e predeterminada por *acontecimentos conspirados pelos deuses* (Cf. GELVEN, 1987, p. 226). Ao contrário, destino deve ser entendido existencialmente. Heidegger chama de “destino” o *acontecer* mais próprio do *Dasein* que, assumindo-se finitamente, reconhece e transmite para si mesmo as possibilidades herdadas como sendo suas, isto é, escolhe-as livremente e não mais estando subjugado à dominância do impessoal (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 74, p. 190).

Nesse sentido, *re-petição do possível*, existencialmente falando, não significa trazer de volta” o que passou, nem se configura como uma religação do “pre-sente” com “o que ficou para trás”. De modo algum, dirá Heidegger: *a re-petição nem se abandona ao passado e nem almeja um progresso* (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 74, p. 192).

No dizer de Heidegger, a historiografia, fundada na historicidade imprópria, se detém na explicação do “passado”, do “real”, ou seja, de algo que apareceu como “objetivamente” dado, na cadeia sucessiva dos eventos e, assim, ela se relaciona mais com o que está morto do que com um *passado vivo*. O tempo primordial da história deve ser o futuro e não o passado; ela deve lidar com o “possível” e não com o “real”. É nesse sentido que Nunes assinala:

O propriamentehistórico não coincide, pois, com o acontecido e sim com a possibilidade do acontecer, remetendo-nos, de cada vez, à existência [...] e, conseqüentemente, à linha mais extrema do cuidado: a decisão resoluta do que nós assumimos, no abandono de nós mesmos, como ser-no-mundo (NUNES, 1992, p. 146 e 147).

Ao tomar a história como “tradição”, isto é, como algo que nos foi dado, algo localizado num “passado” distante como “herança” petrificada, nós perdemos a oportunidade de recriá-lo, eliminando o que age, no presente, como “efeito” do passado. Perdemos, enfim, a possibilidade de re-traçar ou revigorar o passado, *perdemos a capacidade de nos guiarmos por nós mesmos, de questionarmos e escolhermos a nós mesmos* (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 6, p. 49). Em *Hegel e os gregos* (1958), Heidegger dirá que:

(...) a tradição corretamente experimentada nos dá como resultado o presente, aquilo que espera por um encontro conosco (...). Autêntica tradição de maneira alguma é a secura de cargas do passado; é, pelo contrário, aquilo que nos liberta para o que está à nossa espera, tornando-se, dessa maneira, a orientadora que nos conduz para o âmbito da questão do pensamento (HEIDEGGER, 1973b, p. 403).

No modo impróprio, interpretando-me partir do tempo público, vivo a partir do que é corrente, sem discussão, compreendendo que o passado tem, de fato, um *efeito* sobre minhas escolhas presentes. E busco o *moderno* como forma de me libertar do peso do passado, esquecendo-o (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 75, p. 198). Com isso, não assumo a minha *herança*, meu *destino*, a história de meu povo e a sua tradição como sendo *minhas*; não posso retomá-las, reassumi-las, porque, no seio do impessoal, elas não me dizem respeito; são consideradas como *algo exterior* a mim, que foram como foram e são como são porque tinham ou têm de ser assim.

O impessoal se furta à escolha. Cego para as possibilidades, ele não é capaz de repetir o vigor de ter sido, mantendo e sustentando apenas o ‘real’ que sobrou do vigor da história do mundo, as sobras e os anúncios simplesmente dados. Perdido na atualização do hoje, o impessoal compreende o ‘passado’ a partir do ‘presente’ [...] Carregada dos despojos do ‘passado’ que se lhe tornaram estranhos, a existência impropriamente histórica [...] busca o moderno (HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 75, p. 198).

Assim é que, para Heidegger, a história vem do futuro, do porvir, como a *força silenciosa do possível* e não do *real*. (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 76, p. 202). E é compreendendo-nos, existencialmente, em nossa historicidade radical, que podemos construir uma “ciência” da história.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O propósito desse trabalho foi investigar como a “historicidade da vida” de Dilthey possibilitou a Heidegger o desenvolvimento de sua “hermenêutica da facticidade”. O foco de nosso estudo recaiu, principalmente, sobre a análise da fase em que Heidegger ingressa na Universidade de Friburgo como professor-assistente de Husserl (1919-1923) e tem seus cursos voltados predominantemente para o fenômeno da “vida”.

A motivação por este tema surgiu com a nossa aposta de que Dilthey ocupa um lugar privilegiado no pensamento de Heidegger, pelo menos até *Ser e Tempo*. De sua filosofia, como demonstramos, ele extrai elementos conceituais que foram decisivos não apenas para a sua “hermenêutica da facticidade”, mas também para a elaboração de sua “hermenêutica da existência”. Todavia, nossa suspeita nos levava ainda mais longe: à hipótese – agora comprovada – de que a presença de Dilthey não se verifica apenas nessas duas fases, mas se revela igualmente determinante desde o começo da formação acadêmica e intelectual de Heidegger.

Assim, a pesquisa teve início com a contextualização da aproximação de Heidegger com o pensamento diltheyano. Nosso objetivo não foi somente expor o enquadramento cultural, filosófico e científico em que se encontravam, apontando um campo de interesses, problemas e interlocutores em comum, mas,

conjuntamente, a partir desse cenário, apresentar o filósofo e historiador Wilhelm Dilthey que, embora ainda pouco conhecido, representa uma das figuras mais influentes da filosofia do século XX. Não é à toa que, mesmo tendo cultivado certa discrição em seu modo de ser e atuar, esteve envolvido, em sua época, nos debates mais polêmicos no âmbito da filosofia e da teoria da ciência ao inovar os conceitos de “espírito”, “sujeito”, “consciência”, “vida”, “experiência”. Ninguém que tenha conhecido a novidade de tais conceitos – frontalmente opostos aos reputados critérios filosófico-científicos para o conhecimento de seu tempo, fundados ou num ideal de validade transcendental ou em parâmetros positivistas/empiristas – ficou indiferente a Dilthey. Heidegger foi um deles.

A nossa investigação constatou que Heidegger desperta para o conceito diltheyano de “vida” desde os estudos de sua habilitação docente (1916) – em que já se encontra, de modo rudimentar, a preocupação com a temática da vida fática, histórica, concreta. Chamou-nos a atenção a astúcia com que Heidegger percebe a riqueza e o alcance da filosofia diltheyana quando, nesse período, sendo orientado por Richert e, mais adiante, por Husserl, possuía todas as chances para ignorá-la, tendo em vista o descrédito e o desprezo que davam às filosofias da vida, em especial, a de Dilthey. Testemunhamos o contrário: as intuições que o jovem estudante furtivamente recebe da filosofia de Dilthey deflagraram a primeira “reviravolta” no seu pensamento: a desconstrução da ideia de que a “pura logicidade” deveria se constituir a via privilegiada para a busca do “sentido”. Com Dilthey, por sua visão originária da filosofia e sua crítica aos esquemas lógicos e epistemológicos do neokantismo e da fenomenologia, Heidegger atina ao fato de que o “sentido” habita a vida fática e histórica. A vida não gira em torno de “valores” ou de um “eu” transcendentais que lhe atribuem significados.

