

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3.2 O método crítico-teleológico da filosofia dos valores

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O reconhecimento da significatividade fundamental que tem o conceito de tempo na história e de sua radical diferença em relação ao conceito de tempo na física permitirá à teoria da ciência penetrar *no peculiar caráter da ciência histórica* e fundá-la teoricamente como um modo de pensar original e irreduzível a outras ciências (HEIDEGGER, 2009a, p. 38. Grifos nossos).

A diferença básica entre tais ciências ou, melhor dizendo, o “significado peculiar e próprio” do conceito de tempo em cada uma delas se dá a partir do *retorno às “categorias últimas”, às “estruturas lógicas”,* de onde é possível conceber a especificidade ou a essência das ciências naturais e da ciência histórica. Nesse sentido, a fundamentação teórica-científica da história é feita por meio de um retorno aos seus conceitos fundamentais (os axiomas), que foram formados a partir da própria realidade histórica – dos “fatos” “recortados”, “objetivados”

mediante a ideia de valor. A “unicidade” que confere ao tempo histórico o seu caráter “qualitativo” é uma determinação da consciência que, por ser guiada por uma “norma”, um “valor” universal, pode se orientar em sua elucidação do passado (Cf. FAGNIEZ, 2009, p. 5).

Mas, a nosso ver, a aula de habilitação aproxima Heidegger do pensamento diltheyano, pelo menos em dois aspectos: a) a “distinção epistemológica” entre as ciências do espírito e as ciências da natureza; b) a tematização, embora não explícita, de uma “diferenciação conceitual” entre historicidade e história.

Sobre a primeira questão, a “distinção epistemológica” entre as ciências do espírito e as ciências da natureza, Renato Kirchner, em seu artigo *A fundamental diferença entre o conceito de tempo na ciência histórica e na física*: interpretação de um texto heideggeriano, nota que, ao problematizar o conceito de tempo na ciência histórica compreendendo a “estrutura do conceito de tempo” em relação ao próprio objeto que essa ciência se propõe investigar, isto é, em relação à própria história, Heidegger revela, embora implicitamente, uma crítica ao modo como os historiadores tratavam os “dados” históricos. O “rigor” e a “objetividade” almejados na ciência histórica não devem ser os mesmos buscados pelas ciências naturais, pois *os dados históricos não são quantitativos, mas qualitativos, não são homogêneos, mas heterogêneos*. “A ciência histórica não pode descrever os fenômenos de seu campo de investigação tomando emprestado critérios de outra ciência, ficando pressuposto que deve possuir ou elaborar seus próprios critérios e métodos investigativos” (KIRCHNER, 2012, p. 135 e 136).

Ora, é bem verdade, como vimos, que essa crítica à aplicação do método das ciências históricas é uma preocupação compartilhada entre Dilthey – que fez da busca pela autonomia das ciências do espírito o lema de sua filosofia –, e os neokantianos de Baden. No entanto, podemos afirmar, com Fagniez, que a distinção entre ciências do espírito e ciências da natureza ou a oposição entre “natureza” e “história” que Heidegger empreende nesse texto de 1915 se inscreve no contexto daquilo que chamará dez anos mais tarde de “luta relativa a uma visão histórica de mundo” – título que nomeia as suas conferências sobre o pensamento de Dilthey, em Cassel (Cf. FAGNIEZ, 2009, p. 5). Título, como sabemos, que tem a ver com o livro diltheyano de 1911, *Tipos de visão de mundo e a sua formação metafísica*, que fez polêmica com Husserl e com os próprios neokantianos, ao interpretarem a compreensão da história aí apresentada como estando “impregnada” de um naturalismo e de um historicismo sem perdão⁴⁷!

⁴⁷ Ao analisar as formações de visões de mundo, com suas diversidades, transformações, surgimento e desaparecimento, Dilthey utiliza a expressão “luta aberta entre visões de mundo”

O que estamos a dizer, afinal, é que a oposição entre “natureza” e “história” efetuada por Heidegger na sua aula de habilitação condiz, perfeitamente, com sua preocupação em compreender a relação entre “individualidade e universalidade”, entre “tempo e eternidade”, entre “a mudança e o valor absoluto”, “história *versus* formação de valores”, presente na “conclusão” de sua tese sobre Duns Scotus. Em outras palavras, a oposição “história” e “natureza” que o jovem Filósofo desenvolve na aula de habilitação de 1915 revela perfeitamente os indícios de sua insatisfação, nessa época, com o pressuposto da filosofia transcendental sobre o “sujeito lógico”, “doador” de todo sentido. Isso o leva a se dar conta da necessidade de sair do âmbito da “lógica como ciência” para fundar uma “lógica do mundo ou dos fenômenos” – e isso só é feito experimentando a “força rica e criadora” da filosofia da vida de Dilthey. Em suma, para nós, está claro que *O conceito de tempo na ciência histórica*, tanto quanto a “conclusão” da tese de habilitação *O problema das categorias*, gestados à luz do aporte filosófico diltheyano, colocam Heidegger a caminho da descoberta do “aflorar da vida histórica”⁴⁸.

