

Dossiê

“Dilthey e Heidegger: confluências hermenêuticas”

Organização

Deborah Moreira Guimarães
(UFMG)¹

Luís Gabriel Provínciatto
(PUC-Campinas)²

As obras de Wilhelm Dilthey (1833-1911) integram, reconhecidamente, aqueles inúmeros projetos filosóficos que buscaram uma fundamentação para o conhecimento, situando-se, por um lado, à esteira do projeto crítico de Kant (1724-1804) e, por outro, à esteira da historicização das categorias kantianas levada a cabo por Hegel (1770-1831). Em suma, trata-se de um projeto que pretendeu estabelecer fundamentalmente uma *crítica da razão histórica*, a qual pressupõe a conciliação entre a historicidade elementar do existir e o caráter compreensivo da vida. Na verdade, a vida é o elo fundamental entre sujeito e mundo, e a compreensão histórica só é possível a partir dessa unidade. Por isso, como afirma em sua clássica *Introdução às ciências do espírito* (1883), bem como em *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito* (1910)³, o conhecimento histórico não pode ser pensado nos moldes das ciências naturais (*Naturwissenschaften*), pois envolve sempre o sujeito e sua vivência, o que fundamenta a crítica da razão histórica e a necessidade de uma hermenêutica própria às ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*):

¹ Doutora (2019) em Filosofia pela UNIFESP. Realizou estágio de pesquisa na Universidade de Freiburg (Alemanha), com bolsa de doutorado sanduíche do DAAD e da CAPES (2018-2019). Atuou como professora substituta no IFSP (2021-2022). Entre abril de 2022 e junho de 2025 (período que abrange a organização deste dossiê), realizou estágio de pós-doutorado na UERJ, com bolsa do programa Nota 10 da FAPERJ. Atualmente, é editora-chefe do periódico acadêmico *Ekstasis*, coordenadora do GT Heidegger da ANPOF e professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.

² Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e em Filosofia pela Universidade de Évora (Portugal). Docente da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas. Entre 2022 e 2024, realizou estágio pós-doutoral no Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Coordenador do Grupo de Trabalho “Filosofia da Religião” no âmbito do Congresso Nacional da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE). Membro dos Grupos de Pesquisa “Fenomenologia e linguagem” (UFES), “Fenomenologia e existencialismo” (UFJF) e “Psicologia fenomenológico-hermenêutica e questões contemporâneas” (ANPEPP). Editor assistente da *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*.

³ Títulos originais: *Die Geisteswissenschaften – Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und ihrer Geschichte* e *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, respectivamente. Ambos os livros foram traduzidos para o português por Marco Casanova: *A construção do mundo histórico nas ciências humanas* (São Paulo: Editora UNESP, 2010) e *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010).

as ciências do espírito [sic] baseiam-se sobre a relação entre vivência, expressão e compreensão. Assim, o seu desenvolvimento depende tanto do aprofundamento das vivências quanto do direcionamento crescente para o esgotamento de seu conteúdo. [...] A suma conceitual daquilo que emerge para nós no vivenciar e no compreender é a vida como uma conexão que abrange o gênero humano. [...] Assim, quando a vida vem ao nosso encontro como um estado de fato próprio ao mundo humano, nos deparamos com determinações próprias a esse estado de fato em cada uma das unidades vitais. [...] No subsolo estável a partir do qual se elavam as capacidades diferenciadas, não há nada que não contenha uma *concernência vital* do eu (Dilthey, 2010, p. 89, grifo do autor).

A crítica diltheyana pressupõe uma razão que se funda na história, assumindo como ponto de partida a própria vida e as dimensões compreensiva e expressiva que a constituem. À base do projeto filosófico de Dilthey se encontra a tentativa de apreensão e compreensão da própria vida humana. Isso aponta, indubitavelmente, para a relação entre vivência, expressão e compreensão, característica própria da tradição hermenêutica, na qual Dilthey se situa, porém, não no sentido de apenas procurar estabelecer uma doutrina geral para leitura de textos históricos, mas no de entender que a hermenêutica é o modo de trabalho específico das ciências do espírito.

De fato, seus contributos para a consolidação das ciências do espírito e para a hermenêutica filosófica o posicionam como um dos grandes filósofos do século XIX. A presença de Dilthey e o impacto de sua hermenêutica histórica para a construção e consolidação da Filosofia Contemporânea é um tema que ganhou importância no Brasil, sobretudo, a partir da tradução e publicação de algumas de suas obras em português, nomeadamente, as duas supracitadas, além de *Teoria das concepções de mundo* (Editorial Presença, 1992), *Filosofia e educação* (Edusp, 2010), reunindo uma seleção de textos do autor, *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica* (Via Verita, 2011), *A essência da filosofia* (Vozes, 2014), entre outras.

Ao mesmo tempo, é notável a importância de Dilthey para Martin Heidegger (1889-1976), como reconhece o próprio autor em um texto de caráter autobiográfico intitulado *Um olhar retrospectivo sobre o caminho*:

a real iniciação no procedimento da ‘fenomenologia de Husserl [...] permaneceu desde o início sem qualquer concordância; o caminho próprio me levou a uma meditação sobre a história – confrontação com Dilthey e o estabelecimento da vida como realidade efetiva fundamental.

Mas por meio da “fenomenologia” conquistei uma segurança procedimental e interrogativa no trabalho, que se tornou ao mesmo tempo frutífera para a interpretação histórica (Heidegger, 2010, p. 345).

Essa influência se mostra evidentemente na transformação hermenêutica da fenomenologia levada a cabo por Heidegger, para quem a concepção de hermenêutica, como bem sabido, não diz respeito à doutrina de interpretação de textos históricos, mas ao modo como a vida, em sua facticidade, se dá a conhecer imediatamente a si mesma, o que faz da vida fática o fenômeno originário da investigação fenomenológica. Para Heidegger, então, a fenomenologia terá como um de seus eixos centrais a ideia de vida fática, partindo do modo como ela se dá a conhecer (se compreende) a si mesma, o que conduz à singular importância da situação hermenêutica.

A confluência entre a proposta de Dilthey e a de Heidegger se torna inegável. E, a partir dela, pode-se também perceber a relevância da hermenêutica e da fenomenologia para outras áreas do saber. Reunir essa relação e seus desdobramentos é o principal objetivo deste dossiê, que está assim organizado:

Na seção de artigos, contamos com os seguintes textos: *50 Jahre Dilthey-Forschung in Bochum. Ein Bericht*, de Hans-Ulrich Lessing; *Vom Satz der Phänomenalität zur Weltanschauungsentwicklung*, de Eduardo Henrique Silveira Kisse; *Vivência, compreensão e fenômeno: a pontual apropriação de Dilthey e Heidegger na Fenomenologia da religião de Van der Leeuw*, de Luís Gabriel Provinciatto e Renato Kirchner; *Do sentido lógico à compreensão do sentido: indícios do pensamento de Dilthey no caminho do jovem Heidegger*, de Christiane Costa de Matos Fernandes; *Hacia un horizonte hermenéutico en la fenomenología: interpretaciones acerca de la influencia de Dilthey en el pensamiento del joven Heidegger*, de Fernando Gilabert; *Dilthey e a crítica da razão histórica: a hermenêutica como método para as ciências humanas*, de Rebeca Furtado de Melo; e *Heidegger, leitor de Dilthey: considerações sobre compreensão e historicidade*, de Deborah Moreira Guimarães. Na seção de traduções, disponibilizamos as traduções para o português dos textos de Hans-Ulrich Lessing e Eduardo Henrique Silveira Kisse, presentes em suas línguas originais na seção de artigos, a saber: *50 anos de estudos em Dilthey em Bochum. Um relatório*, tradução de Deborah Moreira Guimarães; e *Do princípio da fenomenalidade ao desenvolvimento da visão de mundo*, tradução de Luís Gabriel Provinciatto; apresentamos também a tradução do texto de Wilhelm Dilthey, *Das Problem der Religion*, de 1911, feita por Renato Kirchner e Luís Gabriel Provinciatto. Ainda como parte deste dossiê, apresentamos também a resenha *A hermenêutica como fundamento às ciências do espírito e como base para a crítica da razão histórica*, feita a partir do livro *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, de Dilthey, por Ana Clara Scari Santiago Dutra e Deborah Moreira Guimarães. Apesar de não se tratar de uma publicação recente, consideramos necessária a inclusão da resenha neste dossiê devido à pouca disponibilidade de materiais sobre estudos em Dilthey no Brasil e à grande relevância da obra resenhada.

À parte do dossiê, este volume traz três trabalhos do fluxo contínuo. O artigo *Paterson: a singeleza de um habitar poético*, de Laura Moosburger; a resenha por Katieli pereira de *Ontologia e Estética em Luigi Pareyson*, de Íris Fátima da Silva Uribe, e a tradução de *Kū to Rekishi* de Keiji Nishitani, feita por Jeferson Wruck.

Que este dossiê possa abrir e ampliar caminhos, tendo como solo originário o fluxo irreduzível da vida. Desejamos a todas e todos uma excelente leitura!

REFERÊNCIAS

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Unesp, 2010.

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

HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Tradução de Marco Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010.

Dossier

“Dilthey and Heidegger: Hermeneutic Confluences”

Organized by

Deborah Moreira Guimarães
(UFMG)¹Luís Gabriel Provínciatto
(PUC-Campinas)²

The works of Wilhelm Dilthey (1833-1911) are recognized as part of the numerous philosophical projects that sought a foundation for knowledge, following, on the one hand, in the footsteps of Kant's (1724-1804) critical project and, on the other, in the footsteps of Hegel's (1770-1831) historicization of Kantian categories. (1770-1831). In short, it is a project that sought to establish a fundamental *critique of historical reason*, which presupposes the reconciliation between the elementary historicity of existence and the comprehensive character of life. In fact, life is the fundamental link between subject and world, and historical understanding is only possible from this unity. Therefore, as he states in his classic *Introduction to the human sciences: an attempt to lay a foundation for the study of society and history* (1883), as well as in *The formation of the historical world in the human sciences* (1910)³, historical knowledge cannot be thought of in the mold of the natural sciences (*Naturwissenschaften*), as it always involves the subject

5

¹ PhD (2019) in Philosophy from UNIFESP. She completed a research internship at the University of Freiburg (Germany), with a sandwich doctoral scholarship from DAAD and CAPES (2018-2019). She served as a substitute professor at IFSP (2021-2022). Between April 2022 and June 2025 (the period covered by this dossier), she completed a postdoctoral research at UERJ, with a scholarship from FAPERJ's Nota 10 program. She is currently editor-in-chief of the academic journal *Ekstasis*, coordinator of the ANPOF Heidegger Working Group, and professor in the Department of Philosophy at the Federal University of Minas Gerais.

² He holds a PhD in Religious Studies from the Federal University of Juiz de Fora (UFJF) and in Philosophy from the University of Évora (Portugal). He is a professor at the Faculty of Philosophy at PUC-Campinas. Between 2022 and 2024, he completed a postdoctoral research at the Department of Philosophy at PUC-Rio. Coordinator of the "Philosophy of Religion" Working Group within the scope of the National Congress of the National Association of Graduate Studies and Research in Theology and Religious Studies (ANPTECRE). Member of the Research Groups "Phenomenology and Language" (UFES), "Phenomenology and Existentialism" (UFJF), and "Phenomenological-Hermeneutic Psychology and Contemporary Issues" (ANPEPP). Assistant editor of *Ekstasis: Journal of Hermeneutics and Phenomenology*.

³ Original titles: *Die Geisteswissenschaften – Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und ihrer Geschichte* and *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, respectively. Both books were translated into Portuguese by Marco Casanova: *A construção do mundo histórico nas ciências humanas* (The formation of the historical world in the human sciences) (São Paulo: Editora UNESP, 2010) and *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história* (Introduction to the human sciences: an attempt to lay a foundation for the study of society and history) (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010).

and their experience, which underpins the critique of historical reason and the need for a hermeneutics specific to the humanities (*Geisteswissenschaften*):

the humanities [sic] are based on the relationship between experience, expression, and understanding. Thus, their development depends both on the deepening of experiences and on the increasing focus on the exhaustion of their content. [...] The conceptual sum of what emerges for us in experiencing and understanding is life as a connection that encompasses the human race. [...] Thus, when life comes to us as a state of fact proper to the human world, we encounter determinations proper to this state of fact in each of the vital unities. [...] In the stable foundation from which differentiated capacities arise, there is nothing that does not contain a *vital concern* for the self (Dilthey, 2010, p. 89, emphasis added, translated into English by the authors).

Dilthey's critique presupposes a reason that is grounded in history, taking as its starting point life itself and the comprehensive and expressive dimensions that constitute it. At the heart of Dilthey's philosophical project is the attempt to grasp and understand human life itself. This undoubtedly points to the relationship between experience, expression, and understanding, a characteristic of the hermeneutic tradition in which Dilthey situates himself, not in the sense of merely seeking to establish a general doctrine for reading historical texts, but in the sense of understanding that hermeneutics is the specific mode of work of the humanities.

In fact, his contributions to the consolidation of the humanities and philosophical hermeneutics position him as one of the great philosophers of the 19th century. The presence of Dilthey and the impact of his historical hermeneutics on the construction and consolidation of contemporary philosophy is a topic that has gained importance in Brazil, especially since the translation and publication of some of his works in Portuguese, namely the two mentioned above, in addition to *Theory of World Conceptions* (Editorial Presença, 1992), *Philosophy and Education* (Edusp, 2010), bringing together a selection of the author's texts, *Ideas on Descriptive and Analytical Psychology* (Via Verita, 2011), *The Essence of Philosophy* (Vozes, 2014), among others.

At the same time, Dilthey's importance to Martin Heidegger (1889-1976) is remarkable, as the author himself acknowledges in an autobiographical text entitled *A Retrospective Look at the Path*:

real initiation into the procedure of Husserl's phenomenology [...] remained from the outset without any agreement; my own path led me to a meditation on history – confrontation with Dilthey and the establishment of life as a fundamental effective reality. But through 'phenomenology' I gained a procedural and interrogative security in my work, which at the same time became fruitful for historical interpretation (Heidegger, 2010, p. 345, translated into English by the authors).

This influence is evident in the hermeneutic transformation of phenomenology carried out by Heidegger, for whom the concept of hermeneutics, as is well known, does not concern the doctrine of interpreting historical texts, but rather the way in which life, in its facticity, immediately reveals itself, which makes factual life the original phenomenon of phenomenological investigation. For Heidegger, then, phenomenology will have as one of its central axes the idea of factual life, starting from the way in which it makes itself known (understands itself), which leads to the singular importance of the hermeneutic situation.

The convergence between Dilthey's and Heidegger's proposals is undeniable. And from this, one can also perceive the relevance of hermeneutics and phenomenology to other areas of knowledge. Bringing together this relationship and its ramifications is the main objective of this dossier, which is organized as follows:

In the articles section, we have the following texts: *50 Jahre Dilthey-Forschung in Bochum. Ein Bericht*, by Hans-Ulrich Lessing; *Vom Satz der Phänomenalität zur Weltanschauungsentwicklung*, by Eduardo Henrique Silveira Kisse; *Vivência, compreensão e fenômeno: a pontual apropriação de Dilthey e Heidegger na Fenomenologia da religião de Van der Leeuw*, by Luís Gabriel Provinciatto and Renato Kirchner; *Do sentido lógico à compreensão do sentido: indícios do pensamento de Dilthey no caminho do jovem Heidegger*, by Christiane Costa de Matos Fernandes; *Hacia un horizonte hermenéutico en la fenomenología: interpretaciones acerca de la influencia de Dilthey en el pensamiento del joven Heidegger*, by Fernando Gilabert; *Dilthey e a crítica da razão histórica: a hermenêutica como método para as ciências humanas*, by Rebeca Furtado de Melo; and *Heidegger, leitor de Dilthey: considerações sobre compreensão e historicidade*, by Deborah Moreira Guimarães. In the translations section, we provide Portuguese translations of texts by Hans-Ulrich Lessing and Eduardo Henrique Silveira Kisse, which are available in their original languages in the articles section, namely: *50 anos de estudos em Dilthey em Bochum. Um relatório*, translated by Deborah Moreira Guimarães; and *Do princípio da fenomenalidade ao desenvolvimento da visão de mundo*, translated by Luís Gabriel Provinciatto; we also present the translation of Wilhelm Dilthey's text, *Das Problem der Religion*, from 1911, by Renato Kirchner and Luís Gabriel Provinciatto. Also as part of this dossier, we present the review *A hermenêutica como fundamento às ciências do espírito e como base para a crítica da razão histórica*, based on Dilthey's book *The formation of the historical world in the human sciences*, by Ana Clara Scari Santiago Dutra and Deborah Moreira Guimarães. Although this is not a recent publication, we consider it necessary to include the review in this dossier due to the limited availability of materials on Dilthey studies in Brazil and the great relevance of the work reviewed.

Apart from the dossier, this volume brings three works from continuous flow. The article *Paterson: a singeleza de um habitar poético*, from Laura Moosburger; and the review by Katieli Pereira of *Ontologia e Estética em Luigi Pareyson*, by Íris Fátima da Silva Uribe, and the translation of Emptiness and History from Keiji Nishitani, by Jefferson Wruck.

May this dossier open and broaden paths, with the irreducible flow of life as its original source. We wish everyone an excellent read!

REFERENCES

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Unesp, 2010.

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

HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Tradução de Marco Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010.

50 Jahre Dilthey-Forschung in Bochum. Ein Bericht¹

50 anos de estudos em Dilthey em Bochum. Um relatório.

Hans-Ulrich Lessing²
Ruhr-Universität Bochum

ZUSAMMENFASSUNG³

Es geht darum, den Werdegang von Wilhelm Dilthey, einem der wichtigsten Vertreter der hermeneutisch-historischen Lebensphilosophie, zu beleuchten und seinen Einfluss auf die deutsche akademische Philosophie zwischen dem 19. und 20. Jahrhundert hervorzuheben. Darüber hinaus stellt der Text auch die Entwicklung seiner Ideen, seine Rolle bei der Gründung der Geisteswissenschaften und die Veröffentlichung der von Gudrun Kühne-Bertram und Hans-Ulrich Lessing herausgegebenen Korrespondenz vor, die den Abschluss von fünfzig Jahren Dilthey-Forschung an der Ruhr-Universität Bochum markiert. Schließlich ist noch Diltheys Beitrag zur philosophischen Hermeneutik, seine fragmentarischen Werke und seine Mitwirkung an bedeutenden wissenschaftlichen und biografischen Projekten hervorzuheben

SCHLÜSSELWÖRTER

Wilhelm Dilthey; Geisteswissenschaften; Lebensphilosophie

RESUMO⁴

Trata-se de abordar a trajetória de Wilhelm Dilthey, um dos principais representantes da filosofia hermenêutico-histórica da vida, destacando sua influência na filosofia acadêmica alemã entre os séculos XIX e XX. Além disso, o texto também apresenta o desenvolvimento de suas ideias, seu papel na fundação das ciências humanas (ciências do espírito) e a publicação da correspondência editada por Gudrun Kühne-Bertram e Hans-Ulrich Lessing, que marca o encerramento de cinquenta anos de pesquisas sobre Dilthey na Universidade do Ruhr em Bochum. Por fim, cabe ressaltar ainda a contribuição de Dilthey para a hermenêutica

¹ Uma vez que se trata de um relatório acerca dos 50 de anos de pesquisa realizada na Universidade do Ruhr em Bochum, o texto original não contém referências listadas ao final. No entanto, as referências foram inseridas livremente ao longo do texto e em notas de rodapé. Por esse motivo, os organizadores do dossiê optaram por manter a estrutura original do texto, conforme enviado pelo autor, Hans-Ulrich Lessing.

² E-Mail: Hans-Ulrich.Lessing@ruhr-uni-bochum.de.

³ Zusammenfassung erstellt von den Organisatoren des Dossiers

⁴ Resumo criado pelos organizadores do dossiê

filosófica, suas obras fragmentadas e sua atuação em projetos científicos e biográficos relevantes.

PALAVRAS-CHAVE

Wilhelm Dilthey; Ciências humanas; Filosofia da vida

I ZU DILTHEYS LEBEN, WERK UND FRÜHE EDITIONSGESCHICHTE

Im Frühjahr 2022 wird der vierte Band der von Gudrun Kühne-Bertram und Hans-Ulrich Lessing herausgegebenen Edition Wilhelm Dilthey: Briefwechsel. 1852-1911 erscheinen. Mit diesem letzten Band der Brief-Edition, der die Jahre 1905 bis 1911 umfasst, kommt die fünfzigjährige Dilthey-Forschung an der Ruhr-Universität Bochum zu ihrem vorläufigen Abschluss. Der folgende Bericht soll diese Geschichte der Dilthey-Forschung detailliert nachzeichnen und eine gewisse Bilanz der vielfältigen Forschungsergebnisse versuchen.⁵

Nun war es alles andere als selbstverständlich, dass sich das deutsche Zentrum der Dilthey-Forschung in Bochum etablieren würde, da sich Berlin oder Göttingen sicher eher angeboten hätten, wie ein Blick auf Diltheys Lebens- und Wirkungsgeschichte zeigt.

Wilhelm Dilthey war Hauptvertreter einer hermeneutisch-geschichtlichen Philosophie des Lebens. Er war ein herausragender Philosoph der Geisteswissenschaften, Begründer der Geistesgeschichte, Klassiker der Hermeneutik und ihrer Geschichtsschreibung sowie bedeutender Repräsentant der deutschen akademischen Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Dilthey gilt nicht nur als Begründer einer philosophischen Hermeneutik und entscheidender Anreger der hermeneutischen Philosophie, er wurde auch berühmt als „feinsinniger“ Interpret der Hauptrepräsentanten der deutschen Literatur.

Dilthey wurde am 19.11.1833 in Mosbach-Biebrich am Rhein (bei Wiesbaden) geboren und starb am 1.10.1911 in Seis am Schlern (Südtirol) an den Folgen einer Ruhr-Erkrankung. Er studierte seit 1852 Theologie, Philosophie, Philologie und Geschichte, zunächst in Heidelberg und ab 1853 in Berlin. Zu seinen philosophischen Lehrern zählten in Heidelberg der hegelianische Philosophiehistoriker Kuno Fischer und in Berlin der Aristoteliker und Hegel-Gegner Friedrich Adolf Trendelenburg.

