

Do sentido lógico à compreensão do sentido:
indícios do pensamento de Dilthey
no caminho do jovem Heidegger

From Logical Meaning to the Understanding of Meaning:
Traces of Dilthey's Thought
in the Path of the Young Heidegger

Christiane Costa de Matos Fernandes¹

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - Pós-doutoranda (PDPG/CAPES)

56

RESUMO

O objetivo desse trabalho é sugerir como o contato de Heidegger com o pensamento de Dilthey, à época de sua formação durante os anos 1914-1916, foi fundamental para sua reflexão acerca dos limites da concepção de sentido no âmbito da lógica. Defendo que, ainda nos anos 1910, a experiência de totalidade presente na hermenêutica de Dilthey repercute de maneira decisiva para Heidegger na busca de uma concepção de sentido mais abrangente do que aquela vinculado à lógica, e que essa influência ecoou durante a década de 1920, inclusive em *Ser e tempo*.

PALAVRAS-CHAVE

Sentido; lógica; compreensão.

ABSTRACT

This paper aims to suggest how Heidegger's engagement with Dilthey's thought, during his formative years between 1914 and 1916, played a fundamental role in shaping his reflections on the limits of the concept of meaning within the domain of logic. I argue that, even in the 1910s, the experience of wholeness present in Dilthey's hermeneutics had a decisive impact on Heidegger's search for a broader and more transformative conception of meaning that extended beyond its logical formulation. This influence continued to resonate throughout the 1920s, including in *Being and Time*.

KEYWORDS

Meaning; logic; understanding.

¹ E-mail: christianecostamf@gmail.com

INTRODUÇÃO

O presente texto não possui a intenção de debater a existência de um fio condutor acerca da questão do ser que atravessaria o pensamento de Heidegger desde os anos 1910, quando o autor desenvolve a sua tese de doutorado *A doutrina do juízo no psicologismo: uma contribuição crítico-positiva à lógica* (1913-1914) e sua tese de habilitação (*Habilitationsschrift*) *A doutrina das categorias e do significado em Duns Scotus* (1915-1916). A intenção deste trabalho é apenas apresentar a problemática do “sentido lógico” no pensamento do então estudante Heidegger, a fim de sugerir a importância que o contato do autor com o pensamento de Dilthey teve à época, de modo que o problema do sentido (*Sinn/meaning*) é redimensionado a partir do “mundo da vivência” (*Erlebniswelt*), solo em que a pergunta pelo ser (*Seinsfrage*) é radicalizada e pensada, tal como em *Ser e tempo*, a partir da *compreensão do sentido* de ser do *Dasein*. Pois, como diz Courtine (1996), a questão da lógica, que remonta ao problema do “sentido lógico” nos anos 1910:

(...) aparece como uma questão lancinante, recorrente e, como tal, inextricavelmente entrelaçada desde o início com a *Seinsfrage*, a ponto de que a própria “questão do ser” corre o risco de permanecer opaca ou de tornar-se ininteligível se não é reconduzida imediatamente a uma interrogação primeira, mais fundamental, dizendo respeito ao *significado*, ao *sentido* – não esqueçamos com efeito que a tal *Seinsfrage* é sempre uma questão do *sentido* do ser, ou melhor, do *sentido* de “ser” –, enquanto a questão do ser assim ressituada no seu primeiro contexto de origem, reenvia por si mesma à problemática do juízo, da verdade, da distribuição categorial das acepções do ser e de sua possível unidade categorial. (Courtine, 1996, p. 9)

57

O presente texto é dividido em duas partes: 1) a reconstrução do argumento de Theodore Kisiel, no texto *Heidegger (1907-27): The Transformation of the Categorical*, seguida da indicação acerca da importância de Dilthey no pensamento heideggeriano nos anos 1910; 2) a exposição do modo como Heidegger, na preleção de 1921/1922: *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: Introdução à pesquisa fenomenológica* (GA61), apresenta as categorias “vida” e “mundo”, bem como a noção de comportamento (*Verhalten*) cuja *realização* é capaz de integralizar a unidade entre vida e tempo. Essa exposição pretende sugerir como o pensamento de Dilthey foi crucial para Heidegger, pois a unidade entre vida (vivência) e tempo (histórico) penetram e modulam o modo como o filósofo entende a realização intencional humana, de tal modo que, em *Ser e tempo*, essa realização é pensada fundamentalmente como *compreensão de sentido*.

1 O SENTIDO LÓGICO

Theodore Kisiel, no texto *Heidegger (1907-27): The Transformation of the Categorical*, publicado em 2002, argumenta que o engajamento filosófico inicial de Heidegger, especialmente seu engajamento na ontologia, está centrado no “problema das

categorias”. Recuperando o Prefácio à edição dos “*Frühen Schriften*”², escrito pelo próprio Heidegger em 1972, e o relato autobiográfico do filósofo, em 1963, no texto “Meu caminho para a fenomenologia”³, Kisiel indica e reconhece a importância das noções husserianas de intencionalidade e de intuição categorial no desenvolvimento inicial do pensamento heideggeriano; porém, adverte:

Mas outro elo profundamente significativo, hoje em dia em grande parte ignorado pelos estudiosos (...), entre o estudante Heidegger preocupado principalmente com problemas lógicos e o Heidegger-I⁴ mais hermeneuticamente orientado, é Wilhelm Dilthey. A busca ao longo da vida de Dilthey por uma “lógica” (isto é, uma base epistemológica) das ciências históricas e humanas acabou por levá-lo a buscar uma articulação das “categorias da vida”, as estruturas básicas da vida histórica. Tais categorias encontram suas raízes nas texturas imanentes à própria vida. Idealmente, elas são antes de tudo as próprias articulações da vida antes de emergirem deste solo para as nossas estruturas judicativas. (Kisiel, 2002, p. 85)

Kisiel argumenta que é esse tipo diferente de categoria, como pensada por Dilthey – vinculada à experiência originária da vida e que pode vir à linguagem –, que empreende uma reorientação da questão do ser (*Seinsfrage*) para o ainda jovem Heidegger. Para desenvolver seu argumento, o autor recupera o problema da conexão entre a chamada “doutrina das categorias” e a “doutrina da significação” nas duas teses de Heidegger (1914 e 1916)⁵ elaboradas no horizonte neokantiano em que o estudante Heidegger estava inserido, de tal maneira que a mudança entre estar orientado pela linguagem (lógica) para aquilo que vem à linguagem a partir da dimensão da experiência vivida – o que marcaria a passagem do estudante Heidegger (1912-1916) para o Heidegger dos anos 1920 – está essencialmente articulada com o

² “No entanto, eles [os ensaios reunidos sob o título *Frühe Schriften*, CCMF] mostram o início de um caminho que até então estava fechado para mim: a questão do ser sob o disfarce do problema das categorias, a questão da linguagem na forma da doutrina da significação. Como essas duas questões se relacionam essencialmente, permaneceu obscuro. A inevitável dependência da forma como estas questões foram tratadas em relação aos critérios da doutrina do juízo [*Urteil*] predominante em toda ontologia impediu-me de suspeitar que houvesse até mesmo uma obscuridade.” (GA 1, p. 55)

³ “A partir de algumas indicações extraídas de revistas filosóficas, tinha averiguado que o modo de pensar de Husserl fora bastante influenciado por Franz Brentano, cuja tese de doutoramento, intitulada *Da múltipla significação do ente em Aristóteles* (1862), tinha sido justamente, desde 1907, o guia e o critério das minhas primeiras e desajeitadas tentativas de penetrar na filosofia. De uma forma bastante imprecisa, o que me movia era a seguinte reflexão: ‘se o ente se diz com significados múltiplos, qual será então o significado fundamental e condutor? O que significa ser?’” (Heidegger, 2009, p. 3).