Essa é uma das intuições da filosofia da vida de Dilthey que mais revolucionou o pensamento de Heidegger: a convicção de que as categorias lógicas obstruem o autêntico acesso à pergunta pelo “sentido”. Ou, antes: a descoberta de que o “sentido” é dado na dimensão autossuficiente e eminentemente prática, relacional (não teórica), concreta e dinâmica da “estrutura da vida”. O “sentido” é concebido na trama de significâncias que se dá “com a”, “na” e “pela” própria vida. Podemos mesmo dizer que tal ideia se desvela como a principal contribuição de Dilthey ao pensamento heideggeriano. Heidegger revisará a sua ligação inicial com o neokantismo e efetuará o famoso “giro” hermenêutico da fenomenologia a partir da compreensão diltheyana de que a filosofia deve se ocupar da vida em sua imediatez, em sua concretude, na medida em que ela se compreende a si mesma.

O conceito de “indicação formal” – crucial até *Ser e Tempo* – decorre, portanto, de uma conquista que Heidegger deve também a Dilthey. Como mostramos, a tarefa fundamental da investigação fenomenológica, a saber, a vida e a compreensão atórica de seu ser – que constitui o pressuposto metodológico da “hermenêutica da facticidade” – é um prenúncio diltheyano. Não importa se a partir dos anos vinte do século passado, Heidegger se distanciará cada vez mais de Dilthey e do conceito de “vida”, voltando-se ao de “existência” (*Dasein*), realizando, dessa maneira, outro “giro” importante em seu pensamento – o “giro” ontológico da hermenêutica (1923-1925). Importa destacar, outrossim, com Pacheco Amaral, que:

o problema central da historicidade da existência humana permaneceu, para ele, sempre ligado a diretriz fundamental da filosofia de Dilthey. Uma hermenêutica da existência, como Heidegger concebeu no início, significava uma radicalização, mas de modo algum uma rejeição da tradição hermenêutica até então verificada (PACHECO AMARAL, 1994, p. 10).

De fato, é com a noção de *Dasein* como ser-no-mundo e, sobretudo, como “compreensão do ser”, que Heidegger radicaliza a ideia encontrada em Dilthey de que *a vida se autointerpreta*. Heidegger afirma explicitamente que o problema da historicidade da vida, radicalizado a um nível de compreensão e refundação ontológica, remete, seguramente, ao problema fundamental de *Ser e Tempo*. Ele chega a declarar que sua analítica existencial e temporal *está a serviço da obra de Dilthey* (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 77, p. 212; *SZ*, p. 404). Após o nosso estudo, entretanto, os resultados colhidos parecem sugerir exatamente o inverso: é Dilthey que serve à obra de Heidegger. Arriscamo-nos a dizer que Dilthey pode bem ser o “passado possível” de Heidegger. Ou, de outro modo: na tarefa de “re-petição” de seu legado, que “vigora por ter sido pre-sente”, Dilthey converte-se, para Heidegger, no “re-torno do possível”!

A questão, como vimos ao longo dessa pesquisa, é que Dilthey não conseguiu escapar da linguagem metafísica (nem Heidegger) e, preocupado com o rigor técnico-científico das discussões de seu tempo, não encontrou outra linguagem “menos epistemológica” para a sua filosofia. Dilthey não descobriu uma “conceitualidade originária” para falar da vida histórica, não obstante toda a originalidade que revela a sua compreensão de mundo histórico. E isso o obriga a utilizar termos e expressões que dizem muito menos do que ele pretendeu dizer. Fala de “consciência”, mas não quer se referir ao aspecto exclusivo da racionalidade humana; fala de “complexo estrutural”, “impulso”, “resistência”, “pressão” ou “força”, “movimento”, “energia”, “duração”, “atuação” para experi-

mir conceitos que são essencialmente históricos, isto é, Dilthey quer com esses termos expressar uma “conexão significativa”!

Mesmo que Dilthey, na visão de Heidegger, tenha *conduzido unilateralmente suas pesquisas para o campo epistemológico* (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 77, p. 206), as decisões tomadas por ele nesse plano, por mais que tendessem à incompreensão, contradição ou inconclusão, não obscureceram o brilho de seu pensamento. Heidegger soube reconhecer e aproveitar o vigor de sua obra. Apesar das objeções feitas à epistemologia diltheyana, chega a admitir uma “relação ontológica” no modo como o Filósofo berlinense concebe o conhecimento da realidade (Cf. HEIDEGGER, *ST*, 1997, § 43, p. 277). E reitera que Dilthey não conseguiu ir muito longe em suas intuições porque não sabia com clareza a novidade para a qual pendia seu acervo conceitual (Cf. HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition*, 2014, p. 195). Em *Prolegômenos*, atesta:

Eu gostaria de crer (...), pelo menos na interpretação que faço de Dilthey, que mesmo que ele não tenha colocado a questão do ser e não tendo, além disso, meios para colocá-la, Dilthey tinha, em si mesmo, a tendência muito viva de ir para ela. Mas tendo em vista que as grandes indeterminações nas formulações diltheyanas se tratam justamente de fenômenos fundamentais, é impossível atestar objetivamente que esta tendência estava efetivamente presente (HEIDEGGER, *Prolegomènes*, 2006, p. 187).

De fato, Dilthey não pretendeu uma ontologia *nem tinha meios para elaborá-la*. O seu tempo lhe exigiu uma epistemologia. Singular, sua epistemologia ecoava, entretanto, em muitos aspectos, uma ontologia. As ressonâncias dessa “epistemologia fundamental” no pensamento de Heidegger não foram fortuitas. Não é sem motivo, portanto, que, para Gadamer, *Ser e Tempo* contém a *surpreendente combinação de uma dedicatória a Husserl e de uma homenagem a Dilthey* (GADAMER, 2003e, p. 140).

Para nós, a “hermenêutica da existência” heideggeriana, traduz as “intuições” presentes na “historicidade da vida” de Dilthey, expressando a determinação ontológica que lhe faltou. Estamos em acordo com Courtine ao considerar que “o primeiro nome do ser-aí (*Dasein*) é a vida, ou melhor, a *Lebendigkeit*, da mesma maneira que podemos considerar que o primeiro nome da historicidade (*Geschichtlichkeit*) é a facticidade”. Certeira, Courtine nota que esses dois termos – historicidade e facticidade – evocam o horizonte filosófico de Dilthey, antes mesmo que o parágrafo 77 de *Ser e Tempo* pudesse se dedicar ao exame da historicidade a partir da análise da correspondência Dilthey-Yorck (Cf. COURTINE, 2013, p. 163). Muitos temas da descrição “pragmática” da hermenêutica da vida histórica de Dilthey – “preocupação”, “tonalidade afetiva”, “discurso”,

“comportamento” ou “atitude”, “relação parte-e-todo”, “conjunto estrutural”, “geração”, “herança”, “repetição” – estarão presentes, “ontologizados”, nos cursos de Heidegger em Marburgo, particularmente, em *Ser e Tempo*, inclusive, com o mesmo vocabulário.

