

Heidegger, leitor de Dilthey: considerações sobre compreensão e historicidade¹

Heidegger, reader of Dilthey: considerations on understanding and historicity

Deborah Moreira Guimarães
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

RESUMO

Trata-se de explorar o envolvimento de Heidegger com a filosofia de Dilthey, com foco nos conceitos de compreensão e historicidade dentro da tradição hermenêutica. Heidegger examina a crítica de Dilthey às abordagens metafísicas e científicas do conhecimento, enfatizando as limitações das dicotomias sujeito-objeto e defendendo a compreensão como fundamental para as ciências humanas. A análise destaca a importância do contexto histórico, a unidade da vida e a necessidade de ir além dos paradigmas das ciências naturais em direção a uma abordagem mais holística e existencial da verdade e do significado.

PALAVRAS-CHAVE:

Compreensão; Heidegger; Fenomenologia hermenêutica; Dilthey.

ABSTRACT

It's about exploring Heidegger's engagement with Dilthey's philosophy, focusing on the concepts of understanding and historicity within hermeneutic tradition. It examines Dilthey's critique of metaphysical and scientific approaches to knowledge, emphasizing the limitations of subject-object dichotomies and advocating for comprehension as fundamental to the human sciences. The analysis highlights the significance of historical context, the unity of life, and the necessity of moving beyond natural science paradigms toward a more holistic, existential approach to truth and meaning.

KEYWORDS:

Understanding; Heidegger; Hermeneutic phenomenology; Dilthey.

¹ Este trabalho foi realizado com o apoio da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, uma vez que, durante a sua elaboração, a autora foi bolsista do programa de pós-doutorado Nota 10 da FAPERJ.

INTRODUÇÃO

A filosofia diltheyana relaciona-se diretamente com os projetos que buscaram uma fundamentação para o conhecimento. Seu propósito central, no que concerne ao escopo da tradição hermenêutica, é estabelecer uma crítica da razão histórica. A dicotomia sujeito-objeto levada ao ápice com a filosofia cartesiana, resultou, em Kant, na distinção entre sujeito transcendental e sujeito empírico e, mais tarde, em idealismo transcendental e realismo empírico. Segundo Dilthey, tal problemática levou à constatação de que não haveria limites explícitos entre aquilo que é posto pelo sujeito e a objetividade. Uma das maneiras que Dilthey encontrou de prosseguir para além do problema herdado pela tradição kantiana foi superar a lacuna que as filosofias da subjetividade abriram entre a interioridade e a exterioridade. Contudo, uma vez que o propósito da tradição filosófica era viabilizar o acesso à essência, tanto o realismo como o idealismo, e em certa medida também a lógica, como possível reconciliação entre o pensamento e a verdade, foram confrontados com a própria possibilidade que a filosofia apresentava de determinar o que poderia ser concebido como essência, a quiddidade, o ser próprio aos entes intramundanos. A insustentabilidade da tradição metafísica situa-se em seu pressuposto mais elementar: determinar o ser dos entes. É aí que entra, segundo a perspectiva da hermenêutica diltheyana, o fracasso dos sistemas metafísicos que buscaram fundamentar o conhecimento no modelo das ciências naturais. Estas, na medida em que trabalham com padrões explicativos, acabam por determinar o ser dos fenômenos, transformando-os em suporte para propriedades categoriais, isto é, atuam a partir do esquema posicionador da dicotomia sujeito-objeto, aumentando ainda mais o fosso entre as supostas interioridade e exterioridade, o que inviabiliza um conhecimento que se pretenda verdadeiro sobre o ser próprio aos fenômenos. Reconhecer o papel das ciências naturais no âmbito da aquisição de conhecimentos no paradigma do século XIX, e suas implicações na dinâmica das correntes filosóficas de maior destaque no período em questão é o que, juntamente com a tentativa de uma fundamentação própria às ciências humanas, constitui o projeto de uma crítica da razão histórica. A autonomização dos campos de saberes específicos conduzida pelas ciências naturais foi responsável pela fragmentação dos diversos aspectos que perfazem a vida em sua unidade e em sua relação com o campo fenomênico, com a historicidade e com a materialidade próprias da vivência humana. Ao invés de um modelo explicativo, cujo objetivo é fragmentar, analisar e explicar os diversos aspectos da vida, Dilthey propõe a compreensão como caráter fundamental das ciências humanas, uma vez que parte da reconstituição do horizonte amplo da existência, isto é, de suas partes até a formação de uma totalidade, que se une a partir do nexo entre os elementos materiais, linguísticos, físicos, psíquicos e históricos, o qual ele chama de vida.

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 (Dilthey, 2010b, p. 168).