Como dissemos, os neokantianos contestam a interpretação diltheyana da história que, para eles, é apoiada em uma visão “naturalista”, “biologista” de mundo, isto é, *fundada em um conceito de “vida” que, a todo custo, quer combater, como todo movimento relativista, a “estabilidade” geral que os ideais transcendentais querem propor*. Diz Rickert:

O pesquisador não deve somente crer na validade de um sistema, mas deve, ao mesmo tempo, pensar a forma do sistema, que vale independente dele, como alguma coisa *fixa* ou *imóvel*, que se opõe ao fluxo contínuo e à mobilidade dos conteúdos da vida (RICKERT, 2005, p. 25. Grifos do autor).

Rickert, como já vimos, considera que o mero conteúdo, o “dado”, é o indeterminado que recebe significação mediante o conceito universal, formal de “cultura”; *o dado é independente do sujeito e, nesse sentido, transcendente* (Cf. XOLOCOTZI, 2007, p. 60 e 100). A categoria do “singular” é um “aqui e agora”;

reportando-a à realidade vital. Diz ele: “A vida que brota em condições tão especializadas é muito diversificada, e assim o é também o próprio homem, que apreende a vida. E a estas diversidades típicas acrescentam-se as dos indivíduos singulares, do seu meio e da sua experiência vital. Assim como a Terra está coberta de inumeráveis formas de seres vivos, entre os quais se desenrola uma luta constante pela existência e pelo espaço mais amplo, assim se desenvolvem no mundo humano as formas de concepção [visão] de mundo e lutam entre si em vista do poder das almas” (DILTHEY, *Tipos*, 1992, p. 118).

⁴⁸ No escrito de 1937-1938, *Um olhar retrospectivo sobre o caminho*, Heidegger confirma que *O conceito de tempo na ciência histórica* (1915), guardava, naquela época, uma relação estreita com a “conclusão” da tese de habilitação *O problema das categorias* (1916) (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 344).

uma “forma universal do individual”, ou seja, compreende “unicidade e particularidade” mediadas pelo conceito de “valor” que impede que o “individual” se “dilua” ou “desapareça” na heterogeneidade da realidade (Cf. FAGNIEZ, 2009, p. 7). Dilthey, por sua vez, como já dissemos, concebe o singular, o dado, como *o primeiramente vivido*, onde se “desfruta dos valores que se desenvolveram em seu seio e onde os fins residem e servem à conservação e ao fomento de sua existência”. Ou, em outros termos, o “dado” é aquilo que se *desenvolve, inicialmente, nas experiências da vida prática*. E, ao contrário do que atesta Rickert, Dilthey defende que “a conformidade aos fins que existe nela [na vida] é imanente e subjetiva”, ou seja, a vida não realiza um fim que lhe é prescrito de fora (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 95 e 343).

Na sua distinção entre ciências da natureza e ciências do espírito, Dilthey situa o significado do conceito de “singular” em um nível de concretude da vida que franqueia a Heidegger dar um passo novo: a descoberta do contexto histórico e vital em que se encontra o indivíduo. Heidegger viu que Dilthey resgata a realidade efetiva, a vida, como tema e objeto das ciências históricas (Cf. HEIDEGGER, *Prolégomenes*, 2006, p. 20 e 21). Em *Fenomenologia e filosofia transcendental do valor* (1919), ele destaca o papel do “singular” na visão diltheyana:

A partir do fato do desenvolvimento das ciências históricas e do nexos entre realidade, valor e finalidade, Dilthey trata de estabelecer em sua *Introdução às ciências do espírito* (...) a autonomia das ciências do espírito com respeito às ciências naturais, de descobrir o nexos lógico-epistemológico latente nas ciências do espírito e de fazer valer o significado do conceito do singular. (...) Dilthey viu com clareza o significado do singular e único na realidade histórica; reconheceu que o significado do singular nas ciências do espírito é completamente distinto do das ciências naturais. Nestas, é só um “meio”, um ponto de transição pelo qual pode saltar-se para a generalização analítica, enquanto que naquelas é “fim” e “meta” (HEIDEGGER, GA 56/57, p. 164 e 165).

Para Dilthey, a compreensão da realidade histórica é relativa ao caráter de cada época. Conceitos históricos, portanto, afirma ele, são sempre revistos, reformulados, em função do *elemento transformável e dinâmico expresso neles* – a vida (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 289). Dito de outro modo, o conceito de tempo na ciência histórica, por acolher a significação do singular que se realiza no transcurso da vida, jamais pode estar reduzido a um sentido unívoco com validade universal; não pode corresponder, nas palavras de Ímaz, *a nenhum ente, nada substantivo, estático, que se resolve em termos metafísicos de identidade e causalidade, como ocorre com o movimento físico* (Cf. ÍMAZ, In: DILTHEY, 1944, p. XXV). O mundo humano diz respeito a ações singulares dos indivíduos encaminhadas ao cumprimento de fins (Cf. LORENZO, 2013, p. 61). Dilthey

não cansa de falar: “nenhuma parte da história, por exemplo, uma época, pode ser apreendida por meio de conceitos que dão voz a algo fixo nela – ou seja, não pode ser apreendida em um sistema relacional de qualidades fixas” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 289).