Mas, é preciso que se diga que o nosso propósito não foi estabelecer uma “comparação conteudística” entre os Filósofos – que resultaria numa redução perigosa e inconsequente já que ambos têm perspectivas completamente diferentes e originais. Numa carta a Jaspers (28.09.1928), Heidegger já reclamava da interpretação simplista que faziam de sua filosofia como *uma síntese das filosofias de Husserl e de Dilthey, temperada com as de Kierkegaard e Bergson* (Cf. HEIDEGGER, 2003b, p. 92 e 93)! Quisemos, tão somente, evidenciar e discutir a influência que Dilthey exerce no percurso intelectual do jovem Heidegger como outros pensadores exerceram. Num texto de 1952, *Que significa pensar?*¹, Heidegger expressa o que propriamente designa, para ele, “ser influenciado”: longe de ser uma ligação de “dependência” do pensamento do outro, implica *estar aberto ao é dado a pensar: o Ser*. Diz ele: “(...) é na medida em que o pensador se vincula ao Ser que ele pode estar aberto à influência daquilo que já foi pensado por outros pensadores. Deixar-se influenciar permanece o privilégio exclusivo dos maiores pensadores” (HEIDEGGER, 1999, p. 72). Afinal, essa é a vocação primeira do filósofo: deixar-se convocar pelo pensar, como diz Heidegger, *responder ao apelo do ser*.

Em suma, ao realizar esse trabalho, tivemos em mente duas metas: a) trazer à luz as relações conceituais existentes entre Dilthey e Heidegger – pouco (re) conhecidas e estudadas; b) explorar a filosofia de Dilthey – que continua ainda parcamente elucidada e valorizada. Parodiando Heidegger, esperamos ter contribuído para que o domínio filosófico e acadêmico possa se “apropriar das pesquisas de Dilthey” e descobrir a grandeza e atualidade de seu pensamento. E parodiando Dilthey, nessa reta final, nosso sentimento é que muita coisa ficou “a meio caminho”. Primeiro, devido à amplitude do pensamento dos dois Filósofos; depois, à profusão mesma das relações estabelecidas entre eles. O que podemos afirmar é que há aí muitos tesouros guardados, ainda encobertos.

¹ No original: *Was heißt Denken?* (1952), GA 8. Consultamos a tradução francesa de Aloys Becker e Gérard Granel, *Qu' appelle-t-on penser?* (Paris: PUF, 1999).

REFERÊNCIAS

1 OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** (1927). 5. ed. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. Parte II.

_____. **Ser e Tempo**. (1927). 6. ed. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. Parte I.

_____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia** (1927). Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **Ontologia (hermenêutica da faticidade)** (1923). Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **Meu caminho para a fenomenologia** (1963). Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973a. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Hegel e os gregos** (1958). Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973b. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à pesquisa fenomenológica** (1921-1922). Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. *Recherches récentes au sujet de la logique* (1912). Traduit de l'allemand par Mira Köller e Dominique Ségлар. In: **Rue Descartes**. n. 18. Kostas Axelos et la question du monde. Collège International de Philosophie, novembre. Paris: PUF, 1997. pp. 129-149.

_____. **Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot** (1916). Traduit de l'allemand et présenté par Florent Gaboriau. Paris: Gallimard, 1970.

_____. *Le problème des catégories* (1916). In: HEIDEGGER, Martin. **Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot** (1916). Traduit de l'allemand et présenté par Florent Gaboriau. Paris: Gallimard, 1970. pp. 221-233.

_____. *Lettre à Richardson* (1962). In: Phénoménologie et pensée de l'être. Traduit de l'allemand par Jean Beaufret, François Fédier et all. **Questions III et IV**. Paris: Gallimard, 2000.

_____. **Qu'appelle-t-on penser?**. 2e édition "Quadrige". Traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel. Paris: PUF, 1999.

_____. **Les conférences de Cassel: Le travail de recherche de Wilhelm Dilthey et la lutte relative à une vision historique du monde** (1925). Précédées de la Correspondance Dilthey-Husserl (1911). Édition bilingue introduite, traduite et annotée par Jean-Claude Gens. Paris: VRIN, 2003.

_____. **Prolégomènes à l'histoire du concept de temps** (1925). Traduit de l'allemand par Alain Boutot. Paris: Gallimard, 2006.

_____. RICKERT Heinrich. **Lettres 1912-1933 et autres documents**. Édités à partir des archives par Alfred Denker. Traduction d'Arnaud Dewalque. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2007.

_____. **Phénoménologie de l'intuition et de l'expression**. Théorie de la formation des concepts philosophiques (1920). Traduit de l'allemand par Guillaume Fagniez. Paris: Gallimard, 2014.

_____. *Una Ojeada Retrospectiva al Camino (1937-1938)*. In: **Meditación (1938-1939)**. Traducción de Dina V. Picotti. Colección El camino hacia el *Otro pensar*, dirigida por Rogelio Fernández Couto. Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger/ Editorial Biblos, 2006.

_____. **La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo (1919)**. Traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder Editorial, 2007.

_____. **Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (1925)**. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

_____. **Problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)**. Traducción de Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

_____. *Notas sobre a “Psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers (1919-1921)*. In: **Marcas do caminho (1919-1961)**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Revisão da tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008a.

_____. **¡Alma mia!** Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride (1915-1970). Edición, selección y comentarios de Gertrud Heidegger. Traducción de Sebastián Sfriso. Buenos Aires: Manantial, 2008b.

_____. **El concepto de tiempo (Tratado de 1924)**. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder Editorial, 2008c.

_____. *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador (1953-1954)*. **A Caminho da Linguagem (1959)**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003a.

_____. **Correspondencia Heidegger-Jaspers (1920-1963)**. Traducción de Juan García Norro. Edición de Walter Biemel y Hans Saner. Madrid: Editorial Síntesis, 2003b.

_____. *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (1916). In: **Martin Heidegger: Tiempo e historia**. Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Minima Trotta, 2009a.

_____. **Principios metafísicos de la lógica** (1928). Traducción de Juan José García Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2009b.

_____. **Neuere Forschungen über Logik** (1911-1912). Gesamtausgabe. Abteilung 1. Veröffentlichte Schriften 1914-1970. BAND 1. *Frühe Schriften* (GA 1). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

_____. **Die Lehre vom Urteil im Psychologismus: Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik** (1913-1914). Gesamtausgabe. Abteilung 1. Veröffentlichte Schriften 1914-1970. BAND 1. *Frühe Schriften* (GA 1). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

_____. **Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus** (1915-1916). Gesamtausgabe. Abteilung 1. Veröffentlichte Schriften 1914-1970. BAND 1. *Frühe Schriften* (GA 1). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

_____. *Das Kategorienproblem* (1916). In: HEIDEGGER, Martin. **Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus** (1915-1916). Gesamtausgabe. Abteilung 1. Veröffentlichte Schriften 1914-1970. BAND 1. *Frühe Schriften* (GA 1). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. pp. 399-411.

_____. **Vorwort zur ersten Ausgabe der „Frühen Schriften“ (1972)**. Gesamtausgabe. Abteilung 1. Veröffentlichte Schriften 1914-1970. BAND 1. *Frühe Schriften* (GA 1). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

_____. **Sein und Zeit** (1927). 18. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

_____. **Der Begriff der Zeit** (1924). Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge – Gedachtes. 1924. BAND 64. (GA 64). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

_____. **Zur Bestimmung der Philosophie.** Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919) und Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Sommersemester 1919). Gesamtausgabe. Abteilung 2. Vorlesungen 1919. BAND 56/57. (GA 56/57). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2., durchgesehene und ergänzte Auflage, 1999.