Os esforços destinados à concepção de uma fenomenologia de aceção hermenêutica visam repensar como “a tradição metafísica ocidental se constitui desde os seus primórdios no pensamento platônico-aristotélico como uma luta contra a materialidade estrutural do existir” (Casanova, 2011, p. 12). Estabelecer um fosso entre o mundo sensível e o mundo suprasensível, sendo este priorizado, acabou por fazer da metafísica uma espécie de busca incessante pela ultrapassagem da materialidade própria à existência. Trata-se de uma materialidade justamente porque a vida se constitui, segundo o projeto diltheyano, de maneira histórica e finita. Dilthey apresenta uma concepção de vida oriunda da noção de nexos (Zusammenhang). Ao invés do paradigma de decomposição próprio às ciências naturais, a noção de nexos traz consigo a capacidade de reunião, de junção, característica das ciências humanas: a vida torna-se o nexos psicofísico originário, ponto de conexão entre compreensão, expressão e vivência (Casanova, 2011, p. 13).

Segundo Dilthey,

[...] todas as profundezas de nosso ser são mobilizadas. E justamente a partir daí vem à tona, então, na passagem da dor para a nostalgia e dessa nostalgia, então, para a exigência, as ações voluntárias. E isto é o decisivo agora para todo o estudo do nexos estrutural psíquico: as transições de um estado para o outro, a efetuação que conduz de um estado para o outro, caem sob a experiência interna. O nexos estrutural é vivenciado. Como vivenciamos essas transições, essa efetuação, uma vez que percebemos esse nexos estrutural que capta em si todas as paixões, dores e destinos da vida humana, compreendemos a vida humana, a história, todas as profundezas e abismos do humano.²

O trecho articula noções centrais, como nexos e vivência, uma vez que é o nexos existente entre a vivência, a compreensão e a expressão que fundamenta, segundo a concepção de Dilthey, as ciências do espírito. Para Dilthey, os fenômenos das ciências do espírito são dados a partir de vivências e, justamente por esse motivo, não se constituem como objetos passíveis de serem posicionados e abstraídos do fluxo da própria vida.

Ao fazer sua crítica à metafísica e aos sistemas filosóficos que buscaram a fundamentação do conhecimento nas ciências naturais, outro problema tomou forma: “o surgimento de uma redução da verdade aos critérios de cientificidade estabelecidos

² Dilthey, 2011, p. 115.

pelas ciências naturais” (Casanova, 2011, p. 12). Desse modo, pensar a verdade com base em paradigmas científicos significa reduzir o horizonte histórico-hermenêutico no qual as coisas sempre se mostram em prol de uma verdade que ainda se mantém presa às suas relações com o pensamento em si mesmo.

Podemos supor, assim, que um dos equívocos da lógica tenha sido pensar a verdade no escopo da conceptualidade. A verdade existente na ligação entre o pensamento e o mundo não deixa de ser uma verdade de cunho explicativo, que visa, por meio de relações de consistência, fragmentar ainda mais as diversas camadas calcificadas da vida com perda de seus fenômenos constitutivos originários. Por outro lado, situar-se junto ao horizonte histórico-hermenêutico no qual já nos situamos de maneira prévia implica prescindir do esquema posicionador típico da verdade paradigmaticamente científica, tal como a tradição moderna iniciada por Descartes a concebeu.

Reiterando a crítica ao modelo das ciências naturais, outro fator que merece destaque é o fato de que teorias científicas não garantem a apoditicidade requerida a uma verdade que se pretenda inquestionável. Teorias científicas trabalham sempre a partir de hipóteses, que podem vir a ser corroboradas pela comunidade que constitui seus pares e, com isso, fornecer explicações suficientemente consistentes às demandas da época atual. Essa é a função de um paradigma, isto é, garantir sustentabilidade às exigências de verdade de uma determinada época.

Na contramão do movimento dedutivo do método explicativo, a filosofia diltheyana parte da análise do campo fenomênico com vistas à descrição da relação entre o fenômeno e a sua vida. Ou seja, o que Dilthey chama de psicologia descritiva e analítica é a tarefa de sua própria hermenêutica, como uma filosofia da vida, de “compreender a vida psíquica em sua integralidade”, por meio de outro modelo de indução cujo foco é resgatar o caráter complexo e interdependente dos fenômenos psíquicos.

Muito além de apenas interpretação, a hermenêutica (do grego ἐρμηνεύειν: interpretar, traduzir, levar à compreensão), em sua reformulação filosófica, consiste, portanto, na interpretação no âmbito dos campos de sentido constituídos de maneira histórico-temporal. Como metodologia própria às ciências do espírito, Dilthey visa estabelecer uma crítica da razão histórica a partir da dicotomia entre explicação e compreensão, tendo como referência a noção de fenômeno e de vida, enquanto totalidade complexa de fenômenos que constituem uma unidade vital.

Tanto Heidegger como Dilthey pensaram os diversos domínios ônticos como investigações restritas a regiões específicas próprias ao ente. Entendemos, portanto, que as ontologias regionais às quais Heidegger se refere no início de *Ser e tempo* são aspectos de uma tendência, fortemente pautada pelos referenciais das ciências teóricas explicativas, a pensar a existência desconectada da rede significativa que contempla o ente na totalidade em suas diversas manifestações históricas. O ponto mais relevante dessas concepções apresentadas é a constatação da necessidade de uma metodologia própria às ciências humanas que desse conta de pensar a realidade integrando os diversos fenômenos que compõem a vida a partir da unidade significativa que os une.