1864 promovierte Dilthey bei Trendelenburg mit der Dissertation *De principiis ethices Schleiermachers* und habilitierte sich noch im selben Jahr mit der Untersuchung *Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins*. Von 1864 bis 1867 war Dilthey Privatdozent in Berlin und lehrte von 1867 bis 1868 als o. Professor an der Universität Basel sowie von 1868 bis 1871 in Kiel. Von 1871 bis 1882 hatte Dilthey eine Professur an der Universität Breslau inne. Hier schloss er Freundschaft mit dem Gutsbesitzer

⁵ Vgl. auch F. Rodi: Bochumer Dilthey-Forschung. Die Kontinuität geisteswissenschaftlicher Theoriebildung und Aufgabe, in: RUBIN 1/92, 29-33.

und Privatgelehrten Graf Paul Yorck von Wartenburg (1835-1897), von der ein bedeutender Briefwechsel Zeugnis ablegt. 1882 wurde Dilthey (als Nachfolger Rudolf Hermann Lotzes) an die Berliner Universität berufen; 1905 wurde er von seinen Lehrverpflichtungen befreit.

Dilthey war seit 1887 Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften und trat auch durch bemerkenswerte wissenschaftspolitische Aktivitäten hervor. So schlug er die Einrichtung von Literaturarchiven vor und begründete 1893 die Akademie-Ausgabe von Kants *Gesammelten Schriften*, die er bis 1902 leitete. Außerdem setzte er sich nachdrücklich für die Leibniz-Akademie-Ausgabe ein.

Im Zentrum von Diltheys sehr umfangreichem, vielfältigem Werk steht sein Versuch einer umfassenden philosophischen Begründung der Geisteswissenschaften. Dieses von ihm gelegentlich auch als „Kritik der historischen Vernunft“ bezeichnete Projekt sollte mit seinem Werk *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* realisiert werden. Der erste Band dieses auf zwei (bzw. drei) Bände konzipierten Unternehmens erschien 1883 und enthielt in einem ersten Buch, sozusagen als Einführung in das komplexe Gesamtunternehmen, eine Übersicht über den Zusammenhang der Geisteswissenschaften, mit der die Notwendigkeit einer Grundlegung dieser Wissenschaften begründet wird. Andererseits legte Dilthey im zweiten Buch des Bandes eine breit angelegte Geschichte der metaphysischen Grundlegung der Geisteswissenschaften von der Entstehung der Wissenschaften in Europa bis zur Etablierung der modernen Naturwissenschaften in der frühen Neuzeit vor. Der geplante, aber nie realisierte zweite Band sollte seiner Disposition zufolge neben einer Geschichte der Einzelwissenschaften und der Darstellung der Entwicklung der Erkenntnistheorie bis zur Gegenwart (drittes Buch) die eigene erkenntnistheoretische Grundlegung umfassen (viertes und fünftes Buch), die auch eine Logik und Methodologie der Geisteswissenschaften beinhalten sollte. Obwohl Dilthey im folgenden Jahrzehnt immer wieder dieses Dispositionsschema ausdifferenziert, leicht modifiziert und erweitert hat, blieb die in der *Vorrede* von 1883 vorgestellte Grundstruktur des Gesamtwerks für sein Projekt einer „Kritik der historischen Vernunft“ weiter verbindlich: die eigentliche systematische Grundlegung der Geisteswissenschaften sollte den Inhalt des zweiten Teils des zweiten Bandes bilden. Dieser Band konnte von ihm allerdings trotz aller Bemühungen nicht fertiggestellt werden. Zwar publizierte Dilthey u.a. einige erkenntnistheoretische und psychologische Abhandlungen aus dem Zusammenhang der systematischen Grundlegung und füllte seine Schränke mit zahlreichen Manuskripten zur Thematik des zweiten Bandes, doch blieb es ihm versagt, die Resultate seiner jahrzehntelangen Forschungen in einem abschließenden Band zusammenzufassen. Erst nach 1900 gelang es ihm auf der Grundlage einiger Akademieabhandlungen und -vorträge in einem Neuansatz, sein altes Projekt der *Einleitung* in wesentlich reduzierter Form mit der Abhandlung *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) zu einem gewissen Abschluss zu bringen. Doch blieb auch diese Abhandlung

Fragment; ein angekündigter, abschließender zweiter, methodologischer Teil blieb unausgeführt.

Neben den Arbeiten zur Philosophie der Geisteswissenschaften trat Dilthey mit bedeutenden Biografien zu Schleiermacher und Hegel, schulbildenden geistes- und philosophiegeschichtlichen Abhandlungen, Schriften zur Poetik, Pädagogik und Weltanschauungslehre sowie zahlreichen literaturgeschichtlichen Studien und biographischen Skizzen, u.a. zu Lessing, Goethe, Schiller, Hölderlin, Novalis, Heine, Shakespeare und Dickens, hervor.

Diltheys Lebens- und Wirkungsmittelpunkt war über Jahrzehnte Berlin. An der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität übte Dilthey über viele Jahre entscheidenden Einfluss aus. Er war maßgebender Berater und Vertrauter von Friedrich Althoff (1839-1908), dem leitenden Beamten im preußischen Kultusministerium, der durch seine Berufungspolitik (das sog. „System Althoff“) zur entscheidenden Figur der preußischen Hochschulpolitik wurde.

Diltheys Vorlesungen erreichten zahlreiche Hörer. Zu seinen bedeutendsten Schülern gehörten Georg Misch (1878-1965), Herman Nohl (1879-1960), Bernhard Groethuysen (1880-1946), Paul Ritter (1872-1954), Max Frischeisen-Köhler (1879-1923) und Eduard Spranger (1882-1963). Seit Ende der zwanziger Jahre wirkten seine Schüler Misch und Nohl in Göttingen und begründeten mit ihren Schülern (u.a. Otto Friedrich Bollnow [1903-1991] und Erich Weniger [1894-1961]) die zeitweise sehr einflussreiche Göttinger Dilthey-Schule.

Diltheys überaus reichhaltiger wissenschaftliche Nachlass gelangte – nach dem Umweg über Yorcks Stammsitz Klein-Öls in Schlesien – an das von Dilthey selbst initiierte Literatur-Archiv der Berliner Akademie der Wissenschaften; ein kleiner, eher persönlicher Teil des Nachlasses, der Briefwechsel, Dokumente, Lebenszeugnisse, einige annotierte Handexemplare aus Diltheys Bibliothek sowie Abschriften aus dem Berliner Nachlass und Vorlesungsmitschriften umfasste, blieb zunächst bei der Familie; später wurde er, zusammen mit den Nachlässen von Misch und Nohl, der Handschriftenabteilung der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen übergeben.

Sein engster Schüler- und Mitarbeiterkreis (Groethuysen, Misch, Ritter und Nohl) begann schon bald nach seinem Tod – in Kooperation mit Paul Yorcks Sohn Graf Heinrich Yorck, der zum Testamentsvollstrecker bestellt worden war⁶ – mit der Planung einer Ausgabe seiner *Gesammelten Schriften* in acht Bänden, die Diltheys wichtigste philosophischen und philosophiegeschichtlichen Veröffentlichungen umfassen sollte. Ausgespart von der Planung, die ganz im Geiste Diltheys angelegt war, mit dem die Herausgeber als Mitarbeitende an Diltheys Werk seit Jahren sehr vertraut waren, blieben u.a. die Schleiermacher-Biografie, die literargeschichtlichen Aufsätze (u.a. das berühmte Buch *Das Erlebnis und die Dichtung*) und die zahlreichen

⁶ Vgl. das Faksimile des Briefes von Graf Heinrich Yorck an Georg Misch vom 13.11.1911, in: G. v. Kerckhoven/H.-U. Lessing/A. Ossenkop: Wilhelm Dilthey. Leben und Werk in Bildern. Freiburg/München 2008, 331-333. – Vgl. auch F. Rodi: Die Anfänge der Dilthey-Ausgabe, gespiegelt in Mitteilungen und Dokumenten von Arthur Stein, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 5 (1988), 167-177.

biografischen und populär gehaltenen Aufsätze und Rezensionen, die Dilthey in Publikumszeitschriften und Zeitungen veröffentlicht hatte. Der Nachlass wurde in dieser Ausgabe zunächst nur in geringem Umfang hinzugezogen. Wie Karlfried Gründer schreibt, ist die Ausgabe „zu einem guten Teil auch eine redaktionelle Leistung, in der Art ihrer Sorgfalt pietätisch, ohne Absicht und Anspruch auf neutrale Vollständigkeit und distanzierte Objektivität kritischer Editionstechnik“.⁷

Als erster Band der Ausgabe, die Gründer sehr treffend als „Werkstattausgabe“ bezeichnet hat,⁸ erschien 1914 der von Groethuysen edierte Band II *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, der Diltheys wegweisende philosophiegeschichtlichen Arbeiten enthielt. 1921 wurden der von Ritter edierte Band III *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes* und der von Nohl besorgte Band IV *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus* veröffentlicht. 1922 gab Groethuysen als Band I der *Schriften* die *Einleitung in die Geisteswissenschaften* heraus, 1924 Misch die Bände V und VI, die unter dem Titel *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens* Diltheys bedeutendste Arbeiten zur Philosophie, Poetik, Ethik und Pädagogik enthielten und einen vorläufigen Abschluss der Ausgabe darstellten, wie der große Vorbericht von Misch belegt, der eine Art Entwicklungsgeschichte des Diltheyschen Denkens unter Zugrundelegung einschlägiger Nachlassmaterialien darstellt. 1927 und 1931 wurden unter der Herausgeberschaft von Groethuysen die Bände VII und VIII, die die Spätphase von Diltheys Philosophieren dokumentierten, publiziert: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt* mit zahlreichen ergänzenden Texten aus dem Nachlass und *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, ebenfalls mit einer Reihe von Nachlassmaterialien, mit denen die Ausgabe zunächst zu einem erkennbaren Abschluss kam.

Ergänzt wurde diese Kernausgabe des Diltheyschen Werks, die im Grunde an seinem Plan einer „Kritik der historischen Vernunft“ orientiert ist, einige Jahre später, wie Otto Friedrich Bollnow schreibt, „ohne einheitlichen Plan aus mehr zufälligen Gelegenheiten, wenn sich jeweils ein Herausgeber für eine Teilaufgabe bereit fand“.⁹ So gab Bollnow auf Vorschlag Nohls 1934 den Band IX (*Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems*) heraus, der Diltheys Pädagogik-Vorlesungen dokumentierte, und 1936 schlossen sich die von dem Nohl-Schüler Erich Weniger herausgegebenen Bände XI (*Vom Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins. Jugendaufsätze und Erinnerungen*) und XII (*Zur preußischen Geschichte*) an. 1958 erschien dann noch als abschließender Band X der ersten Ergänzungsreihe die von Nohl edierte Ethik-Vorlesung Diltheys von 1890 (*System der Ethik*).

⁷ K. Gründer: Vorwort zur Fortsetzung der „Gesammelten Schriften“ Wilhelm Diltheys, in: W. Dilthey: Gesammelte Schriften. Band XV. Göttingen 1970, VII.

⁸ Ebd. – Zur Geschichte der Dilthey-Ausgabe vgl. F. Rodi: Zum gegenwärtigen Stand der Dilthey-Forschung, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 1 (1983), 260-267.

⁹ O. F. Bollnow: Wilhelm Diltheys Stellung in der deutschen Philosophie. Zur Geschichte der Dilthey-Edition und Dilthey-Rezeption, in: Ders.: Schriften Band 11: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften. Würzburg 2020, 73-87; hier: 75.

Ergänzt wurde diese um Vorlesungen, Jugendschriften und historische Gelegenheitsschriften erweiterte Kern-Ausgabe durch die Neuedition der Schleiermacher-Biografie, die der an der Universität Kiel lehrende evangelische systematische Theologe Martin Redeker (1900-1970) veranstaltete. So erschien zunächst 1960 als Band XIV der vollständig aus dem Nachlass herausgegebene zweite Band der Biografie, der u.a. Diltheys frühe Preisschrift zur Hermeneutik-Geschichte (*Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik* [1860]) enthielt. Der Band XIII mit dem um große Nachlasspartien ergänzten ersten Band des *Leben Schleiermachers* (1870) wurde 1970, einhundert Jahre nach der Erstpublikation, veröffentlicht.

II DIE DILTHEY-FORSCHUNG IN BOCHUM 1970-2021

Es sind nun vier entscheidende Daten, die für die sich etablierende Bochumer Dilthey-Forschung fundamentale Bedeutung erlangten:

1. Die erfolgreichen Bemühungen Karlfried Gründers um eine Fortsetzung von Diltheys *Gesammelten Schriften*.
2. Die Berufung Frithjof Rodis an die Ruhr-Universität Bochum im Jahre 1970.
3. Die Gründung des *Dilthey-Jahrbuchs für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* durch F. Rodi.
4. Die Gründung der „Dilthey-Forschungsstelle im Institut für Philosophie der Ruhr-Universität Bochum“ im Jahre 1983, ebenfalls durch F. Rodi.

14

Dass das Philosophische Institut der Universität Bochum mit dem Namen Diltheys eng verknüpft ist, ist zunächst das Verdienst von Karlfried Gründer (1928-2011), der von 1970 bis 1979 in Bochum lehrte und der durch seine Yorck-Forschungen auch einen Zugang zu Dilthey gewonnen hatte.¹⁰ Im Jahre 1962 führte er auf Anregung von Dr. Arnold Fratzscher vom Göttinger Vandenhoeck & Ruprecht Verlag erfolgreich verlaufende Gespräche mit dem Ehepaar Misch und dem Verlag über die Möglichkeit einer Fortführung von Diltheys *Gesammelten Schriften* über die Bände I bis XII hinaus.¹¹ Clara Misch, Diltheys älteste Tochter, war verheiratet mit dem Philosophen Georg Misch, der zu Diltheys ältesten und engsten Schülern zählte; sie selbst hatte 1933 den *Jungen Dilthey* ediert, eine Sammlung von Briefen und Tagebüchern (1852-1870) ihres Vaters (2. Aufl. Stuttgart/Göttingen 1960).

Den von dem Ritter-Schüler K. Gründer gegebenen Anstoß zur Bochumer Dilthey-Forschung wurde aufgenommen und energisch weitergeführt durch den Bollnow- und Spranger-Schüler Rodi, der seit dem Wintersemester 1970/71 an der Ruhr-Universität Bochum lehrte und der sich in seiner Tübinger Zeit vor allem mit der Ästhetik Diltheys beschäftigt hatte.¹² Frithjof Rodi entwickelte sich zur treibenden

¹⁰ Vgl. K. Gründer: *Zur Philosophie des Grafen Yorck von Wartenburg. Aspekte und neue Quellen*. Göttingen 1970.

¹¹ Vgl. K. Gründer, a.a.O., VIII.

¹² Vgl. F. Rodi: *Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1969.

Kraft, zur zentralen Figur der Bochumer Dilthey-Forschung, der nicht nur zahlreiche Forschungsarbeiten zu Dilthey, seinem Werk und seiner Schule publizierte, sondern dem es auch gelang, Schülerinnen und Schüler zu Forschungs- und Editionsarbeiten heranzuziehen. Er baute Bochum zu einem Zentrum der internationalen Dilthey-Forschung auf und knüpfte ein dichtes Netz von Kontakten zu den führenden nationalen und internationalen Dilthey-Forschern, wobei sich besonders enge und fruchtbare Arbeitszusammenhänge zu Forschern und Forscherinnen in Italien, den USA und Japan ergaben.

Zwischen 1970 und 2006 wurden dann unter der Leitung von Karlfried Gründer (ab Band XV) und seit 1977 (ab Band XVIII) in Zusammenarbeit mit Frithjof Rodi über die bisher erschienen vierzehn Bände hinaus zwölf weitere Bände der *Gesammelten Schriften* vorgelegt, die zum großen Teil auch Diltheys handschriftlichen Nachlass zugänglich machten,¹³ der im Zentralen Archiv der Akademie der Wissenschaften der DDR (Berlin) lagert (seit 1992: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften). Federführung und Koordination des seit 1968 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Editions-Unternehmens lagen seit 1980 bei Frithjof Rodi; die Ausgabe erschien im Göttinger Verlag Vandenhoeck & Ruprecht.

Die zunächst erschienen Bände XV bis XVII (Göttingen 1970-1974) wurden von dem Tübinger Pädagogen Ulrich Herrmann herausgegeben, der zuvor eine Dissertation über Diltheys Pädagogik und eine Dilthey-Bibliographie vorgelegt hatte.¹⁴ Unter dem Titel *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts* umfassten die Bände publizistische Arbeiten Diltheys, u.a. Portraits und biographische Skizzen, Literaturberichte zur Philosophie des 19. Jahrhunderts, Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften (1859-1874), v.a. zur Geschichte und Politik, zur Literatur und Kunst und zur Philosophie und Wissenschaftsgeschichte, sowie zahlreiche kleinere Veröffentlichungen aus *Westermanns Monatsheften*, v.a. Literaturbriefe (1876-1879), Berichte zur Kunstgeschichte (1874-1881) sowie eine Fülle von verstreuten Rezensionen (1867-1884).¹⁵

Während die Bände XV bis XVII Diltheys in Zeitungen und Zeitschriften veröffentlichte Publizistik umfassend dokumentierten, beginnt mit dem Band XVIII in zweifacher Hinsicht eine entscheidende neue Phase der Dilthey-Forschung und -Edition. Denn mit diesem Band, der von dem mit einer Untersuchung zu Diltheys Philosophie der Geisteswissenschaften promovierten Philosophen Helmut Johach¹⁶ und Frithjof Rodi herausgegeben wurde, wird einerseits erstmals ein Band der *Gesammelten Schriften* vollständig aus dem handschriftlichen Nachlass ediert. Der Band *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte* (Göttingen 1977; 2. Aufl. 2000) stellte die „Vorarbeiten zur Einleitung in die

¹³ Vgl. die Grundsätze für die Fortsetzung der Ausgabe: Gründer, a.a.O., VIII f.

¹⁴ U. Herrmann: *Die Pädagogik Wilhelm Diltheys*. Göttingen 1971; *Bibliographie Wilhelm Dilthey*. Weinheim/Berlin/Basel 1969.

¹⁵ *Die Bibliografie der von Dilthey in den Monatsheften besprochenen Schriften* umfasst 50 engbedruckte Seiten!

¹⁶ Vgl. H. Johach: *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey*. Meisenheim am Glan 1974.

Geisteswissenschaften“ aus den Jahren 1865 bis 1880 zusammen und leistete damit einen bedeutenden Beitrag zur Erforschung der Genese von Diltheys Hauptwerk. Andererseits reflektiert der Band damit eine auch von der Dilthey-Forschung der sechziger und siebziger Jahre induzierte Blickwendung vom „späten“ Dilthey der Jahre nach 1900, der durch die Anlage der „Werkstattausgabe“, die ihre Abrundung in den späten Arbeiten um 1910 fand, und durch das Interesse der frühen Dilthey-Forschung an der reifen Ausprägung seines Werks bislang vornehmlich im Fokus stand, zur frühen und „mittleren“ Phase seines Denkens, in der Dilthey das für seine Philosophie leitende Projekt einer „Kritik der historischen Vernunft“ entwickelte und in Teilen auch realisierte. Insofern war der Band auch eine Reaktion auf das neue Interesse an der Erforschung der Entwicklung von Diltheys Denken, das durch die Bereitstellung der einschlägigen Nachlass-Materialien eine neue Grundlage erhielt.

Demgemäß stehen in diesem und in dem folgenden Band XIX die Breslauer Jahre Diltheys von 1871 bis 1882 im Mittelpunkt. Hier in Breslau führt Dilthey seine frühen, schon während seiner Berliner Privatdozentenzeit erwogenen Pläne und Entwürfe zu einer Philosophie der Erfahrungswissenschaft des Menschen und der Geschichte weiter. Diese Arbeiten, die zur wichtigsten Vorarbeit der *Einleitung*, der sog. „Abhandlung von 1875“ *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*, führen, machen deutlich, dass Diltheys Ansatz einer Logik der Geisteswissenschaften sich nicht zuletzt als expliziten Gegenentwurf zum positivistischen *System der deductiven und inductiven Logik* (1843, dt. 1868) von John Stuart Mill versteht. Im Anschluss an Mill begreift Dilthey die Geisteswissenschaften – und das ist wichtig für ein angemessenes Verständnis der Zielrichtung von Diltheys Projekt – als Gesellschaftswissenschaften. Geisteswissenschaften sind für Dilthey im Kontext der *Einleitung* somit weniger historisch-philologische bzw. hermeneutische, sondern in erster Linie „moralisch-politische“ Wissenschaften, die den Menschen, die Gesellschaft und die Geschichte thematisieren – dies allerdings, ohne Mills naturalistischem bzw. szientistischem Programm einer Angleichung der geisteswissenschaftlichen Methoden an die der Naturwissenschaften zu folgen.

Im Mittelpunkt der *Einleitung* steht für Dilthey die Erforschung der kulturellen Welt des Menschen. Wie das erste Buch der *Einleitung* aufzeigt, sind die Geisteswissenschaften Wissenschaft der „geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit“, und die beiden geisteswissenschaftlichen Hauptgruppen bilden einerseits die „Wissenschaften von den Systemen der Kultur“ und andererseits die „Wissenschaften von der äußeren Organisation der Gesellschaft“. ¹⁷ Beide Wissenschaftsgruppen thematisieren „dauernde Gebilde, Gegenstände der gesellschaftlichen Analyse“. ¹⁸ „Systeme der Kultur“ entstehen nun, wenn – wie Dilthey schreibt – „ein auf einem Bestandteil der Menschennatur beruhender und darum andauernder Zweck psychische Akte in den einzelnen Individuen in Beziehung zueinander setzt und so zu einem Zweckzusammenhang verknüpft“. Kultursysteme sind folglich kulturelle Zweckzusammenhänge wie z.B. Recht,

¹⁷ Vgl. Gesammelte Schriften Band I, 42-86.