_____. **Grundprobleme der Phänomenologie** (1919-1920). Gesamtausgabe. Abteilung 2: Vorlesungen 1919-1944. BAND 58. (GA 58). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2., durchgesehene Auflage, 2010.

_____. **Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks.** Theorie der Philosophischen Begriffsbildung (1920). Gesamtausgabe. Abteilung 2: Vorlesungen 1919-1944. BAND 59. (GA 59). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2., durchgesehene Auflage, 2007.

_____. **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles.** Einführung in die Phänomenologische Forschung, (Wintersemester 1921/1922). Gesamtausgabe. Abteilung 2: Vorlesungen. BAND 61. (GA 61). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

_____. **Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart** (Sommersemester 1929). Gesamtausgabe. Abteilung 2: Vorlesungen 1919-1944. BAND 28. (GA 28). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2., durchgesehene Auflage, 1997.

2 OBRAS SOBRE MARTIN HEIDEGGER

BAMBACH, Charles R.. **Heidegger, Dilthey, and the crisis of historicism.** Ithaca, New York: Cornell University Press, 1995.

BARASH, Jeffrey Andrew. **Heidegger et le sens de l'histoire.** Traduit de l'anglais par Sylvie Taussig. Préface de Paul Ricoeur. Paris: Galaade Éditions, 2006.

BAY, Tatiana Aguilar-Álvarez. **El lenguaje en el primer Heidegger.** Prólogo de Ramón Xirau. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

BORGES-DUARTE, Irene. *De lo lógico a lo translógico. La cuestión del sentido en el joven Heidegger (1913-1916)*. In: ARANA, J.; NICOLÁS, J. A. (Éd.) **Saber y consciencia**. Homenaje a Otto Saame. Granada-España: Editorial Comares, 1995. pp. 71-94.

BOULNOIS, Olivier. *Entre logique et sémantique: Heidegger lecteur de Duns Scot*. In: J.-F. Courtine (Éd.). **Phénoménologie et logique**. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1996.

CAPUTO, John D.. **Desmitificando Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CAVALLARO, Marco. **Un confronto tra l'ermeneutica diltheyana e il pensiero del giovane Heidegger**. Munich: GRIN, 2011.

CAZZANELLI, Stefano. *El neokantismo en el joven Heidegger*. **Revista de Filosofía**. Madrid. Universidad Complutense de Madrid. v. 35, n. 1, pp. 21-43, 2010.

_____. *La determinación de lo originario en el pensamiento de Emil Lask*. In: RODRÍGUEZ, Ramón; CAZZANELLI, Stefano (Coord.). **Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

COURTINE, Jean-François. “*Les ‘Recherches Logiques’, de Martin Heidegger. De la théorie du jugement à la vérité de l’être*”. In: COURTINE, J.-F.; MARQUET, J.-F. (Éd.). **Heidegger 1919-1929: De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein**. Actes du colloque organisé par Jean-François Marquet (Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994): Paris: VRIN, 1996.

_____. **Archéo-lógique: Husserl, Heidegger, Patočka**. Paris: PUF, 2013.

CRISTIN, Renato. **Fenomenología de la historicidad: El problema de la historia en Dilthey y Husserl**. Madrid: Ediciones Akal, 2000.

CROWE, Benjamin D. *Heidegger et le néo-kantisme de Bade: Critique de la philosophie des valeurs*. In: ARRIEN, A.-J.; CAMILLERI, S. (Éd.). **Le jeune**

Heidegger (1909-1926): Herméneutique, phénoménologie, théologie. Paris: VRIN, 2011.

DASTUR, Françoise. *Heidegger: Histoire et historicité. Le débat avec Dilthey et l'influence de Yorck von Wartenburg*. In: JOLLIVET, Servanne; ROMANO, Claude (Éd.). *Heidegger en dialogue (1912-1930)*. Rencontres, affinités et confrontations. Paris: VRIN, 2009. pp. 11-32.

_____. **Heidegger: la question du logos**. Paris: VRIN, 2007.

_____. *Le concept de science chez Heidegger avant le "tournant" des années trente*. *Noesis* [En ligne], 9/ 2006, mis en ligne le 10 juillet 2007. <<http://noesis.revues.org/264>>. Acessado em 15 abril 2014.

_____. **Heidegger e a questão do tempo**. Tradução de João Paz. Lisboa: Piaget, 1997.

DE WAELHENS, Alphonse. **La philosophie de Martin Heidegger**. Louvain: *Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie*, 1948.

DEWALQUE, Arnaud. *Objectualité et domaine de validité: Sur la première partie de l'Habilitationschrift*. In: ARRIEN, A.-J.; CAMILLERI, S. (Éd.). **Le jeune Heidegger (1909-1926):** Herméneutique, phénoménologie, théologie. Paris: VRIN, 2011.

_____. *Note*. In: HEIDEGGER, Martin; RICKERT Heinrich. **Lettres 1912-1933 et autres documents**. Édités à partir des archives par Alfred Denker. Traduction d'Arnaud Dewalque. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2007.

DÍAZ LETELIER, Gonzalo. **Del abismo entre la filosofía y la vida**. Observaciones acerca de la relación entre teoría y praxis en Aristóteles, Husserl y Heidegger. Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, mención Metafísica. Santiago de Chile. Universidad de Chile. Facultad de Filosofía y Humanidades, Enero de 2007.

ESCODERO, Jesús Adrián. *Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana*. un estudio crítico del problema de la fundamentación de la lógica en los primeros escritos de Heidegger (1912-1916). **Revista de Filosofía Diánoia**. Anuario de Filosofía. México. Año. XLV, Núm. 45. Universidad Nacional Autónoma de México, 1999. pp. 65-113.

_____. **Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser**: una articulación temática y metodológica de su obra temprana. Barcelona: Herder, 2010.

FAGNIEZ, Guillaume. “*Comprendre l’historicité*”: *Heidegger et la correspondance de Dilthey e Yorck*. In: **Heideggers Marburger Zeit**: Themen, Argumente, Konstellationen. Herausgegeben von Tobias Keiling. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2013. pp. 269-288.

_____. *L’ herméneutique, de Dilthey à Heidegger*. **Lo Sguardo**: Rivista di filosofia. Wilhelm Dilthey: Um pensiero della struttura. Roma. v. 1, n. 14, pp. 195-210, 2014.

_____. “*Présentation*”. *Heidegger et la logique de l’ histoire*. **Philosophie. Éditions de Minuit**. v. 4, n. 103, pp. 3-11, 2009. DOI: 10.3917/philo.103.0003. Disponível em <<http://www.cairn.info/revue-philosophie-2009-4-page-3.htm>> Acesso em 03.02.2015.

_____. *Présentation du traducteur*. In: HEIDEGGER, Martin. **Phénoménologie de l’intuition et de l’expression**. Théorie de la formation des concepts philosophiques (1920). Traduit de l’allemand par Guillaume Fagniez. Paris: Gallimard, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II**: complementos e índice. Tradução por Enio Paulo Giachini. Revisão da tradução de Márcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. **Verdade e método I**: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica. 10 ed. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Nova Revisão da Tradução por Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. *Kant y el giro hermenéutico*. In: **Los caminos de Heidegger**. 2 ed. Traducción de Ángela Ackermann Pilàri. Barcelona: Herder Editorial, 2003a.