Ao buscar, em seu *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica* (Dilthey, 2011), estabelecer uma fundamentação psicológica para as ciências humanas a partir da instauração da hermenêutica como metodologia e fundamento apropriados às ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*)³, chegamos à conclusão de que a hermenêutica é embasada pela compreensão, como oposição aos métodos explicativos que perfizeram o modo científico de abordagem dos fenômenos da vida.

A noção de explicação surge como uma forma de paradigma das ciências naturais, uma vez que estas visam à fragmentação dos fenômenos da vida em partes específicas, que passam a ser analisadas a partir de uma abordagem explicativa, sem conexão com o todo estrutural que constitui o fenômeno em si. Nesse sentido, a hermenêutica faria exatamente o contrário no que concerne às ciências humanas: trata-se de reconstruir a totalidade da vida do fenômeno, identificando, nessa totalidade, as articulações históricas responsáveis por abarcar os três âmbitos nos quais é assegurada a situação interpretativa: a compreensão, a expressão e a vivência.

Dilthey refere-se à vida psíquica tendo como paradigma o nexo estrutural no qual ela está imersa. Esse nexo atinge o campo da vivência humana, no qual os sentidos captados no mundo tornam-se conteúdo para a compreensão, que mobiliza o ente humano impelindo-o à realização de suas possibilidades. Para Dilthey, “compreender é revivenciar: ele é um ‘processo no qual, a partir de sinais dados sensivelmente de fora, reconhecemos uma interioridade’ que não nos é jamais completamente estranha exatamente porque compartilhamos desde o princípio a mesma visão de mundo” (Casanova, 2011, p. 15). Ou seja, a compreensão possui um sentido empático, o que assegura o caráter intersubjetivo da vivência mundana. O termo vivência (*Erlebnis*) surge como uma alternativa para pensar o caráter fluído da existência em sua ekstase originária. Tal como em Husserl, para quem a consciência se dava de modo intencional e, ao mesmo tempo, sintético e fluído, o termo vivência, em Dilthey, é o que garante a intencionalidade da consciência em sua plena realização enquanto pura saída de si em direção à assunção das possibilidades mundanas. Contudo, resta em Dilthey um lastro subjetivo que se mantém como pólo unificador das vivências, transformando seus conteúdos em atos vividos, isto é, as transições decorrentes da mobilização da vida psíquica recaem para o âmbito da interioridade, uma vez que se tornam conteúdo da vivência humana.

A concepção de nexo histórico presente na hermenêutica de Dilthey influenciou, em certa medida, a filosofia de Heidegger, na medida em que a pergunta sobre o tempo teve como consequência a questão da historicidade. Porém, uma vez que Heidegger não concluiu o projeto de *Ser e tempo* e, por isso, a historicidade não foi suficientemente explorada na analítica existencial da década de 1920, tais influências são mais perceptíveis em seus escritos tardios. Como Heidegger evidencia no § 77 de *Ser e tempo*, Dilthey busca “alcançar uma compreensão filosófica da vida, assegurando-lhe um fundamento hermenêutico a partir da ‘vida ela mesma’”.⁴ Trata-

³ O termo empregado, em alemão, para se referir às ciências humanas é *Geisteswissenschaften*, que significa, literalmente, ciências do espírito.

⁴ Trad. de: „[...] das >>Leben<< zum philosophischen Verständnis zu bringen, und diesem Verstehen aus dem

se de recusar as antropologias e os sistemas biológicos que pensaram a vida a partir de regiões ônticas específicas que não davam conta de abranger a totalidade da unidade vital em seu encadeamento a partir do desenvolvimento histórico.

Surge, então, uma diferença fundamental entre a analítica existencial heideggeriana e a psicologia descritiva de Dilthey. Uma vez que o ser-aí consiste em pura intencionalidade extática, não há, portanto, nenhum âmbito de interioridade que sirva de correlato para possíveis experiências no mundo. Nesse sentido, Dilthey, assim como Husserl, ainda mantém a dicotomia interioridade-exterioridade oriunda dos sistemas filosóficos modernos que pensaram o ente humano a partir da esfera da subjetividade (Dilthey, 2014, p. 165). Segundo Figal, “a compreensão é, para Dilthey, o ‘processo no qual reconhecemos algo interior a partir de caracteres dados significativamente de fora’ – e, de fato, tal como precisamos acrescentar, um interior alheio. Em meio à compreensão, sempre lidamos com a ‘apreensão de pessoas alheias’, que não são, como tais, diretamente acessíveis” (Figal, 2006, p. 108).