¹⁸ Ebd., 43.

Religion, Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft. „Äußere Organisationen“, wie Staaten, Verbände, Gemeinschaften, Familien und Kirchen, dagegen werden gebildet, „wenn dauernde Ursachen Willen zu einer Bindung in einem Ganzen vereinen“. Mit dieser innovativen Konzeption und der im Spätwerk entwickelten Theorie des „objektiven Geistes“¹⁹ wird Dilthey, was oft übersehen wird, zu einem Begründer der Kulturphilosophie.²⁰

Im Zentrum des Band XVIII stehen neben den Vorarbeiten zur „Abhandlung von 1875“ ihre unveröffentlicht gebliebenen Fortsetzungen. Hinzu kommen Einleitungen zu geplanten, aber nicht realisierten Untersuchungen über die Geschichte des Naturrechts (um 1874), Ausarbeitungen der deskriptiven Psychologie (ca. 1880) sowie erkenntnistheoretische Fragmente (1874/79).²¹

Während der Band XVIII der *Gesammelten Schriften* eine Rekonstruktion der Vorgeschichte der *Einleitung* unternimmt, bietet der ebenfalls von Helmut Johach und Frithjof Rodi vorgelegte Band XIX *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte* (Göttingen 1982; 2. Aufl. 1997) den Versuch einer Rekonstruktion des systematischen Teils des zweiten Bandes der *Einleitung*.²² Dieser Band ist ohne Zweifel der bedeutsamste Band der neuen Fortsetzungsreihe und erzielte auch die größte Aufmerksamkeit. Er enthält in unmittelbarer Fortsetzung von Band XVIII „Ausarbeitungen und Entwürfe zum Zweiten Band der *Einleitung* in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895)“ sowie weitere Texte zur Genese der Systematik von Diltheys Hauptwerk.

Den zentralen Teil des Bandes bildet die Rekonstruktion der Architektonik der systematischen Grundlegung, also der Bücher 4 bis 6 des zweiten Bandes der *Einleitung* (ca. 1880-1890), und zwar auf Grund der zahlreichen im Nachlass vorhandenen Dispositionsskizzen und Gliederungsentwürfe, die von Dilthey zwar immer wieder überarbeitetet und modifiziert, in ihrer Grundstruktur aber nicht grundlegend verändert wurden.

Im Zentrum des Bandes steht die sog. „Breslauer Ausarbeitung“, der „zuerst niedergeschriebene Grundstock des Ganzen“, wie Dilthey in einem Brief, vermutlich an Richard Schoene, schrieb, der zwischen Mai und Oktober 1882 Verwalter der Hochschulabteilung im Preußischen Kultusministerium war.²³ Der Status der „Breslauer Ausarbeitung“, die bislang als systematischer Teil des zweiten Bandes der *Einleitung* angesehen wurde, konnte durch die Editionsarbeiten von Johach und Rodi relativiert werden: Die „Breslauer Ausarbeitung“ ist die erkenntnistheoretische Einleitung zum systematischen Teil des zweiten Bandes, repräsentiert aber nicht das ganze System.

¹⁹ Vgl. *Gesammelte Schriften* Band VII, 146-152 und 208-213.

²⁰ Vgl. auch H.-U. Lessing: Wilhelm Dilthey als Kulturphilosoph, in: R. Glitza/K. Liggieri (Hrsg.): *Kultur und Bildung. Die Geisteswissenschaften und der Zeitgeist des Naturalismus*. Freiburg/München 2019, 35-51.

²¹ Vgl. dazu H. Johach/F. Rodi: Vorbericht der Herausgeber zu, *Gesammelte Schriften* Band XVIII, IX-XXXV.

²² Vgl. dazu H. Johach/F. Rodi: Vorbericht der Herausgeber zu, *Gesammelte Schriften* Band XIX, IX-LVII.

²³ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften* Band XIX, 390f.

Weitere wichtige Texte in diesem Band sind der sog. „Berliner Entwurf“ (ca. 1893), d.h. der *Gesamtplan des zweiten Bandes der Einleitung in die Geisteswissenschaften, drittes bis sechstes Buch* sowie die bedeutende Abhandlung *Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre* (ca. 1892/93).

Der folgende Band XX *Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie* (1864-1903) (Göttingen 1990), herausgegeben von Frithjof Rodi und seinem Schüler Hans-Ulrich Lessing, enthält Vorlesungen zur Erkenntnistheorie und Logik von dem frühen Berliner Logik-Kolleg bis zu den späten Vorlesungen zur Systematik der Philosophie (Berlin 1899-1903). Der Band ergänzt die Rekonstruktion von Diltheys systematischer Philosophie durch die Edition zentraler Vorlesungen, die durch Mit- oder Nachschriften dokumentiert sind. Im Mittelpunkt des Bandes stehen die sog. „Basler Logik“ (*Logik und System der philosophischen Wissenschaften*, Basel WS 1867/68), die Berliner Vorlesungen über Logik und Erkenntnistheorie der achtziger Jahre (1885/86) und die späten Vorlesungen über das System der Philosophie in Grundzügen.

Der Band XXI *Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Erster Teil: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie* (ca. 1875-1894) (Göttingen 1997), herausgegeben von dem belgischen Phänomenologen Guy van Kerckhoven, der einige Jahre als Gastwissenschaftler an der Universität Bochum arbeitete, und Hans-Ulrich Lessing, schließt unmittelbar an Band XX an und setzt die dort begonnene Edition von Diltheys systematischen Vorlesungen fort und schließt sie ab.

Die unter wechselnden Titeln über Jahrzehnte gehaltenen Psychologie-Vorlesungen beanspruchen neben den philosophiegeschichtlichen Vorlesungen in Diltheys universitärer Lehrtätigkeit den weitaus größten Raum. Besonderes Interesse können in diesem Band insbesondere die Berliner Psychologie-Vorlesungen der achtziger Jahre (1883-1889) beanspruchen, die zeigen, wie intensiv sich Dilthey in die naturwissenschaftlich orientierte akademische Psychologie seiner Zeit eingearbeitet hat. Darüber hinaus sind sie aufschlussreich für die Genese seiner eigenen Konzeption einer deskriptiven Psychologie und für die Einführung des für sein psychologisches Programm zentralen Begriffs der Struktur. (Vgl. z.B. XXI, 299).

Der Band XXII, der den zweiten Teil der von v. Kerckhoven und Lessing herausgegebenen Psychologie-Edition enthält (Göttingen 2005), dokumentiert Nachlassmanuskripte zur Genese der deskriptiven Psychologie aus über vier Jahrzehnten (ca. 1860-1895). Diese Texte, die bislang völlig unbekannt waren, erweisen sich als besonders wichtig für die konkrete Genese der großen Abhandlung *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), in der Dilthey die Grundzüge seines Projekts einer deskriptiven Psychologie entwickelt hat. Sehr aufschlussreich ist im Besonderen der Korrekturabzug dieser Abhandlung mit den kritischen Anmerkungen des Grafen Paul Yorck von Wartenburg.

Nachdem in den Bänden XX und XXI die systematischen Vorlesungen Diltheys zur Erkenntnistheorie, Logik und Psychologie dokumentiert wurden, enthält der Band XXIII der *Gesammelten Schriften* unter dem Titel *Allgemeine Geschichte der Philosophie. Vorlesungen 1900-1905* (Göttingen 2000), der von der Rodi-Schülerin Gabriele Gehardt

und Hans-Ulrich Lessing ediert wurde, einerseits eine Neuedition des *Biographisch-literarischen Grundrisses der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, von dem Dilthey sechs, jeweils vermehrte Auflagen (1885-1905) als Privatdruck für seine Vorlesung drucken ließ. Die letzte Auflage von 1905 hat Hans-Georg Gadamer 1949 erstmals in Buchform zugänglich gemacht. Andererseits hat dieser Band die umfangreiche Spätfassung (1900-ca. 1903) von Diltheys großem, wirkungsreichen Berliner philosophiegeschichtlichen Kolleg *Allgemeine Geschichte der Philosophie bis auf die Gegenwart, in ihrem Zusammenhang mit der Kultur* zum Inhalt. Von dieser Vorlesung, die ihm außerordentlich wichtig war, erhoffte Dilthey, wie er seinen Hörern mitteilte, geradezu eine Revolutionierung ihrer geistigen Verfassung bzw. ihrer Vorstellungswelt: „also eine gänzliche Umwälzung Ihres Bewußtseins ist das Ziel dieser Vorlesung“.²⁴

Der Band XXIV der *Gesammelten Schriften*, der von Gudrun Kühne-Bertram, einer weiteren Rodi-Schülerin, besorgt wurde, versammelt unter dem Titel *Logik und Wert* weitgehend unbekannte „Späte Vorlesungen, Entwürfe und Fragmente zur Strukturpsychologie, Logik und Wertlehre (ca. 1904-1911)“. Dieser Band, der ebenso wie Band XXII noch auf eine gründliche wissenschaftliche Aufarbeitung wartet, macht mit dem Werttheoretiker Dilthey bekannt und erschließt damit eine neue Seite seines Projekts einer erkenntnistheoretisch-logischen Grundlegung der Geisteswissenschaften, der er sich in seinen letzten Lebensjahren zugewendet hatte.

Abgeschlossen wurde die Ausgabe der *Gesammelten Schriften* mit den von der Tübinger Germanistin Gabriele Malsch edierten Bänden XXV (Göttingen 2006) und XXVI (Göttingen 2005), die einerseits eine Rekonstruktion von Diltheys geplanter großer Sammlung literaturhistorischer Aufsätze „*Dichter als Seher der Menschheit*“ (um 1895) und andererseits eine umfangreiche historisch-kritische Edition von *Das Erlebnis und die Dichtung* (1906) enthielten.

Eine wichtige Ergänzung der Ausgabe der *Gesammelten Schriften* stellt das von Gudrun Kühne-Bertram und Hans-Ulrich Lessing durchgeführte vierbändige Editionsunternehmen *Wilhelm Dilthey. Briefwechsel (1852-1911)* dar. Die Brief-Ausgabe (Göttingen 2011-2022) bietet einen beeindruckenden Einblick in Diltheys Lebens- und Denkwelt, in die Beziehungen zur Familie, zu Freunden und Kollegen sowie in seine zahlreichen philosophisch-wissenschaftlichen und wissenschaftspolitischen Projekte und enthält eine Fülle von biographischen, werkgeschichtlichen sowie wissenschafts- und universitätsgeschichtlichen Dokumenten von z.T. größter Bedeutung.

Neben der Editionsarbeit entwickelte sich das im Frühjahr 1982 von Frithjof Rodi begründete und von ihm in Verbindung mit O.F. Bollnow, U. Dierse, K. Gründer, R. Makkreel, O. Pöggeler, H.-M. Sass (bis 1989), G. Scholtz (ab 1990) und H.-U. Lessing (ab 1996) zwischen 1983 und 2000 in 12 Bänden herausgegebene *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* zu einem weiteren wesentlichen Arbeitsbereich der Bochumer Dilthey-Forschung. Das *Dilthey-Jahrbuch* verstand sich als ein Forum der philosophischen Reflexion über Geschichte, Grundlagen, Aufgaben

²⁴ Gesammelte Schriften Band XXIII, 162. Vgl. auch W. Dilthey: Briefwechsel. Band II: 1882-1895. Göttingen 2015, 429.

und Ergebnisse geisteswissenschaftlicher Forschung, vor allem aber als Plattform bzw. Organ der internationalen Dilthey-Forschung. Aber auch die Beziehungen und Auseinandersetzungen zwischen der Dilthey-Schule und der phänomenologisch-hermeneutischen Bewegung im Ausgang von Husserl und Heidegger standen im Fokus des Jahrbuchs. So erschienen in ihm nicht nur eine Vielzahl von Forschungen und Editionen aus dem Umkreis Diltheys und seiner Schule, sondern es wurden auch Nachlass-Manuskripte und Materialien u.a. von M. Heidegger, H.-G. Gadamer, H. Lipps, H. Plessner und J. König publiziert.

Neben der Dokumentation der von der Bochumer Dilthey-Forschungsstelle organisierten Fachtagungen, erschienen im *Dilthey-Jahrbuch* u.a. Grundsatzartikel zur Philosophie der Geisteswissenschaften und Materialien zu ihrer Geschichte, außerdem Bibliografien, Rezensionen und editionsgeschichtliche Dokumente. Explizite thematische Schwerpunkte des *Jahrbuchs* waren „Beiträge zum 100. Geburtstag von Hans Lipps“ (Band 6/1989), „Josef König und Helmuth Plessner“ (Band 7/1990-91), „Hans-Georg Gadamer“ (Band 8/1992-93), „Diltheys Psychologie“ (Band 9/1994-95), „Dilthey und Kant“ (Band 10/1996) und „Der Philosoph Georg Misch“ (Band 11/1997-98 und 12/1999-2000).²⁵

Als außerordentlich wichtiges Datum für die Bochumer Dilthey-Aktivitäten erwies sich die Gründung der „Dilthey-Forschungsstelle im Institut für Philosophie der Ruhr-Universität Bochum“ im Jahr 1983 durch Frithjof Rodi, in der die Bochumer Dilthey-Forschung ihren institutionellen Ort fand. Darüber hinaus entwickelte sie sich, die seit dem Ausscheiden Rodis von dem Gründer-Schüler und Schleiermacher-Experten Gunter Scholtz geleitet wird, der auch die Funktion des Projektleiters der Dilthey-Ausgabe übernahm, rasch zu einer gesuchten Anlaufstelle und zum Treffpunkt internationaler Nachwuchswissenschaftler, die sich in z.T. längeren Forschungsaufenthalten in Bochum mit Diltheys Werk und den in der Forschungsstelle lagernden Materialien beschäftigen konnten. Aus diesen Forschungen sind eine Reihe von Monografien und Übersetzungen hervorgegangen.

Außerdem wurden von der Forschungsstelle bzw. in enger Kooperation mit ihr zahlreiche Tagungen und Forschungskolloquien ausgerichtet:

Aus Anlass von Diltheys 100. Geburtstags fand am 17. und 18. November 1983 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg die Tagung „Diltheys ‚Kritik der historischen Vernunft‘ im problemgeschichtlichen Kontext des 19. Jahrhunderts“ statt; die Vorträge wurden veröffentlicht im *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 2 (1984), 51-189, und Band 3 (1985), 9-190.

Weitere Tagungen und Symposien waren: „Faktizität und Geschichtlichkeit“, 13./14.6. und 16./17.9.1985 in Bochum; veröffentlicht in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 4 (1986-87), 11-177.

„Dilthey und Yorck“, 18.-23.10. in Karpacz (Polen); veröffentlicht in: J. Krakowski/G. Scholtz (Hrsg.): *Dilthey und Yorck. Philosophie und*

²⁵ Vgl. auch den von H.-U. Lessing, R. A. Makkreel und R. Pozzo herausgegebenen Band *Recent Contributions to Dilthey's Philosophy of the Human Sciences*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.

Geisteswissenschaften im Zeichen von Geschichtlichkeit und Historismus. Wrocław 1996.

„Der Philosoph Georg Misch“, Oktober 1996, bei Bochum; veröffentlicht in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 11 (1997-98), 9-169, und Band 12 (1999-2000), 13-141.

„Grenzen des Verstehens“, Juni 2000, bei Bochum, veröffentlicht in: G. Kühne-Bertram/G. Scholtz (Hrsg.): *Grenzen des Verstehens. Philosophische und humanwissenschaftliche Perspektiven*. Göttingen 2002.

„Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie“, Herbst 2005, bei Bochum; veröffentlicht in: G. Kühne-Bertram/F. Rodi (Hrsg.): *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*. Göttingen 2008.

„Anthropologie und Geschichte. Wilhelm Dilthey zum 100. Todestag“, 26.9.-1.10.2011, Meran (Südtirol); veröffentlicht in: G. D’Anna, H. Johach und E. S. Nelson (Hrsg.): *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*. Würzburg 2013.

„Wilhelm Dilthey: Seine Philosophie und ihre Wirkung“, 18.10-22.10.2011, Breslau (Polen); veröffentlicht in: G. Scholtz (Hrsg.): *Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*. Göttingen 2013.

„Dilthey als Wissenschaftsphilosoph“, Juni 2013, Wien; veröffentlicht in: Chr. Damböck/H.-U. Lessing (Hrsg.): *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph*. Freiburg/München 2016.

Außerdem entstanden verschiedene Dilthey-Ausgaben bzw. -Übersetzungen in unmittelbarem Zusammenhang mit der Bochumer Dilthey-Forschung. Zu den in Kooperation mit der Dilthey-Forschungsstelle erarbeiteten Editionen zählen u.a. die von Rudolf A. Makkreel (Atlanta, USA) und Frithjof Rodi herausgegebene sechsbändige amerikanische Ausgabe der *Selected Works* (Princeton, New Jersey bzw. Princeton and Oxford 1989-2019). Hinzu kommen eine französische Ausgabe in sieben Bänden (Paris 1988-2002), übersetzt u.a. von Sylvie Mesure, eine russische Ausgabe *Ausgewählter Werke* in sechs Bänden, herausgegeben von A.V. Michailov und N.S. Plotnikov (Moskau 2000ff.), eine polnische Übersetzung ausgewählter Texte, herausgegeben von Elzbieta Paczkowska-Łagowska (Krakau 1981), mehrere italienische Übersetzungen ausgewählter Texte, herausgegeben von Alfredo Marini und Francesca D’Alberto (Mailand 1985 und Neapel 2008), eine brasilianische Übersetzung ausgewählter Texte, herausgegeben von M. Nazaré de Camargo Pacheco Amaral (Sao Paulo 2010), und eine spanische Übersetzung zweier Schriften zur Hermeneutik, übersetzt von Antonio Gómez Ramos (Madrid 2000).

Neben der Dilthey-Forschung und -Edition im engeren Sinne wurden durch die Bochumer Forschergruppe zahlreiche Editionen zur Dilthey-Schule bzw. zu Autoren, die der Dilthey-Schule nahestanden, durchgeführt. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang vor allem Georg Mischs *Göttinger Logik-Vorlesungen*,²⁶ der

²⁶ Georg Misch: *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*. Herausgegeben von G. Kühne Bertram und F. Rodi.

Briefwechsel Josef König – Helmuth Plessner,²⁷ ein Band mit Aufsätzen und Vorträgen Helmuth Plessners²⁸ sowie zwei Plessner-Vorlesungen.²⁹ Schließlich gehört in diesen Zusammenhang die zwölfbändige Otto Friedrich Bollnow-Studienausgabe, die zwischen 2009 und 2021 von U. Boelhauve, G. Kühne-Bertram, H.-U. Lessing und F. Rodi herausgegeben wurde.³⁰ Flankiert wurden diese Editionen im Übrigen durch zahlreiche Monografien, Sammelbände und Aufsätze.³¹

Um zusammenzufassen: Zu den wichtigsten Ergebnissen der Bochumer Dilthey-Forschung gehören v.a. Fortführung und Abschluss der Ausgabe der *Gesammelten Schriften* (1970-2006, 12 Bände) und die Edition des Dilthey-Briefwechsels (2011-2022, 4 Bände), das *Dilthey-Jahrbuch* (1983-200, 12 Bände), die amerikanische Ausgabe von Diltheys *Selected Works* (1989-2019, 6 Bände), die zwölfbändige Bollnow-Studienausgabe (2009-2021), Einzelditionen u.a. von G. Misch und H. Plessner sowie zahlreiche Monografien, Sammel- bzw. Tagungsbände und Einzelstudien.

Der Fokus der Bochumer Forscher-Teams lag zunächst – wie gezeigt – auf der Erforschung des „mittleren“ Dilthey der siebziger und achtziger Jahre, d.h. dem Autor der *Einleitung*. Mit diesem Forschungsansatz verbunden war in gewisser Hinsicht auch eine Relativierung der früheren Dilthey-Forschung, mit ihrer nahezu ausschließlichen Konzentration auf Diltheys Spätwerk.

Im Mittelpunkt der konkreten Editionsarbeit stand dabei die Erschließung des Berliner Nachlasses unter dem Gesichtspunkt einer genetischen und systematischen Rekonstruktion seines Hauptprojekts einer „Kritik der historischen Vernunft“, die vor allem mit den Bänden XVIII und XIX der *Gesammelten Schriften* vorgelegt wurde. Insbesondere der Band XIX, der kurz vor Diltheys 100. Geburtstag erschien, löste in den achtziger und neunziger Jahren im In- und Ausland eine Phase intensiver Dilthey-Forschung und -Rezeption aus, die neben einer Reihe von Fachtagungen auch durch zahlreiche Dissertationen und Einzeluntersuchungen gekennzeichnet war. Im Zuge dieser Aufarbeitung des Nachlasses konnten viele bedeutende, bislang weitgehend unbekannte Texte Diltheys ediert werden. Nicht zuletzt durch die vielfältigen

Freiburg/München 1994; Georg Misch: Logik und Einführung in die Grundlagen des Wissens. Die Macht der antiken Tradition in der Logik und die gegenwärtige Logik. Herausgegeben von G. Kühne-Bertram. Sonderheft der *Studia Culturologica*. Sofia 1999

²⁷ Josef König – Helmuth Plessner: Briefwechsel 1923-1933. Mit einem Briefessay von Josef König über Helmuth Plessners „Die Einheit der Sinne“. Herausgegeben von H.-U. Lessing und A. Mutzenbecher. Freiburg/München 1994.

²⁸ Helmuth Plessner: Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorräge. Herausgegeben von S. Giammusso und H.-U. Lessing. München 2001.

²⁹ Helmuth Plessner: Elemente der Metaphysik. Eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32. Herausgegeben von H.-U. Lessing; Helmuth Plessner: Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961. Herausgegeben von J. Gruevskaja, H.-U. Lessing und K. Liggieri. Berlin 2019.

³⁰ Vgl. auch Otto Friedrich Bollnow im Gespräch. Herausgegeben von H.-P. Göbbeler und H.-U. Lessing. Freiburg/München 1983.