Dessa forma, ressalta Jollivet, em Dilthey, “todo conceito, *a fortiori* aquele de tempo histórico, se enraíza no vivido e vem cristalizar uma certa relação ao mundo”. Assim, podemos dizer que a ideia rickertiana de que os conceitos – dos quais se servem as ciências – nascem no uso *de fato* de que fazem deles, servirá, no final, para guiar Heidegger à direção oposta, a saber, à compreensão de que eles, os conceitos, nada têm de transcendententes e que toda tentativa de “capturar” o sentido por um ideal lógico é falha (Cf. JOLLIVET, 2009, p. 27). Como bem afirma Mac Dowell, com Dilthey, Heidegger descobrirá que:

não é investigando as categorias usadas *de fato* nas ciências históricas, mas sim observando diretamente a vida no acontecer específico, que se há de descobrir originalmente o fenômeno da história. O aflorar do tema da historicidade da *vida* no seu programa deve-se a Dilthey (MAC DOWELL, 1993, p. 85).

Nesse sentido, a introdução da categoria do “aqui e agora”, do “singular”, por Rickert, abre, sim, a possibilidade do “dado” ao fático, mas, por responder a uma intenção essencialmente lógico-epistemológica, constitui, no dizer de Fagniez, uma “primeira tomada de contato objetivante com o mundo circundante, uma “desvitalização da experiência do viver”, uma “deshistoricização” do “eu histórico” que Heidegger irá tematizar em sua primeira lição como professor assistente, em Friburgo (Cf. FAGNIEZ, 2009, p. 8). De igual modo, relacionar, como Heidegger o faz na aula da habilitação docente, o conceito qualitativo de tempo histórico às “objetivações” ou “cristalizações” dadas dentro da vida histórica, leva-o à possibilidade de compreender mais originariamente a vida humana e a “gênese do teórico” (Cf. JOLLIVET, 2009, p. 27).

Para Kirchner, tais “objetivações” fazem Heidegger vislumbrar a ideia de que “o conceito de tempo histórico implica, de algum modo, compreender que a própria vida humana se temporaliza, se historializa”. Ou seja, implica a noção de que “o ser humano pode voltar ao passado, porque a vida se compacta, se cristaliza sob formas significativas, de sentido, de valor”. Resulta, nesse sentido, que “cristalizações históricas”, não são apenas datas que surgiram como significativas numa determinada época, para um determinado povo, mas o dia de nosso próprio nascimento não é uma data qualquer, que “ficou para trás”, mas traz a marca de nossa existência singular no mundo (Cf. KIRCHNER, 2012, p. 138).

Nesse contexto, o significado do “tempo histórico” apresentado na aula de 1915, descortina, em alguns aspectos, ideias de Dilthey para quem *a experiência vivida e singular se move em um mundo histórico articulado significativamente* (Cf. ESCUDERO, 2010, p. 175). E aqui, podemos dizer, encontramos uma das ambiguidades de que falamos no começo do capítulo. Vejamos como Heidegger se expressa numa passagem do texto da aula de habilitação:

(...) O objeto histórico, enquanto histórico, é sempre passado; em sentido estrito já não existe mais. Entre ele e o historiador há uma distância temporal. O passado sempre tem sentido só quando o vemos a partir de um presente. Desde nossa perspectiva, o passado não apenas não é mais, mas inclusive *foi* algo *diferente* do que nós somos e do contexto em que vivemos hoje no presente. Como se vê, o tempo tem na história um significado realmente original. Só quando essa diferença qualitativa de tempos passados se abre na consciência do presente, o sentido histórico se desperta. Na medida em que o passado histórico é sempre um conjunto diferente de objetivações da vida humana – e nós mesmos vivemos em uma dessas objetivações e criamos uma semelhante –, existe, por isso, a possibilidade de compreender o passado, já que ele não é algo incomparavelmente diferente. Contudo, o abismo temporal entre o historiador e seu objeto continua persistindo. E se o historiador deseja descrever esse abismo, deve ter de alguma maneira o objeto diante de si. Trata-se de superar o tempo, de ultrapassar o abismo temporal para mergulhar no passado a partir do presente. A exigência dessa superação do tempo e da descrição do passado – uma exigência necessariamente implícita na meta e objeto que persegue a ciência histórica – será somente possível se, ademais, o tempo em si mesmo entra aqui, de alguma maneira, em funcionamento (Cf. HEIDEGGER, 2009a, p. 31. Grifos do autor).