É com o intuito de explicitar a maneira pela qual as faculdades humanas subjetivas atingem o conhecimento proporcionado pela apreensão da exterioridade que Dilthey elabora a sua já mencionada crítica da razão histórica, que consiste em “uma descrição das estruturas transcendentais que condicionam radicalmente a experiência histórica dos homens e que tornam possível uma fundamentação efetiva dessa experiência” (Casanova, 2010a, p. V). Essa crítica perfaz as condições de possibilidade da vivência humana tendo como referência o acontecimento das estruturas universais da vida: o modo como cada época é marcada por visões de mundo específicas de acordo com um tempo objetivo. Nas palavras do autor, essa crítica consiste na “capacidade do ser humano de conhecer a si mesmo e a sociedade e a história criadas por ele” (Dilthey, 2015, p. 240-1).

É assim que Dilthey conclui a relação inerente entre os fenômenos e a materialidade constituinte das vivências. Todo fenômeno possui uma ligação estrutural com sua base material, isto é, possui uma conexão fundamental com o seu tempo, com suas dimensões históricas e só pode se manifestar a partir de seu horizonte próprio de compreensibilidade. Seguindo esse mesmo viés interpretativo, Francisco de Lara afirma que “todo pensamento deve abrir caminho a partir e através da conjuntura histórica na qual se encontra, em cada caso, a filosofia, seus conceitos e seus procedimentos”⁵. Sendo, portanto, a fenomenologia o *lógos* daquilo que se mostra (*phainesthai*) à consciência imediata, isto é, o *lógos* dos fenômenos, uma fenomenologia de acepção hermenêutica teria como tarefa fundamental restituir, pela metodologia da indicação formal, o campo de manifestação dos fenômenos retendo a própria manifestabilidade que os envolve e resguardando a materialidade constituinte dos atos intencionais. Numa espécie de conexão entre a temporalidade própria à

>>Leben selbst<< ein hermeneutisches Fundament zu sichern” (*Sein und Zeit*, §77, p. 398). O trecho seguinte também é bem esclarecedor: “A hermenêutica é a autointerpretação dessa compreensão e apenas de maneira derivada se trata de uma metodologia da historiografia”. Trad. de: „*Die Hermeneutik ist die Selbstaufklärung dieses Verstehens und erst in abgeleiteter Form Methodologie der Historie.*” (*Sein und Zeit*, §77, p. 398).

⁵ López, 2018, p. 183.

dinâmica extática e a historicidade a partir da qual os sentidos emergem no campo do possível, a compreensão torna-se o próprio modo no qual a existência se realiza, descerrando mundo e, logo, significatividade.

Para Dilthey, o ser humano é o ente no qual se dá a articulação com essa conexão vital, uma vez que compreende os campos de sentido historicamente constituídos no qual sua vida está imersa e apreende as vivências a partir da unidade entre os aspectos subjetivos da existência, como a individualidade humana, a realidade psicofísica e as visões de mundo de cada época.

Retomando a crítica à metafísica, a hermenêutica diltheyana marca uma oposição em relação ao modo pelo qual a metafísica tornou-se, ao longo de sua tradição, a base das ciências humanas. Por meio de seu sistema de determinações predicativas, “a metafísica não supera a relatividade do círculo de experiências, a partir do qual seus conceitos são conquistados” (Dilthey, 2014, p. 150). Assim, a impossibilidade da metafísica como base das ciências humanas reside no fato de que a representação das condições de pensabilidade dos fenômenos possui apenas uma verdade relativa. A metafísica articula entes de razão (*entia rationis*) na medida em que desconsidera a concretude da vivência em sua materialidade para se deter em realidades abstratas, situadas no âmbito do pensamento.

Além disso, os sistemas metafísicos⁶ “não conseguem suspender a dualidade que atravessa a história da metafísica como um todo entre a visão de mundo mecânico-atomista e a visão de mundo que parte da totalidade” (Dilthey, 2014, p. 151). Há uma busca por um nexos natural da vontade resultante da união entre aspectos contextuais da vida religiosa e os conceitos metafísicos oriundos da realidade do mundo exterior.⁷ Dilthey está problematizando novamente a questão da representação. Ao afirmar que o pensamento consiste em uma expressão abstrata para a representação, seu foco é mostrar que condições de pensabilidade não abrangem necessariamente realidade efetiva. A representação é apenas um resíduo da realidade efetiva, portanto, implica em verdade relativa, uma vez que passa pelo crivo da subjetividade (Dilthey, 2014, p. 152). Na medida em que as representações da vida psíquica são originadas no âmbito da interioridade, “a metafísica não supera tampouco a subjetividade restrita da vida psíquica” (Dilthey, 2014, p. 151).

Dilthey sintetiza sua tese central na seguinte afirmação: “a ideia fundamental de minha filosofia é a de que até aqui nunca se colocou toda a experiência plena, completa e não mutilada à base do filosofar, assim como nunca se colocou em sua base toda a realidade efetiva plena” (Dilthey, 2014, p. 157). Trata-se de uma crítica ao modo como a fundamentação metafísica das ciências humanas fragmentou os campos da

⁶ Nesse trecho do livro *A essência da filosofia*, Dilthey cita, a fim de exemplificar sua afirmação de que o mundo metafísico é um *Ens rationis*, a substância de Espinosa, o átomo dos monistas, as mônadas de Leibniz e os reais de Herbart. Segundo Dilthey, esses exemplos “confundem as ciências naturais, na medida em que eles trazem da vida psíquica interior elementos para o curso da natureza, e eles diminuem a vida espiritual, na medida em que eles buscam um nexos natural na vontade”. (Dilthey, 2014, p. 151).