³¹ Eine Zusammenstellung der einschlägigen Publikationen 1983-2011 der Bochumer Forschergruppe bietet die Broschüre *40 Jahre Dilthey-Forschung in Bochum. Dilthey-Forschungsstelle im Institut für Philosophie I der Ruhr-Universität Bochum*. Bochum 2011.

Bochumer Aktivitäten wurde Dilthey als philosophischer Klassiker auf der Wende vom 19. zum 20. Jahrhunderts etabliert und bestätigt.

Die Bochumer Dilthey-Forschung, die zu einem Zentrum der internationalen Dilthey-Forschung avancierte, ist im Rückblick betrachtet das Ergebnis eines Zusammentreffens verschiedener glücklicher Momente, was man auch die „Bochumer Konstellation“ nennen könnte und zu der neben dem Forscherteam um Frithjof Rodi, die Dilthey-Forschungsstelle und das *Dilthey-Jahrbuch* gehörten.

Submetido: 2 de novembro de 2023

Aceito: 10 de março de 2024

Vom Satz der Phänomenalität zur Weltanschauungsentwicklung

Do princípio da fenomenalidade ao desenvolvimento da visão de mundo

Eduardo Henrique Silveira Kisse
Ruhr-Universität Bochum¹

ZUSAMMENFASSUNG²

Es geht darum, die Entwicklung von Diltheys Lebensphilosophie zu untersuchen, insbesondere seinen Fokus auf das Prinzip der Phänomenalität, das alle Objekte und Gefühle als Tatsachen des Bewusstseins betrachtet. Der Text diskutiert, wie Dilthey frühere Ansätze wie die von Descartes, Kant und dem Positivismus kritisiert, weil sie die Erfahrung auf die intellektuelle oder materielle Repräsentation beschränken. Es ist anzumerken, dass für Dilthey die Erfahrung dem Denken vorausgeht und dass jedes philosophische Wissen von Annahmen abhängt, die nicht vollständig überprüft oder begründet werden können, was ihn dazu veranlasst, die Zentralität der gelebten Erfahrung in der Begründung der Philosophie zu verteidigen.

24

SCHLÜSSELWÖRTER

Wilhelm Dilthey; Lebensphilosophie; Prinzip der Phänomenalität;

RESUMO

Trata-se de explorar o desenvolvimento da filosofia da vida de Dilthey, especialmente seu foco no princípio da fenomenalidade, que considera todos os objetos e sentimentos como fatos da consciência. O texto discute como Dilthey critica abordagens anteriores, como as de Descartes, Kant e o positivismo, por limitarem a experiência à representação intelectual ou material. Cabe destacar que, para Dilthey, a experiência precede o pensamento e que todo conhecimento filosófico depende de pressupostos que não podem ser completamente examinados ou justificados, o que o leva a defender a centralidade da experiência vivida na fundamentação da filosofia

PALAVRAS-CHAVE

Wilhelm Dilthey; Filosofia da vida; Princípio de fenomenalidade;

¹ E-mail: kisseehsk@gmail.com

² Zusammenfassung erstellt von den Organisatoren des Dossiers

Während seiner Zeit in Breslau (1871-1882) verfeinerte Dilthey seine Philosophie des Lebens unter besonderer Berücksichtigung des Satzes der Phänomenalität. Demnach werden alle Objekte sowie jedes Gefühl als Tatsachen des Bewusstseins betrachtet und sind dessen Bedingungen unterworfen. Mit anderen Worten, alles, was nicht zur Wirklichkeit des Bewusstseins gehört, stellt keine Erfahrung dar und ist somit eine Abstraktion. Für Dilthey ist daher jede Philosophie eine Erfahrungsphilosophie. Das vorrangige Anliegen dieses Artikels besteht darin, die Relevanz des Begriffs der Erfahrung zu beleuchten. Dieser spielte bereits in den 1870er Jahren eine zentrale Rolle in seiner philosophischen Auseinandersetzung und behielt auch in einer späteren Phase seines Lebens, nämlich in der Weltanschauungslehre, erhebliche Bedeutung.

Um die Thematik der Erfahrung anzugehen, erfolgt zunächst eine Erläuterung der Philosophie, die nach Dilthey das Problem der Aufhebung der Erfahrung aufgegriffen hat.

Nach Descartes' Auffassung strebt die Philosophie danach, eine allgemeingültige Wahrheit durch die Untersuchung der Fakten des Bewusstseins im Gegensatz zur äußeren Realität zu ergründen. Descartes selber hat diese Idee nicht gänzlich verfolgt, weil er das Konzept des Egos erst erreicht hat, nachdem er die Existenz der äußeren Welt aufgehoben hat. Er hat deswegen intellektualistisch von außen angefangen, was Dilthey als einen doppelten Fehler bezeichnen würde. Einerseits aufgrund seiner intellektualistischen Herangehensweise und andererseits, weil er nicht den Standpunkt des Lebens als oberstes Prinzip eingenommen hat. Wie weiter oben zuvor erarbeitet wurde, liegt dieser Standpunkt nicht im Denken, sondern in der Erfahrung, die dem Denken vorausgeht. Die Realität, die erlebt wird, ist nicht gegeben, weil sie erst im Denken gegenständlich wird; sie wird zuerst erfahren. (Vgl. Misch 1968, S. LXXX)

Jedoch vermochte auch die dem Rationalismus entgegengesetzte Haltung des Positivismus mit seiner Vorstellung von der Welt als materiell konstituiert das grundlegende Problem des Philosophierens nicht effektiver zu lösen. Dieses Problem, das mit dem Grundsatz der Phänomenalität verbunden ist und erstmals explizit von Berkeley formuliert wurde, wurde auch von Kant, der diesen Grundsatz in seine Philosophie integrierte, nicht umfassend gelöst.

Die kantische Unterscheidung von Materie und Form des Denkens kann „nur mit Hilfe der Anwendung der Denkgesetze etc. vorgenommen werden“. (Dilthey 1982, S. 11) Das ist das „Denken des Denkens – oder die Philosophie prüft sie“ (Dilthey 1982, S. 11). Das Denken wird zur Voraussetzung seiner selber. Denn, wie es bei allen Wissenschaften die Regel ist, hat auch die Philosophie Voraussetzung, die nicht zu „prüfen oder bewähren“ ist, sondern als erster Tatbestand oder Prüfstein gilt. Dies mag zunächst cartesisch erscheinen, jedoch ist es dies nicht, da man nicht fortsetzt, indem man die Evidenz als Gegenstand einer „Prüfung mit Macht“ betrachtet (Dilthey 1982, S. 11). Evidenz muss der Prüfstein selber sein, aber das Denken kann hier so einer

Evidenz oder so ein Prüfstein nicht sein, da ebendieser noch zu prüfen ist. Deswegen behauptet Dilthey, „nur der Zusammenhang kann dies“ (Dilthey 1982, S. 11), denn im System der reinen Vernunft bleibe jede Denkform als von einem Zusammenhang abhängig, in dem solche Denkformen ihre Funktion haben. Wenn das Denken in diesem Sinne sich Denken muss als die höchste Aufgabe der Philosophie, dann muss ein allgemeiner Zusammenhang vorausgesetzt werden.

So grundlegend sei dieser Zusammenhang, dass Dilthey meint, dass es keine voraussetzungslose Wissenschaft gebe. „Die Mathematik“ z. B. „gilt nur von Erscheinungen, wenn es nicht eine Materie gibt. Auch die Mechanik hat es noch mit einem System von Teilvorstellungen zu tun“ (Dilthey 1982, S. 12-13). Sogar die Philosophie kann nicht voraussetzungslos sein, aber weder „von evidenten Sätzen noch von Wahrnehmungen und Tatsachen können wir ausgehen.“ (Dilthey 1982, S. 16) Zudem meint Dilthey, dass die mathematische Wissenschaft keine analoge Evidenz für die Philosophie anbieten kann.

Wenn aber die Philosophie notwendigerweise eine Voraussetzung braucht, welche ist diese? Diese kann nicht dieselbe sein, wie diejenige, die Kant gestellt hat, nämlich der Satz der Phänomenalität in einem empirischen Sinne, weil das Denken sich selbst nicht überprüfen kann. Dazu sagt Dilthey: „Das Wirkliche ist das in meiner psychischen Totalität Wirkende“ (Dilthey 1982, S. 17), das Wirkliche sind also nicht nur Vorstellungen. Das Problem des Satzes der Phänomenalität bei den vorherigen Philosophen ist auf dieser Basis seine Einschränkung auf die Vorstellungen als das, was die Wirklichkeit konstituiert.

Kant hat sowohl den Satz der Phänomenalität als auch die Phänomene eingeschränkt: Aufgrund seiner Einteilung der Seelenvermögen hat Kant diese Einschränkung auf drei Werke, jedes für ein Seelenvermögen, geteilt. Dilthey betrachtet hier jedoch ausschließlich die *Kritik der reinen Vernunft*. In diesem Werk Kants wird das ganze Gewicht der philosophischen Begriffe „auf das vorstellende Vermögen des Menschen ausschließlich zurückgeführt.“ (Dilthey 1982, S. 18) Aber die Zentrierung seines Systems auf das Denkvermögen führt ihn zu einer „doppelte[n] Ordnung von Sätzen“ (Dilthey 1982, S. 18). Der Grund für diese doppelte Ordnung liegt darin, dass „die von der Tatsache des Willens und des Gewissens abgeleiteten praktischen Ideen gar nicht“ (Dilthey 1982, S. 18) denselben Sinn haben wie die philosophischen Begriffe aus der *Kritik der reinen Vernunft*.

Auch Schopenhauer sei, so Dilthey, im Unrecht, wenn er sagt, dass alles Vorstellung sei. Bei Schopenhauer heißt es, dass die einzelnen Dinge nur Vorstellung seien. Dies sei nach Diltheys Meinung falsch. Ihm gemäß heißt es, dass wir nicht nur Vorstellungen hätten, sondern auch die reale Welt. Schopenhauer würde Traum und reale Welt in eine Kategorie stellen. Was Schopenhauer nicht gemerkt zu haben scheint, ist, dass aus der Prämisse, dass alles Vorstellung sei, folgt, dass auch das Gehirn eine ebensolche sei. Der Satz der Phänomenalität besagt, dass die ganze Realität im eigenen Bewusstsein gegeben sei, was aber nicht bedeute, dass alles im eigenen iBewusstsein vorliege. (Dilthey 1982, S. 18-19)

Dazu erläutert Dilthey, dass unsere Wahrnehmung sich nachträglich und künstlich auf Gegenstände beziehe, denn der Wille und das Gefühl würden die Vorstellung determinieren. Der Intellekt allein könne den Gegenstand nicht bestimmen. Der Wille und das Gefühl seien vom Ding bestimmt, daher habe der Mensch zuerst die Wirklichkeit, nicht Wahrnehmung oder Vorstellung. (Dilthey 1982, S. 19) Als Begründung dafür, wird hierin angeführt, dass der Wille sich in jeder Wahrnehmung durch den Widerstand befinde, sowie das Gefühl durch Leid oder Lust. Dazu weist Dilthey an einer anderen Stelle darauf hin, dass wir durch Willen, Widerstand und durch Widerstandsgefühl Bewusstsein eines Äußeren und infolgedessen eines Selbst gewinnen.³

Darüber hinaus lässt sich argumentieren, dass der Gegenstand vom Willen abhängig ist. Der Wille bestimme die Handlung, die den Gegenstand bestimmt. So kann, bspw. das Auto Verkehrsmittel oder Objekt des Studiums der Mechanik sein. Schließlich kann behauptet werden, dass ein Auto gerochen, gesehen und getastet werden; und dass es in unterschiedlichen Modi wahrgenommen werden kann. Nichtsdestotrotz kann ein Auto immer als ganze Vorstellung des Gegenstandes verstanden werden. Aber es ist nicht nur als Vorstellung da, da Wirklichkeit nur in Bezug zum ganzen Leben stehe. Das Ding, das man erlebt, sei mehr als Vorstellung; wie es oben erläutert wurde, es kann der Gegenstand des Widerstandsgefühls sein. Aber sogar da steht es in Bezug zum ganzen Seelenleben. (Vgl. Dilthey 1982, S. 20)

In Ablehnung des kantischen Begriffs des Phänomens sowie der Wahrnehmung, die sich auf die sinnliche Erfahrung bezieht, vertritt Dilthey den grundlegenden Standpunkt, dass jede Philosophie Erfahrungsphilosophie sei. Er formuliert: „Das Wirkliche ist der Gegenstand der Erfahrung. Als Erfahrung bezeichnen wir den Vorgang im Bewußtsein, durch welchen ein Wirkliches dem Bewußtsein aufgeht.“ (Dilthey 1982, S. 23) So lautet die Hauptthese seines hier analysierten Textes. Alles sei demnach Erfahrung; sowohl das Sinnliche als auch angeborene Ideen. Gegenstand der Philosophie sei sowohl das gegebene als auch das aus der Erfahrung abgeleitete. Denn „alle Erfahrungen sind Phänomene des Bewußtseins.“ (Dilthey 1982, S. 25) Die Wissenschaft des Geistes bearbeite ein „zusammengehöriges Ganzes, welches durch die innere Erfahrung gebildet wird“. (Dilthey 1982, S. 25)

Dazu ist es auch erwähnenswert, dass die psychischen Tatsachen die Grundlage des Studiums des Menschen bilden würden, wobei die positivistische Philosophie Comtes sie nicht erreicht habe, da er von den Naturtatsachen ausgehend versucht das Innen zu erreichen. Das Problem dabei sei, dass die Naturtatsachen zu einer Außenwelt gehören würden, die uns durch intellektuelle Vorgänge aufgefasst würden, was voraussetzen würde, dass das denkende Wesen sich in zwei Gruppen spalten müssten, um sich selber sehen zu können. „So wie Abbilder der Dinge auf der

³ In seinem Aufsatz Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht (1890) erklärt Dilthey, wie wir durch Wille zur Handlung durch einen Impuls getrieben sind. Deswegen erfahren wir einen Widerstand von der äußeren Welt, die uns zum Bewusstsein davon führt. Infolgedessen werden wir ebenso von einem Ich unabhängig von der äußeren Welt bewusst. (Vgl. Dilthey 1968, S. 35-138)

Retina, um gesehen zu werden, ein anderes Auge voraussetzen würden, das sie erblickte.“ (Dilthey 1982, S. 30) Aus diesem Grund könnte die Intelligenz sich selber nicht auffassen. Comte habe die intellektuellen Leistungen vom Ganzen isoliert und damit die innere Erfahrung vernachlässigt.

Hier liegt ein Kreuzpunkt mit der Philosophie Kants welche „die Lehre vom Erkenntniswerte des in der inneren Erfahrung Gegebenen“ (Dilthey 1982, S. 33) ist. Alles wird als Phänomen angesehen, „d. h. [als] psychische Tatsachen, aufgefasst in der Form des inneren Sinnes oder der Zeit und verknüpft durch die Formen des Verstandes.“ (Dilthey 1982, S. 33) Damit käme Kant durch die Phänomene zum inneren Sinn als Erscheinung durch seine Analyse, sodass alle Begriffe aus den Erscheinungen ihren Ursprung nähmen, sei der Begriff des a priori auf derselben Art und Weise inbegriffen. Der Begriff des a priori sei, so Dilthey, „nur ein Ausdruck der Zeitanschauung und der ursächlichen Relation, und nur innerhalb dieser habe dieser Begriff einen Sinn.“ (Dilthey 1982, S. 33) Aus diesem Grund schließt Dilthey, dass all die Bemühungen Kants, Analysis der Erscheinungen sei. Daraus folge schließlich, dass alles, sowohl der äußere wie auch der innere Sinn und das a priori, durch die Erscheinung zu erklären seien. Dies könne als Fundament der kantischen Erscheinungsanalysis verstanden werden.

Dilthey's Erkenntnisse der Tatsachen des Bewusstseins als die Basisvoraussetzung einer Erfahrungsphilosophie seien nur sicher, wenn „sie die Bedingungen unseres Bewußtseins enthalten“ (Dilthey 1982, S. 43). Als Beispiel dafür gilt der Begriff der Notwendigkeit, die für Kant als a priori zu verstehen sei, auch weil sie „Bedingung unseres Bewußtseins für Erfahrung“ (Dilthey 1982, S. 43) sei, könne jene aus der Erfahrung nicht abwesend sein. Zudem ist Notwendigkeit auch eine „Art von Überzeugungsgefühl“ (Dilthey 1982, S. 43).

So Dilthey zur ganzen Philosophie Kants: „Von hier aus wird deutlich, daß sich Kant in lauter Abstraktion bewegt,“ und „in steigendem Maße“ (Dilthey 1982, S. 43) auch die neukantische Philosophie mit einigen Ausnahmen. Dilthey bezieht sich zum Thema der Abstraktion auf eine frühere Stelle desselben hierin analysierten Textes, in welcher er argumentiert, dass die Logik als eine Abstraktion der griechischen Philosophie entwickelt wurde: Ihre Entwicklung verlaufe vom Aristoteles Organon, über Bacons Theorie der Induktion und weiter bis in die Schule Kants hinein und liege „im Geiste der transzendentalen Mathematik“ (Dilthey 1982, S. 1), die auch von den Erscheinungen abhängen.

Da die Philosophie Kants in ihrer Idee der Erfahrung irrt, übernimmt Dilthey die Bürde diesbezüglich ein neues Prinzip der Erfahrung zu konzipieren, welches es erlaubt, den Menschen als Ganzes zu betrachten. Aus diesem Grund stellt er, in den folgenden Worten, das Prinzip seiner Erfahrungsphilosophie, als von einer Erfahrung abhängig dar, welche der Intelligenz vorausgehe.

Der Grundgedanke meiner Philosophie ist, daß von der Wahrnehmung ab bis in die höchsten Formen der Erkenntnis die menschliche Intelligenz unter Bedingungen des Bewußtseins steht, welche sie als Voraussetzung in die

Konstruktion der wirklichen Welt sukzessive einführt in der Art, daß die Realität des Empfindungsinhaltes die erste Voraussetzung bildet, welcher alsdann andere Voraussetzungen so angepaßt werden, daß das System unserer Empfindung zur Konstruktion dieses Realen verwandt wird, unter Verknüpfung und gegenseitiger Übertragung des in innerer und äußerer Wahrnehmung Gegebenen. (Dilthey 1982, S. 44)

Dieses Zitat gibt zusammenfassend wieder, was hierin bereits dargestellt wurde; und zwar, dass die Philosophie Diltheys sich von der Realität der Welt in den Tatsachen des Bewusstseins zur Konstruktion der Intelligenz wendet. Die Intelligenz sei hierin so nur eine Konsequenz daraus und stehe unter den Bedingungen des Empfindungsinhaltes. An dieser Stelle wird deutlich, dass dem Intellektualismus anders als bei Kant hierin keine Priorität zukommt. Im weiteren Verlauf dieses Artikels wird gezeigt, dass dem Denken auch eine wichtige Stelle in der Philosophie Diltheys zukommt, trotzdem gehe alles von der Erfahrung aus. Darüber hinaus äußert Dilthey:

Das a priori Kants ist starr und tot; aber die wirklichen Bedingungen des Bewußtseins und seine Voraussetzungen, wie ich sie begreife, sind lebendiger geschichtlicher Prozeß, sind Entwicklung, sie haben ihre Geschichte, und der Verlauf dieser Geschichte ist ihre Anpassung an die immer genaue induktiv erkannte Mannigfaltigkeit der Empfindungsinhalte. (Dilthey 1982, S. 44)

29

An dieser Stelle unterscheidet sich Dilthey hauptsächlich dadurch von Kant, dass er anstatt ein ungeschichtliches a priori zu suchen, die Bedingungen des Bewusstseins in der Erfahrung verfolgt. Aber diese Erfahrung ist keine starre und tote Erfahrung, sondern sie wird als Erfahrung des Lebens betrachtet (wie im weiteren Verlauf der vorliegenden Ausarbeitung deutlicher ausgeführt werden soll). Er suche Bedingungen für seine Philosophie, aber keine festen unbeweglichen Bedingungen; dies wäre ein Schritt über die Vernünftigkeit Kants hinaus.

Zu diesem Thema erklärt Bollnow, dass der besondere Gegner Diltheys der Rationalismus sei, zumal dieser als Versuch verstanden werden könne, den Menschen als ein rein vernünftiges Wesen zu bestimmen und dessen Sein als feste Entität zu denken. Derart kann hierzu auch der Versuch Kants gezählt werden, den Menschen durch logische Gesetze zu erklären. Von dem Standpunkt des Lebens ausgehend, sei dieser rationalistische Ansatz von seiner Beweglichkeit abgeleitet. Als Fortsetzung der Transzendentalphilosophie beginnt Dilthey vom „Leben in der Totalität seiner Kräfte“ (Bollnow 1980, S. 26) als Ausgangspunkt. Denn wenn eine solche Totalität nicht nur Vernunft im Sinne des Rationalismus, sondern auch historisch bestimmt sei, müsse die Vernunft erneut und in ihrem Verhältnis zum Leben gedacht werden.

Als Gegensatz zum Rationalismus habe die Philosophie des Lebens einen empirischen Ansatz (jedoch nicht im Sinne des Empirismus), nach dem Leben der

Forschungsgegenstand sei. Es gehe ihr also um Lebenserfahrung anstelle sinnlicher Erfahrung.

Aber auch mit dem Empirismus stimmt Dilthey nicht ganz überein, weil der empiristische Begriff der Erfahrung zu gefasst sei; wie oben angedeutet wurde, sei diese Erfahrung sinnliche Erfahrung. Er formuliert: „Der Grundgedanke meiner Philosophie ist, daß bisher noch niemals die *ganze, volle, unverstümmelte* Erfahrung dem Philosophieren zugrunde gelegt worden ist, mithin noch niemals die ganze und volle Wirklichkeit.“ (Dilthey bei Bollnow 1980, S. 22)

Da die ganze und volle Wirklichkeit in der Erfahrung des Lebens zu verorten sei, müsse sein Philosophieren ebenso bei dieser Erfahrung anfangen. Derart lässt sich die These aufstellen, dass Dilthey neben einem empirischen Ansatz einen transzendentalphilosophischen⁴ hat, nach dem das Leben die „Kraft“ oder die „Fülle der geistigen Leistungen“ (Bollnow 1980, S. 25) sei. Leben ist hier Objekt und Subjekt des Philosophierens. Daraus folge auch, dass alles, was außerhalb der Erfahrung liegt, kein Teil mehr seiner Philosophie ist. Oder besser gesagt: alles, was dem Leben fremd ist, sei in seiner Philosophie sekundär. Die Vernünftigkeit Kants bspw. komme nicht in den Prinzipien seiner Erfahrungsphilosophie vor, weil sie von einer dem Menschen fremden Kraft gegeben werde. So müsse Dilthey immer mit dem, was Tatsache des Bewusstseins ist, arbeiten, weil seine Philosophie Ebendiese zum Ausgangspunkt nimmt.