⁴ Kisiel faz referência à divisão do pensamento de Heidegger feita por William Richardson entre Heidegger I (que envolve *Ser e tempo* e outros textos imediatamente posteriores) e Heidegger II (que diz respeito ao pensamento pós “*Kehre*” ou “viragem”). Kisiel, inclusive, realiza uma modulação nessa divisão de Richardson e inclui o que ele denomina “Heidegger-Zero”, período que envolve os textos entre 1912 e 1916.

⁵ Respectivamente: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* [A doutrina do juízo no psicologismo: uma contribuição crítico-positiva à lógica (1913-1914)] e *Die Kategorien- und Bedeutungslehre Des Duns Scotus* [A doutrina das categorias e do significado em Duns Scotus (1915-1916)].

“problema das categorias” e envolve saber se o solo da experiência originária da vida que experimenta a si mesma é ou não uma conceitualização filosoficamente possível.

Na virada do século XIX para o século XX, a filosofia alemã foi marcada pela discussão acerca da diferença entre a realidade lógica (ou o sentido do conteúdo do juízo) e o psicologismo lógico. Se, por um lado, a lógica trata das leis do pensamento, por outro, “pensamento” é um termo equívoco, ele pode significar tanto a atividade psíquica real, isto é, o juízo feito por um indivíduo em um determinado momento e lugar, bem como o objeto visado por tal atividade, ou seja, o sentido do conteúdo lógico do juízo próprio a uma ordem ideal irreduzível às variações factuais dos atos psíquicos realizados por indivíduos em um determinado momento e lugar. Para contornar tal equivocidade e desviar das análises de caráter psicológico, a lógica filosófica passa a concentrar-se no elemento idêntico e estável do sentido que permeia o fluxo dinâmico da atividade mental: sentido que permaneceria no juízo *em e através* dos variados atos individuais. É assim, segundo Kisiel, que o problema do “sentido” (*meaning/Sinn*) chega ao centro do pensamento de Heidegger e atravessa as investigações presentes nos trabalhos de 1914 e 1916. Na tese de 1914, por exemplo, o sentido é considerado a partir do momento em que os próprios juízos são julgados e, portanto, aparecem – nessa atividade reflexiva – como se estivessem diante de nós como objetos independentes. No entanto, uma questão se impõe: “Que tipo de ‘realidade’ têm esses objetos ideais? Qual é o seu *status* ontológico?” (Kisiel, 2002, p. 87). Para Heidegger, influenciado pela filosofia de Lotze, o sentido estava vinculado à lógica na medida em que buscava *a validade como meio de elucidação do que permanece no juízo*.

59

Certamente, um objeto ideal não é real e temporal como as atividades psíquicas que o evocam (...). Como diz Lotze ‘*es ist nicht, sondern es gilt*’. Nesse sentido, o momento idêntico não existe, mas simplesmente “vale” [holds] (*gilt* = “é válido”). É precisamente este *poder pervasivo* de validade que constitui o modo de realidade do lógico, do sentido dos juízos. A realidade do sentido encontra-se na tenacidade e estabilidade de sua valência, em sua capacidade de se ‘estabelecer’ [take hold] e ‘permanecer firme’ em um juízo e, portanto, ‘vigorar’. (Kisiel, 2002, p. 87)

No entanto, se o sentido para o estudante Heidegger é ainda apreendido como “lógica do sentido” (validade), no §2 da quinta e última seção da tese *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, por sua vez, Heidegger acrescenta um questionamento afluente ao seu próprio pensamento dos anos seguintes:

Qual o sentido do sentido? (...) Se estamos procurando o sentido do sentido, devemos saber o que procuramos, o sentido. (...) Estamos aqui claramente em um ponto último e irreduzível, além do qual é impossível uma elucidação adicional e qualquer outra questão fica paralisada. Portanto, se algo mais abrangente e genérico não puder ser mostrado, ainda resta um caminho aberto: pelo menos descrever com mais detalhes o que a palavra “sentido” significa. (GA 1, p. 171).

O que está em questão é se o sentido vinculado à lógica, que envolve a validade como meio de elucidação do que permanece no juízo, é a dimensão última e, portanto, irreduzível a qualquer tentativa de ser iluminada por uma concepção de sentido mais abrangente. Dito de outro modo: qual o estatuto ontológico-categorial desse significado de “sentido” que não é nem uma realidade mental ou psíquica, nem algo metafisicamente suprassensível, mas que possui a capacidade de se manter e “permanecer firme” em um juízo, exercendo, sobre nossa consciência, uma força imediata a partir da qual reconhecemos sua validade? Nas palavras de Kisiel:

Heidegger confronta essas questões em termos da estrutura em que o sentido lógico aparece, ou seja, o juízo em que o sentido ‘acontece’ e assim toma posse [takes hold] de seu objeto. Sentido aparece aqui como um fenômeno estruturado ou ‘articulado’. (...) Uma análise detalhada da estrutura de um juízo produz uma resposta bilateral a essa questão. Há (1) a relação de validade [holding relation], interna ao juízo, do predicado com o sujeito, e (2) a força [hold] que um juízo verdadeiro exerce sobre nossa consciência. (Kisiel, 2002, p. 87)

A compreensão da relação de retenção do valor, interna ao juízo, do predicado com o sujeito (1) *inicialmente* não oferece grandes problemas. O sentido vinculado à lógica, que envolve a relação interna que permanece no juízo, é expresso na forma da proposição predicativa em que um certo conteúdo de significação (P) é válido para um objeto específico (S). Desse modo, “o estado de coisas assim compreendido é expresso através do ‘é’ copulativo no todo unificado do juízo (S é P)” (Kisiel, 2002, p. 88). Vale notar que a matéria do juízo é uma unidade articulada, de modo que as partes que a compõem se relacionam intimamente segundo uma co-pertença que precede a expressividade da proposição através da cópula “é”. Dito de outro modo: “o juízo apenas sanciona o que já sempre está, de algum modo, logicamente presente: o ‘objeto’, enquanto junção matéria-forma, enquanto ‘sentido’ (Borges-Duarte, 1995, p. 86 *apud* Leite, 2019, p. 77). Assim, dizer “O céu é azul” é o mesmo que “Ser azul vale/é verdadeiro para o céu”, de maneira que é “dada uma interpretação específica da clássica definição da verdade como adequação à ‘coisa’ (a matéria do juízo, declarada na posição do sujeito) e nosso conhecimento (a forma ou determinação se manifestando no predicado) (Kisiel, 2002, p. 88).

A resposta acerca da força que um juízo verdadeiro exerce sobre nossa consciência (2) abre um caminho mais complexo. Ela precisa tematizar a experiência intencional que integraliza o juízo descrito objetivamente (1) e o próprio ato judicativo, “uma vez que através do juízo nós temos conhecimento e, em perfeita correspondência com o sentido judicativo, há uma consciência essencialmente cognitiva que não é idêntica à atividade psíquica real” (Kisiel, 2002, p. 88). É nesse âmbito de análise que parece residir a pergunta expressa por Heidegger: *Qual o sentido do sentido?*

Esta atividade essencialmente cognitiva deve ser vista como uma “atividade que confere sentido”, ou melhor, como um “sentido performático” (*Leistungssinn*), que está em estrita conformidade com o

sentido judicativo (*Urteilssinn*) (...). Visto como um desempenho cognitivo em correlação direta com a estrutura judicativa, o conhecimento é a atividade de tomar posse de um objeto, conferindo-lhe uma determinação de sentido. Ao conhecer um objeto, nós o retiramos do fluxo da experiência e o fixamos numa forma definida (uma categoria). Posicionar um objeto é ao mesmo tempo uma questão de colocá-lo numa forma e, assim, dar-lhe sentido. «A realidade só pode adentrar no campo do sentido na medida em que é de alguma forma apreendida pela lógica; dela algo é extraído e assim distinguido, delimitado e ordenado” (GA Bd. 1, 280)⁶. (Kisiel, 2002, p. 88).