_____. *Un camino de Martin Heidegger*. In: **Los caminos de Heidegger**. 2 ed. Traducción de Ángela Ackermann Pilàri. Barcelona: Herder Editorial, 2003b.

_____. *La verdad de la obra de arte*. In: **Los caminos de Heidegger**. 2 ed. Traducción de Ángela Ackermann Pilàri. Barcelona: Herder Editorial, 2003c.

_____. *Recuerdos de los comienzos de Heidegger*. In: **Los caminos de Heidegger**. 2 ed. Traducción de Ángela Ackermann Pilàri. Barcelona: Herder Editorial, 2003d.

_____. *La historia de la filosofía*. In: **Los caminos de Heidegger**. 2 ed. Traducción de Ángela Ackermann Pilàri. Barcelona: Herder Editorial, 2003e.

_____. **O problema da consciência histórica**. 3 ed. Tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

GANDER, Hans-Helmuth. *La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico de Heidegger*. Traducción de Francisco de Lara. In: DUQUE, Félix (Ed.). **Heidegger. Sendas que vienen**. Madrid: UAM Ediciones, 2008.

GELVEN, Michael. **Être et temps de Heidegger**: un commentaire littéral. Bruxelles: Pierre Margada Editeur, 1987.

GENS, Jean-Claude. *Introduction*. In: **Heidegger: Les conférences de Cassel (1925)**. Précédées de la Correspondance Dilthey-Husserl (1911). Édition bilingue introduite, traduite et annotée par Jean-Claude Gens. Paris: VRIN, 2003a.

_____. *Du Premier impact de la rencontre entre Dilthey et Husserl à la critique du Logos (1900-1911)*. In: **Heidegger: Les conférences de Cassel (1925)**. Précédées de la Correspondance Dilthey-Husserl (1911). Édition bilingue introduite, traduite et annotée par Jean-Claude Gens. Paris: VRIN, 2003b.

_____. *La communauté de pensée entre Husserl et Dilthey (1912-1925)*. In: **Heidegger: Les conférences de Cassel (1925)**. Précédées de la Correspondance Dilthey-Husserl (1911). Édition bilingue introduite, traduite et annotée par Jean-Claude Gens. Paris: VRIN, 2003c.

_____. *Les travaux de Husserl en direction d'une herméneutique de la vie historique*. In: **Heidegger: Les conférences de Cassel (1925)**. Précédées de la Correspondance Dilthey-Husserl (1911). Édition bilingue introduite, traduite et annotée par Jean-Claude Gens. Paris: VRIN, 2003d.

_____. *La première répétition de la question diltheyenne par herméneutique de la vie facticielle (1919-1920)*. In: **Heidegger: Les conférences de Cassel (1925)**. Précédées de la Correspondance Dilthey-Husserl (1911). Édition bilingue introduite, traduite et annotée par Jean-Claude Gens. Paris: VRIN, 2003e.

_____. *Le déplacement de la question herméneutique classique par l'herméneutique du Dasein (1923-1925)*. In: **Heidegger: Les conférences de Cassel (1925)**. Précédées de la Correspondance Dilthey-Husserl (1911). Édition bilingue introduite, traduite et annotée par Jean-Claude Gens. Paris: VRIN, 2003f.

_____. *La quête d'une nouvelle conceptualité logique de Dilthey à Heidegger*. In: **Heidegger: Les conférences de Cassel (1925)**. Précédées de la Correspondance Dilthey-Husserl (1911). Édition bilingue introduite, traduite et annotée par Jean-Claude Gens. Paris: VRIN, 2003g.

_____. **La pensée herméneutique de Dilthey: entre néokantisme et phénoménologie**. Collection "Opuscules ϕ " dirigée par André Laks et Jean Quillien. Villeneuve-d'Ascq (Nord): Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

_____. **L'expérience vive**. Paris: PUF, 2009.

_____. *L'herméneutique diltheyenne des mondes de la vie*. **Revue de Philosophie**. Paris. Les Éditions de Minuit. n. 108, décembre. 2010. Trimestrielle.

GREISCH, Jean. **Ontologie et temporalité**. Esquisse d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit*. Paris: PUF, 1994.

_____. *La "Tapisserie" de la vie, le phénomène de la vie et ses interprétations dans les Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920) de Martin Heidegger*. In: COURTINE, J.-F.; MARQUET, J.-F. (Éd.). **Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du *Dasein***. Actes du colloque organisé par Jean-François Marquet (Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994); Paris: VRIN, 1996.

_____. **L'arbre de la vie et l'arbre du savoir**. Las racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923). Paris: Les Éditions du CERF, 2000.

GUTIÉRREZ, Carlos, B.. **La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger**. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2008.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. "Nachwort des Herausgebers". In: HEIDEGGER, M.. **Der Begriff der Zeit**. Gesamtausgabe. Abteilung 3: Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge – Gedachtes. 1924. BAND 64. (GA 64). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

JACOBSSON, Marco. **Heidegger e Dilthey: vita, morte e storia**. Údine/Milano: Mimesis Edizioni, 2010.

JOLLIVET, Servanne. **Heidegger, sens et histoire (1912-1927)**. Paris: PUF, 2009.

KIRCHNER, Renato. *A fundamental diferença entre o conceito de tempo na ciência histórica e na física: interpretação de um texto heideggeriano*. **Veritas**. Porto Alegre. v. 57, n. 1, pp. 128-142, jan./abr. 2012. Trimestral.

MAC DOWELL, João Augusto A. Amazonas. **A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit***. São Paulo: Loyola. 1993.

MASÍS, Jethro. *Facetas de formación del Joven Heidegger*: De las Tesis Universitarias a la Primera Lección en la Universidad de Friburgo. **Revista Observaciones Filosóficas**. Revista de Filosofía Contemporánea. n. 10, 2010. <<http://www.observacionesfilosoficas.net/info.htm>>. Acesso em março de 2014.

MATÍAS, Paloma Martínez. *La dinámica de la facticidad*. In: **Revista de Filosofía**. Madrid. Universidad Complutense de Madrid. v. 30, n. 2, pp. 89-118, 2005. Semestral.

MORAL, Juan Manuel del. *Historicidad y temporalidad en el pensamiento de Heidegger*. In: GUERRA TEJADA, Ricardo; VILALTA, Adriana Yáñez (Coords.). **Martin Heidegger. Caminos**. Cuernavaca. UNAM. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos. Facultad de Filosofía y Letras. n. 5, 2009.

NUNES, Benedito. *Temporalidade e historicidade*. In: **Passagem para o poético**. Filosofia e poesia em Heidegger. 2 ed. São Paulo: Ática, 1992.

OTT, Hugo. **Martin Heidegger**: Eléments pour une biographie. Traduction de J. M. Beloeil. Postface de J. M. Palmier. Paris: Éditions Payot, 1990.

PERAITA, Carmen Segura. ¿Hay hermenéutica categorial en la tesis de habilitación de Martin Heidegger?. In: RODRÍGUEZ, Ramón; CAZZANELLI, Stefano (Coord.). **Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

_____. **Heidegger y la metafísica**: Análisis críticos. Madrid: Editor literário Fernando Bodega Quiroga, 2007.

PÉREZ-ESTÉVEZ, Antonio. *De Duns Escoto a Martin Heidegger*. **Veritas**. Porto Alegre, v. 53 n. 3, pp. 74-90, jul./set. 2008. Trimestral.