Dieses Bewusstsein könne jedoch, so Dilthey, „nicht definiert, sondern als ein nicht weiter auflösbarer letzter Befund nur aufgezeigt werden; „Ferner sei „das Gemeinsame, dessen Folge das Für-mich-dasein“. (Dilthey 1982, S. 59) Wenn das Bewusstsein der letzte Befund der Philosophie darstellt, müsse alles, was außerhalb von ihm liegt, als Abstraktion behandelt werden. Durch eine solche Abstraktion ließe sich ein Begriff ausdrücken, der auf nichts hinweise, dass Tatsache des Bewusstseins sei. Alles werde auf die Tatsachen des Bewusstseins hingedeutet, da alles, was erlebt wird, ein Bewusstseinsakt sei.

Es gäbe keinen Unterschied zwischen dem Bewusstseinsakt und der Kenntnis, oder zwischen dem „Gegenstande, der erblickt wird, und dem Auge, welches erblickt.“ (Dilthey 1982, S. 63) Zudem fügt Dilthey seine Erscheinungsdefinition als Erläuterungshilfe dieses Unterschiedes hinzu: „Wahrnehmungsbestand, welcher die bleibenden, bei dem Wechsel der Stellungen des Objektes zu den Sinnen nicht verschwindenden Eigenschaften desselben enthält“ (Dilthey 1982, S. 63). Um dies zu veranschaulichen nimmt er das Beispiel eines Regenbogens, der unter bestimmten Bedingungen angesehen wird wie z. B. dem richtigen Grad des Sonnenlichtes und der richtigen Position der Regenwand. Abgesehen von diesen Eigenschaften, die unabhängig von den Sinnen verbleiben, bestehe auch das vom auffassenden Vermögen Unabhängige. Dieser Unterschied zwischen dem im

⁴ Obgleich Bollnow über einen transzendentalphilosophischen Ansatz bei Dilthey spricht, meint er das nur Erklärungs halber. Dilthey verfährt nicht transzendentalphilosophisch, sondern wie die Transzendentalphilosophie. Er kann in diesem Sinne mit Kant nicht verglichen werden, da die Transzendentalphilosophie eigentlich ahistorisch ist. Vgl. Bollnow 1980, S. 18-20.

Wahrnehmungszustand Gegebenen und einem von den Sinnen Unabhängigen sei in dem Bewusstseinszustand nicht gegeben.

Dieser feine Unterschied kann ebenso wie Folgt verstanden werden: Einerseits gäbe es eine Reihe von Gegenstandseigenschaften, die von ihren verschiedenen Stellungen unabhängig bleibend seien. Andererseits gäbe es das, welches vom „auffassenden Vermögen“ unabhängig sei, und deswegen „der bloßen Erscheinung“ (Dilthey 1982, S. 64) (also dem ersten) als Realität gegenübergestellt werde. Eines ist dem anderen entgegengesetzt, weil die erste von den „Wahrnehmungsbestände[n] überhaupt“ (Dilthey 1982, S. 64) unabhängig ist und die zweite in ihnen gegeben ist. Dieser Gegensatz existiert als von den Tatsachen des Bewusstseins abgeleitet. Aber dieser Gegensatz kann im „sich selber Gegenwärtig- und Gewißsein des Bewußtseinszustandes“ (Dilthey 1982, S. 64) nicht bestehen. Alles, was im Bewusstsein ist, ist die Tatsächlichkeit, also die Gewissheit des Gegenstandes.

Indem Dilthey beweist, dass alle Erscheinungen Tatsachen des Bewusstseins seien, ist sein Vorwurf gegen die Empiristen und Kant, für welche Erscheinungen sinnlich sind, richtig. Der Irrtum dieser von Dilthey genannten Phänomenalisten wäre deshalb die Nichterkennung dieser „Einwirkung der Gesetze des Bewußtseins“ als eine psychische Tatsache so wie „jeder andere psychische Bestandteil oder Vorgang und seine Einwirkung auf andere Vorgänge“ (Dilthey 1982, S. 64) auch als psychische Tatsachen. Der Grund für diesen Irrtum liege darin, dass der Phänomenalismus die Tatsachen des Bewusstseins dem Begriff subsumiere, der in der Außenwelt gültig sei. Daher sagt Dilthey, dass es „Nonsens den Tatsachen des Bewußtseins [gegenüber sei]“ zu behaupten, dass man an „einem von dem Bewusstsein unterschiedenen Gegenstande“ das, was dem Bewusstsein zukomme, von dem, „was meinem auffassenden Vermögen angehört“ (Dilthey 1982, S. 64), unterscheide. D. h. die kantische Unterscheidung von Erscheinung und Bewusstsein mache keinen Sinn nach Diltheys Auffassung, weil alles psychische Vorgänge seien. Sowohl die wirkenden Gesetze des Bewusstseins als auch das bewirkte Bewusstsein. Dann sind Tatsachen des Bewusstseins „wirkliches Erlebnis“: „sie wandern unter der Sonne des Bewußtseins, während eine dahinterliegende Ordnung im besten Falle eine Welt der Schatten ist.“ (Dilthey 1982, S. 64)

Der Satz der Phänomenalität bedeute Dilthey zufolge, dass alle Gegenstände „so gut als jedes Gefühl“ (Dilthey 1982, S. 66) als Tatsachen des Bewusstseins gegeben werden und dessen Bedingungen unterworfen seien. Dilthey will dann den Wechsel im Bewusstsein verstehen und den Fehler des Idealismus vermeiden, alles als vom Bewusstsein geschöpft anzusehen. Daher darf er nicht das, was innerhalb des Bewusstseins ohne Einfluss von der Außenwelt passiert, analysieren. Über den Satz der Phänomenalität schreibt Lessing:

Der „Satz der Phänomenalität“, als nicht ableitbarer Grundsatz der Philosophie, besagt, somit, daß das ursprüngliche praktische Weltbewußtsein mit seiner – im primäre Handeln unbefragten – Annahme einer Unterscheidung von Ich und Welt, konkreter, einer außer dem Ich

befindlichen Welt von Gegenständen, die diesem Ich als außerhalb seiner gegeben ist, in der philosophischen Reflexion ersetzt wird durch das Wissen, daß die Objekte der Außenwelt nur durch subjektive Bewußtseinstatsachen konstituiert sind. Die dem Ich in der Welt begegnenden Personen und Gegenstände sind diesem Ich nur gegeben als Tatsachen seines Bewußtseins. (Lessing 1984, S. 194)

Insofern sei es ein Fehler, zu denken, dass die Objekte der Außenwelt komplett unabhängig von den Tatsachen des Bewusstseins seien, so wie es eine Torheit sei, das Bewusstsein solipsistisch als Schöpfer dieser Außenwelt zu verstehen, was der Standpunkt des idealistischen Fichtes sei. (Vgl. Dilthey 1982, S. 66) Alles werde dem Ich als Bewusstseinstatsache gegeben. Das bedeutet aber auch nicht, dass jedes Mal, wenn das Dasein eines Objektes einem Subjekt entgegenstehe, das Subjekt den Vorgängen dieses Vor-gestellten bewusst sei.

Innewerden unterscheide sich von der Vorstellung dadurch, dass bei ihm dem Bewusstsein kein Inhalt vor-gestellt werde, weil der Akt und das, was den Inhalt bildet, eins seien. „Das, was inne wird, ist nicht gesondert von dem, welches den Inhalt dieses Innewerdens ausmacht.“ (Dilthey 1982, S. 66) Richtet sich die Beobachtung als eine Aufmerksamkeit „auf ein so Vor-mich-hingestelltes“ (Dilthey 1982, S. 67), so finde man nur eine Erhöhung des Grades der Bewusstheit, die eigentlich der Beobachtung der äußeren Welt entspreche. Dabei gibt es auch kein „Gefühl seiner selbst“ (Dilthey 1982, S. 67) der Außenwelt gegenüber, weil ein solches Innewerden kein Vor-mich-hinstellen ist.

„Bei Innewerden ist, wie es z. B. bei Gefühlen von Schmerz oder Freude sehr deutlich wird, der Inhalt des Innewerdens und der Akt Innewerden selbst identisch.“ (Lessing 1984, S. 198)

Diese Beispiele dienen lediglich zur Veranschaulichung, und die Regelmäßigkeit kann in variabler Form auftreten. An dem anschaulichen Beispiel eines Liedes erklärt Dilthey, dass die Stimmung und die Tonreihe voneinander unterschiedlich sind, da das Verhältnis des Bewusstseins zu jeder von ihnen nicht gleich ist. Dasselbe gelte für dessen Anhören und den Ton, die unterschieden werden. Inhalte werden im Bewusstsein unterschiedlich gegeben. Das alles sei eine allmähliche Steigerung des Dinglichkeitsgrades des Eintritts der Inhalte in das Bewusstsein. (Vgl. Dilthey 1982, S. 67)

Aber das „Vor-sich-stellen von Objekten“ unterscheide sich vom „Innenwerden von Gefühlen oder Spannungszuständen des Willens“ (Dilthey 1982, S. 68). Dilthey analysiert nun diesen komplexen Unterschied.

Es gebe Momente der Wahrnehmung, in der Tatsache des Bewusstseins, in denen weder dieses Vor-sich-stellen des Objektes noch der Vorgang im Subjekt in Betracht kommen. Wenn diese im Selbstbewusstsein existierende Trennung vom Ich und Objekt zurücktritt, dann merke man, so Dilthey, dass dies wahr ist. Im Falle,

dass das Selbstbewusstsein⁵ abwesend ist, gelte dies auch für das „Objektsetzen, das Sich-selber-finden“; andernfalls „bedingt das Sich-fühlen, Sich-empfinden, Sich-affiziert-finden [...] die Gegenübersetzung des Objektes“ (Dilthey 1982, S. 70).

Daher könne man sagen, dass der psychische Akt nicht vom Sich-selber-fühlen zum Bewusstsein der Außenwelt gehe. Indem das Innwerden vom Wahrnehmungsvorgang eines Objektes zum Bewusstsein komme, baue dieses Innwerden die Beziehung von Selbst und Anderen nicht auf, da diese Beziehung schon ganz unmittelbar und evident im Bewusstsein stehe.

Das Innwerden des Aktes zersetzt nicht die Objektivität und unmittelbare Sicherheit des Gegenstandes; sie bestehen in demselben komplexen Tatbestande des Bewußtseins in einem gegebenen Momente als Bestandteile desselben Ganzen. (Dilthey 1982, S. 70)

Die Sicherheit des Gegenstandes und die Sicherheit des Vorgangs von dessen Wahrnehmung stünden im Bewusstsein unabhängig voneinander.

Da das Objekt immer in der sich im Bewusstsein befindenden Beziehung zum Subjekt stehe, sei es angebracht, dass das Innwerden sein Vor-sich-stellen in nichts hindere. Deswegen ließe sich auch die Konsequenz hinzufügen, dass als Tatsache des Bewusstseins „die Außenwelt gerade so unmittelbar gegeben ist als irgendeine Gemütsstimmung oder eine Anspannung meines Willens“ (Dilthey 1982, S. 70). Dies besage, die beiden seien als Erlebnisse gleich gewiss. Ein Erlebnis hat eine gewisse Dinglichkeit, die aber auf keinen Fall von einer philosophischen Reflexion versichert werden könne. Ein Erlebnis sei gemäß Dilthey, als die schon erwähnte Tatsächlichkeit gegeben, ohne dass man ein Objekt der Außenwelt vom Subjekt trennen müsse. Nur die philosophische Reflexion könne das Ding an sich nicht sehen. Das Ding an sich sei im psychischen Akt, innerhalb dessen der unmittelbare äußere Gegenstand als Ding an sich angesehen werde. Dilthey findet das Ding an sich durch das Erlebnis, aber Kant sei nicht dazu in der Lage gewesen es zu erkennen, weil er zu sehr von der Sinneswelt abhängig gewesen sei. (Vgl. Dilthey 1982, S. 70)

Auf diesem Weg widerlegt die Auffassung Diltheys des Satzes der Phänomenalität nicht nur Kant, sondern auch jene Berkeleys. Dieser ging davon aus, dass aus dem *percipi* eines Gegenstandes durch bloße Wahrnehmung ableiten zu können. Obschon der Gegenstand durch Wahrnehmung präsent sei, erfolge seine Existenz nicht ausschließlich aufgrund dieser. Das Bewusstsein kann die „Wahrnehmung als Vorgang in meinem Ich erkennen und doch ist zugleich das in ihr Gegebene unmittelbar für mich Realität. Und dies bildet das größte Rätsel, welches in aller menschlichen Erkenntnis enthalten ist.“ (Dilthey 1982, S. 74)

⁵ So unwahrscheinlich wie das klingen mag, gibt es tatsächlich Fällen, in denen man das Selbstbewusstsein verliert. In diesem Zusammenhang vom durch die Erfahrung der Außenwelt entstanden Selbstbewusstsein stellt Dilthey solche Fällen dar, die sehr gut in einen psychoanalytischen Kontext passen würden. Vgl. Dilthey: Bestätigende Schlüsse aus den Modifikationen des Bewusstseins der Realität. In: Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht. Band V.

Kant habe die Metaphysik in einer abgeleiteten Intelligenz gesucht und sie mit Elementen aus der Logik und der Mathematik bearbeitet. Dabei sei ihm aufgefallen, dass „auf dem Grunde dieser Elemente keine Metaphysik aufgestellt werden kann“ und er fahre sie zu ihrer Heimat zurück: „seiner praktischen Philosophie und Kritik der Urteilkraft“ (Dilthey 1982, S. 77).

Sowohl Gegenstände, Willensakte und Gefühle als auch Wahrnehmungen, Erinnerungen, Vorstellungen von Gegenständen und Begriffe bestünden, so Dilthey, in einem psychologischen Zusammenhang, „d. h. sie sind in der Totalität des Seelenlebens enthalten“. (Dilthey 1982, S. 75) Daher müsse die Wissenschaft, die diesen Zusammenhang zu erklären vorhat, von „der Analysis des ganzen Seelenlebens“ (Dilthey 1982, S. 75) anfangen.

Hätten die Forscher von dem richtigen Punkt angefangen und nicht von einer isolierten Intelligenz, dann wäre die Natur jedes Gegenstandes der Wissenschaften den richtigen Weg der Forschung gegangen. Die Wissenschaften der Natur haben jedoch, so Dilthey, den Weg jeder Wissenschaft in so einer Weise gebahnt, dass die Wissenschaftstendenz Dilthey zufolge nicht von der Intelligenz als Tatsache des Menschen betrachtet wird, sondern ganz isoliert entweder als die Basis der Seeleneinteilung oder ihren einzigen Teil. (Dilthey 1982, S. 77-78)

In der Jurisprudenz, Rechtslehre und Politik z. B. gehe man vom „Wille[n] [als] die Wurzel des Rechts und des Staats“ (Dilthey 1982, S. 78-79) aus. Dazu äußert sich Dilthey in einem späteren Text (Vgl. Dilthey 1979), in dem er Hegel wegen seiner Gemeinschaftsidee, die von der gelebten Wirklichkeit abstrahiert ist, kritisiert. Hegel habe die Gemeinschaften, die durch den objektiven Geist ausgedrückt werden, aus dem „allgemeinen vernünftigen Willen“ (Dilthey 1979, S.149) entwickelt. Dies kann von Dilthey nicht geteilt werden, da er vom Leben anfängt, in dem „die Totalität des seelischen Zusammenhanges“ (Dilthey 1979, S.150) wirke nicht nur die Vernunft. „Hegel konstruiert metaphysisch, wir analysieren das Gegebene.“ (Dilthey 1979, S.150) Er postuliert sogar, dass die Untersuchung der menschlichen Existenz in ihm ein „Gefühl der Gebrechlichkeit“ (Dilthey 1979, S.150) auslöst, da das Leben, der Gegenstand dieser Reflexion, endlich sei. Der abstrakte Begriff der Entwicklung der Gemeinschaften, den Dilthey bei Hegel kritisiert, könne nicht aus Idealitäten konstruiert werden; er müsse stattdessen seinen Grund auf der geschichtlichen Wirklichkeit selber finden. Daher müsse sich der Begriff dieser konkreten Wirklichkeit anpassen.

Im *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* versucht Dilthey die Geisteswissenschaften in der menschlichen Wirklichkeit zu fundieren. Der Grund der Notwendigkeit solcher Begründung sei derselbe wie für die Überwindung der Philosophie Kants, also der intellektualistischen Betrachtung des Menschen, die ihn einseitig analysiere.

Eine Analyse des Menschen aus seiner eigenen erlebten Wirklichkeit, seinem ganzen Seelenleben und des ganzen Zusammenhanges der Tatsachen des Bewusstseins könne Selbstbesinnung genannt werden, diese sei wiederum einer Erkenntnistheorie entgegengesetzt, weil sie die Fundamente des Denkens, des

Handelns, der Evidenz der Wirklichkeit, der Richtigkeit der Willensregeln im Unterschied von Wahrheit und besonders des Gefühls suche. (Vgl. Dilthey 1982, S. 79)

Die Wissenschaft einer solchen Art könne als Erfahrungswissenschaft aufgefasst werden. Alles fange von dem sich im Bewusstsein befindenden Zusammenhang an, in dem alle möglichen Tatsachen seien und in dessen Mittelpunkt das Selbstbewusstsein stehe. Im Rahmen einer solchen Wissenschaft seien vier erhebliche Begriffe zu erkennen: Äußere Wahrnehmung, äußere Erfahrung, innere Wahrnehmung und innere Erfahrung. (Vgl. Dilthey 1982, S. 79)

Die äußere Wahrnehmung stelle eine durch die Sinne erfasste Tatsache dar, die im Bewusstsein verankert sei. Die äußere Erfahrung beziehe sich dabei auf das Verhältnis der in der Wahrnehmung wahrgenommenen Tatsachen. Hieraus resultiere das Selbstbewusstsein. (Vgl. Dilthey 1982, S. 80) Innere Wahrnehmung sei „Korrelat der Tatsache des Bewusstseins“ (Dilthey 1982, S. 81) und erfasse die Tatsachen meines Selbst – egal ob im Inneren oder in Bezug zu einem Äußeren. Aus dem Verhältnis der inneren Wahrnehmung entstehe schließlich die innere Erfahrung.

Aus dem Vorigen ergibt sich nun die Frage, welcher Unterschied zwischen Wahrnehmung und Erfahrung besteht, ungeachtet dessen, ob diese innerer oder äußerer Natur sind. Dilthey zufolge sei die Wahrnehmung eines Gegenstandes dessen unmittelbares Wissen, eine Erfahrung hingegen „besteht in Urteilen und enthält eine Erweiterung der Erkenntnis von Tatsachen.“ (Dilthey 1982, S. 81) Der innere Zusammenhang mit der äußeren Erfahrung bilde einen Zusammenhang, den Erfahrungszusammenhang, der aus der Tatsache des Bewusstseins bestehe. Wenn eine Wissenschaft auf den Tatsachen des Bewusstseins gegründet ist, so sei sie notwendigweise Erfahrungswissenschaft. (Vgl. Dilthey 1982, S. 81)

Erst aus den Tatsachen des Bewusstseins erhielten Begriffe und Sätze eine Bedeutung. Wenn Satz eine unmittelbare und evidente Tatsache des Bewusstseins ist, dann nenne man ihn Axiom. Während ein Axiom eine Art Unmittelbarkeit mit der Tatsache des Bewusstseins darstelle, lasse sich dieselbe Evidenz im Fortgang eines Denkens zum anderen übertragen. Dieser Fortgang könne aber nicht beliebig sein, sondern er müsse einer logischen Regel folgen. (Vgl. Dilthey 1982, S. 81-82)

Dass ein Axiom als ein Satz unmittelbarer Evidenz nicht aus einem Gesetz der Natur entstehe, sondern aus den Tatsachen des Bewusstseins, zeigt nur, was Dilthey schon klargestellt hat: seine Philosophie muss von der Erfahrung anfangen und von ihr aus, nachdem ihr Boden schon versichert wurde, zu den Denkgesetzen, die aus ihr entstehen, fortschreiten. Deswegen benötige sogar das evidenteste Axiom eine tiefere psychologische Zergliederung, denn es gehe von psychischen Akten auf dem dargestellten Boden der Erfahrung aus. (Vgl. Dilthey 1982, S. 82)

In den Einzelwissenschaften habe ein Axiom eine andere Stelle als in den allgemeinen Erfahrungswissenschaften. In den ersten „bildet dieses Axiom mir eine Wahrheit letzter Instanz“ (Dilthey 1982, S. 82), indem es ebenso wahre Sätze durch logische Regeln ans Licht bringt. Im zweiten Fall wird diese Evidenz in seinem Ursprungsort angesehen, also „in dem Zusammenhang der Tatsachen des

Bewusstseins“ (Dilthey 1982, S. 82), der das grundlegendste Objekt der allgemeinen Erfahrungswissenschaften sei.