O modo como Dilthey distingue o tempo das ciências naturais e o tempo das ciências do espírito chama a atenção de Heidegger. Se o primeiro consiste numa sucessão abstrata de intervalos equivalentes, totalmente indiferentes ao conjunto das intenções humanas, o tempo das ciências do espírito é uma determinação básica da vida humana. “O conceito histórico é dependente do conceito de vida” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 227). Na experiência da vida, passado e futuro formam uma inteira sincronia com o presente; trata-se de uma continuidade que não é uma mera sucessão de momentos, mas um viver, uma unidade vital. Segundo Bambach, Heidegger foi profundamente marcado pela compreensão diltheyana da vida, pensada em relação à temporalidade, especialmente pela maneira como tomou o passado como um processo – processo efetivo, vivo para a experiência vivida, mais do que um “fato”, já determinado da história (Cf. BAMBACH, 1995, p. 155). Estão em jogo na significação da sucessão temporal dos acontecimentos históricos: retorno, repetição, instantaneidade, ruptura, continuidade, oportunidade, *novidade*, duração que, como afirma Brogowsky, são características do tempo histórico, dando um sentido singular à natureza

das relações, no curso da vida histórica, entre passado, presente e futuro (Cf. BROGOWSKY, 1997, p. 84).

Para Dilthey, “nós estamos abertos para a possibilidade de que sentido e significação só surjam no interior do homem e em sua história. Não no homem particular, mas no homem histórico. Pois o homem é um (ser) histórico” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 303). E porque ele é histórico é que eu posso “descobrir em mim mesmo como vivência aquilo que compreendo em um outro e de eu poder reencontrar em um outro por meio da compreensão aquilo que vivencio”. (...) “O passado é um presente constantemente duradouro para nós” (DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 323 e 189).

Se é apressado pensar que, já nessa época, apareça em Heidegger, mesmo embrionariamente, uma compreensão “ontológica” do tempo e da história, não é precipitado, porém, de nossa parte, afirmar que a distinção metodológica entre os conceitos de “tempo” nas ciências naturais e nas ciências históricas, considerada por Heidegger à luz das discussões diltheyanas acerca do problema do “singular” na história, fará liberar o tempo propriamente humano de uma definição “física” imposta no conceito de número, resultando, por conseguinte, numa compreensão mais ampla do que é propriamente histórico. Numa palavra: abre-se o âmbito para pensar o fenômeno da historicidade e da temporalidade humana e, conseqüentemente, a tematização do sentido da filosofia a partir da *vida mesma*, depois, a partir da *existência* e do *ser* (Cf. FAGNIEZ, 2009, p. 6)⁴⁹.

A nosso ver, quando Heidegger afirma, para opor o conceito de tempo da física ao conceito de tempo da história, que a ciência histórica “se ocupa com determinada datação”, com um “quando”, com um “quanto”, mas não meramente como “números”, visto que ao historiador não interessa o número “em si mesmo”, e sim, uma data e um número dentro de um “contexto histórico significativo”, ele levanta a hipótese de um “tempo em si mesmo” (*um die Zeit na sich*) (Cf. HEIDEGGER, 2009a, p. 36 e 37) e, portanto, aponta para *uma questão de ordem ontológica*. Assim, o emprego do termo “tempo em geral” (*Zeit überhaupt*) que aparece nesse texto de 1915 para especificar a “significatividade”, isto é, a “natureza própria e peculiar” do conceito de tempo histórico, no dizer de Kirchner, “possui um sentido eminentemente ontológico” (Cf. KIRCHNER, 2012, p. 139).

⁴⁹ Fagniez avança em sua interpretação ao propor que a “significatividade” à qual o ensaio de 1915 associada a essa temporalidade (a da física) poderá ser reconhecida, em última instância, como aquela descrita em *Ser e Tempo* sobre o modo de ser cotidiano em que o *Dasein* se vê ocupado com o “tempo do mundo” (Cf. FAGNIEZ, 2009).

Não temos dúvidas de que as considerações de Dilthey sobre a historicidade das ciências do espírito, conhecidas e revisadas por Heidegger desde cedo, forneceram a ele os elementos mais fecundos para o desdobramento da questão do ser no interior de seu pensamento. Ele próprio expressará em 1925, nas *Conferências de Cassel*, que a discussão sobre a luta relativa a uma visão histórica do mundo o conduziu à pergunta sobre o sentido do ser histórico em si, à descoberta de que a verdadeira efetividade histórica é o *Dasein* humano⁵⁰ (Cf. HEIDEGGER, *Conférences*, 2003, p. 147). Ademais, como sabemos, a tematização explícita do “conceito ontológico de tempo” aparecerá dez anos depois da aula de habilitação, em *O Conceito de tempo* (1924), primeira versão de *Ser e Tempo*, como decorrência do entusiasmo de Heidegger com a publicação, em 1923, das cartas entre Dilthey e o Conde Yorck⁵¹. Trata-se de uma resenha que Heidegger escreve a respeito do tema da historicidade e da diferença entre o “ôntico” e o “ontológico”, discutidos nessa correspondência.

