

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. Las 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 (ESCUDERO, 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, predestinando 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 *arqueo-lógico* 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 *Habilitationsschrift* 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?*, Peraita 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 – Linguaje* (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 werdwn, 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).