Jedenfalls reiche es nicht, zu sagen, dass ein Axiom auf tiefere Grundlagen hinführt, deren Verbindung zu den wahren Sätzen und Axiomen, die sie ausdrücken, zurückführt. Denn der Ausgangspunkt solcher Erfahrungswissenschaft, also unmittelbare Gefühle und die Bewusstseinsakte, drückt sich nicht unmittelbar aus. Die Gültigkeit der Aussagen des im Bewusstsein Verankerten beruhe nicht auf der Gegebenheit der inneren Wahrnehmung, sondern in der Unmittelbarkeit der Denkgesetze so wie sie sich auf die Tatsachen des Bewusstseins wenden. (Vgl. Dilthey 1982, S. 82-84)

Sofern die Denkgesetze und ihre Anwendung als Mittel zur Artikulation des Impliziten in der inneren Wahrnehmung dienen, ergebe sich die Frage, ob der Grundsatz der Phänomenalität und die "unmittelbare Evidenz der Tatsachen des Bewusstseins" (Dilthey 1982, S. 84) der Anwendung dieser Gesetze untergeordnet sind. Falls dies zutrifft, was in weiten Teilen der gegenwärtigen Philosophie angenommen wird, würde dies bedeuten, dass Evidenz und die Formen dieser Gesetze das Unbedingte darstellen, das die Erkenntnis bedingt. Andernfalls muss die gegenteilige Ansicht vertreten werden: In den Tatsachen des Bewusstseins liegt Evidenz und Unmittelbarkeit, von denen die Denkgesetze abgeleitet werden. Ein exemplarisches Fallbeispiel hierfür liefert Dilthey an dieser Stelle im Hinblick auf die Erläuterung der Position der Denkgesetze im Bewusstsein. Möchte jemand die entlegenste Landschaft betrachten, so dient ein Turm mit seiner Höhe dazu, an den Punkt zu gelangen, an dem das Entfernte sichtbar wird. Jedoch ist er für das Schauen ebenso wenig hilfreich wie unser Raisonement. (Vgl. Dilthey 1982, S. 85). Er äußert weiter, dass der Turm und die Vernunft „nur Hilfsmittel [seien], uns an die Stelle zu führen, an welcher gesehen werden konnte.“ (Dilthey 1982, S. 85) Dies entspricht der Aussage, dass das Raisonement nur eine Anleitung sei, das unmittelbare Wissen in den Tatsachen des Bewusstseins zur Gewissheit zu bringen.

Das Denken stelle nicht das Unbedingte oder Allgemeingültige dar; es fungiere vielmehr als Instrument, um das unmittelbare Wissen des Erlebnisses in die Sphäre der Allgemeinheit zu überführen. Diese Führung zur Allgemeingültigkeit diene dem Gebrauch der Untersuchung, die Realität des Erlebnisses zu sichern. Das Erlebnis als unmittelbar werde allgemeingültig dadurch, dass es eine sich „in jedem Akte des Bewusstseins“ befindende Einheit sei, die sich nicht auflöst. Oder in simpleren Begriffen ausgedrückt: Jeder Bewusstseinsakt ist ein Erlebnis. Die unauflösliche Einheit des Erlebnisses stelle sich „in der Unterscheidung und Ineinssetzung der Begriffe Realität, Für-mich-dasein und Bewusstsein“ (Dilthey 1982, S. 85) dar. Das besagt, dass jeder Akt des Bewusstseins aufgrund der Kraft der Realität, die stets mit dem Bewusstsein verbunden sei, wie eine Einheit fungiere.

Die Kraft der Realität sei im Bewusstsein ein unmittelbares Wissen, welches viele schon versucht haben aufzulösen. Zum Beispiel bei Descartes, der die Möglichkeit in Betracht zog, dass ein Sinnesausdruck lediglich ein vorgestelltes Bild ist, das jedoch von keinem tatsächlichen Objekt verursacht wurde. Dies bedeutet

soviel, wie die Möglichkeit, die Wahrnehmung durch Sinneseindrücke von der Gewissheit der Realität eines äußeren Gegenstandes zu trennen. Sollte diese Möglichkeit jedoch bestehen, so bleibt dennoch unerschütterlich die Gewissheit über die Realität der äußeren Welt erhalten. Solche Gewissheit werde dennoch nicht durch ihre Wahrheit versichert, weil Realität nicht aus Wahrheit entspringe. Wahrheit behauptet stattdessen die Gebundenheit einer Realität an eine andere, die da ist. (Vgl. Dilthey 1982, S. 86)

Dieses Verhältnis zwischen zwei Vorstellungselementen bezeichnen wir als Denknötwendigkeit, weil in ihm ein Zwang wirksam ist, unter welchem unser Denken steht. (Dilthey 1982, S. 87)

Diese Denknötwendigkeit sei völlig mit der Vorstellung der durch Wahrheit verknüpften Elemente „unmittelbar gegeben“ (Dilthey 1982, S. 87). Dilthey sagt sogar, dass diese Denknötwendigkeit und diese Vorstellung „an und für sich verbunden“ (Dilthey 1982, S. 87) seien. Aus dieser Denknötwendigkeit entsteht dann das Gesetz, das „in Wirklichkeit (...) nur ein Ausdruck für ein Verhalten des Realen ist“ (Dilthey 1982, S. 87). Aber es passiere, dass das Denken diesen Ausdruck „absondert und für sich hinstellt,“ (Dilthey 1982, S. 87) sodass es aussieht, als würde das Gesetz der Realität vorausgehen und dem Seienden nach seiner Logik beherrschen. Dilthey betont, dass die von ihm hier durchgeführte Analyse beleuchtet habe, dass die Wirklichkeit den Denkgesetzen nicht untergeordnet sei und wie das Ganze aus den Tatsachen des Bewusstseins entspringende Verfahren der Denkgesetze entstehe

Evidente Beziehungen (besonders Logische- und Denkgesetze) scheinen unmittelbar gegeben zu sein, aber das könne „nur als in der Entwicklung unserer geistigen Fähigkeiten vermittelt, in einem uns unbekannten Zusammenhang des psychischen Lebens begründet angesehen werden“ (Dilthey bei Misch 1968, S. LXXIX). Aber im Erlebnis gäbe es eine „‘unauflösliche Einheit‘ des Wissens und des realen Vorgangs, dessen wir erlebend, ‚innwerden‘.“ (Misch 1968, S. LXXIX) Dieses Innwerden bezeichnet Misch als ein nicht diskursives Wissen, das die Trennung zwischen Subjekt und Objekt nicht voraussetzt, sondern ihr unterliegt. Die Problematik des Wissens bestehe tatsächlich nicht grundsätzlich, solange man auf dem grundlegendsten Niveau mit „diesem Innwerden, diesem Sichselberbesitzen der Bewußtseinstatsache“ (Misch 1968, S. LXXIX) arbeite.

Damit gelingt Dilthey, den Intellektualismus Kants zu überwinden, indem er zeigt, dass die Denkleistungen den erlebten Erfahrungen nicht primär gegeben seien. Seine psychologische Analyse hat ihn zu dem Ergebnis geführt, dass eine Erkenntnistheorie nicht von außen anfängt, sondern von der ganzen Fülle des Menschen, bzw. von seiner ganzen erlebten Wirklichkeit, indem er jedoch von der Gesamtheit Seele ausgeht und dabei Raum für das Denken schafft.

In seiner Weltanschauungslehre verteidigt Dilthey weiterhin die Ansicht, dass die Philosophie nicht die Welt an sich, sondern den Menschen erforschen müsse. Eine Philosophie der Weltanschauungen sollte das Leben als ihre letzte Wurzel begreifen,

indem sie die Reflexion über ebendieses Leben sei, die die Entstehung der Lebenserfahrung ermögliche. Die Grundsätze dieser Lebenserfahrung würden sich, so Dilthey, sodann auf den Menschen einwirken, obgleich sie weder in ihrem Bewusstsein lägen noch nachweisbar seien. Derart scheint es plausibel anzunehmen, dass Sitten und Traditionen auf Lebenserfahrung beruhen. Trotzdem könne die Tradition keine umfassende Erkenntnis des Lebens bieten, weshalb der Mensch unweigerlich mit den individuellen Facetten des Lebens allein bleibe, aber nicht mit dem Ganzen. Ausgehend von dieser Erkenntnis, erscheint die Lebenserfahrung als Grundlage, um die Rätsel des Lebens in den Weltanschauungen zu lösen. In Bezug auf die Struktur der Weltanschauung scheint es ferner sinnvoll zu erwähnen, dass Probleme und ihre Lösungen einen integralen Bestandteil ebendieser darstellen. Denn das Verhältnis, welches zwischen ihnen besteht, könne Aufschluss über die fortlaufende Weiterentwicklung der Weltanschauung geben, die aus ihrer eigenen Natur entsteht. Diese Entwicklung vollzieht sich allmählich, weshalb Dilthey schließlich feststellt, dass sie ein Produkt der Geschichte sei.

Auf dieser Art baut Dilthey eine ganze Philosophie auf, die den Menschen individuell im Bereich seiner Lebenserfahrungen bis zu seinem Ganzen mit dem umfassendsten Zusammenhang, nämlich der Geschichte, umfasst. Dabei dient die Lebenserfahrung als Basis im ganzen System. Obwohl es im Rahmen der diltheyschen Philosophie scheinbar nicht möglich ist, den Übergang vom Individuellen auf das Ganze (i. e. die Geschichte) wiederaufzubauen, denn das Individuum – wie erklärt – schon geschichtlich sei war die Analysis des Begriffs der Lebenserfahrung erfolgreich, indem sie nachvollziehen konnte, wie er in einzelnen Phasen und Werken seiner Philosophie eine grundlegende Rolle spielt.

38

BIBLIOGRAFIE

BOLLNOW, O. F. *Dilthey*. Eine Einführung in seine Philosophie. 4. Auflage Schaffhausen, 1980.

DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Band V. Herausgegeben von Georg Misch. 7. Auflage. Mit einem Vorwort von Georg Misch. Stuttgart: Göttingen, 1968.

DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Band VIII. Herausgegeben von Bernhard Groethuysen. 5., unveränderte Auflage. Stuttgart: Göttingen, 1977.

DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Band VII. Herausgegeben von Bernhard Groethuysen. 7., unveränderte Auflage. Mit einem Vorbericht von Bernhard Groethuysen. Stuttgart: Göttingen, 1979.

DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Band XIX. Herausgegeben von Helmuth Johach und Frithjof Rodi. Stuttgart, 1982.

LESSING, H. *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften. Freiburg (Breisgau), München: 1984.

MISCH, G. Vorbericht des Herausgebers. In: *Die Geistige Welt*. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: *Abhandlung zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Georg Misch (Hrsg.), *Gesammelte Schriften*. Band V, 7. Auflage. Stuttgart: Göttingen, 1968.

Submetido: 10 de março de 2024

Aceito: 31 de julho de 2024

Vivência, compreensão e fenômeno: a pontual apropriação
de Dilthey e Heidegger
na *Fenomenologia da religião* de Van der Leeuw

Lived experience, understanding, and phenomenon: The
specific appropriation of Dilthey and Heidegger
in Van der Leeuw's "Phenomenology of Religion"

Luís Gabriel Provínciatto¹
PUC-Campinas

Renato Kirchner²
PUC-Campinas

39

RESUMO

Este artigo procura evidenciar de que maneira Gerardus van der Leeuw (1890-1950), em sua obra *Fenomenologia da religião* (1933), cita e se apropria de ideias e conceitos pontuais de Wilhelm Dilthey (1833-1911) e de Martin Heidegger (1889-1976). A tarefa aqui assumida é dupla: a) identificar os diferentes autores e respectivas obras que dão sustentação à sua abordagem metodológica e epistemológica na obra supracitada; b) identificar, problematizar e interpretar o modo como Van der Leeuw volta sua atenção para passagens específicas da obra *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito* (1910), de Dilthey, por um lado, e, de outro, de *Ser e tempo* (1927), de Heidegger. Com efeito, em *Fenomenologia da religião*, Van der Leeuw elabora seu modo próprio de entender e operar fenomenologicamente seu objeto de investigação, a religião, tratando-se, então, de apresentar

¹ Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e em Filosofia pela Universidade de Évora (Portugal). Docente da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas. Entre 2022 e 2024, realizou estágio pós-doutoral no Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Coordenador do Grupo de Trabalho "Filosofia da Religião" da Associação Nacional de Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE). E-mail: luis.provinciatto@puc-campinas.edu.br

² Professor e pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de Campinas desde 2010. Membro do corpo docente permanente da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR). Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente, diretor da Faculdade de Filosofia e membro do Núcleo de Fé e Cultura, também integra a Linha de Pesquisa "Religião: Hermenêutica e Epistemologia", o Grupo de Pesquisa "Religião: Epistemologia e Fenomenologia" no PPGCR e coordena do Grupo de Trabalho "Filosofia da Religião" da Associação Nacional de Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE). E-mail: renatokirchner@puc-campinas.edu.br

e explicitar brevemente os conceitos de “vivência” e “compreensão”, segundo Dilthey, e de “fenômeno” e “fenomenologia”, segundo Heidegger, a partir dos dois livros citados e utilizados pelo fenomenólogo holandês.

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia. Religião. Ciências da religião. Método. Gerardus van der Leeuw.

ABSTRACT

This paper seeks to demonstrate how Gerardus van der Leeuw (1890-1950), in his work *Phänomenologie der Religion* (1933), cites and appropriates specific ideas and concepts from Wilhelm Dilthey (1833-1911) and Martin Heidegger (1889-1976). The task undertaken here is twofold: (a) to identify the various authors and respective works that underpin his methodological and epistemological approach in the aforementioned book; (b) to identify, problematise, and interpret the manner in which Van der Leeuw directs his attention to specific passages from *The Construction of the Historical World in the Human Sciences* (1910), by Dilthey, on the one hand, and *Being and Time* (1927), by Heidegger, on the other. Indeed, in *Phänomenologie der Religion*, Van der Leeuw develops his own way of understanding and phenomenologically engaging with his object of inquiry — religion. It is therefore a matter of briefly presenting and clarifying the concepts of “lived experience” and “understanding”, according to Dilthey, and of “phenomenon” and “phenomenology”, according to Heidegger, based on the two aforementioned works employed by the Dutch phenomenologist.

40

KEYWORDS

Phenomenology. Religion. Religious Studies. Method. Gerardus van der Leeuw.

1 INTRODUÇÃO

A vastidão e a complexidade do fenômeno religioso sempre desafiaram aqueles que buscam compreendê-lo de maneira rigorosa e sistemática. No campo das ciências da religião, a fenomenologia destacou-se como uma abordagem capaz de captar a riqueza das experiências e manifestações religiosas, sem reduzi-las a explicações unilaterais. Entre os pioneiros desse método, Gerardus van der Leeuw (1890-1950) ocupa lugar central pela abrangência temática e precisão metodológica, sendo referencial a sua obra *Fenomenologia da religião*³, em cujo *Prefácio* da edição de 1933 o autor afirma:

Ao publicar em 1925 uma pequena *Introdução à fenomenologia da religião*, tive de confessar que aquele trabalho era apenas um esboço de um livro maior, embora ainda não tivesse sido escrito. Agora, ao aparecer o livro maior, preciso confessar que me encontro na mesma posição. Também este livro contém, quando menos em várias partes, caráter de esboço. O terreno da fenomenologia da religião é tão imenso que até mesmo uma exposição detalhada, como a que me tornou possível a

³ Tomando por base a versão em espanhol desta obra, todas as citações dela oriundas são traduções nossa. Todos os trechos destacados em itálico no interior das citações são próprios do texto.

amabilidade de meu editor, precisa provocar frequentemente a impressão de que a maior profundidade do fenômeno, o mais remoto limite de seu aparecimento só poderia ser tocado numa monografia (Van der Leeuw, 1964, p. 9).

A complexidade do fenômeno religioso reivindica o consciente reconhecimento de que toda tentativa de sistematização permanece, em alguma medida, provisória e aberta. O “caráter de esboço” que ele reconhece em sua obra maior não é sinal de insuficiência, mas reflexo da natureza dinâmica e multifacetada da religião, que resiste a reduções simplificadoras. Contudo, tais características não impossibilitam a investigação histórico-sistemática da religião, a construção de uma chave de leitura – um método, propriamente dito – e tampouco sua análise crítica.

Diante desse cenário, o propósito desse artigo é evidenciar de que maneira Van der Leeuw constrói alguns dos aspectos metodológicos de sua pesquisa fenomenológica da religião. Mais precisamente, trata-se de identificar, problematizar e interpretar a pontual apropriação das concepções de “vivência” e “compreensão”, de Wilhelm Dilthey (1833-1911), e de “fenômeno” e “fenomenologia”, de Martin Heidegger (1889-1976).

Para tanto, nosso trabalho terá um duplo desenvolvimento: em primeiro lugar, forneceremos algumas informações relevantes sobre Gerardus van der Leeuw, a importância de sua obra para as pesquisas no âmbito das ciências da religião e algumas características específicas de sua *Fenomenologia da religião*, desde sua primeira edição, em 1933, até sua última versão, em 1956. Posteriormente, como já indicado, veremos como o fenomenólogo holandês volta sua atenção para passagens específicas da obra *A construção do mundo histórico das ciências do espírito* (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*), de Dilthey, destacando os conceitos “vivência” (*Erlebnis*) e “compreensão” (*Verstehen*), e de *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*), de Heidegger, indicando a importância de “fenômeno” e “fenomenologia”. Assim, o que será apresentado a seguir diz respeito a um dos pontos basilares do que e como o fenomenólogo holandês entende por fenomenologia na obra *Fenomenologia da religião*, na qual o autor elabora seu modo próprio de entender e operar fenomenologicamente.

41

2 O CENÁRIO E AS CARACTERÍSTICAS DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO DE VAN DER LEEUW

Em *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica* (1998), um dos propósitos da autora italiana Angela Ales Bello era submeter à crítica uma posição amplamente difundida de que o filósofo e fenomenólogo alemão Edmund Husserl (1859-1938), no conjunto de sua obra, não teria demonstrado interesse por questões filosóficas concernentes tanto ao problema de Deus quanto à teologia e à religião. Em certo momento desta obra, a autora afirma: “Husserl certamente não era um estudioso conhecido pelas suas investigações sobre as culturas e sobre as religiões. [...] Por isso, desperta uma certa surpresa o fato de que Van der Leeuw tenha intuído as potencialidades da fenomenologia nesta direção” (Ales Bello, 1998, p. 107). De fato,

nesta e em outras obras – por exemplo, *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino* (2000), *Edmund Husserl: pensar Deus, crer em Deus* (2016) e *O sentido do sagrado* (2018) –, a fenomenóloga italiana, por um lado, traz à tona o interesse de Husserl pelo fenômeno religioso a partir de manuscritos inéditos e, por outro, propicia a construção de uma chave metodológica de análise da religião a partir da fenomenologia de Husserl. No entanto, sabe-se que o próprio Husserl incentivara que vários de seus alunos – entre eles, Adolph Reinach, Edith Stein e Martin Heidegger – se ocupassem com temáticas religiosas entre os anos de 1910 e 1930 aproximadamente (Ott, 1988; Kirchner, 2015; Gonçalves; Fernandes, 2020).

Na perspectiva da fenomenologia da religião no âmbito da filosofia, entre o final da década de 1910 e o início da de 1920, destaca-se o interesse de Heidegger, na época assistente de Husserl, por temáticas e textos religiosos, o que era um fato bastante conhecido, por duas principais razões: a) havia textos publicados, desde antes e durante seus primeiros anos como acadêmico em Friburgo, nos quais tal interesse estava manifesto no próprio título e nos desdobramentos de suas ideias (Heidegger, 2000, p. 3-8; 18-28); b) mais conhecidas, embora não publicadas em vida, são as anotações e preleções dos primeiros anos como professor em Friburgo, destacando-se o volume *Fenomenologia da vida religiosa* (Heidegger, 2010), que contém as preleções *Introdução à fenomenologia da religião* (1920/1921), nas quais Heidegger lê fenomenologicamente as cartas de Paulo aos Gálatas e aos Tessalonicenses, com especial atenção ao fenômeno da *parusia*, e *Agostinho e o neoplatonismo* (1921), lendo o *Livro X das Confissões* e a importância do “agora”, ou melhor, do tempo presente na narrativa agostiniana: “a partir daí, podemos ver que o que fascinava Heidegger era, em particular, a experiência do tempo da comunidade cristã primitiva, esse instante escatológico, que não conhece qualquer ‘expectativa’, qualquer medição e qualquer cálculo de um decurso de tempo até o retorno de Cristo” (Gadamer, 2012, p. 416).

Além dos textos de Heidegger sobre fenomenologia da religião, publicados oficialmente em 1995, convém ter presente que em meados da década de 1920, Gerardus van der Leeuw publicou uma obra de caráter introdutório ao mesmo tema: *Introdução à fenomenologia da religião*, lançada em 1924 em holandês e em 1925 em alemão. Quase uma década depois, em 1933, surgiu a primeira edição de sua magna obra, *Fenomenologia da religião*, na qual, ao lado de outros estudiosos da religião, são citados os nomes de Husserl e Heidegger, destacando-se, sobretudo, as contribuições metodológicas de ambos (Van der Leeuw, 1964, p. 642-649). A respeito da obra de 1933, Goto (2011, p. 63) afirma:

O primeiro sistematizador oficial da fenomenologia no campo religioso foi o historiador das religiões Gerardus van der Leeuw (1890-1950), cuja obra *Fenomenologia da religião* (*Phänomenologie der Religion*) foi publicada em 1933. Essa obra abriu, decididamente, o caminho para que a fenomenologia da religião seguisse na direção de se constituir uma “ciência” no estudo da religião e do sagrado. A proposta de Van der Leeuw foi transformar a fenomenologia da religião numa “ciência” primeira, diferenciando-a de outras ciências.

Dada sua importância, a referida obra não deve ser vista sem maiores considerações, sobretudo a partir da constatação da existência de edições revistas, ampliadas e atualizadas pelo próprio autor, bem como pelo fato de ter sido traduzida sucessivamente para diversas línguas, tornando-se sinônimo e livro referencial de fenomenologia da religião: “a particularidade da *Fenomenologia da religião* de Van der Leeuw reside no fato de que ele desenvolveu um método claro e também o revelou” (Hock, 2010, p. 75). A partir desta obra, então, foram possíveis realizar novos adendos à investigação fenomenológica da religião (Khoury; Girschek, 1999), bem como estabelecer críticas metodológicas à fenomenologia (Usarski, 2006). E isso se tornou possível porque fenomenologia da religião se constituiu de forma sistemática em um método: “o decisivo na obra de Van der Leeuw, vista como conjunto, é que ele se preocupou mais do que seus colegas de disciplina em fornecer à fenomenologia da religião também um fundamento metodológico” (Hock, 2010, p. 77).