⁷ Como Dilthey afirma: *criação a partir do nada, vitalidade interior e por assim dizer historicidade de Deus, destino da vontade*. (Dilthey, 2010a, p. 314).

experiência possível conferindo lugar de maior relevância às idealidades abstratas e às representações. Há também o problema acerca da concepção de realidade do enfoque metafísico, responsável por abranger tanto condições de pensabilidade sem correspondentes na vida fáctica como a realidade efetiva, sem considerar o nexo indissociável entre o indivíduo e sua vida psíquica e o mundo circundante.

A concepção de nexo consiste no encontro das diversas regiões da vida espiritual (Cf. Dilthey, 2014, p. 160). Cada aspecto particular da vida espiritual possui uma relação com a totalidade, isto é, com o conhecimento. Visando o entrelaçamento do indivíduo com seu mundo objetivo, o nexo articula as séries psíquicas a fim de formar um todo que abarque todas as vivências interiores juntamente com a realidade efetiva: esse todo é a vida (Dilthey, 2011, p. 107).

§

Heidegger encontra na hermenêutica diltheyana uma forma de pensar as vivências a partir da compreensão, enquanto existencial que viabiliza a articulação de possibilidades fácticas mediante a abertura de campos de sentido. Na medida em que tais possibilidades surgem no campo do possível, ocorre a interpretação da facticidade a partir de seu próprio horizonte de compreensibilidade. Heidegger afirma: “chamamos interpretação o desenvolvimento da compreensão. Na interpretação, a compreensão, compreendendo, apropria-se do seu compreendido. Na interpretação, a compreensão não se torna algo diverso, mas torna-se ela mesma” (Heidegger, 2006, p. 148). Ou seja, o ser-aí compreende a sua própria existência a partir da interpretação das possibilidades oriundas de sua dimensão fáctica, isto é, de seu mundo.

Como um complemento para se pensar o modo como articulamos interpretativamente os campos de sentido nos quais estamos imersos, Ser e tempo nos fornece uma gênese prática da significatividade. Heidegger inicia o parágrafo 31 de Ser e tempo com o seguinte título: o ser- “aí” como compreensão. As aspas no termo aí traduzem a utilização do hífen no vocábulo Dasein, que aparece então escrito como Da-sein. Heidegger acentua o aí (Da) para enfatizar o caráter extático da existência, radicalmente intencional, responsável por transformar o ente humano em ser-aí.

Conforme Heidegger, o ser do “aí” é constituído igual e originariamente pela compreensão e pelas estruturas da disposição (Befindlichkeit) e do discurso (Rede) (Cf. Heidegger, 2006, p. 142). Esta cooriginariedade evidencia o quanto a compreensão se dá sempre e a cada vez em uma disposição afetiva, além de constituir um modo fundamental do ser do Dasein, uma vez que consiste em seu existencial fundamental.

Uma distinção relevante entre a compreensão como existencial e o sentido corriqueiro do termo é o fato de que, para Heidegger, a compreensão como modo-de-ser não possui uma conotação de entendimento, isto é, qualquer sentido explicativo para o termo deriva-se de seu aspecto existencial, cujo sentido é originário. Vejamos em que consiste a compreensão:

Existindo, o ser-aí é o seu “aí”, o que significa, assim: o mundo é “aí”; cujo ser-“aí” [Da- sein] é o ser-em. E este é igualmente “aí”, isto é, como aquilo em-virtude-de-quê o Dasein é. No em-virtude-de-quê, o existente ser-no-mundo abre-se como tal, abertura essa que foi denominada compreensão. Na compreensão do em-virtude-de-quê é coaberta a significatividade que nele se funda. A abertura da compreensão, como abertura do em- virtude-de-quê e da significatividade, é cooriginariamente abertura do completo ser-no-mundo (Heidegger, 2006, p. 143, tradução nossa).

Retomando a discussão proposta por Dilthey acerca da dicotomia subjetividade-objetividade, Heidegger afirma no § 25 de *Ser e tempo* que “a substância do ser humano é a existência”. Por mais paradoxal que pareça, a substancialidade do ser-aí consiste na ausência de uma substância própria, isto é, ser é estar lançado para fora, jogado em meio à facticidade com os demais entes intramundanos. Estar lançado no mundo propicia ao Dasein uma coexistência, marcada pelo encontro abrupto com o mundo utensiliar circundante e com os demais seres-aí. Porém, em que medida a estrutura “ser-com” de Heidegger relaciona-se com a noção de compreensão? Segundo Heidegger, “o mundo do ser-aí é mundo-com. O ser-em é ser-com com outros. O ser-em-si intramundano destes é ser-aí-com” (Heidegger, 2006, 118). A estrutura do ser-com (*Mitsein*) possui um sentido ontológico-existencial na medida em que consiste na modalidade de ser que viabiliza o acesso ao outro no mundo mediante a implosão da noção de alteridade, e, conseqüentemente, do rompimento com o abismo gerado pela dicotomia interioridade- exterioridade.