Se, por um lado, Heidegger considera a possibilidade de ordenação do real pela lógica, por outro, isso não seria possível sem o “sentido performático” (*Leistungssinn*) em conformidade com o “sentido judicativo” (*Urteilssinn*). Isso implica que é a experiência intencional humana, situada entre a realidade e a consciência atuante, o campo no qual se encontra o “verdadeiro segredo do “sentido de ser” contido em nossos juízos” (Kisiel, 2002, p. 89).

Essa implicação ganha um perfil mais definido no capítulo final do texto *Die Kategorien und Bedeutungslehre Des Duns Scotus*, intitulado “O problema das categorias”. Nele, Heidegger, por meio da descrição da “visão de mundo medieval”, indica a necessidade de reinserir no contexto “translógico” do “espírito vivo” os problemas lógicos da categoria e do juízo, pois é nesse mundo da vivência (*Erlebniswelt*) que as categorias da realidade sensível e suprassensível conquistam a expressão segundo a forma específica da existência. Nas palavras de Heidegger:

O problema da “visão de mundo medieval” (...) carece até hoje, quando abordado com maior profundidade, da verdadeira fundamentação conceitual e filosófico-cultural que pode fornecer clareza, segurança e unidade ao todo. A peculiar vontade de vida e a delicada disposição anímica de tal época exigem uma compreensão empática do descerrado (*Aufgeschlossenheit*) que lhes é conforme, e mais – ou seja, uma valoração filosoficamente orientada. O conceito de analogia discutido nesta investigação por ocasião do problema da realidade metafísica parece, inicialmente, ser um conceito escolar bastante desbotado e aparentemente sem significado. *No entanto, ele contém, como princípio dominante na esfera das categorias da realidade sensível e suprassensível, a expressão conceitual, qualitativamente preenchida e carregada de valor, do mundo da vivência (Erlebniswelt) do ser humano medieval, relacionado à transcendência; ele é a expressão conceitual da forma específica da existência interior ancorada na relação originária e transcendente da alma para com Deus, como era vivida no período medieval em rara unidade.* (...) O enlace (*Verklammerung*) metafísico pela transcendência é simultaneamente a fonte de múltiplas oposições e, portanto, da vida mais rica da existência imanentemente pessoal. A transcendência não

⁶ Privilegiando a clareza e a fluidez do texto, esse trecho do texto de Heidegger foi traduzido direto do original e não da tradução em inglês presente no texto do Kisiel.

significa uma distância radical do sujeito que se perde – persiste uma relação vital fundada na correlação, uma tal que não tem uma única direção fixa, mas que pode ser comparada ao vai e vem do fluxo de vivências em individualidades espirituais afins, embora a sobrevalorização absoluta de um dos membros da correlação não seja considerada. Assim, a valoração não gravita exclusivamente para o transcendente, mas é de certa forma refletida por sua plenitude e absolutidade, e repousa no indivíduo. *Portanto, toda a visão de mundo medieval, por ser tão radicalmente e conscientemente orientada de forma teleológica, contém também todo um mundo de múltiplas diferenciações de valor. A possibilidade e a plenitude de vivências resultantes disso para a subjetividade são, portanto, condicionadas pela dimensão da vida psíquica que se estende para o interior do transcendente, e não, como hoje, pela sua volátil extensão de conteúdo.* (GA 1, pp. 408-409 – grifo nosso)

Não é difícil perceber como essa unidade correlativa que envolve o “mundo da vivência” (*Erlebniswelt*) e a transcendência, refletida na individualidade da atuação que repousa no indivíduo, harmoniza-se com a categoria da compreensão (*Verstehen*) – imanente à vivência (*Erlebnis*) – segundo a hermenêutica diltheyniana, em que a compreensão figura como momento constitutivo do nexo entre a existência particular e sua respectiva situação histórica. Não é possível, no presente trabalho, expor com detalhes o pensamento de Dilthey, para os propósitos desta exposição, gostaria de indicar o essencial.

Como aponta Arnold Bergstraesser (1947), embora Vico, Montesquieu e Herder já haviam indicado um novo olhar para o lugar do pensamento histórico, no século XIX ainda não havia um consenso acerca do método constitutivo das ciências humanas e sociais (*Geisteswissenschaften*). Nessa busca por um método próprio às ciências humanas, e em face dos avanços das chamadas ciências naturais, a filosofia tradicional não poderia mais responder à questão acerca do sentido e do significado da história por meio de sistemas metafísicos. Também não era mais aceitável, uma vez reconhecido o lugar da pesquisa histórica, um pensamento meramente relativista. É nesta situação limite que emergem os pensamentos de autores centrais como Dilthey e Weber, ambos conscientes e atentos à necessidade de uma investigação estrutural da história intelectual e social.

Tanto Dilthey quanto Weber evitaram toda especulação metafísica. Eles permaneceram no campo da pesquisa empírica a partir do qual vieram tanto suas realizações quanto suas limitações. Se os julgamentos e os valores humanos são, em princípio, historicamente relativos, deveríamos pelo menos conhecer as formas pelas quais eles ocorrem e os fenômenos aos quais eles são relativos, em vez de nos contentarmos com generalizações vagas. (Bergstraesse, 1947, p.92)

Mas se, por um lado, a fragmentação da visão de mundo marca o diagnóstico histórico-social de Weber, por outro, uma certa experiência de totalidade - retida pela

capacidade criativa vivenciada pelo homem da cultura - expressa o pensamento histórico de Dilthey. É exatamente essa experiência de totalidade, vivenciada compreensivamente, que parece ser decisiva para Heidegger na busca de uma concepção de sentido mais abrangente.

Em *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, de 1910, Dilthey afirma que o nexos entre vivência (*Erlebnis*) e compreensão (*Verstehen*) deve ser entendido como “os dois lados do processo lógico, dois lados que se interpenetram mutuamente” (Dilthey, 2010, p. 213), sendo a forma de compreender enquanto método a “indução que deduz das particularidades parcialmente determinadas para nós uma conexão que define o todo” (Dilthey, 2010, p. 214). De outro modo: para o autor, os fenômenos das ciências humanas aparecem internamente à consciência com a realidade de uma “conexão viva”, sendo essa conexão da vida psíquica originariamente dada compreensivamente a qualquer ser humano histórico vivente (Dilthey, 2011). A análise, ou a distinção, dos elos particulares dessa conexão é posterior, pois o que se dá imediatamente à consciência é a conexão constante das próprias vivências - ou *a apreensão da vida em si e para si* -, que se realiza como atividade que imediatamente compreende e apreende os nexos *do que é vivido como partícipes imanes de um mundo histórico*. Mas isso só é possível pelas categorias que residem na essência da própria vida, categorias que não são dadas *a priori* e nem podem ser formalizadas logicamente. São categorias preenchidas no interior de certa unidade espaço-temporal, pois “a vida encontra-se em uma relação maximamente próxima com o preenchimento do tempo(...). No tempo, a vida existe na relação das partes com uma conexão” (Dilthey, 2010, p.219).

Essas indicações à filosofia de Dilthey não são infundadas, sobretudo se tivermos em vista que, já em 1910, Heidegger teve seu primeiro contato com Dilthey em função de seus estudos de Teologia⁷. E, de maneira exemplar, a carta endereçada a Rickert, datada de 5 de Fevereiro de 1914⁸, a partir da qual Heidegger revela sua aproximação com o pensamento de Dilthey nesses anos de formação em que as duas teses indicadas foram elaboradas. Nesta carta, Heidegger expressa sua intenção de elaborar uma apresentação a partir da qual ele articularia as ideias de Rickert, Dilthey, Simmel e Wundt⁹. Além disso, é preciso considerar a referência explícita a Dilthey nesse texto

⁷ Cf. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador *In* A caminho da linguagem. Trad. Márcia Schuback 7ª edição. Ed. Vozes. Petrópolis, RJ.pp.78-79; ali diz Heidegger: “Conheci a palavra ‘hermenêutica’ no âmbito de meus estudos de teologia. Naquele tempo, sentia-me particularmente atraído pela questão das relações entre a palavra da Sagrada Escritura e a especulação religiosa (...) posteriormente, voltei a encontrar a palavra ‘hermenêutica’ em W. Dilthey, na teoria das ciências históricas do espírito. Dilthey se familiarizara com a hermenêutica da mesma forma, a partir de seus estudos de teologia, e especialmente por ter-se ocupado com Schleiermacher”.