Nesse sentido, concordamos plenamente com Fagniez ao afirmar que *O conceito de tempo na ciência histórica* não deve ser reduzido a um mero “exercício gnosiológico” que nada tem a ver com a obra ulterior de Heidegger, mas denuncia o debate que ele consagrará a Dilthey, dez anos mais tarde, nas *Conferências de Cassel* (1925), a saber, o contexto da “luta por uma concepção histórica de mundo” (Cf. FAGNIEZ, 2009, p. 5).

3.5 A CRÍTICA AO “LOGICISMO TRANSCENDENTAL” DO NEOKANTISMO DE BADEN: HEIDEGGER COM DILTHEY

Podemos dizer que a *historização das condições da consciência* que Dilthey desenvolve como desconstrução do aspecto intelectualista das convencionais teorias do conhecimento está em plena sintonia com as inquietações do jovem Heidegger a respeito do projeto lógico-epistemológico dos neokantianos para o qual a história é determinada por categorias lógicas. Não é à toa que em *Fenomenologia da intuição e da expressão* (1920), Heidegger contestará *Os limites da formação dos conceitos nas ciências naturais*, de Rickert, afirmando que seu ex-professor confunde “conceitualidade filosófica” com “conceitualidade

⁵⁰ Em nosso trabalho, utilizaremos indistintamente os termos *Dasein* e ser-aí. A expressão “pre-sença” ou “presença” empregada por Márcia de Sá Cavalcante como tradução para *Dasein* aparecerá estritamente nas citações textuais da edição brasileira de *Ser e Tempo*.

⁵¹ Cf. o tópico 1.3 do primeiro capítulo: *A importância para Heidegger da correspondência Dilthey-Yorck*.

científica”. Heidegger repensará uma “teoria da formação de conceitos filosóficos” a partir da própria vida fáctica, afinal, o que precisa ser compreendido, originalmente, é a vida em si mesma (Cf. GENS, 2003f, p. 97).

Podemos observar que os argumentos que embasam a crítica heideggeriana à filosofia do valor coincidem, praticamente, com todas as reservas diltheyanas aos fundamentos logicistas do neokantismo de Baden que apresentamos até agora.

A primeira ideia a considerar é a noção de “cultura” trabalhada pela filosofia dos valores que, na visão de Heidegger, é completamente desvinculada da facticidade da vida histórica, da “concretude” da experiência humana. Ora, a filosofia dos valores tem como principal interesse a “cultura”, todavia, utilizando-se de seu método crítico-teleológico, fundado num sistema “supra-histórico” da razão, não reconhece que ele próprio é derivado da historicidade que caracteriza a vida cultural. Por se ancorar num “sujeito puro”, supra-empírico, que toma a si mesmo como “norma” de validade absoluta e universal, o método transcendental da filosofia dos valores garante, “de fora”, a partir da ideia de valores *a priori*, todo julgamento em torno das atividades humanas e, nesse sentido, não investiga a cultura “de fato” (Cf. CROWE, 2002, p. 88).

Pois bem, como vimos, tal é a crítica de Dilthey aos neokantianos de Baden. Em *Teoria do saber*⁵² (1904), Dilthey indaga: “que fundamento nos assiste para reduzir ‘o dado’ de nosso conhecimento da realidade a uma condição que se encontra separada do sujeito individual da percepção e do pensar?” (DILTHEY, 1944a, p. 80). Tal pergunta expressa a recusa de Dilthey à atitude idealista de afastamento da vida, como demonstramos ao longo desse capítulo. Segundo ele, por seu desligamento do contexto vital e histórico do homem, *a criação do método transcendental decreta a morte da história* (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 294). Lorenzo nos mostra, que a interpretação que os neokantianos de Baden deram aos valores na cultura e na história “é tão pura e rarefeita que não poderia abarcar a vida. De acordo com Dilthey, esta escola construiu um sistema idealista subjetivo em que o mundo objetivo é apenas uma totalidade dada pelo pensamento” (LORENZO, 2013, p. 126).

Dilthey, com sua filosofia da vida rechaça a ideia de um “puro sujeito”, a-histórico e abstrato e dá lugar a uma *razão histórica*. Em *Visão de conjunto de meu sistema* (1896), critica essa filosofia que impõe uma validade universal

⁵² No original: *Zur theorie des Wissens. Zusätze zu den studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1904), *GS VII. A tradução utilizada por nós é a de Eugenio Ímaz, que tem como título *Acerca de la teoria del saber*. In: *El mundo histórico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1944).*

“através da determinação de valores e do estabelecimento de regras destinadas à *ação intencional de valer para todos*” (DILTHEY, 1992c, p. 26). Dilthey afirma que essa teoria do conhecimento repousa em um método de “autorreflexão” que contém em si um “círculo vicioso” visto que parte de operações lógicas – descobertas na consciência – para estabelecer a validade universal de todas as produções humanas. Para ele, o “círculo” é até inevitável, no entanto, a sua “dedução lógica” é outra: “há que buscar o saber nas formas primárias do juízo. Mas este saber não se encontra (...) no pensamento garantido pela característica da evidência. Ao contrário, se encontra no juízo que expressa a realidade de uma situação de fato ou de uma relação” (DILTHEY, 1945d, p. 214; 1947c, p. 88). Os princípios lógicos do pensar são radicados na própria vida. Eles têm como ponto de partida a totalidade da vida, não têm a sua validade em propriedades puramente formais do pensamento como é para a teoria kantiana do conhecimento (Cf. DILTHEY, *Construção*, 2010, p. 174; 1945d, p. 215; 1947c, p. 89).