Cotidianamente, o ser-aí se relaciona de maneira fenomenológica com as coisas a partir dos modos estruturados pela tradição. É nesse sentido que Heidegger cita exemplos práticos em *Ser e tempo*, a fim de demonstrar que o modo de acesso à realidade fenomênica dá-se primeiramente no âmbito não tematizado das ocupações cotidianas, para depois passar ao âmbito teórico e ao escopo das construções discursivas.

É nessa medida que Heidegger se apropria da hermenêutica de Dilthey: concedendo centralidade à concepção de compreensão e vinculando-a à noção de possibilidade, uma vez que daí emergem os campos de sentido que articulam a existência. Apesar de não haver referências diretas à hermenêutica diltheyana em sua exposição acerca da compreensão, da interpretação e das possibilidades, Heidegger direciona a compreensão à abertura da significatividade, isto é, da totalidade de sentidos que possibilita qualquer tipo de relação com o mundo. Segundo Günter Figal, “sem citar o nome de Dilthey, Heidegger assume essa determinação de compreensão como um ‘comportamento de reconhecimento em relação a uma outra vida’” (Figal, 2006, p. 106).

A grande virada dentro da concepção de compreensão é a supressão do caráter subjetivista de todo e qualquer ato empático que pudesse estar envolto em sua significação. Em Dilthey, a compreensão serve como meio de apreensão de outras consciências, isto é, seu caráter empático proporciona o reconhecimento da alteridade

enquanto outras subjetividades contrapostas. Assim, mais do que suprimir o caráter subjetivista, Heidegger suprime o possível caráter empático decorrente do problema da intersubjetividade. Isso acontece porque, desde o cogito cartesiano, a filosofia se viu diante de um problema que passou a determinar grande parte das discussões acerca da apreensão do mundo exterior, isto é, o cogito cartesiano demarca, segundo a nossa interpretação, uma posição de anterioridade ontológica da subjetividade em relação ao suposto mundo objetivo, à exterioridade. A evidência alcançada com o cogito, também parte constituinte do propósito das ciências positivas⁸ usadas como paradigma na investigação empreendida por Descartes, é o que posiciona primeiramente a existência do sujeito para que este, em seguida, passe a posicionar a exterioridade como objeto.

Outra questão que surge no escopo do problema da intersubjetividade é a pergunta pela pretensão de exterioridade das evidências, como percepções obtidas de maneira direta e imediata na atitude natural, de se constituírem como algo exterior, isto é, como algo objetivo, e não apenas como um dado imanente à consciência. Ao suprimir esse aspecto subjetivista, Heidegger recorre, segundo Figal, a uma possível ontologização do conceito de compreensão, que, aliás, deixa de ser apenas um indicativo-formal e passa a operacionalizar todas as ações humanas (Figal, 2006, p. 109). Segundo Heidegger, “existindo, o ser- aí é o seu ‘aí’” (Heidegger, 2006, p. 143). Tal afirmação implica na seguinte conclusão: Heidegger procura retirar da compreensão o arcabouço teórico que impossibilitava sua articulação com a facticidade. Consequentemente, as estruturas fundamentais do fenômeno “ser-no-mundo”, a saber, existência e facticidade, só podem ser rearticuladas a partir do círculo hermenêutico por meio da compreensão. Logo, “investigação ontológica é um modo possível de interpretação, caracterizada como elaboração e apropriação de uma compreensão. Toda interpretação tem sua posição prévia (*Vorhabe*), sua visão prévia (*Vorsicht*) e sua conceptualidade prévia (*Vorgriff*)” (Heidegger, 2006, p. 231-2).

Heidegger emprega a concepção de círculo hermenêutico⁹ visando descrever o caráter repetitivo da situação em que o ser-aí se encontra, na qual impera uma estagnação em relação à articulação dos conceitos usados na cotidianidade. Cabe lembrar que toda interpretação se submete ao círculo hermenêutico, isto é, trata-se de uma relação compreensiva completamente natural, na qual se promove a interligação das partes com a totalidade que as constitui. Toda compreensão parcial exige como pressuposto uma compreensão prévia do todo a partir do qual o sentido de cada uma das partes emerge, isto é, há uma posição prévia pressuposta que ocorre de modo simultâneo às outras duas estruturas da situação em questão: a visão prévia e a

⁸ Cabe lembrar que Descartes queria aplicar o método das ciências naturais como paradigma de investigação de problemas filosóficos. As ciências positivas partem do pressuposto de que há um esquema posicionador definidor e viabilizador do conhecimento. O próprio termo “positivo” possui como correlato etimológico a ação de posicionar algo.