Há também a carta de Heidegger a Elisabeth Blochmann, datada em 07 de Novembro de 1918 *In* Heidegger, M.; Blochmann, E. Briefwechsel 1918-1969. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1989, pp. 10-12, em que Heidegger sugere a Blochmann a leitura da biografia de Schleiermacher feita por Dilthey.

⁸ Heidegger, Martin; Rickert Heinrich. *Briefe 1912-1933 und andere Dokumente*, herausgegeben von Alfred Denker. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. p.16.

⁹ Para uma exposição mais ampla acerca do contato e da influência de Dilthey no pensamento de Heidegger nesses primeiros anos de formação: Leite, Marcela B. *Historicidade e hermenêutica: a influência da filosofia da vida de Dilthey no pensamento do jovem Heidegger*. Ed.. Blucher. São Paulo, 2019. Cap.1.

de 1916 (GA 1, p. 203), quando Heidegger, ao caracterizar Duns Scotus, traz a voz diltheyniana e afirma que o franciscano foi “o mais agudo de todos os escolásticos”.

Em face da indicação segundo a qual, ainda nos anos 1910, a experiência de totalidade presente na hermenêutica de Dilthey seria um aspecto decisivo para Heidegger na busca de uma concepção de sentido mais abrangente, resta, porém, descrever como essa influência foi decisiva nos anos 1920.

2 A COMPREENSÃO DO SENTIDO

Como exposto no tópico anterior, no capítulo final da tese de 1916 *Die Kategorien und Bedeutungslehre Des Duns Scotus*, é possível encontrar indícios explícitos do pensamento de Dilthey no então estudante Heidegger, porém, é a partir do curso referente ao semestre emergencial de 1919 que essa filiação se torna nítida.

Para Heidegger, no texto de 1919 *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*, a estrutura intencional revela-se como vivência do mundo circundante (*das Umwelterlebnis*), mas o que implica pensar a intencionalidade humana por meio dessa estrutura? Acompanhando a leitura de Ramon Rodríguez (1997), compreendo que a posição básica da intencionalidade de Heidegger, já nessa primeira lição, é mais próxima ao texto de *Ideias I* (1913) do que às *Investigações lógicas* (1901) de Husserl, ou seja, a intencionalidade em Heidegger não deve ser interpretada a partir de vivências intencionais separadas do objeto já constituído. Porém, o modelo dessa estrutura intencional envolve o pensamento heideggeriano no problema da *constituição de sentido* próprio ao projeto da fenomenologia transcendental, mas com base em uma noção de vivência hermeneuticamente situada, a partir da qual a *intuição dos fenômenos é fundamentalmente intuição hermenêutica*. Nesse sentido, como é possível acompanhar na preleção de 1919, a intuição dos fenômenos se oferece de maneira direta a partir da *categoria do significado* que, por sua vez, é possibilitada por meio da *experiência da significatividade do mundo mais próximo*, ou seja, a partir de uma *experiência compreensiva-interpretativa* imanente à vivência do mundo circundante¹⁰.

Em face dessas considerações, podemos observar certo desenvolvimento daquele “sentido performático” (*Leistungssinn*) enquanto atuação capaz de mobilizar e reter a manifestação do que figura inteligível ao entendimento, agora pensado, de maneira explícita, por meio da experiência da significatividade do mundo ou, poderíamos dizer, da experiência de um horizonte cuja articulação todo/parte (compreensão/interpretação) e parte/todo (interpretação/compreensão) oferece ao pensamento heideggeriano o solo decisivo para uma concepção de sentido mais abrangente do que aquela vinculada à lógica. Isso exige reconhecer a ressonância do pensamento de Dilthey na descrição heideggeriana acerca da apreensão imediata do significado através da experiência da significatividade do mundo, pois, se a relação entre vivência e compreensão é ponto central na elaboração da hermenêutica de Dilthey, então, não podemos ignorar que essa relação traz em si a categoria do

¹⁰ Desenvolvi esse argumento de maneira mais detida no artigo intitulado *Intencionalidade e constituição de sentido: a Umwelterlebnis como estrutura intencional de uma filosofia sem sujeito transcendental*. Aufklärung: Revista De Filosofia, 9(3), 2023, p. 31–50.

significado como o nexo da vivência com a realidade concreta, sem se apoiar em qualquer elemento externo à própria experiência vivida. Nas palavras de Dilthey:

A categoria do significado designa a relação entre as partes da vida e o todo, uma relação que está fundada na essência da vida. Só possuímos essa conexão por meio da memória, na qual podemos visualizar o transcurso vital do passado. Na memória faz-se valer, então, o significado como a forma de apreensão da vida. Captamos o significado de um momento passado. Ele é significativo, na medida em que nele se realiza um vínculo com o futuro por meio da ação ou por meio de um acontecimento exterior. Ou na medida em que foi concebido o plano de uma condução futura da vida. Ou na medida em que um plano de sua realização foi levado a termo. Ou ele é significativo para a vida conjunta, na medida em que a intervenção do indivíduo se realiza nessa vida, na qual sua essência mais própria interveio na configuração da humanidade. Em todos esses e em outros casos, o momento particular possui significado por meio de sua conexão com o todo, por meio da ligação entre passado e futuro, entre existência particular e a humanidade. (2010.p.224)

Embora Heidegger seja crítico ao vínculo de Dilthey à teoria do conhecimento da época¹¹, que o teria levado a conceber “vida” de modo indiferenciado sem considerar sua sustentação ontológica, já em 1919, porém, é evidente a importância de Dilthey para que Heidegger encontrasse a possibilidade de realização situada/posicionada daquilo que, tanto Husserl como Dilthey, parecem estar de acordo: o caráter prévio do sentido frente à determinação lógico-conceitual. Desse modo, tendo como posição de base a vivência compreensiva-interpretativa, e, simultaneamente, a descoberta fenomenológica em que é possível afirmar que uma intuição simples sempre é, de facto, articulada por categorias¹², Heidegger pode apresentar “mundo” (enquanto horizonte de sentido) e “vida” (enquanto atuação intencional-projetiva) como categorias fenomenológicas fundamentais de uma investigação hermenêutica.

A apresentação detida dessas categorias – vida e mundo – será feita na terceira e última parte do curso do semestre de inverno de 1921/1922: *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: Introdução à pesquisa fenomenológica* (GA61). Nele, Heidegger indica que a concreção do comportamento compreensivo se realiza enquanto vida fática (*faktischen Leben*), essa sustenta o sentido histórico no qual emerge as possibilidades científicas e filosóficas. Desse modo, “vida” (*Leben*) é alçada à categoria fenomenológica fundamental, para Heidegger ela significa um fenômeno fundamental (2011 p.91 [79]). Mas a expressão “vida” possui, ainda segundo o autor,

¹¹ As críticas são explícitas no §43 de *Ser e tempo* e no Capítulo III dos *Prolegômenos para uma História do Conceito de Tempo* (GA 20).

¹² Aqui faço referência à noção de Intuição categorial apresentada por Husserl na *VIª Investigação Lógica* e apropriada por Heidegger como uma das três descobertas fundamentais da fenomenologia, sendo, para Heidegger, a descoberta responsável pela elaboração da pergunta pelo “ser” redimensionada segundo o seu sentido (GA 20, Parte preparatória, Capítulo II).

um significado rico e autônomo, sendo apresentada à época a partir de três perspectivas:

- 1) Unidade de sequência e temporalização (*Einheit der Folge und Zeitigung*);
- 2) Possibilidade (*Möglichkeit*);
- 3) Destino (*Schicksal*).