Heidegger também denuncia o “círculo vicioso” que encerra a fundamentação do método crítico da filosofia transcendental dos valores: ele próprio é sua condição de possibilidade, na medida em que o seu objeto, enquanto ciência, é o estudo dos axiomas. Por sua vez, por serem os primeiros e os mais universais princípios, não se pode ir além dos axiomas. Dito de outro modo, por serem as primeiras normas ou proposições, outros princípios são derivados deles e, a partir deles, todo conhecimento tem origem. É o que afirma Windelband em *Método crítico ou método genético?* (1884): “a fundação dos axiomas e das normas consiste puramente e simplesmente neles mesmos, na significação teleológica que eles possuem enquanto meios para o fim que é a validade universal” (WINDELBAND, 2000, p. 249). Mas, para Heidegger, esse pressuposto básico do método da filosofia dos valores de que a consciência tende para o ideal do conhecimento, isto é, para a “verdade” ou para a “validade universal” ao reconhecer no material empírico a norma para julgá-lo, resulta infrutífero ou *superfluo*, já que “o ideal tem que estar dado já como critério de valoração crítica da norma para levar a cabo a tarefa implícita no método” (Cf. HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 52; GA 56/57, p. 44). E, como vimos, esse “ter que estar dado” é baseado na “convicção” ou na “crença” de que a consciência se dirige para a verdade. Dilthey, contudo, em *Carta a Althoff* (1882), numa clara referência aos neokantianos, dirá que:

toda a evidência do pensamento lógico é, em último termo, a evidência da percepção interna mesma; mas, o pensar lógico tem em última instância o fundamento de seu *sentimento de convicção* na experiência; e as categorias que emprega são, no âmbito das ciências do espírito, expressão de fatos reais, que se dão na vida espiritual (DILTHEY, 1986e, p. 35 e 36).

Heidegger indaga: como a filosofia pode decidir sobre a validade imediata dos axiomas se eles não podem, por natureza, ser dedutíveis de outras proposições, visto que eles mesmos são os princípios primeiros? Como demonstrar a validade dos axiomas, se não se pode deduzir empiricamente nada sobre eles? (Cf. HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 38; GA 56/57, p. 31). Não haveria aí uma inversão na ordem das coisas, isto é, a filosofia transcendental dos valores não trocou o derivado pelo originário? Ele, assim, pergunta: o que é mesmo a validade? A vivência da validade é fundada na assunção de um valor? Ou antes, o contrário: é a vivência que funda a determinação de um valor? (Cf. HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 61; GA 56/57, p. 51). Como mostra Masís, essas perguntas encontram-se sob o influxo diltheyano, para quem é a vida, e não a misteriosa validade dos axiomas, o limite ao qual não se pode ir além (Cf. MASÍS, 2010, p. 14). O resultado que temos da ciência não “é apenas uma abstração intencional e extremamente artificial daquilo que é dado na vivência” (DILTHEY, *Introdução*, 2010, p. 421). Na *Redação de Breslau*, Dilthey ironiza a noção de axioma com seu caráter de conferir evidência a outras proposições decorrentes dele, como se o “poder” de torná-las evidentes viesse de um “dom” a ele inerente. Para Dilthey, no entanto, é na e com a “conexão” dos “fatos da consciência”, tal como ele os compreendeu, que “proposições e conceitos, e por consequência, axiomas e definições inderiváveis, assim como todo avanço do conhecimento para outras proposições, têm caráter de fatos”; e, portanto, a análise dessa conexão é ciência empírica (Cf. DILTHEY, 1986d, p. 116)⁵³.

A vida é uma conexão de “fatos de consciência”, mas essa conexão não se constata à maneira da mera relação abstrata entre causas e efeitos. Essa conexão não pode ser metafisicamente deduzida a partir de elevados princípios lógicos ou ontológicos, mas é compreendida *dentro* da própria vida ou *na* consciência da própria vida (Cf. PACHECO AMARAL, 1987, p. 12).