PÖGGELER, Otto. **El camino del pensar de Martin Heidegger**. 2 ed. Traducción y notas de Félix Duque. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

_____. **La pensée de Heidegger**: um cheminement vers l' être. Traduit de l' allemand par Marianna Simon. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.

RODRÍGUEZ, Ramón. **La transformación hermenéutica de la fenomenología**: una interpretación de la obra temprana de Heidegger. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SÁNCHEZ, Pablo Redondo. **Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2001.

SASSI, Vagner. **A Questão acerca da origem e a apropriação não-objetivante da tradição no jovem Heidegger**. Porto Alegre: PUCRS, 2007 (Tese de Doutorado).

SCHMIDT, Ina. *La vie comme défi phénoménologique. La pensée du jeune Heidegger comme critique de la science rigoureuse*. Traduit de l' allemand par Sylvaine Gourdain. In: ARRIEN, A.-J.; CAMILLERI, S. (Éd.). **Le jeune Heidegger (1909-1926)**: Herméneutique, phénoménologie, théologie. Paris: VRIN, 2011.

SCHMIDT, Lawrence K.. **Hermenêutica**. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SHEEHAN, Thomas. *Heidegger's Lehrjahre*. In: SALLIS, J. C.; MONETA, G.; TAMINIAUX, J. (Ed.). **The Collegium Phaenomenologicum**. The First Ten Years. Phaenomenologica – Collection fondée par H. L. van Breda et publiée sous le patronage des Centres d'Archives-Husserl. n. 105. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988. pp. 77-137.

STEIN, Ernildo. **Racionalidade e existência**: uma introdução à filosofia. Porto Alegre: L&PM Editores, 1988.

VATTIMO, Gianni. **Introduction à Heidegger**. Traduit de l'italien par Jacques Rolland. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985.

VÁZQUEZ, Jesús Torres. *Subjetividade transcendental e transcendentalidade do Dasein: aproximações entre Husserl e Heidegger*. **Revista Perspectiva Filosófica**. Recife. Universidade Federal de Pernambuco. v. 7, n. 14. pp. 71-92, jul/dez, 2000. Semestral.

WU, Roberto. *Heidegger e o neokantismo de Windelband e Rickert*. **Revista Estudos Filosóficos**. São João del Rei. Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del Rei. n. 5, pp. 174-186, 2010. Semestral. <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos/revista_no_5.php>. Acesso em 24.02.15.

XOLOCOTZI, A. Y.; GIBU, Ricardo. *Martin Heidegger: un clásico contemporáneo*. In: XOLOCOTZI, A. Y.; GIBU, R.; HUERTA, V.; VERAZA, P.. **Heidegger: del sentido a la historia**. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2014.

_____. **Facetas heideggerianas**. México: Los libros de Homero S.A. de C.V., 2009.

_____. **Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a *Ser y Tiempo***. México: Plaza y Valdés, 2004.

_____. *Heidegger antes de *Ser y Tiempo*: El camino de la pregunta por el ser*. **Intersticios: Filosofía, Arte e Religión**. México. Universidad Intercontinental. año 16. n. 35, pp. 15-28, jul-dic, 2011. Semestral

_____. *Juicio y afectividad. Heidegger, la pregunta por el ser y la lógica neokantiana de Rickert*. In: DE LARA, Francisco. (editor). **Studia heideggeriana: Logos – Lógica – Lenguaje**. Volumen II. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2012, pp. 13-34.

_____. **Subjetividad radical y comprensión afectiva**. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger. México: Plaza y Valdés, 2007.

ZARADER, Marlène. *Lire Être et temps de Heidegger*. Paris: VRIN, 2012.

3 OBRAS DE WILHELM DILTHEY

DILTHEY, Wilhelm. *Vivencia y expresión* (1907-1908). In: **Psicología y teoría del conocimiento**. Versión, prólogo y notas de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1945a.

_____. *La Vivencia* (1907-1908). In: **Psicología y teoría del conocimiento**. Versión, prólogo y notas de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1945b.

_____. *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior* (1890). In: **Psicología y teoría del conocimiento**. Versión, prólogo y notas de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1945c.

_____. *Experiencia y pensamiento: Estudio acerca de la lógica gnoseológica del siglo XIX* (1892). In: **Psicología y teoría del conocimiento**. Versión, prólogo y notas de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1945d.

_____. *Sobre psicología comparada: Contribuciones al estudio de la individualidad* (1895-1896). In: **Psicología y teoría del conocimiento**. Versión, prólogo y notas de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1945e.

_____. *La imaginación del poeta*. Materiales para una poética. (1887). In: **Psicología y teoría del conocimiento**. Versión, prólogo y notas de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1945f.

_____. *Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado* (1875). In: **Psicología y teoría del conocimiento**. Versión, prólogo y notas de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1945g.

_____. *La relación de la inteligencia con la creencia en la realidad del mundo exterior* (1892). In: **Psicología y teoría del conocimiento**. Versión, prólogo y notas de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1945h.

_____. **Vida y poesía.** Traducción de Wenceslao Roces. Prólogo y notas de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1945i.

_____. *Fundación de las ciencias del espíritu* (1905). In: **El mundo histórico.** Versión, prólogo y notas de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

_____. *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu* (1910). In: **El mundo histórico.** Versión, prólogo y notas de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

_____. *Acerca de la teoría del saber.* In: **El mundo histórico.** Versión, prólogo y notas de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1944a.

_____. *Orígenes de la hermenéutica* (1900). In: **El mundo histórico.** Versión, prólogo y notas de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1944b.

_____. *De la psychologie comparée: Contribution à l'étude de l'individualité.* (1895-1896). In: **Le monde de l'esprit.** Traduction de M. Remy. Paris: Aubier Montaigne, 1947a. Tome I.

_____. *Idées concernant une psychologie descriptive et analytique* (1894). In: **Le monde de l'esprit.** Traduction de M. Remy. Paris: Aubier Montaigne, 1947b. Tome I.

_____. *L'expérience et la pensée: contribution à la gnoséologie du XIXe siècle* (1892). In: **Le monde de l'esprit.** Traduction de M. Remy. Paris: Aubier Montaigne, 1947c. Tome I.

_____. *De notre croyance à la réalité du monde extérieur: Contribution relative à la question de son origine et de son bien-fondé* (1890). In: **Le monde de l'esprit.** Traduction de M. Remy. Paris: Aubier Montaigne, 1947d. Tome I.

_____. *Origine et développement de l'herméneutique* (1900). In: **Le monde de l'esprit.** Traduction de M. Remy. Paris: Aubier Montaigne, 1947e. Tome I.

_____. *De l'étude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques* (1875). In: **Le monde de l'esprit**. Traduction de M. Remy. Paris: Aubier Montaigne, 1947f. Tome I.

_____. *L'essence de la philosophie* (1907). In: **Le monde de l'esprit**. Traduction de M. Remy. Paris: Aubier Montaigne, 1947g. Tome I.