Essas perspectivas são expostas tendo em vista os dois modos do verbo “viver”, a saber; o modo intransitivo (que indica “estar” e “ser”) e o modo transitivo (que indica “vivenciar algo”). Essas três perspectivas também possuem uma dependência mútua: (1) a partir da unidade sequencial do viver (intransitivo), (2) aquele que vive articula as possibilidades para as quais está exposto, temporalizando-as (transitivamente) em si e para si mesmo. Desse modo, (3) “viver” de maneira bitransitiva, isto é, ser e estar direcionado às suas possibilidades, assume e atualiza o destino que lhe é próprio segundo o que lhe oferece uma tradição. A indissociabilidade exposta entre os dois modos, isto é, “ser” e “vivenciar algo”, unificados na temporalização, permite reter o sentido próprio daquele mesmo que vive: “vida = Da-sein, “Ser” na e através da vida” (Heidegger, 2011, p.98 [85]).

Ainda no texto de 1921/22, na sequência do que acabamos de expor, Heidegger diz que o significado intransitivo “viver” é expresso através de proposições como: “viver em algo”; “viver a partir de algo”; “viver com algo”; “viver em função de algo” etc., e “esse ‘algo’, que indica a multiplicidade de relações para com o viver (...) fixamos com o termo ‘mundo’” (Heidegger, 2011 p.98 [85]). Aqui é preciso observar que “mundo” não é espaço subsistente ou horizonte disponível, mas o correlato de “viver” através do qual se manifestam suas possibilidades. Mas, afirmar que “mundo” indica as múltiplas possibilidades correlatas ao “viver”, não significa dizer que ele é um conceito abstrato ou uma mera generalização, como argumenta Heidegger, é preciso observar que “com a categoria fenomenológica ‘mundo’ discutimos igualmente também, e isso é um fato importante, aquilo (*was*) que é vivido, a partir de onde se mantém a vida, em que ela se sustenta” (Heidegger, 2011, p. 99 [86]). Isso significa que mundo é exatamente o “algo” (transitivo) indissociável ao “ser” (intransitivo) que integraliza o fenômeno fundamental “vida”. Então, podemos afirmar: “mundo”, enquanto correlato intencional primário do viver, se manifesta em função do existir, ao passo que a existência só se realiza dirigida ao mundo em que desdobra a si mesma e se apropria dos seus vividos (ou das possibilidades que aparecem de acordo com o destino que lhe é próprio segundo o que lhe oferece uma tradição).

É notório que estamos perante à arquitetura da correlação primária ser-no-mundo exposta em *Ser e tempo*, mas também deve ser visível para nosso argumento o modo como Heidegger leva às últimas consequências a imediatidade, como descrita por Dilthey, da conexão constante das próprias vivências - ou a apreensão da vida em si e para si -, que se realiza como atividade que compreende e apreende os nexos do que é vivido como partícipes imanentes de um mundo histórico, de tal modo que “(...) a vida encontra-se em uma relação maximamente próxima com o preenchimento do tempo (...)” (Dilthey, 2010, p.219). A partir dessa exposição, resta questionar de que

maneira Heidegger irá descrever a vida enquanto atuação intencional cujo correlato; o mundo, indica a multiplicidade de relações histórico-temporais para com o viver.

A partir do exposto, em que é possível observar a apropriação do pensamento de Dilthey na concepção heideggeriana das categorias “vida” e “mundo”, podemos defender o papel e a importância de sua influência no modo como Heidegger, nos anos 1921/1922, entende e descreve a estrutura da intencionalidade enquanto *comportamento* (*Verhalten*), e cuja *realização* é capaz de integralizar a unidade entre vida e tempo como indicada por Dilthey.

Ainda no curso do semestre de inverno de 1921/1922: *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: Introdução à pesquisa fenomenológica* (GA61) Heidegger apresenta a estrutura do comportamento (*Verhalten*) a partir dos seguintes elementos: 1) O sentido de relação (*Bezugssinn*); 2) o sentido de realização (*Vollzugssinn*), vinculado ao sentido de temporalização (*Zeitigungssinn*); e 3) o sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*). Seguindo a interpretação realizada por Steven Crowell (2001), a estrutura do comportamento (*Verhalten*) pode ser considerada a partir de quatro aspectos constitutivos. O sentido de relação (*Bezugssinn*) é o modo como alguém está orientado para o objeto, ele equivale ao caráter ou à qualidade do ato noético de Husserl. O sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*) é a forma como o objeto é “tomado” em tal orientação, portanto, corresponde ao conteúdo do ato noemático de Husserl. O sentido de execução (*Vollzugssinn*) diz respeito ao ato como realizado. E o sentido de temporalização (*Zeitigungssinn*), finalmente, é o correlato noemático de *Vollzugssinn*, isto é, a maneira pela qual o objeto é trazido ou não à plenitude de evidência. Para nossos propósitos, podemos identificar (1) *Bezugssinn* e (2) *Gehaltssinn* como relacionados à estrutura formal da intencionalidade e (3) *Vollzugssinn* e (4) *Zeitigungssinn* como os elementos que dizem respeito ao aspecto da *realização* intencional, isto é, *contemplam a intencionalidade em seu sentido existencial em que a compreensão humana se realiza enquanto comportamento cuja experiência é situada e histórica*. Dessa maneira, é possível dizer que o ato realizado (*Vollzugssinn*) integra, *na e pela facticidade humana* - o que implica temporalização -, o que foi formalmente indicado na estrutura de atuação intencional: o modo como alguém está orientado aos entes (*Bezugssinn*) e seu correlato; os modos de manifestação dos entes (*Gehaltssinn*). Para melhor visualização:

CORRELAÇÃO DE (1) E (2) - ASPECTO FORMAL DA ESTRUTURA INTENCIONAL

<p>(1) O sentido de relação (<i>Bezugssinn</i>) diz respeito ao modo de atuação intencional ou como alguém está orientado para o objeto.</p> <p style="text-align: center;">↕</p> <p>(2) O sentido de conteúdo (<i>Gehaltssinn</i>) pode ser dito como a retenção (<i>gehalten</i>) do modo como algo apresenta a si mesmo enquanto tal.</p>
<p>(3) O sentido de execução (<i>Vollzugssinn</i>) diz respeito ao ato como realizado. A experiência da estrutura formal acima indicada [(1) e (2)] enquanto experiência humana situada ou posicionada em um horizonte (mundo).</p> <p style="text-align: center;">↕</p> <p>(4) O sentido de temporalização (<i>Zeitigungssinn</i>) diz respeito a maneira pela qual o objeto é trazido ou não à plena evidência. De outro modo: o sentido histórico-existencial da experiência intencional em que, em face da execução, algo apresenta a si mesmo enquanto tal segundo suas possibilidades interpretativas.</p>

CORRELAÇÃO DE (3) E (4) - REALIZAÇÃO DO COMPORTAMENTO INTENCIONAL

Essa análise da estrutura do comportamento, enquanto realização intencional que integraliza a unidade entre existência em um horizonte (mundo) e temporalização, nos remete a um dos momentos mais importantes de *Ser e tempo*, em que compreensão (*Verstehen*) e sentido (*Sinn*) são expostos em sua co-pertença a partir dos comportamentos intencionais do *Dasein*. Vamos nos deter nesse ponto.

No §14 - que abre o terceiro capítulo de *Ser e tempo* denominado *A mundidade do mundo* -, Heidegger afirma que o que está em jogo em sua investigação, naquele momento, é o *fenômeno do mundo*. Tendo em vista que “fenômeno”, em sentido fenomenológico, foi determinado como *ser e estrutura de ser* (§7), então, o que está sendo investigado é a *mundidade do mundo em geral*, ou seja, a estrutura ontológica desse fenômeno na medida em que ele é parte constitutiva do *Dasein* enquanto ser-no-mundo.