Outra questão importante que fisgou a atenção de Heidegger é o fato de o método crítico-teleológico neokantista equiparar “valor” e “dever-ser”, ou seja, a ideia de que “a vivência subjetiva correspondente ao valor do ideal é

⁵³ „Betrachte ich ein Axiom, sofern es anderen Sätzen, die von ihm abgeleitet sind, seine Evidenz mitteilt, die sie dann von ihm zum Lehren tragen, wie der Mond sein Licht von der Sonne, dann bildet dieses Axiom mir eine Wahrheit letzter Instanz; dies ist der Standpunkt, auf welchem die Einzelwissenschaften ihre Axiome zugrunde legen und aus ihnen ihre Systeme entwickeln. Betrachte ich aber diese Evidenz in demjenigen Zusammenhang, in welchem sie ursprünglich gegeben sind, in dem Zusammenhang der Tatsachen des Bewußtseins, dann trete ich auf den Standpunkt der allgemeinen Erfahrungswissenschaft, deren Objekt der Zusammenhang der Tatsachen des Bewußtseins ist“ (DILTHEY, GS XIX, p. 82).

um imperativo moral”. “Se o ideal, isto é, se a verdade como o fim a que o conhecimento persegue é um valor, este já não tem necessidade de manifestar-se como tal num dever-ser” (HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 55; GA 56/57, p. 46). Para Cazzanelli, esse é um ponto que recebe muito a influência de Lask, a que acrescentamos também a de Dilthey. Reportando-se à experiência cotidiana, Heidegger argumenta que nem todo valor se dá à consciência como um dever-ser. “Estar alegre” é o exemplo que ele cita – é um valor que não se apresenta no eu como um imperativo, mas é um tipo de vivência que *vale* em-si-e-para-si (Cf. CAZZANELLI, 2010, p. 30). Num sentido intransitivo, o valor *vale*. E, diz Heidegger, ao assumir um valor, “isto vale” para o sujeito que experimenta o “ato de valorar”.

Heidegger reclama contra uma espécie de “empirismo transcendental” contido nos pressupostos dos neokantianos de Baden. Ele refuta uma certa teoria neokantista dos “dois mundos” em que o reino das “ideias válidas” é distinto e oposto à realidade empírica, histórica que os valores supõem “selecionar” e “valorar” (Cf. CROWE, 2002, p. 88).

Dilthey tinha identificado esta dualidade da filosofia transcendental dos valores, apontando a aporia em que se ela envolve. Em *Da psicologia comparada*, referindo-se às críticas proferidas pelos neokantianos à sua concepção de ciências do “espírito”, ironiza:

Windelband vê o fim do pensamento científico na lei e o fim da pesquisa histórica na forma, porque o sentimento histórico descobre um valor autônomo na vida psíquica individualizada. Ora, precisamente, a apreciação do indivíduo, a descrição do singular, a comparação das coisas que são afins e mesmo, no final das contas, o estudo causal de particularidades, de nuances (...), que são inseparáveis da realidade histórica, são manifestamente comuns à psicologia comparada (DILTHEY, 1947a, p. 261).

A crítica de Heidegger vai na direção de mostrar que a tentativa que visa descobrir e fundar os “valores” em meio à multiplicidade das atividades culturais diversas se instaura justamente com uma rejeição da maneira como, *de fato*, agem e pensam os homens na realidade. Não obstante, paradoxalmente, os fatos da psicologia e da vida cultural são necessariamente o “motivo empírico” da filosofia transcendental dos valores, ou seja, constituem *a base de pré-doação material* sem a qual o princípio axiomático do método crítico-teleológico não teria sentido (HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 48 e 49; GA 56/57, p. 40 e 41).

Windelband, por exemplo, alega que “a origem psicológica genética das valorações individuais não tem nenhuma utilidade para uma teoria dos valores, à qual é encarregada de considerar a questão da justificação ou da racionalidade

dos valores (*Wertungen*)” (CROWE, 2002, p. 85). Por outro lado, tais justificações têm como base a experiência da consciência. Diz ele: é feito na consciência uma “apreciação do que é imediatamente compreensível dos desejos imediatos. Ter consciência significa então reconhecer uma norma que transcende a ‘consciência individual’” (CROWE, 2002, p. 86).

Do mesmo modo, Rickert sustenta, em *O sistema de valores*⁵⁴ (1913), que, porque o sentido da vida, inteiramente fundado num sistema *a priori* de valores, é sempre um sentido para um sujeito, a tarefa que consiste em estabelecer um sistema hierárquico dos valores só é possível a partir do exame do comportamento valorativo dos seres humanos (Cf. RICKERT, 2007e, p. 140).

Apesar do evidente interesse pela vida cultural, de fazer dos “dados” da vida cultural o “motivo empírico”, os filósofos da Escola de Baden não tematizam genuinamente a “experiência vivida”. Heidegger afirma veementemente que “enquanto não se colocar em questão a orientação originariamente vital da vivência do dever-ser, da “doação” e assunção do dever-ser, o núcleo do método (...) permanecerá obscuro” (HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 53; GA 56/57, p. 45). Também Dilthey, pensa toda valoração (*Wertung*) em função da estrutura da vida. Diz ele: “O que ‘é’ se revela inseparável disso que ‘vale’ e disso que ‘deve ser’” (DILTHEY, 1947a, p. 271ss).