Dentre as particularidades que fazem parte da estruturação, composição e edição de *Fenomenologia da religião*, destacam-se:

- a) O próprio Van der Leeuw reconheceu que tal obra recebeu uma “primeira versão”, ou melhor, um “esboço” em 1924, sendo publicada sob o título *Introdução à fenomenologia da religião*. Essa obra inaugural representou um marco importante, pois foi nela que o autor ensaiou os fundamentos de sua abordagem fenomenológica, sistematizando as primeiras reflexões sobre o método e os objetivos da fenomenologia da religião (Van der Leeuw, 1925, p. 1-5). Nessa *Introdução*, ele já delineava a proposta de compreender a religião a partir de seus fenômenos, ou seja, das manifestações concretas do sagrado na experiência humana, e não apenas por meio de descrições históricas ou comparativas (Van der Leeuw, 1925, p. 5-10). Em 1925, Friedrich Heiler⁴, então professor da faculdade de teologia da Universidade de Marburgo, traduziu e publicou *Introdução à fenomenologia da religião* para a língua alemã.
- b) No *Prefácio* de *Fenomenologia da religião*, publicada originalmente em alemão em 1933, Van der Leeuw (1964, p. 9) dá a entender que lhe serviram de base os estudos de Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920), sobretudo seu *Manual de história da religião* (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*)⁵, de 1887, onde se

⁴ Em *O que é ciência da religião?*, Hans-Jürgen Greschat (2005, p. 136) classifica a obra de Van der Leeuw como uma das “abordagens clássicas da fenomenologia da religião”, colocando-a ao lado da de Friedrich Heiler (1892-1967), *Formas de manifestação e essência da religião* (*Erscheinungsformen und Wesen der Religion*), de 1961, e da de Geo Widengren (1907-1996), *Fenomenologia da religião* (*Religionsphänomenologie*), cuja primeira edição em sueco (*Religionens värld: religionsfenomenologiska studier och översikter* – em tradução livre, *O mundo da religião: estudos fenomenológicos da religião e visões gerais*) é de 1945, a segunda edição revista e ampliada em sueco de 1953 e a tradução alemã de 1969.

⁵ Chantepie de la Saussaye talvez tenha sido o primeiro a utilizar o termo “fenomenologia da religião” no âmbito das ciências da religião, destacando com isso que uma das tarefas desta ciência é a busca pela essência da religião e suas manifestações: “a essência pertence ao escopo da filosofia. As manifestações são perceptíveis na história. Segundo Chantepie, o que é típico da fenomenologia é a possibilidade de, por um lado, escolher manifestações essenciais e, por outro, compreender intuitivamente seu significado. As manifestações são próprias de tempos e lugares específicos: os significados são atemporais. As manifestações se repetem: portanto, pode-se estabelecer uma tipologia. O *homo religiosus* é único, as manifestações são diferentes; a tipologia das

encontra uma “Parte fenomenológica” dedicada a “todo um campo de termos destinados a servir à descrição não dogmática de religião e de fenômenos histórico-religiosos, concentrando-se principalmente em rituais” (Hock, 2010, p. 74). Van der Leeuw também menciona grandes nomes vinculados às pesquisas históricas e comparadas das religiões, como Johannes Edvard Lehmann (1862-1930), Hans Haas (1868-1935) e Alfred Bertholet (1868-1951). Por fim, agradece a participação e contribuição direta de Rudolf Karl Bultmann (1884-1976), teólogo luterano:

não preciso dizer que tenho muito a agradecer a numerosas pessoas. Porém, gostaria de expressar meu particular agradecimento a meu estimado colega *Rudolf Bultmann*, que não só leu comigo de modo altruísta e conscienciosa as provas, mas também teve tal participação no conteúdo que muitas vezes me superou, estimulando-me sempre (Van der Leeuw, 1964, p. 9).

- c) A obra está organizada em cinco partes: I) O objeto da religião; II) O sujeito da religião; III) Objeto e sujeito em sua influência recíproca; IV) O mundo; e V) Figuras. No fundo, elas refletem os “passos hermenêuticos” para abordar o fenômeno religioso: “(1) o que se manifesta; (2) a interpolação do fenômeno com a vida da pesquisador, pois para ele a história é minha história; (3) a suspensão do juízo de valor, a *epoché*, pelo pesquisador⁶; (4) a classificação tipológica do que foi observado; (5) a percepção por parte do pesquisador da realidade enquanto manifestação, ou seja, de um sentido, uma ordem em contraposição à realidade caótica” (Oliveira, 2003, p. 40). Contudo, ao contrário de *Introdução à fenomenologia da religião*, que traz a discussão metodológica logo de início,

44

manifestações permite limitar a multiplicidade” (Ries, 2019, p. 354). Entretanto, Chantepie de Saussaye não avançou na análise reflexiva sobre o caráter metodológico da fenomenologia da religião, afinal, o objetivo central de seu manual não era esse, mas antes “catalogar a diversidade das religiões” (Hock, 2010, p. 74). Por isso, em edições posteriores e revisadas de seu manual, Chantepie abandona a fenomenologia (Hock, 2010, p. 74; Ries, 2019, p. 354). A respeito da interpretação fenomenológica da religião realizada por Chantepie, veja-se *Interpreting religion: the phenomenological approaches of Pierre Dániel Chantepie de la Saussaye*, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw, de George A. James (2017).

⁶ Embora seja característico da obra de Husserl, apenas o princípio metodológico da *epoché*, não é capaz de sustentar a possível influência e/ou apropriação de Husserl em/por Van der Leeuw. Por um lado, Klaus Hock (2010, p. 75) afirma que a *epoché* e a *redução eidética* marcam essa influência, servindo a um duplo objetivo: em primeiro lugar, suspender as próprias convicções religiosas ao realizar a descrição e análise do fenômeno religioso e, ao mesmo tempo, manter o fator subjetivo por meio da compreensão intuitiva; em segundo lugar, a redução eidética tornaria possível analisar a essência da religião, mesmo em um conjunto distinto de manifestações. Por outro lado, Jonathan Tuckett (2015, p. 233) coloca essa apropriação em questão: “não nego que a compreensão de Van der Leeuw a respeito da *epoché* não seja husserliana. [...] O que sugiro é que a compreensão da *epoché* por Van der Leeuw é scheleriana. A influência de Scheler – e de Heidegger – também é importante para entender a conexão com Dilthey, pois é por meio de suas lentes que Van der Leeuw compreende Husserl”. Algo que reforça a hipótese de Tuckett é o fato de Husserl ser citado uma única vez em *Fenomenologia da religião*, justamente no *Epílogo*, §109, no interior de uma citação que Van der Leeuw (1964, p. 647) faz da obra *A posição do homem no cosmos*, de Max Scheler.

Fenomenologia da religião trata tal questão – fenômeno e fenomenologia, de maneira propriamente dita – apenas no *Epílogo*, §109.

- d) Entre 1924 e 1956, Van der Leeuw publicou outros livros e artigos, consolidando tanto sua trajetória como exímio pesquisador quanto os principais objetivos da fenomenologia da religião, a saber, observar e descrever a experiência religiosa, entender o significado do fenômeno religioso e utilizar uma terminologia ponderada, pois o fenomenólogo conhece a experiência religiosa graças à “mediação da expressão” (Ries, 2019, p. 356) daquele que a vivenciou. Dentre esses textos, destacamos: *A estrutura da mentalidade primitiva* (1928), *A beleza sagrada e profana: o sagrado na arte* (1932), *Introdução à teologia* (1935), *O homem primitivo e a religião: estudos antropológicos* (1937) e *Teologia do sacramento* (1939).
- e) Em 1938, a obra foi traduzida para o inglês por John Evan Turner sob o título *Religion in essence and manifestation: a study in phenomenology*. Ao longo da década de 1940, preparou-se uma versão traduzida e ampliada – com a colaboração direta do autor – para a língua francesa. Tal edição foi publicada em 1948 sob o título *La religion dans son essence et ses manifestations: phénoménologie de la religion*, traduzida por Jacques Marty. Em 1964, com reimpressão em 1975, publicou-se a tradução de Ernesto de la Peña, com revisão de Elsa Cecilia Frost, para o espanhol, sob o título *Fenomenología de la religión*. Na Itália, em 1975, com reedição em 1992, a editora Boringhieri, de Turim, publicou *Fenomenologia della religione* com tradução de Virginia Vacca. Em língua alemã, há a quarta edição, de 1977: *Phänomenologie der Religion*. Ainda não há tradução desta obra para o português.
- f) Do primeiro esboço da obra, em 1924, até a versão definitiva, publicada em 1956⁷, foram incorporados 79 novos parágrafos, resultando em um total de 112 na versão final. É notório o quanto Van der Leeuw foi modificando, atualizando e ampliando o livro ao longo de três décadas, o que envolveu não apenas uma expansão quantitativa, mas também um refinamento qualitativo, à medida que o autor integrou novos aspectos filosóficos, novas descrições de fenômenos religiosos e novos conceitos operacionais, além de ter respondido a críticas, moldando assim a fenomenologia da religião como uma disciplina acadêmica madura. Isso, porém, não significa que ela seja uma ciência estática, como reconhece o próprio autor no encerramento de sua obra:

A fenomenologia da religião é mais dinâmica que as demais ciências. Quando deixa de mover-se, deixa de trabalhar. Sua insaciável necessidade de correção pertence a sua essência mais própria. Com isso, deveríamos dizer a respeito deste livro dedicado à fenomenologia o mesmo que um antigo conto diz para sua consolação, que é também a nossa: “tudo tem um fim, inclusive este livro. Mas tudo o que tem um fim, recomeça de alguma forma” (Van der Leeuw, 1964, p. 666).

⁷ Como Van der Leeuw faleceu em 1950, a edição da versão definitiva contou com o auxílio do filho do autor, J. R. Van der Leeuw.

Esta passagem evidencia claramente que, apesar de ele ter se dedicado por décadas em suas investigações em perspectiva fenomenológica, sempre de novo lhe restavam novas tarefas por realizar e, nessa esteira, quaisquer novos pesquisadores dispostos em trilhar caminhos antigos e novos (Velasco, 2006). Assim, apesar de, às vezes, se colocar em xeque tanto a importância quanto a atualidade, como também a operação metodológica da fenomenologia da religião (Greschat, 2006, p. 141-142), o fato é que ela continua a desempenhar seu papel desde que, evidentemente, haja pesquisadores interessados e aptos a praticá-la, sem contudo negligenciar e reconhecer que, ao lado dela, há outras ciências que investigam os mais diversos fenômenos religiosos e que cada uma delas necessita agir segundo seu rigor científico e modo próprio de operar epistemológica e metodologicamente.

3 ELEMENTOS HERMENÊUTICO-FENOMENOLÓGICOS EM FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO

Convém ter presente que são inúmeros os autores, em línguas diversas, mencionados e citados pelo fenomenólogo holandês na obra aqui em análise. Contudo, como nosso objetivo consiste em voltar nossa atenção para a apropriação de Dilthey e Heidegger, que consideramos muito relevantes em perspectiva hermenêutica e fenomenológica, respectivamente, iremos nos ater a eles. E, por fim, faremos algumas considerações em forma de síntese quanto a importância da hermenêutica para Van der Leeuw, bem como qual sua compreensão basilar de fenomenologia. Para tanto, ocupar-nos-emos em específico com os parágrafos 109 e 111, intitulados *Fenômeno e fenomenologia* e *Fenomenologia da religião*, respectivamente, nos quais se encontram alguns indicativos explícitos a respeito da importância da hermenêutica de Dilthey e da fenomenologia de Heidegger para o desenvolvimento da obra (§109), bem como as reflexões do próprio autor sobre o método fenomenológico de análise da religião (§111).

Em suma, o §109 apresenta uma argumentação sobre o conceito de *fenômeno* e o papel da *fenomenologia*, com base em referências filosóficas. Sua estrutura argumentativa se desenvolve em duas partes principais: na primeira, é apresentada a definição e o desdobramento do que significa fenômeno (Van der Leeuw, 1964, p. 641-645); na segunda, o autor aborda o modo como a fenomenologia se concretiza na prática da compreensão (Van der Leeuw, 1964, p. 645-649). Além de fenômeno e compreensão, os conceitos de *vivência*, *estrutura*, *sentido* e *tipo* são aí articulados para pensar a experiência humana e a inteligibilidade do mundo.

O §111, por sua vez, apresenta, de início, uma antinomia fundamental: como é possível desenvolver uma fenomenologia da religião se a religião, enquanto “vivência-limite” e “revelação” (Van der Leeuw, 1964, p. 653), escapa ao olhar e não se manifesta como fenômeno evidente? A partir disso, a fenomenologia de Van der Leeuw assume que a religião não é meramente um objeto entre outros. Enquanto “vivência-limite”, ela desafia os esquemas tradicionais de análise, como a história ou a psicologia da religião (Van der Leeuw, 1964, p. 651-656). Disso decorre a estruturação basilar da

fenomenologia da religião, que vai desde a nomeação dos fenômenos à vivência, à *epoché*, à elucidação e, por fim, ao testemunho do sentido.

O §109 se inicia com a definição de fenômeno:

[...] fenômeno é *o que se mostra*. Isso significa três coisas: 1) é algo; 2) este algo se mostra; 3) é fenômeno precisamente porque se mostra. Porém, o mostrar-se tem relação tanto com aquilo que se mostra como com aquele a quem se mostra. [...] O fenômeno não é produzido pelo sujeito; menos ainda é corroborado ou demonstrado por ele. Toda sua essência está em mostrar-se, em mostrar-se a “alguém”. Se este “alguém” começa a falar disso que se mostra, surge a fenomenologia (Van der Leeuw, 1964, p. 642).

A partir disso, então, embora de maneira bastante genérica, conclui-se que fenomenologia é falar sobre aquilo que se mostra. O fenômeno, por sua vez, é sempre relacional: ele existe na tensão entre o que se mostra e quem o percebe. Contudo, ao falar sobre religião, fala-se sobre o que de maneira propriamente dita? O que é que se mostra? O que se percebe? No §1, o autor afirma:

1 O que a ciência da religião chama de *objeto* da religião é, para a própria religião, *sujeito*. O homem religioso sempre vê aquilo de que trata sua religião como o primário, o causador. Apenas para a reflexão isso se transforma em objeto da experiência observada. Na religião, Deus é o agente na relação com o homem; a ciência só pode falar da atividade do homem em relação a Deus, mas nada pode dizer da atividade de Deus (Van der Leeuw, 1964, p. 13).

47

Fica explícito o descompasso entre a perspectiva do pesquisador e a do *homo religiosus*: para este, Deus é o agente primordial, o sujeito da relação, já para a ciência, Deus, o homem religioso, a relação entre eles estabelecida e tudo o que dela decorre se torna objeto de reflexão, pois só é possível descrever a atividade humana diante de Deus, e não a ação do próprio Deus. Com isso, evita-se cair em um reducionismo objetivista: “a aversão de Van der Leeuw ao reducionismo e até mesmo ao ‘racionalismo’ é fundamental para compreender seu ponto de vista. [...] Uma abordagem puramente analítica não faz justiça aos fenômenos” (Molendijk, 2018, p. 63). Isso permite compreender por que a posição de Van der Leeuw a respeito da *epoché* é acolhida de maneira bastante crítica:

Pode-se certamente observar que a fé não exclui a *epoché* nem esta aquela. [...] Na verdade, é impossível manter-se reflexivamente na atitude da *epoché* diante de um acontecimento que, por um lado, é uma vivência-limite e, por outro, afirma ser um estar-presos. Não poderíamos saber nada a respeito da religião, tampouco da fé sem o comportamento existencial. Pode ser bom e útil antepor metodologicamente a *epoché*; é aconselhável, pois onde apenas um comportamento existencial previamente dado tivesse o direito de se

espalhar, um preconceito grosseiro se imporia com muita facilidade. Porém, como entendemos a vida da religião se a compreendemos distanciadamente, de forma reflexiva? Como podemos entender o que fundamentalmente foge à nossa compreensão? (Van der Leeuw, 1964, p. 653).

A proposta do fenomenólogo holandês é compreender o modo como o fenômeno religioso se manifesta e é vivido, ou seja, o fenômeno religioso só pode ser compreendido na articulação entre o que se mostra e quem experiencia esse mostrar-se. A pura atitude da *epoché*, característica do pesquisador, é um passo metodológico, próprio da reflexão. O que Van der Leeuw afirma, entretanto, é que mesmo a *epoché* é antecedida pela *compreensão*. A partir desse ponto, qualquer análise científica da religião deve estar atenta ao fato de que, para o homem religioso, Deus não é um objeto entre outros, mas o sujeito último da experiência, cuja manifestação só pode ser acolhida fenomenologicamente como aquilo que se dá, sem ser reduzido a mera coisa ou conceito: “à medida em que a compreensão penetra mais profundamente em um acontecimento, melhor o ‘compreende’, mais nítido e evidente se torna a quem compreende que o último fundamento da compreensão não se encontra nele mesmo [...]” (Van der Leeuw, 1964, p. 653). No limite, aquilo que é compreendido perdeu seu nome: só se pode chamá-lo de “ser-compreendido” (Van der Leeuw, 1964, p. 653).

A resposta oferecida no §1 a respeito do objeto de investigação da ciência da religião, entretanto, é incompleta frente à pergunta posta acima, pois agora resta a questão: para o homem religioso, quem é Deus? E para a ciência da religião, o que é Deus? No mesmo §1, Van der Leeuw afirma:

2. Ao dizer que *Deus* é o objeto da experiência religiosa, devemos ter em mente que, muitas vezes, “Deus” é um conceito muito indeterminado que não é, em geral, abrangido pelo que normalmente entendemos com tal conceito. A experiência religiosa se refere a algo, mas muitas vezes não pode dizer outra coisa senão que este algo é *algo*. Porém, para que o homem possa se expressar em relação a esse algo, deve impor-se a ele, enfrentá-lo como *algo distinto* (o outro). Portanto, a primeira coisa que podemos dizer sobre o objeto da religião é que é o *outro*, o estranho (Van der Leeuw, 1964, p. 13).

Nesse cenário, a fenomenologia da religião não busca a verdade metafísica do que existe, logo, ela se distingue da tradição ontoteológica (Gonçalves, 2012). Ela tampouco se limita à descrição histórica de fatos religiosos: “o fenomenólogo se distingue do historiador. [...] O fenomenólogo reduz o contexto histórico, de modo a atingir a essência do fenômeno [...]” (Ries, 2019, p. 356). Contudo, mesmo a fenomenologia não pode escapar da realidade concreta, ou seja, ela não pode trabalhar sem a descrição histórica, o que não significa que ela reduza o fenômeno religioso somente ao aspecto histórico, cultural, social e/ou psicológico: “para que a fenomenologia cumpra sua tarefa, tem grande necessidade de uma contínua correção por parte da investigação filológica, arqueológica, mais escrupulosa. Necessita estar

sempre disposta a confrontar-se com o material fático” (Van der Leeuw, 1964, p. 648-649). Seu objetivo, entretanto, não é puramente filológico/arqueológico. Trata-se de compreender as estruturas de sentido que emergem da experiência religiosa, ou seja, reconstruir o significado dos fenômenos a partir de sua manifestação e do modo como são vividos e compreendidos pelos sujeitos religiosos:

A fenomenologia não é um método rebuscado, mas uma atividade genuína da vida humana, que consiste em não se perder nem nas coisas nem no ego, sem ser como um deus que paira sobre as coisas, nem como um animal que passa por baixo delas, mas fazendo aquilo que não é dado nem a deus nem ao animal: colocar-se compreensivamente ao lado disso que se mostra e contemplá-lo (Van der Leeuw, 1964, p. 647).

A compreensão, aqui, não é a simples repetição ou imitação da experiência originária, mas um esforço hermenêutico de reconstrução do sentido, capaz de captar a unidade estrutural dos fenômenos, superando a clássica separação entre sujeito e objeto. Essa compreensão também ganha um sentido metodológico, portanto. Nessa perspectiva fenomenológica de Van der Leeuw, a compreensão é um movimento de aproximação, de reconstrução do sentido, de abertura ao que se mostra: ela “não busca nem a causa e nem o propósito da religião ou das religiões” (Ries, 2019, p. 356) – nisso reside um de seus principais e mais relevantes aspectos.

Dessa forma, ocupar-se com os conceitos de fenômeno e compreensão não é apenas uma exigência metodológica, mas uma condição fundamental para que a investigação disso que é nomeado como religioso possa captar sua especificidade, respeitando a alteridade do sagrado e a pluralidade das experiências religiosas. A respeito da concepção de fenômeno, Van der Leeuw (1964, p. 642-643) apresenta três “níveis de fenomenalidade”: “1) seu (relativo) caráter *abscôndito*; 2) seu *revelar-se progressivamente*; 3) sua (relativa) *transparência*”. A eles se seguem três etapas da experiência: “1) *vivência*; 2) *compreensão*; 3) *testemunho*. Entendidas cientificamente, as duas últimas constituem a tarefa da fenomenologia” (Van der Leeuw, 1964, p. 643).

Quando aborda a primeira destas etapas – a vivência –, Van der Leeuw (1964, p. 643) aponta para Dilthey e sua concepção de vivência como “uma vida presente que, segundo seu significado, constitui uma unidade (Dilthey, VII, 194)”.