⁹ Em *Ser e tempo*, Heidegger utiliza o termo “*hermeneutische Situation*” para descrever o círculo hermenêutico. Optamos por manter o termo “círculo” ao invés de “situação”, a fim de enfatizar o caráter repetitivo dessa condição (Cf. Heidegger, 2006, p. 232).

conceptualidade prévia.

A articulação desses conceitos ocorre a partir dos significados constituídos ao longo da vivência histórica e de uma posição prévia dos fenômenos, que já são dados sempre de antemão nos usos estagnados de enunciados e proposições sobre a realidade. Como veremos na citação a seguir, Heidegger pensa a verdade como uma forma de desobstrução do filtro de historicidade responsável pelo caráter repetitivo da circularidade hermenêutica, desobstrução que será entendida não como uma saída para fora da situação na qual já sempre nos encontramos, mas como uma possibilidade de reinterpretação de campos de sentido abertos pela compreensão por parte da própria facticidade – tarefa primordial do projeto da hermenêutica da facticidade.

A partir da retomada da tese diltheyana de que a compreensão é mais originária do que a interpretação, o autor eleva a noção de compreensão ao ponto central da fenomenologia hermenêutica. Com isso, a compreensão torna-se o próprio modo como a existência acontece, o existencial primordial do ser-aí. Segundo Figal,

Heidegger resolveu esta ideia em Ser e tempo. Aí, a compreensão é determinada como um modo da abertura do ser-aí, e não é em vão que Heidegger explicita essa definição a partir da concepção da compreensão como um poder. Apenas resta dizer aqui que aquilo que nós “podemos” na compreensão “não é nenhum quid, mas o ser como existir” (Figal, 2006, p. 106, tradução nossa).

112

Quando o campo fenomênico se abre e, conseqüentemente, as possibilidades fácticas aparecem ao ser-aí como possibilidades-de-ser, é porque o ser-aí já está no âmbito interpretativo. Noutras palavras, o interpretar ocorre em meio à abertura de possibilidades que serão rearticuladas pela compreensão a partir dos sentidos que as mobilizam. Não há compreensão sem interpretação, tampouco o contrário, uma vez que a copertinência entre ambas se origina da própria relação entre o ser-aí e o descerramento que viabiliza ao mundo o acontecer fenomênico.

Portanto, a compreensão sintetiza duas estruturas fundamentais no ente humano: sua negatividade ontológica originária e seu caráter de possibilidade. Só há como interpretarmos possibilidades distintas de ser porque não há uma estrutura prévia que determine a existência necessariamente. Nesse sentido, a liberdade existencial consiste aqui na possibilidade de mobilizar sentidos no âmbito circunscrito pelas estruturas prévias interpretativas. É a reinterpretação da facticidade por si mesma por meio do *Dasein* em um movimento de abertura para possibilidades de ser.

Nas palavras de Heidegger,

O caráter de projeto da compreensão constitui o ser-no-mundo quanto à abertura do seu “aí” como um “aí” de um poder-ser. [...] O ser-aí, enquanto é, já se compreendeu e continua se compreendendo a partir de possibilidades. [...] A compreensão, como projetar, é o modo- de-ser do ser-aí em que este é suas possibilidades como possibilidades. [...] Mas ele nunca é mais do que é factualmente, porque pertence

essencialmente à sua facticidade o poder- ser (Heidegger, 2006, p. 145, tradução nossa).

A compreensão projeta o ser-aí em possibilidades-de-ser provenientes de sua dimensão fáctica. Assim, quando o ser-aí interpreta suas possibilidades de ser, isto se dá porque já se mobilizou de antemão um espaço compreensivo. Ser o aí consiste em interpretar possibilidades que só puderam aparecer como possíveis devido à ausência de necessidade, determinações prévias ou estruturas categóricas. Somente porque o ser-aí é perpassado pelo caráter de poder ser que sua existência, em movimento de saída intencional, assume para si as possibilidades emergentes do aí. A hermenêutica da facticidade sugere, portanto, uma reinterpretação das estruturas mundanas, de modo que elas apareçam como possibilidades passíveis de serem mobilizadas livremente na existência.

No sentido que Heidegger emprega, a compreensão é o modo-de-ser estruturante da vida, por meio do qual ocorre a mobilização dos sentidos oriundos da facticidade. Logo, o ser-aí só consegue existir no mundo porque o objeto de sua intencionalidade consiste na própria dimensão fáctica, isto é, nas possibilidades que somente o *aí* abre.

Günter Figal (2006, p. 106-7) evidencia o processo pelo qual o ser-aí é interpelado compreensivamente à assunção de suas possibilidades de ser. Enquanto existencial do ser-aí, a compreensão articula a maneira pela qual o ente humano lida diariamente com as coisas, por isso, trata-se de um saber performático, ou seja, caracteriza o modo de ação na facticidade. Além disso, a compreensão é o existencial que descerra as possibilidades ao mesmo tempo em que as projeta como possíveis (Heidegger, 2006, p. 148). Em última análise, a compreensão seria, segundo a nossa interpretação, a condição transcendental de emergência de qualquer possibilidade de ser no mundo, incluindo *aí* a de ser, a partir do mundo, quem se é.