O neokantismo negligencia a experiência real e efetiva daquilo que metodologicamente lhe é essencial: compreender como se constitui originariamente a doação de um valor. Segundo vimos, para a filosofia do valor, “valor” e “verdade” se correspondem. Como Heidegger frisa, “a verdade se caracteriza *como* um valor e, em determinados contextos, se explica *como* valor”. Mas, diz o nosso Filósofo, “uma coisa é *declarar-algo-como-um-valor* (*Für-Wert-Erklären*) e outra muito diferente é *tomar-algo-por-um-valor* (*Wertnehmen*)”. Heidegger designa “tomar-valor” um fenômeno originário primordial, um elemento constituinte da vida vivida em si mesma. Já “declarar-algo-como-um valor” é um fenômeno teórico que resulta de se ter vivido e valorado (HEIDEGGER, *La idea*, 2007, p. 57; GA 56/57, p. 48 e 49).

O argumento de Heidegger é que os neokantianos não interrogaram a experiência mesma da descoberta de um julgamento normativo, a experiência do se “sentir obrigado” a julgar ou a agir de uma certa maneira. Eles cortam da vida cultural aquilo que defendem com tanto empenho (Cf. HEIDEGGER, GA 59, p. 143; Cf. CROWE, 2002, p. 78). Esta experiência impede de ver aquilo que escapa a toda referência a um domínio transcendente dos valores *a priori*: a vida como

⁵⁴ No original: *Vom System der Werte* (1913).

fonte primordial e originária de normatividade. E é exatamente assim que pensa Dilthey. Segundo ele, os valores não são complexos racionais *a priori* à parte da vida e destinados a julgar a realidade, mas são imanentes à vida. Em outras palavras, Dilthey que nega que os valores possam, como justificação transcendente, dar sentido à vida. Para ele, essa “relação de valor” – como puros conceitos do entendimento humano – não justificam a vida. Não é pela noção de um “ideal de valor” que se busca a origem do sentido. Pelo contrário: para Dilthey, os valores são descobertos na vivência histórica, são *expressões* da vida prática – âmbito em que é possível a vontade humana ponderar a respeito de fins e, por conseguinte, sobre valores. Nesse caso, “o valor não é, em primeiro lugar, um produto da formação conceitual a serviço do pensar acerca dos objetos” (DILTHEY, *Estructuración*, 1944, p. 266, 267 e 269). “Todo valor e toda meta vital estão contidos naquilo que vivenciamos e compreendemos” (DILTHEY, *Construcción*, 2010, p. 319). Isso quer dizer que, se *o sentimento é a “função” através da qual surgem valores* (Cf. DILTHEY, 1992c, p. 32), é preciso levar em conta, como aponta Brogowski, a articulação mútua de dois sentidos do valor: de uma parte, o valor que se experimenta, que se dá na vivência, de outra parte, o valor que funciona como norma social (Cf. BROGOWSKI, 1997, p. 18).

Toda vivência psíquica traz consigo um saber em torno de seu próprio valor. Cada pessoa vivente vive em um sentir-se, no qual ela se tem objetivamente como o valor ou desvalor de sua própria existência. Cada vivência tem a sua acentuação de valor ou de na conexão psíquica. Essa acentuação de valor é o fio condutor para a reconstrução daquilo que é dado na visão interior. A autêntica psicologia acompanha o concreto, ela está em conexão com o mundo do si mesmo; a psicologia não é nada mais que a explicação da experiência do mundo do si mesmo (HEIDEGGER, GA 59, p. 162).

Para Dilthey, “todo saber se encontra sob as normas do pensar. Ao mesmo tempo se refere, segundo estas normas do pensamento, a algo ‘vivido’ ou ‘dado’, e a relação do saber com ‘o dado’ é (...) a relação de sua vinculação ao dado” (DILTHEY, *Fundación*, 1944, p. 16). Heidegger dirá que a filosofia neokantiana se move em “*construções lógicas vazias*, pois aquilo de que se tem experiência na experiência fáctica é transformado em algo *encontrado imanentemente* – mediante uma falsa absolutização do princípio de imanência”. Ela “não averigua nada sobre o ato real de conhecer; o dá por conhecido, mas não faz senão extrair esse conhecimento da psicologia vulgar” (HEIDEGGER, *Problemas Fundamentales*, 2014, p. 145 e 223. Grifos do autor).

Assim, tanto Heidegger como Dilthey concordam ao dizer que a filosofia transcendental dos valores privilegia a atividade teórica ao apregoar a experiência imediata da normatividade. E, ao fazer isso, renuncia a uma compreensão

mais ampla de como acontece a experiência do valor. Tanto para um como para o outro, a “relação de valor” não é suficiente para explicar a questão do sentido, mas é do vivido ou da esfera pré-teórica que se deve partir. A “doação do sentido” não está subordinada ao valor. Como diz Heidegger, o valor deve não apenas ser reconduzido ao julgamento que o torna possível – “o que valoriza (*es wertet*)” – mas o julgamento mesmo deve ser reportado à fonte mais originária que constitui a existência mundana (Cf. HEIDEGGER, GA 56/57, p. 73). É somente reconduzindo à sua ancoragem primeira, sua base pré-teórica, que a validade pode radicalmente encontrar fundamento.