_____. *Discours du soixante-dixième anniversaire* (1903). 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, 1992a.

_____. *Avant-Propos* (1911). 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, 1992b.

_____. *Vue d'ensemble de mon système* (1896). 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, 1992c.

_____. *Presupuestos o condiciones de la conciencia o del conocimiento científico* (1880). In: **Crítica de la razón histórica**. Edición de Hans-Ulrich Lessing, traducción y prólogo de Carlos Moya Espí. Barcelona: Ediciones Península, 1986a.

_____. *Vida y conocimiento*. Proyecto de lógica gnoseológica y teoría de las categorías (1892-1893). In: **Crítica de la razón histórica**. Edición de Hans-Ulrich Lessing, traducción y prólogo de Carlos Moya Espí. Barcelona: Ediciones Península, 1986b.

_____. *Idea fundamental de mi filosofía* (1880). In: **Crítica de la razón histórica**. Edición de Hans-Ulrich Lessing, traducción y prólogo de Carlos Moya Espí. Barcelona: Ediciones Península, 1986c.

_____. *Los hechos de la consciencia (“Redección de Breslau”)* (1880). In: **Crítica de la razón histórica**. Edición de Hans-Ulrich Lessing, traducción y prólogo de Carlos Moya Espí. Barcelona: Ediciones Península, 1986d.

_____. *De los borradores para la llamada “Carta a Althoff”* (1882). In: **Crítica de la razón histórica**. Edición de Hans-Ulrich Lessing, traducción y prólogo de Carlos Moya Espí. Barcelona: Ediciones Península, 1986e.

_____. **Introdução às ciências humanas**: Tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história (1883). Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2010.

_____. **A Construção do mundo histórico nas ciências humanas** (1910). Tradução de Marco Casanova. São Paulo: UNESP, 2010.

_____. *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica* (1894). In: **Psicologia e compreensão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **Tipos de concepção de mundo e a sua formação metafísica** (1911). Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *El panteísmo histórico-evolutivo según su conexión histórica con los sistemas panteístas antiguos* (1914). In: **Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII**. Versión y prólogo de Eugenio Ímaz. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1944.

_____. **Einleitung in die Geisteswissenschaften**: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte (1883). Band. I. (GS I). Herausgegeben von Bernhard Groethuysen. Leipzig und Berlin: Verlag von B. G. Teubner, 1922.

_____. **Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht** (1890). Band. V. (GS V). Herausgegeben von Georg Misch. Leipzig und Berlin: Verlag von B. G. Teubner, 1924.

_____. **Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen** (1911). Band VIII. (GS VIII). Herausgegeben von Bernhard Groethuysen. Leipzig und Berlin: Verlag von B. G. Teubner, 1931.

_____. **Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften** (1905). Band VII. (GS VII). Herausgegeben von Bernhard Groethuysen. Leipzig und Berlin: Verlag von B. G. Teubner, 1942.

_____. **Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften** (1910). Band VII. (GS VII). Herausgegeben von Bernhard Groethuysen. Leipzig und Berlin: Verlag von B. G. Teubner, 1942.

_____. **Voraussetzungen oder Bedingungen des Bewußtseins oder der wissenschaftlichen Erkenntnis** (1880). Band XIX (GS XIX). 2., durchgesehene Auflage. Herausgegeben von Helmut Johach und Frithjof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

_____. **Die Tatsachen des Bewußtseins („Breslauer Ausarbeitung“)** (1880). Band XIX (GS XIX). 2., durchgesehene Auflage. Herausgegeben von Helmut Johach und Frithjof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

_____. **Erläuterungen zur „Einleitung“**. Aus Konzepten zum sogenannten „Althoff-Brief“ (1882). Band XIX (GS XIX). 2., durchgesehene Auflage. Herausgegeben von Helmut Johach und Frithjof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

_____. **Leben und Erkennen**. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre (ca. 1892-1893). Band XIX (GS XIX). 2., durchgesehene Auflage. Herausgegeben von Helmut Johach und Frithjof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

BRIEFWECHSEL ZWISCHEN WILHELM DILTHEY UND DEM GRAFEN PAUL YORCK VON WARTENBURG (1877-1897). Herausgegeben von Erich Rothacker. Halle a. d. Saale: Max Niemeyer, 1923.

CARTEGGIO WILHELM DILTHEY – PAUL YORCK VON WARTENBURG (1877-1897). A cura di Francesco Donadio. Napoli: Guida editori, 1983.

CORRESPONDANCE DILTHEY-HUSSERL (1911). In: *Heidegger: Les Conférences de Cassel (1925)*. Précédées de la Correspondance Dilthey-Husserl (1911). Édition bilingue introduite, traduite et annotée par Jean-Claude Gens. Paris: VRIN, 2003. pp. 113-137.

4 OBRAS SOBRE WILHELM DILTHEY

ALVAREZ-SOLÍS, Ángel Octavio. **Límites de la experiencia histórica: Ontología y epistemología de la historia en Wilhelm Dilthey**. Tesis para obtener el grado de licenciado en filosofía. México: Universidad Autónoma Metropolitana. Septiembre, 2006.

ARAÚJO, Sônia Maria da Silva. *Dilthey e a hermenêutica da vida*. **Cadernos de Educação**. Pelotas. FaE/PPGE/UFPel. n. 28, pp. 235-254, janeiro-junho. 2007.

BROGOWSKI, Par Leszek. **Dilthey: conscience et histoire**. Paris: PUF, 1997.

CARVALHO, Joaquim de. *Prefácio*. In: DILTHEY, Wilhelm. **Leibniz e sua época**. Tradução de A. E. Beau. Prefácio de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Saraiva, 1947.

CASANOVA, Marco Antônio. *Apresentação*. In: **Introdução às ciências humanas: Tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história (1883)**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2010.

_____. *Nota da tradução*. In: DILTHEY, W. **A Construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: UNESP, 2010.

COHN, Gabriel. *Dilthey e a hermenêutica*. In: **Crítica e resignação**: fundamentos da Sociologia de Max Weber. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1979.

ESPÍ, Carlos Moya. *Prólogo*. In: DILTHEY, Wilhelm. **Crítica de la razón histórica**. Edición de Hans-Ulrich Lessing, traducción y prólogo de Carlos Moya Espí. Barcelona: Ediciones Península, 1986.

ÍMAZ, Eugenio. **Asedio a Dilthey**: un ensayo de interpretación. Jornadas 35. Centro de Estudios Sociales. El Colegio de México. México: Fondo de Cultura Económica, 1945.

_____. **El pensamiento de Dilthey**: evolución y sistema. México: Fondo de Cultura Económica, 1946.

_____. *Prólogo del Traductor*. In: DILTHEY, W. **El mundo histórico**. Versión, prólogo y notas de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

KAHLMEYER-MERTENS, Roberto Saraiva. Resenha: DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às ciências humanas*: Tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. **Veritas**. Porto Alegre. v. 57, n. 3, pp. 223-226, set./dez. 2012. Trimestral.

LESSING, Hans-Ulrich. *Introducción. Wilhelm Dilthey: El programa de una crítica de la razón histórica*. In: **Wilhelm Dilthey: Crítica de la razón histórica**. Edición de Hans-Ulrich Lessing, traducción y prólogo de Carlos Moya Espí. Barcelona: Ediciones Península, 1986.