Se a análise da mundidade do mundo deve ser pensada a partir da existencialidade do *Dasein*, e esse ente se manifesta a partir da cotidianidade mediana, então, “mundo” também deve ser tematizado a partir do horizonte da cotidianidade do ser-aí. Heidegger põe em tela o mundo-circundante (*die Umwelt*), ou mundo- ambiente, como o sentido do mundo mais próximo do *Dasein* cotidiano e, ainda, indica que “a investigação segue pelo caminho que vai desse caráter existencial do mediano ser-no-mundo até a ideia de mundidade em geral” (Heidegger, 2012, p.205).

Heidegger, no §15, expõe que é por meio da ocupação (*Besorgen*) e do trato (*Umgang*) com os entes que o *Dasein* cotidiano está inicialmente voltado à compreensão

fática de mundo. Portanto, o acesso à “mundidade do mundo-circundante” (*Umweltlichkeit*) será através da interpretação do ser do ente que vem ao encontro do *Dasein* no mundo ambiente, isto é, a partir do ente pelo qual o *Dasein* se ocupa. Heidegger descreve como, a partir desse engajamento prático, o *Dasein* visualiza os entes em sua serventia específica no quadro de um horizonte ocupacional. O autor identifica que esse horizonte possui certa anterioridade em relação ao próprio uso do instrumento ou utensílio (*Zeug*) particular, e isto é exposto pelo próprio autor, no §15, quando ele põe em relevo o modo de ser dos utensílios na delimitação prévia do que seja sua instrumentalidade: “Em termos rigorosos, um instrumento nunca ‘é’ isolado. Ao *ser* de instrumento pertence sempre cada vez um todo-instrumental, no qual esse instrumento pode ser o que ele é. Instrumento é por essência ‘algo para...’ (Heidegger, 2012, p.211[68]). O ser do utensílio e seu significado que aparece no instante do trato, portanto já interpretado a partir do uso, nascem da totalidade utensiliar (*Zeugganzheit*) que o atravessa. Mas esta totalidade utensiliar está envolvida num contexto ainda mais complexo. Na medida em que o utensílio é confeccionado de acordo com a sua finalidade específica como “algo para...” (*Um-zu*), seu uso o liga a outros utensílios, por exemplo, a agulha usada *para* costurar remete-se à roupa usada *para* vestir. Assim como a roupa remete-se não só a sua finalidade, mas também aos materiais através dos quais ela foi produzida: algodão, linho etc. E ainda, remete-se aos trabalhadores da fábrica têxtil que confeccionam as peças, isto é, aos outros entes no modo de ser do *Dasein*. Na medida em que certa totalidade instrumental condiciona a manifestação de um ente como utensiliar, é necessário reconhecer que na essência do instrumento está sempre a referência ou remissão (*Verweisung*) de algo para algo. É fundamental notarmos que o autor não se detém em analisar “tipos” ou “espécies” de utensílios, mas tematiza aquilo que caracteriza o ser do instrumento na medida em que ele figura como o ente que vem ao encontro do *Dasein* ocupado no mundo circundante (*Umwelt*). Ou seja, o que está em jogo nessa descrição é o ser do ente (utensiliar- *Zuhandene*) que aparece *como correlato* à ocupação (*Besorgen*) enquanto *modalidade de ato* que atravessa a facticidade (*Faktizität*) do *Dasein* cotidiano. É preciso reconhecer o fato de que Heidegger desenvolve nesses primeiros parágrafos de *Ser e tempo*, através da noção de intencionalidade prática, aquilo que em 1919 foi indicado como o âmbito primário e imediato da vivência e experiência humana. À época – como indicado – Heidegger pensa a correlação vivência/mundo-circundante (*Erlebnis-Umwelt*) através do que chamou de “o significativo”. Ademais, é preciso reconhecer como essa descrição possui como base a correlação entre *Vollzugssinn* e *Zeitigungssinn* como os momentos que dizem respeito ao aspecto da realização intencional, isto é, contemplam a *intencionalidade em seu sentido existencial em que a compreensão humana se realiza enquanto comportamento cuja experiência é situada e histórica*. Dito de outro modo: essa descrição da intencionalidade prática, em *Ser e tempo*, nos parece ser a tentativa de penetrar na execução (*Vollzugssinn*) *in concreto* do comportamento intencional enquanto tal, isto é, no modo como o *Dasein* estabelece originariamente o sentido de relação (*Bezugssein*) pelo o qual ele retém ou mantém (*gehalten*) a apresentação do *fenômeno do mundo*. Em suma, em função das análises que precedem *Ser e tempo*, não bastava indicar a pertença do *Dasein* em um horizonte significativo, era necessário descrever *a maneira* como o

Dasein abre e mobiliza essas remissões significativas, isto é, como ele constitui os nexos relacionas a partir dos quais as coisas ou estados-de-coisas (*Sachverhalt*) se *deixam* apreender dotados de sentido. Mas reter as coisas ou estados-de-coisas (*Sachverhalt*) que se *deixam* apreender dotados de sentido só é possível para um ente capaz de compreender sentido.

No §17 de *Ser e tempo*, Heidegger chama a atenção de que se a prévia interpretação do ser do utensílio (*Zeug*) e a estrutura de ser do utilizável (*Zuhandenen*) tornou o fenômeno da remissão (*Verweisung*) visível foi, porém, “em esboço, de modo que foi necessário acentuarmos ao mesmo tempo a necessidade de pôr a descoberto o fenômeno em sua origem ontológica, antes somente indicada” (Heidegger, 2012, p.231[76]). Para tanto o autor apela à instrumentalidade dos sinais (*Zeichen*), pois neles é possível encontrar “remissões” em sentidos diversos e de maneira que “a própria estrutura-de-sinal fornece um fio condutor ontológico para uma ‘caracterização’ de todo ente em geral” (Heidegger, 2012, p. 233 [77]). O sinal, enquanto utensílio, tem em sua serventia específica o mostrar (*Zeigen*), e mostrar é um modo de remeter (*Verweisen*), mas “remeter, tomado numa acepção extremamente formal, é um relacionar (*Beziehen*)” (Heidegger, 2012, p.233 [77]). Essa afirmação é decisiva, ela vincula a remissão (dos entes entre si) ao *Dasein*, pois ele - através de seu comportamento prático - que estabelece o sentido da relação (*Bezugssein*) em que a apresentação do *fenômeno do mundo* se mantém. Mas se o sinal, enquanto instrumento, põe em relevo o caráter da referência, a referência mesma, porém, não deve ser confundida com o próprio sinal, pois ela não é a determinação ôntica de um ou outro manual específico, mas a estrutura ontológica do manual e elemento constitutivo da rede referencial que perfaz o horizonte do mundo circundante.

A relação entre sinal e remissão é tríplice: 1. O mostrar, como possível concretização do para-quê (*Wozu*) de uma serventia, funda-se na estrutura instrumental em geral, no para-algo (*Um-zu*) [remissão]. 2. O mostrar do sinal como caráter-de-instrumento de um utilizável pertence a uma totalidade instrumental, a uma conexão-de-remissão. 3. O sinal não é somente utilizável como um outro instrumento, mas o mundo-ambiente em sua utilizabilidade se torna cada vez expressamente acessível ao ver-ao-redor. O sinal é onticamente utilizável, o qual, como este instrumento determinado, tem ao mesmo tempo a função de algo que indica a estrutura ontológica da utilizabilidade, da totalidade-de-remissão e da mundidade. (Heidegger, 2012, p.247 [82]).