É nesse sentido que o projeto de uma fenomenologia de acepção hermenêutica adquire a sua forma. O caráter hermenêutico da descrição proposta por Heidegger em *Ser e tempo* vai ao encontro do propósito de se pensar uma mobilização da circularidade, a partir da rearticulação dos campos de sentido que orientam a situação prévia na qual o *Dasein* já se encontra no mundo.

Ao pensar o ser-aí como ser no mundo, enfatizamos, além do aspecto locativo presente na proposição em, também seu caráter modal e temporal. Modal porque essa é a única estrutura capaz de abranger os três modos que constituem o ser do ser-aí: existência, facticidade e decadência. Temporal porque só há possibilidade de ser algo na finitude, a partir da qual a existência se abre enquanto possibilidade. Se o *Dasein* fosse constituído por atemporalidade, em primeiro lugar, ele perderia seu caráter de poder-ser, passando, assim, a ser um ente subsistente como os utensílios que vêm ao encontro no mundo circundante. Em segundo lugar, atemporalidade implica na pressuposição de uma essência, uma quididade, que lhe configuraria uma determinação necessária de ser.

Segundo Heidegger, a interpretação consiste no desenvolvimento da compreensão (Cf. Heidegger, 2006, p. 148). O que nosso autor procura evidenciar com essa copertinência entre compreensão e interpretação é justamente a maneira como o ser-aí se relaciona com o próprio campo fenomênico. Existir é descobrir, isto é, desocultar o que já sempre se encontra oculto devido à sedimentação histórica dos usos que envolvem o modo como estamos junto às coisas, aos entes subsistentes e aos utensílios.

Dito de outra maneira, a visão circundante é descobridora na medida em que interpretamos campos de sentido abertos no mundo fáctico pela compreensão. Aquilo que vema ser descoberto a partir da interpretação é o campo fenomênico tal como aparece, isto é, as coisas como coisas, o algo como algo (*Etwas als Etwas*). Trata-se daquilo que já sempre compreendemos de modo expresse, isto é, aquilo que se abre por meio da compreensão é a estrutura a partir da qual interpretamos campos de sentido específicos: o modo *como* algo aparece a partir de sua finalidade, de sua estrutura própria como ente utilizável que traz consigo, mediante a interpretação, toda uma cadeia referencial de modos sedimentados. Esta é a estruturapropriamente dita do *como hermenêutico* (*das hermeneutische "als"*).

Nas palavras de Heidegger, “o ‘como’ constitui a estrutura da expressividade de um compreendido, ele constitui a interpretação” (Heidegger, 2006, p. 149). O que está em questão na seguinte afirmação é a própria maneira como nos comportamos no mundo circundante a partir dos modos de uso já sedimentados na tradição. Portanto, uma fenomenologia de acepção hermenêutica trata justamente da relação que perpassa a apreensão da realidade efetiva em seu caráter descritivo-interpretante. Por exemplo, ao lidarmos com um objeto qualquer, a maneira com a qual interagimos em sua utilização não necessita de operações teóricas resultantes do entendimento. O caráter de projeto jogado (*Geworfenheit*) do ser-aí já implica por si só um estar situado junto às coisas, isto é, coexistir com o mundo circundante e já sempre operacionalizar ações que também são dadas de antemão devido à sedimentação histórica que constitui a facticidade.

REFERENCIAS

CASANOVA, Marco. “Apresentação à edição brasileira”. In: DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Trad. (e prefácio) Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

CASANOVA, Marco. “Introdução à psicologia descritiva e analítica de Wilhelm Dilthey: a hermenêuticadiltheyana como crítica das ciências naturais.” In: DILTHEY, Wilhelm. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. Marco Antonio Casanova. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Trad. (e prefácio) Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010b.

DILTHEY, Wilhelm. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

DILTHEY, Wilhelm. *A essência da filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

DILTHEY, Wilhelm. *Die Geisteswissenschaften – Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und ihrer Geschichte*. EPUB, 2015.

DILTHEY, Wilhelm. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Hofenberg Digital, Herausgegeben von Karl-Maria Guth, Berlin, 2017.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FIGAL, Günter. *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Neunzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

FIGAL, Günter. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1988. (GA 63).

LÓPEZ, Francisco de Lara. "O conceito de fenômeno no jovem Heidegger". In: EKSTASIS: Revista de hermenêutica e fenomenologia. Trad. de Deborah Guimarães. V. 7, n. 1, 2018, p. 181-199.

RODI, Frithjof. *Diltheys Philosophie des Lebenszusammenhangs. Strukturtheorie– Hermeneutik – Anthropologie*. Verlag Karl Alber Freiburg / München, 2016.

Submetido: 30 de junho de 2024

Aceito: 15 de dezembro de 2024