LORENZO, Luis María. *Introducción a la fenomenología del espíritu: vida e historia en la filosofía diltheyana: Una crítica a las interpretaciones psicologistas de la obra de Dilthey*. **Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía**. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2013.

MESURE, Sylvie. **Dilthey et la foundation des sciences historiques**. Paris: PUF, 1990.

_____. *Présentation*. In: DILTHEY, W. **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.

ORTEGA Y GASSET, José. **Kant, Hegel, Dilthey**. Madrid: Revista de Occidente, 1958.

PACHECO AMARAL, Maria de Nazaré Camargo. *Dilthey e o problema do relativismo histórico*. **Discurso**. Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo. v. 18, pp. 161-175, 1990.

_____. **Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia**. São Paulo: Ed. Perspectiva/EDUSP, 1987.

_____. **Período clássico da hermenêutica filosófica na Alemanha**. São Paulo: EDUSP, 1994.

_____. *Wilhelm Dilthey: filósofo da vida e clássico da filosofia hermenêutica*. **Revista USP**. São Paulo. n. 96, pp. 103-109, dez-fev. 2013.

REIS, José Carlos. **Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais**. Londrina: EDUEL, 2003.

RODI, Frithjof. *O conceito de estrutura em Dilthey*. Tradução de Maria Nazaré Pacheco Amaral. **Revista USP**. São Paulo. n. 2, pp. 117-124, junho-julho-agosto. 1989.

SILVA, Edmar Luís da. *Compreender a vida, fundamentar a história: “a crítica da razão histórica” em Wilhelm Dilthey (1833 – 1911)*. **Dissertação de Mestrado**. Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2006.

5 OUTRAS OBRAS

BARROS, José D' Assunção. **Teoria da história**: os primeiros paradigmas. positivismo e historicismo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. Vol II.

DA MATA, Sérgio. *Heinrich Rickert e a fundamentação (axio)lógica do conhecimento histórico*. **VARIA HISTORIA**. Belo Horizonte. v. 22, n. 36, pp.347-367, jul/dez. 2006.

DUFOUR, Éric. *Notice*. In: LAUNAY, Marc de. **Néokantismes et théorie de la connaissance**. Traduit par Carole Prompsy. Paris: VRIN, 2000.

GARDINER, Patrick. **Teorias da história**. 5 ed. Tradução e Prefácio de Vítor Matos e Sá. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel. **Estudios neokantianos**. São Paulo: Loyola, 2011.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**. Seleção e tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

_____. **La filosofía como ciencia estricta**. Traducción del alemán de Elsa Tabernig. La Plata: Terramar, 2007.

_____. **Meditações cartesianas**. Introdução à fenomenologia. 2 ed. Introdução de Antônio M. Magalhães. Tradução de Maria Gorete Lopes e Souza. Porto: RÉ-S-Editora, 2001.

_____. MAHNKE. *Carta de Husserl a Dietrich Mahnke, del 26 de diciembre de 1927*. Traducción del alemán de Claudia Razza. In: CRISTIN, Renato. **Fenomenología de la historicidad**: El problema de la historia en Dilthey y Husserl. Madrid: Ediciones Akal, 2000. pp. 85-90.

_____. MISCH. *Carta de Husserl a Georg Misch, del 27 de noviembre de 1930*. Traducción del alemán de Claudia Razza. In: CRISTIN, Renato. **Fenomenología de la historicidad**: El problema de la historia en Dilthey y Husserl. Madrid: Ediciones Akal, 2000. p. 91.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 4 ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

LASK, Emil. **La logique de la philosophie et la doctrine des catégories**: Étude sur la forme logique et sa souveraineté. Traduit de l'allemand par Jean-François Courtine, Marc de Launay, Dominique Pradelle et Philippe Quesne. Paris: VRIN, 2002.

REIS, José Carlos. **A história, entre a filosofia e a ciência**. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

RICKERT, Heinrich. *Rapport sur la thèse d'habilitation du Dr. Heidegger, le 19 juillet 1915*. In.: HEIDEGGER, Martin; RICKERT Heinrich. **Lettres 1912-1933 et autres documents**. Édités à partir des archives par Alfred Denker. Traduction d'Arnaud Dewalque. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2007a.

_____. *Le concept de la philosophie (1910/1911)* In: **Le système des valeurs et autres articles**. Présentation, traduction et notes par Julien Farges. Paris: VRIN, 2007b.

_____. *Valeurs de vie et valeurs de culture (1911/1912)* In: **Le système des valeurs et autres articles**. Présentation, traduction et notes par Julien Farges. Paris: VRIN, 2007c.

_____. *Thèses pour le système de la philosophie (1932)* In: **Le système des valeurs et autres articles**. Présentation, traduction et notes par Julien Farges. Paris: VRIN, 2007d.

_____. *Le système de valeurs* (1913). In: **Le système des valeurs et autres articles**. Présentation, traduction et notes par Julien Farges. Paris: VRIN, 2007e.

_____. **Science de la culture et science de la nature** (1899). Traduit de l'allemand par Anne-Hélène Nicolas. Préface d' Ernst W. Orth. Suivi de *Théorie de la définition*. Traduit de l'allemand par Carole Prompsy et Marc de Launay. Préface d' Ernst W. Orth. Paris: Gallimard, 1997.

_____. **Introducción a los problemas de la filosofía de la historia** (1924). Traducción del alemán por Walter Liebling. Buenos Aires: Editorial Nova, 1971.

_____. *Psychologie des visons du monde et philosophie des valeurs* (1920). Traduit et présenté par A. Larivée et A. Leduc. **Revue de Philosophie**. Paris: Les Éditions de Minuit. n. 87, septembre. 2005. Trimestrielle.

RICOEUR, Paul. *À l'école de la phénoménologie*. Paris: VRIN, 2004.

_____. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Tradução de M. F. Sá Correia. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

UEXKÜLL, Thure Von. *A teoria da Umwelt de Jakob von Uexküll*. **Galáxia**. Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica – PEPG-COS. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP. São Paulo. n. 7, pp. 19-48, abril. 2004.

VALERO, Vinicius. **Psicologia e ontologia**: Brentano sobre a unidade da consciência. 2012. 111f. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Toledo, 2012.

VICO, Giambattista. **Princípios de uma ciência nova**: acerca da natureza comum das nações. Seleção, tradução e notas de Antônio Lázaro de A. Prado. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

VIGO PACHECO, Alejandro Gustavo. *Verdad y validez en Emil Lask*. In: RODRÍGUEZ, Ramón; CAZZANELLI, Stefano (Coord.). **Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

WINDELBAND, Wilhelm. *Historia y ciencia de la naturaleza* (1894). In: **Preludios filosóficos: Figuras y problemas de la filosofía y de su historia**. Traducción del alemán por Wenceslao Roces. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1949a.

_____. *Qué es filosofía? Sobre el concepto y la historia de la filosofía* (1882). In: **Preludios Filosóficos: Figuras y problemas de la filosofía y de su historia**. Traducción del alemán por Wenceslao Roces. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1949b.

_____. *Méthode critique ou méthode génétique?* (1884). In: **Néokantismes et théorie de la connaissance**. Traduit par Carole Prompsy, sous la direction de Marc de Launay. Paris: VRIN, 2000.