O decisivo acerca da análise do sinal é que, embora ele seja um utilizável, por meio de sua expressa função de “mostrar” ele foi capaz de pôr em tela como todo ente em nosso mundo mais próximo está sempre “referido a algo” iluminando, portanto, a estrutura da referência ou remissão que integraliza o fenômeno da utilizabilidade (*Zuhandenheit*) aberto pela ocupação (*Besorgen*). Dessa maneira, a complexa rede de remissões se descortina acenando, finalmente, à totalidade dessa estrutura remissiva. Mas é importante destacar que a “totalidade de remissão” (*Verweisungsganzheit*) não é

a “soma” dos instrumentos “inseridos” em um espaço, ela diz respeito à articulação por meio da qual os entes se manifestam de determinada maneira segundo o modo *como* eles se conformam a ela. Isso quer dizer que um ente não é utensiliado por uma determinação essencial externa à sua pertença no contexto de uso e ao próprio uso; qualquer qualidade de um ente depende de sua inserção nessa rede referencial, de modo que “propriedades” dos entes são trazidas à luz *na* e *pela* estrutura da remissão. Dizer que os entes se manifestam segundo o modo *como* eles se conformam a um horizonte remissivo, é identificar que “ser-remetido-a” (*Verwiesenheit*), enquanto constituição do utilizável, é em última medida “conjuntar-se à” (*Bewenden*). Nas palavras de Heidegger:

Conjuntação é o ser do ente do interior-do-mundo, em relação ao qual esse ente já é e de pronto cada vez posto-em-liberdade (...). Como ente, ele tem cada vez uma conjuntação. Isto de que ele tenha uma conjuntação com... junto é a determinação *ontológica* do ser desse ente e não um enunciado ôntico sobre o ente” (Heidegger, 2012, p.251[84])

Em face do exposto, uma questão se impõe: de que maneira essa totalidade conjuntural ou essa conjuntação é formada? O argumento é que enquanto os entes do interior do mundo estão inseridos em uma conjuntura total através da qual eles se manifestam originariamente a partir de um *para-quê* (*Wozu*), o *Dasein*, por sua vez, figura como o ente que ao final da cadeia remissiva se manifesta como aquele *em virtude do qual* ou *em-vista-de-quê* (*Worum-willen*) a conjuntura (e, por conseguinte, a conformação dos entes particulares) é mobilizada. Como indicamos acima, o *para-quê* da serventia dos entes é formalmente um relacionar (*Beziehen*), mas é o *Dasein*, através de seus comportamentos, que estabelece o sentido da relação (*Bezugssein*), pois “a totalidade-da-conjuntação ela mesma retrocede por último a um *para-quê* (*Wozu*), junto ao qual *não há* conjuntação, pois já não se trata de um ente no modo-de-ser do utilizável” (Heidegger, 2012, p.253 [84]). Oportunizado pela descrição da intencionalidade prática, o vínculo constitutivo entre as relações horizontais dos entes (*Beziehen*) e o que lhes confere persistência (*Bezugssein*), isto é, entre o *para-quê* (*Wozu*) e o *em-vista-de-quê* (*Worum-willen*) é decisivo, ele põe em tela a estrutura pela qual o *Dasein* originariamente retém o *fenômeno do mundo*, de tal modo que, pela primeira vez, é possível vislumbrar : 1) o que significa dizer que na constituição de ser do *Dasein* pertence a mundidade ela mesma; 2) que “mundo” não é meramente espaço subsistente; 3) o anúncio do que pode ser a estrutura ontológica de “mundo”, isto é, a mundidade do mundo (*Weltlichkeit der Welt*). Sobre o último ponto, Heidegger afirma que a conjuntura, como conformação de todo e qualquer ente, é dada em função da significatividade (*Bedeutsamkeit*):

O caráter relacional dessas relações do remeter nós o aprendemos como *significar*. Na familiaridade com essas relações, o *Dasein* “significa” a si mesmo, dá-se a entender originariamente seu ser e poder-ser relativamente a seu ser-no-mundo. O *em-vista-de-quê* (*Worum-willen*) significa um *para-isto* (*Um-zu*), este significa um

junto-a (*Wobei*) do deixar-que-se-conjunte (*Bewendenlassen*), este significa um com-quê (*Womit*) do conjuntar-se. Essas relações são conexas entre si como numa totalidade originária; elas são o que são, como este significar, em que o *Dasein* se dá previamente a entender a si mesmo no ser-no-mundo. O todo relacional desse significar, nós o denominamos *significatividade*. Ela é o que constitui a estrutura do mundo, aquilo em que o *Dasein* é a cada vez como tal. (Heidegger, 2012, p.259 [87])

Em uma nota explicativa à sua tradução de *Ser e tempo* (2006, p.568), Márcia Schuback destaca o uso do advérbio e relativo alemão “*wo*” na composição dos termos *Wozu*, *Wobei*, *Worumwillen*, *Womit* etc. Segundo a tradutora, essas composições expressam uma dimensão ativa de movimento pela qual o *Dasein* de modo dinâmico mobiliza a própria estrutura significativa em seus nexos e relações. Poderíamos dizer que os termos empregados na citação acima indicam que *sendo* o *Dasein* é, ao mesmo tempo, *a partir de onde* emana o vínculo das relações significativas e *para onde* elas retornam. Ora, é exatamente aqui que podemos capturar toda a importância da co-pertença da compreensão (*Verstehen*) e do sentido (*Sinn*) em *Ser e tempo*.

Como exposto no quinto capítulo da primeira parte de *Ser e tempo*, os momentos cooriginários do “ser-em” do *Dasein*, isto é, o modo como fundamentalmente ele descerra o seu “aí” (mundo) diz respeito aos existenciários: compreensão (*Verstehen*), disposição (*Befindlichkeit*) e discurso (*Rede*). É através deles que Heidegger pensa a abertura (*Erschlossenheit*) do *Dasein* como ser-no-mundo, de modo que os nexos e relações do horizonte correlato à intencionalidade transcendente do ser-aí são mobilizados e mantidos em seu sentido.

A compreensão (*Verstehen*), ou abertura compreensiva, não diz respeito a uma capacidade entre outras do ser humano por meio da qual é possível aprender “mundo” em função de alguma faculdade cognitiva-intelectiva. Enquanto existenciário, isto é, elemento que perfaz o ser do *Dasein* como ser-em (um mundo), a compreensão só pode ser concebida pelo índice da existência (fática). O que isso significa? Que compreender para o *Dasein* é, antes de qualquer coisa, ser-existência posicionada e disposta ao mundo *segundo sua constituição hermenêutica*. Assim, a abertura promovida pela compreensão (*Verstehen*) acontece sempre como interpretação (*Auslegung*). Logo no início do §32 essa relação é explicitada:

O projetar do entender (*Verstehen*) tem uma possibilidade própria de desenvolvimento. Chamamos *interpretação* o desenvolvimento do entender. Na interpretação, o entender, entendendo, apropria-se do seu entendido. Na interpretação, o entender não se torna algo diverso, mas torna-se ele mesmo (...). A interpretação não consiste em tomar conhecimento do entendido, mas em elaborar possibilidades projetadas no entender.” (Heidegger, 2012, p.421 [148])

O existenciário da interpretação (*Auslegung*) constitui um momento chave de *Ser e tempo*. Ele põe em tela a própria estrutura hermenêutica do *Dasein* em função da qual

ele experiencia compreensivamente o todo pela parte e a parte pelo todo. O *Dasein* está junto aos entes que vêm ao seu encontro e, a partir deles, o fenômeno do mundo se apresenta, porém, sem a articulação aberta pela significatividade (*Bedeutsamkeit*), que estrutura ontologicamente a unidade do horizonte (mundo), os entes não poderiam se manifestar como os entes que são. Na abertura que entende (*Verstehen*), o *Dasein*, remitido ao mundo originariamente na lida prática, faz com que *algo* venha ao encontro, mas na medida que algo se manifesta já se mostra interpretado (*Auslegung*) *como algo* do interior do mundo, isto é, visível como unidade significativa discreta em meio a um todo relacional. Por essa razão Heidegger pode dizer que na interpretação o compreender não se torna algo diverso, mas torna-se ele mesmo e, ainda, que na facticidade mesma do ser-aí "(...) com-que-vem-de-encontro no interior do mundo, a interpretação como tal *já tem sempre uma conjunção aberta no entender-mundo*, conjunção que a interpretação põe à mostra"¹³(Heidegger, 2012, p.425 [150] -grifo nosso). Ora, não estaríamos aqui em face da resposta à pergunta feita por Heidegger em 1914? *Qual o sentido do sentido?* Uma passagem central do §32 não nos deixa dúvida:

Quando o ente do interior do mundo é descoberto com o ser do *Dasein*, isto é, quando veio à compreensão, dizemos que ele tem *sentido*. Mas, tomando rigorosamente, o que é compreendido não é o sentido, mas o ente em seu ser. *Sentido é aquilo em que a compreensibilidade de algo se mantém*. Denominamos sentido o que é articulável no abrir que compreende. O *conceito de sentido* compreende o arcabouço formal do que pertence ao articulável pela interpretação compreensiva. (...) Na medida em que compreensão e interpretação constituem a constituição existenciária do ser do "aí", o sentido deve ser concebido como o arcabouço existenciário-formal da abertura pertencente à compreensão. O sentido é um existenciário do *Dasein*, não uma propriedade presa ao ente, que reside "atrás" dele ou flutua em algum lugar como em um "reino intermediário". Só o *Dasein* "tem" sentido. (Heidegger, 2012, p.429 [151]).

É impossível não recuperar as questões de 1914 e 1916: a retenção do valor, interno ao juízo, do predicado com o sujeito não retira seu sentido de um "reino intermediário", seu "sentido" é derivado e está fundado na compreensão que, enquanto existenciário do *Dasein*, é essencialmente *compreensão de sentido*, pois é o modo como originariamente qualquer interpretação de *algo como algo* pode se manter (modo como é possível reter [*takes hold*] seu objeto). Dito de outro modo: a proposição expressa por um enunciado (juízo) não é o lugar primário da verdade, porque não é originariamente *a fonte do sentido*. E a fonte de sentido emana da própria compreensibilidade (de ser) do *Dasein*. Essa derivação, fundada na compreensão de sentido própria ao *Dasein*, manifesta na interpretação de *algo como algo* e expressa por

¹³ É a partir desse quadro que o autor apresenta as condições prévias da interpretação: o ter-prévio (*Vorhabe*); o ver-prévio (*Vorsicht*); conceito-prévio (*Vorgriff*). O caráter "prévio" dessas condições indicam que nenhuma interpretação é sem pressupostos. De tal modo, diz Heidegger (2012, p.427 [150]), que a interpretação de algo como algo está fundada nessas condições.

meio da estrutura proposicional do juízo, é explicitada no §33 de *Ser e tempo*. Para o que nos interessa, o decisivo é ter em vista como a noção de *compreensão* é central para o pensamento heideggeriano, e como, a partir dela, a questão acerca de um sentido fundante pode ser respondida.

Novamente, não é possível negar a importância do pensamento de Dilthey para esse desenvolvimento da filosofia de Heidegger, precisamente na noção de *compreensão* (*Verstehen*) que descerra o “aí” (mundo histórico) e lhe confere *sentido*. Para Dilthey, a *compreensão* figura como elemento fundamental constitutivo do nexo entre a existência particular e sua respectiva situação histórica, isto é, seu horizonte de realização espaço/temporal. Nas palavras de Dilthey:

A *compreensão* é um reencontro do eu no tu; o espírito encontra-se em níveis cada vez mais elevados da conexão; essa mesmidade do espírito no eu, no tu, em cada sujeito de uma comunidade, em todo sistema da cultura, por fim, na totalidade do espírito e da história universal, torna possível a atuação conjunta das diversas capacidades nas ciências humanas. O sujeito do saber está assim unido com o seu objeto e esse objeto é o mesmo em todos os níveis de sua objetivação. Se a objetividade do mundo espiritual criada no sujeito é reconhecida por este procedimento, surge a pergunta sobre o quanto isso pode contribuir para a resolução do problema do conhecimento em geral. (Dilthey, 2010, p.168)

74

Mesmo que Heidegger seja crítico da adesão de Dilthey à concepção de “sujeito” para caracterizar a vida psíquica, ele não deixa de reconhecer que “o decisivo na investigação de Dilthey (...) é a tendência em colocar a realidade histórica à vista, para a partir dela esclarecer de que modo e maneira é possível a interpretação” (Heidegger, 2006, p.34 [19]). No entanto, o que tentamos expor nesse trabalho é que a contribuição de Dilthey ao pensamento heideggeriano parece ser ainda mais fundamental e radical: o pensamento de Dilthey ofereceu a Heidegger ferramentas para uma concepção de sentido mais abrangente do que aquela vinculado à lógica, e essa contribuição ecoou durante a década de 1920, inclusive em *Ser e tempo*.

Em sua tese de livre docência de 1916, Heidegger já manifestava elementos que o impulsionariam a ir além da lógica, ou de maneira mais precisa, do “sentido lógico”: a recusa de considerar as categorias como meras funções do pensamento e, ainda, a exigência de considerar o problema da historicidade e do tempo. Assim, por um lado, no interior da problemática neokantiana, Heidegger já se preocupava com questões que, para ele, o neokantismo parecia incapaz de resolver, por outro, a necessidade de reinserir no contexto “translógico” do “espírito vivo” os problemas lógicos da categoria e do juízo também não poderiam ser satisfatoriamente respondidos pela filosofia husserliana. Sendo, portanto, o contato com o pensamento de Dilthey decisivo, de tal modo que, por meio da unidade entre vida (vivência) e tempo (histórico), Heidegger descreve o modo como sentido (*Sinn*) é a realização da *compreensão de sentido*.

REFERÊNCIAS

- BERGSTRAESSER, A. Wilhelm Dilthey and Max Weber: An Empirical Approach to Historical Synthesis *In* Ethics, Vol. 57, No. 2, 1947, pp. 92-110;
- CASANOVA, M. A. *Nada a Caminho*. Rio de Janeiro. Ed. Forense, 2006;
- COURTINE, J.F. As investigações lógicas de Martin Heidegger, da Teoria do Juízo à Verdade do Ser trad. Alberto Alonzo Munõz. *In* discurso (27), 1996: 7-36.
- CROWELL, G.S. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*. Northwestern University Press, 2001;
- DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo, Ed. UNESP, 2010;
- FERNANDES, C.C.M. A apropriação da hermenêutica por Heidegger nos anos 1920. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 133-162, 2018;
- FERNANDES, C.C.M. Intencionalidade e constituição de sentido: a Umwelterlebnis como estrutura intencional de uma filosofia sem sujeito transcendental. *Aufklärung: Revista De Filosofia*, 9(3), 2023;
- HEIDEGGER, M.; BLOCHMANN, E. *Briefwechsel 1918-1969*. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1989;
- HEIDEGGER, M.; RICKERT H. *Briefe 1912-1933 und andere Dokumente, herausgegeben von Alfred Denker*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002;
- HEIDEGGER, M. *Frühe Schriften (GA1)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978;
- HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (GA61)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994;
- HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Schuback 7ª edição. Ed. Vozes. Petrópolis -RJ, 2015;
- HEIDEGGER, M. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles - Introdução à pesquisa fenomenológica (GA 61)*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011;
- HEIDEGGER, M. *O meu caminho para a fenomenologia*. Trad. Ana Falcato. Covilhã, 2009;
- HEIDEGGER, M. *Prolegomenos para una Historia Del Concepto de Tiempo (GA 20)*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006;
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo (GA2)*. Tradução e organização; Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012;
- KISIEL, T. Heidegger (1907-27): The Transformation of the Categorical *In* Heidegger's Way of Thought Critical and Interpretative Signposts. edited by Alfred Denker and Marion Heinz. Continuum: NY - Londres, 2002;
- LEITE, Marcela B. Historicidade e hermenêutica: a influência da filosofia da vida de Dilthey no pensamento do jovem Heidegger. Ed. Blucher. São Paulo, 2019.

Submetido: 18 março 2025

Aceito: 20 de maio de 2025