A obra de Dilthey em questão é *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito*, o sétimo volume de sua *Obra reunida (Gesammelte Schriften)*, e a citação é retirada do trecho que trata da fundamentação das categorias da vivência, com foco especial na categoria da temporalidade como base para compreender a realidade na perspectiva das ciências do espírito (Dilthey, 1965, p. 192-196, também: 2010, p. 168-174). Para Dilthey, a experiência da vida está essencialmente ligada ao tempo – algo evidenciado no próprio conceito de “transcurso da vida” (Dilthey, 2010, p. 169). No trecho indicado por Van der Leeuw, a temporalidade é apresentada não como algo abstrato, mas como um fluxo constante:

O presente não é nunca; aquilo que vivenciamos como presente sempre encerra em si uma lembrança daquilo que justamente estava presente. Entre outros fatores, a atuação contínua do passado como força no presente, o seu significado para ele, entrega ao lembrado um caráter de presença. Aquilo que, no fluxo do tempo, forma uma unidade na presença, porque possui um significado uno, é, assim, a menor unidade, a qual podemos designar como vivência. E, então, continuamos denominando vivência toda e qualquer unidade mais abrangente de partes da vida, que estão ligadas por um significado comum para o transcurso da vida (Dilthey, 2010, p. 171-172).

A vivência não é um instante isolado, mas um presente que contém a presença do passado, que atua como força e significado. Assim, o presente é uma síntese de passado e presente, e a vivência é a menor unidade significativa desse fluxo. Contudo, se a vida é sempre um transcurso, não é possível apreendê-la de forma imediata. Isso só será possível a partir da observação, que, por sua vez, não é idêntica à vivência: “a observação, no entanto, destrói o vivenciar. [...] E assim, não podemos apreender a essência da própria vida” (Dilthey, 2010, p. 172). Se a vida mesma é inacessível, torná-la acessível significa reconstruí-la. Desse modo, a compreensão é o movimento próprio do vivente na busca por (re)construir o sentido da vivência – no limite, do próprio viver.

Tal reconstrução, entretanto, já não é vida, mas figura, ou melhor, *estrutura*, na nomenclatura de Dilthey (2010, p. 172), apropriada por Van der Leeuw (1964, p. 643-644):

a estrutura é um aspecto que não se vivencia nem se abstrai apenas lógica ou casualmente, mas algo que se *compreende*. [...] Em outras palavras, a estrutura se vivencia, mas não de forma imediata, se constrói, mas não de maneira lógico-causal-abstrata. A estrutura é a realidade significativamente composta.

Dilthey aponta que a vivência originária já se perdeu quando se tenta voltar para ela – e Van der Leeuw também se apropria disso, como se nota na citação. A distinção entre “eu” e “outro”, tão significativa em termos cotidianos, perde relevância diante da aporia fundamental da impossibilidade de apreender a vida em sua totalidade e imediatez. Em seu caráter histórico, a vivência é sempre uma reconstrução, uma interpretação, um esforço para chegar a algo que, em última análise, permanece inacessível em sua plenitude. Por isso, o “eu passado” é tão distante quanto o outro cultural e historicamente distante. A maior distância, argumenta Dilthey, está entre o sujeito e sua própria vida, e não entre sujeitos distintos. Portanto, todo conhecimento histórico ou pessoal é *reconstrução* e, ao mesmo tempo, *perda*. A chave para essa reconstrução é a *estrutura*, entendida como um “composto compreensível”, não vivenciado diretamente nem abstraído logicamente, mas uma totalidade orgânica que exige interpretação. Apropriando-se disso, Van der Leeuw afirma:

Sem esta compreensão absolutamente válida, decisiva, não haveria compreensão alguma. Toda compreensão “radical” deixa de sê-la

antes de alcançar a raiz e se reconhece como um ser-compreendida. Em outras palavras, toda compreensão é, em última instância, religiosa, sendo indiferente a qual objeto se refira. Cedo ou tarde, todo sentido conduz ao sentido derradeiro (Van der Leeuw, 1964, p. 653).

A estrutura leva ao conceito de sentido, que emerge no ato da compreensão. Esse reino do sentido transcende a oposição entre subjetividade e objetividade. A compreensão do sentido de uma vivência é uma abertura que implica tanto o sentido do objeto quanto a intenção de quem compreende. Com isso, Van der Leeuw (1964, p. 644-645) distingue também “tipo” e “estrutura”: ambos são intemporais, sem existência fática, mas vivos e compreensíveis como realidades significativas. O texto prossegue demonstrando que o fenômeno sempre aparece em imagem, em relação com outros entes, revelando relações compreensíveis, e não apenas relações causais. Essas relações compõem o tipo ideal, que, como a estrutura, não é realidade empírica, mas possui vida e sentido.

Com isso, a reconstrução do sentido – a radical compreensão do próprio ato de compreender, ou melhor, da reconstrução da vivência como sentido –, enquanto ato hermenêutico frente à vivência, é também o ato fenomenológico por excelência. Todo ir em direção à coisa mesma “só pode acontecer por um caminho indireto, mediante uma segunda vivência do ocorrido, mediante uma reconstrução. [...] Para ela, está vedada a contemplação cara a cara. Mas também através do espelho se pode contemplar muitas coisas e, a partir do contemplado, é possível falar” (Van der Leeuw, 1964, p. 649). Dessa maneira, chega-se à hermenêutica e à fenomenologia, não simplesmente como o mero “falar do que se mostra”, mas como o decisivo passo metodológico da investigação da religião, pois toda fala, todo nomear – que tanto separa quanto reúne distintos fenômenos –, bem como a própria inserção histórica da religião na vida, singular ou coletiva, só é plenamente apreendido à luz disso que se mostra e se compreende.

Assim, a fenomenologia não é mera descrição, mas reconstrução compreensiva, orientada pelo sentido, sustentada por vivências e ancorada em estruturas intemporais. A relação entre os termos – fenômeno, vivência, estrutura, sentido, tipo e compreensão – organiza a argumentação do autor, sustentando a tese de que só se compreende aquilo que se consegue vivenciar com profundidade. A partir disso, Van der Leeuw afirma que a fenomenologia dá *testemunho da vivência compreendida*, retomando as três etapas da experiência – vivência, compreensão e testemunho – e evidenciando por que as duas últimas constituem a tarefa da fenomenologia em sentido metodológico.

Justamente quando afirma que a fenomenologia não aborda a coisa em si, mas busca aceder à coisa mesma a partir daquilo que se mostra, compreendendo-a e testemunhando-a, Van der Leeuw (1964, p. 649) faz menção a Heidegger, mais precisamente, a *Ser e tempo*: “a fenomenologia [...] quer encontrar o acesso às coisas mesmas (Heidegger, 34)”. O trecho referido compõe o §7 de *Ser e tempo*, justamente o parágrafo “metodológico” da obra, no qual se lê:

Fenomenologia diz, então: *ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα* – deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia. Com isso, porém, não se faz outra coisa do que exprimir a máxima formulada anteriormente – “para as coisas elas mesmas!”.

O termo fenomenologia tem, portanto, um sentido diferente das designações como teologia etc. Estas evocam os objetos de suas respectivas ciências, em seu conteúdo quiditativo. O termo “fenomenologia” não evoca o objeto de suas pesquisas nem caracteriza o seu conteúdo quiditativo. A palavra se refere exclusivamente ao *como* se demonstra e se trata o *que* nesta ciência deve ser tratado (Heidegger, 1967, p. 34; também: 2015, p. 74).

Ao usar o termo/categoria “fenômeno”, então, não se evoca um conteúdo de maneira propriamente dita, mas um *modo*, um *como* se mostra e não o *que* se mostra, a princípio. Logo, o aspecto “religioso” do fenômeno não aparece “*a priori*”. Por isso, a própria fenomenologia da religião tem de se ocupar metodologicamente com a concepção de fenômeno e de *logos*, enquanto compreensão e fala, caso contrário ela fará apenas um inventário de manifestações religiosas diversas. Ao mesmo tempo, ela trabalha com o “religioso” como uma dentre as possíveis formas de realização da vivência, que só acontece com base naquilo que se mostra (Provinciatto, 2021). Em outras palavras, esses elementos “religiosos” que caracterizam – e singularizam – esse fenômeno, como visto na menção ao §1 de *Fenomenologia da religião*, afirmam que o objeto da religião é “*algo distinto* (o outro) [...], o estranho” – o que não necessariamente coincide com a “ideia de Deus”: “a fé mais antiga é puramente empírica. Devemos nos acostumar a substituir [...] o sobrenatural da ideia de Deus pela simples noção de outro, heterogêneo, extraordinário; a singela dependência que nos é familiar, por um sentimento geral de distância” (Van der Leeuw, 1964, p. 13). Somente após ser reconstruída enquanto sentido é que se pode oferecer um conteúdo específico – um objeto – à investigação científica da religião. Logo, os atos hermenêutico e fenomenológico antecedem e são fundamentalmente reivindicados pela ciência da religião (Dilthey, 1994, p. 288-305)⁸. A fenomenologia da religião, portanto, conforme o fenomenólogo holandês faz questão de distinguir e salientar no §111, não pode ser confundida com a história da religião, a poesia, a psicologia da religião, a filosofia da religião, tampouco com a teologia (Van der Leeuw, 1964, p. 552-658).

Por fim, o que Van der Leeuw nomeia de fenomenologia da religião pode ser reescrito como fenomenologia hermenêutica da religião. Isso se sustenta a partir de dois trechos específicos, nos quais se percebe, por um lado, sua explícita posição a respeito do caráter hermenêutico das ciências do espírito e, por outro, sua posição inequívoca a respeito do modo de proceder da fenomenologia, bem como sua posição a respeito daquilo que tal investigação não pretende ser e/ou fazer. O primeiro desses trechos está presente no §109:

⁸ Trata-se do texto *O problema da religião*, de Wilhelm Dilthey, traduzido nesta edição de Aoristo.

E levando em conta todos estes atos [fenômeno, vivência e compreensão], juntos e ao mesmo tempo, forma-se o compreender propriamente dito. A “realidade” caótica, rígida, converte-se desse modo numa informação, numa revelação. O *factum* empírico, ôntico ou metafísico, converte-se em *datum*, a coisa em uma *fala* viva, o *rígido* em *expressão* (Heidegger, p. 37; Dilthey, VII, p. 71 e 86). “As ciências do espírito baseiam-se na relação entre vivência, expressão e compreensão” (Dilthey, VII, p. 131). Desse modo, é possível que expliquemos por que a vivência inapreensível não possa ser captada, dominada, mas que nos mostre algo, uma face, diga algo, uma palavra. Faz-se necessário compreender este *logos*. Ciência é hermenêutica (Van der Leeuw, 1964, p. 648).

O segundo, no §111:

[...] a fenomenologia da religião tem de colocar nomes: sacrifício, oração, salvador, mito etc. Com isso, ela convoca esses fenômenos. Em segundo lugar, tem que incorporar estes fenômenos na própria vida, vivenciá-los metodicamente. Em terceiro lugar, tem que situar-se ao lado dos fenômenos e tentar ver, na *epoché*, o que se mostra. Em quarto lugar, ela busca elucidar o contemplado e, em quinto lugar (reunindo todos os atos anteriores), compreender o que mostra. Por fim, tem de confrontar-se com a caótica “realidade”, com os sinais ainda não interpretados, e dar testemunho do compreendido. Diversos problemas que, em si, podem ser muito interessantes, tem que ser deixados de lado. A fenomenologia não sabe nada a respeito de uma “evolução” histórica da religião (Wach, *Rel. Wiss.*, p. 82); menos ainda de uma “origem” da religião. Sua tarefa é sempre libertar-se e manter-se livre de toda postura não-fenomenológica e sempre alcançar o benefício desta postura (Van der Leeuw, 1964, p. 657).

53

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde o início deste trabalho, optou-se por um recorte que privilegiou os pontos de convergência entre fenomenologia e hermenêutica, ressaltando a relevância dos conceitos “vivência” e “compreensão”, em Dilthey, e “fenômeno” e “fenomenologia”, em Heidegger, com o propósito de mostrar como Gerardus van der Leeuw, em sua *Fenomenologia da religião*, realiza uma apropriação pontual de tais autores e conceitos. Esse recorte epistemológico permitiu compreender como Van der Leeuw integra conceitos oriundos da filosofia em uma chave de leitura metodológica capaz de respeitar a especificidade do fenômeno religioso, promovendo o acesso ao sentido das manifestações do sagrado tal como se mostram na experiência concreta. A partir disso, nota-se a relevância e reafirma-se o lugar da fenomenologia da religião como um campo investigativo autônomo nas ciências da religião.

Com base no percurso realizado, torna-se possível afirmar que este trabalho contribui especificamente para o campo das ciências da religião ao oferecer uma leitura

sobre o modo como Van der Leeuw articula fenomenologia e hermenêutica na constituição de um método de análise do fenômeno religioso. Ao destacar a centralidade dos conceitos acima operacionalizados e a necessidade de reconstrução interpretativa da vivência religiosa, este artigo também reafirma o potencial da fenomenologia da religião como abordagem capaz de acolher a alteridade do sagrado e a pluralidade de formas de o experienciar. Além disso, ao explicitar as interfaces entre a obra de Van der Leeuw e as reflexões de Dilthey e Heidegger, este trabalho buscou promover um diálogo entre filosofia e ciências da religião, sugerindo caminhos para investigações futuras no campo da fenomenologia hermenêutica aplicada aos estudos da religião.

Por fim, a partir desse diálogo interdisciplinar entre as ciências da religião e a filosofia, destaca-se a possibilidade e a pertinência de futuras investigações que examinem a atualidade da fenomenologia da religião enquanto disciplina, sobretudo pela necessidade de abordagens cada vez mais sensíveis à diversidade cultural e às múltiplas formas de expressão do sagrado. Assim, este estudo, ao mesmo tempo que conclui um ciclo de reflexão, reconhece a necessidade de se dar novos passos para o avanço do conhecimento no campo das ciências da religião, em geral, e da fenomenologia da religião, em específico.

REFERÊNCIAS

- ALES BELLO, Angela. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: Edusc, 1998.
- ALES BELLO, Angela. *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino*. Bauru: Edusc, 2000.
- ALES BELLO, Angela. *Edmund Husserl: pensar Deus, crer em Deus*. São Paulo: Paulus, 2016.
- ALES BELLO, Angela. *O sentido do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2018.
- DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- DILTHEY, Wilhelm. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Stuttgart: B. G. Teubner; Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1965.
- DILTHEY, Wilhelm. *Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1994.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 26, abr./jun., 2012, p. 566-583. Doi: 10.5752/P.2175-5841.2012v10n26p566.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; FERNANDES, Márcio Luiz. Fenomenologia da religião: teoria e aplicação. *Reflexão*, Campinas, v. 45, 2020. Doi: 10.24220/2447-6803v45e2020a4953.
- GOTO, Tommy Akira. *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2011.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é ciência da religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Reden uns andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 10ed. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2015.

HEILER, Friedrich. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: W. Kohlhamer, 1961.

HOCK, Klaus. *Introdução à ciência da religião*. São Paulo: Loyola, 2010.

JAMES, George Alfred. *Interpreting Religion: the phenomenological approaches of Pierre Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2017.

KHOURY, Adel Theodor; GIRSCHEK, Georg. *Das religiöse Wissen der Menschheit*. Freiburg; Basel; Wien: Herder Verlag, 1999.

KIRCHNER, Renato. Convergências e divergências entre os primeiros fenomenólogos da religião. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, Brasília, v. 2, n. 2, 2015, p. 35-51. Doi: 10.26512/2358-82842015e17375.

MOLENDIJK, Arie L. Au Fond. The Phenomenology of Gerardus van der Leeuw. *Journal of History of Modern Theology*, v. 25, n. 1, 2018, p. 51-68. Doi: 10.1515/znth-2018-0003.

OLIVEIRA, Vitoria Peres de. A fenomenologia da religião: temas e questões sob debate. In:

DREHER, Luís H. (org.). *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2003, p. 35-58.

OTT, Hugo. *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1988.

PROVINCIIATTO, Luís Gabriel. A fenomenologia da religião em Heidegger à luz dos conceitos vivência e experiência. *Interações*, Belo Horizonte, v. 16, n. 2, 2021, p. 273-293. Doi: 10.5752/P.1983-2478.2021v16n2p273-293.

RIES, Julien. *A ciência das religiões: história, historiografia, problemas e método*. Petrópolis: Vozes, 2019.

TUCKETT, Jonathan. Clarifying the Phenomenology of Gerardus van der Leeuw. *Method and Theory in the Study of Religion*, v. 28, n. 3, 2016, p. 227-263. Doi: 10.1163/15700682-12341361.

USARSKI, Frank. *Constituintes da ciência da religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

VAN DER LEEUW, Gerardus. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. München: Ernst Reinhardt Verlag, 1925.

VAN DER LEEUW, Gerardus. *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

VAN DER LEEUW, Gerardus. *Phänomenologie der Religion*. 4. ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977.

VELASCO, Juan Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. 7. ed. Madri: Trotta, 2006.

WIDENGREN, Geo. *Fenomenología de la religión*. Madri: Cristiandad, 1976.

Submetido: 14 de julho de 2025

Aceito: 31 de julho de 2025

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 imanescentes 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 nexa 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

(1) O sentido de relação (<i>Bezugssinn</i>) diz respeito ao modo de atuação intencional ou como alguém está orientado para o objeto.  (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.
(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).  (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.

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]).

73

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 Muñoz. *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

Hacia un horizonte hermenéutico en la fenomenología: interpretaciones acerca de la influencia de Dilthey en el pensamiento del joven Heidegger

Towards a hermeneutic horizon in phenomenology:
interpretations on Dilthey's influence on the thinking of the
young Heidegger

Fernando Gilabert¹
Universidad de Sevilla

76

RESUMEN

La figura filosófica de Wilhelm Dilthey es clave en el joven Heidegger para explicar el paso que da de la fenomenología husserliana a la fenomenología existencial, en tanto que esta última presenta los rasgos de una hermenéutica del sentido. Partiendo de la consideración general de que en los planteamientos heideggerianos acerca de la fenomenología y la hermenéutica sean una mera cuestión de metodología, es necesario exponer qué toma el filósofo de Meßkich de las propuestas diltheyanas para labrar el horizonte de la pregunta por el ser al que apunta *Sein und Zeit*. El presente estudio nace con la pretensión de poner de relieve algunas marcas fundamentales que posibilitan el tránsito heideggeriano del objetivismo procurado por la fenomenología trascendental al historicismo latente en la fenomenología hermenéutica desarrollada en los años veinte del siglo pasado, los años sin publicaciones, los años en que se forja la leyenda.

PALABRAS-CLAVE:

Heidegger; Dilthey; Hermenéutica; Fenomenología; Comprender

ABSTRACT

The philosophical figure of Wilhelm Dilthey is a key figure in the young Heidegger to explain the passage that he makes from Husserlian phenomenology to existential phenomenology, insofar as the latter presents the features of a hermeneutics of meaning. Starting from the general consideration that the Heideggerian approaches to phenomenology and hermeneutics are merely a question of

¹ E-mail: fernando.gilabert.bello@gmail.com; Orcid: 0000-0002-7503-3654

methodology, it is necessary to explain what the philosopher from Meßkich takes from the Diltheyan proposals in order to carve out the horizon of the question of being to which *Sein und Zeit* points. The present study is born with the pretension of highlighting some fundamental marks that make possible the Heideggerian transit from the objectivism procured by transcendental phenomenology to the historicism latent in the hermeneutic phenomenology developed in the twenties of the last century, the years without publications, the years in which the legend is forged.

KEYWORDS

Heidegger; Dilthey; Hermeneutics; Phenomenology; Understanding

1 INTRODUCCIÓN

Cuando en 1927 se publica la primera parte de *Sein und Zeit*, la figura de Martin Heidegger adquiere la relevancia filosófica necesaria para tomar el papel protagónico de la nueva ola de fenomenólogos, dejando atrás la imagen adquirida de virtuoso intérprete de la tradición, cuya única labor destacada es la revitalización y actualización de los clásicos (Safranski, 1994: 178). A partir de ver la luz esta obra, Heidegger se quita la máscara y se revela como el rey oculto de la filosofía (Arendt, 1969: 893) al sintetizar las diversas influencias que adquiere en el camino a aquella obra (Gabás Pallas & Adrián Escudero, 2012: 12) y distanciarse definitivamente de los preceptos planteados por su maestro Edmund Husserl (Gilabert, 2015: 225).

La imagen de rey oculto del pensamiento, la gana Heidegger conforme a una leyenda que él mismo fomenta: la falta de publicaciones entre su trabajo de habilitación sobre Duns Scoto (1916) (Heidegger, 1978) y la redacción definitiva de su obra magna (1927) parece indicar que *Sein und Zeit* es una obra sin historia, que parece surgir de la nada (Gabás Pallas & Adrián Escudero, 2012: 9). Lo afirma él mismo en un ficticio diálogo con un visitante japonés (Heidegger, 1990: 92) y lo afirma Pöggeler en la biografía tutorizada por el maestro de la Schwarzwald, donde se pasa de las influencias católicas y las primeras lecturas filosóficas de los años de formación a la eclosión de su texto capital (Pöggeler, 1983). La salida a la luz de la primera gran publicación heideggeriana, como tomo especial del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* fundado por Husserl, se afirma que es debido a necesidades académicas, pues es necesario un escrito de esas características para obtener la cátedra en la Universidad de Freiburg (Ott, 1988: 128), sin menoscabo de que es con aquella obra con la que puede realizarse por primera vez como filósofo (Schuhmann, 1978: 602).

Los estudios actuales acerca de la problemática heideggeriana anterior a *Sein und Zeit* nos indican que esta leyenda no está forjada así y que hay suficiente material para echar por tierra este mito (Adrián Escudero, 2010). Es más, el propio Heidegger es consciente de ello a la hora de organizar la obra completa (*Gesamtausgabe*), donde se incluyen lecciones, conferencias, inéditos e incluso esbozos de aquellos años previos (Heidegger, 2013), pero que sólo son publicados de manera póstuma. Todos estos textos previos que sirven para ayudar a allanar el camino al mastodóntico proyecto de exponer toda la pregunta por el sentido del ser, son interesantes en la medida en que

Hacia un horizonte hermenéutico en la fenomenología:

interpretaciones acerca de la influencia de Dilthey en el pensamiento del joven Heidegger

revelan cuestiones incómodas que distancian al Heidegger de los años previos a *Sein und Zeit*, cuando Heidegger descubre que es Heidegger (Safranski, 1994: 156), de sus modelos de juventud: el cuestionamiento de los fundamentos neokantianos, el distanciamiento del catolicismo y la postura crítica frente a la fenomenología de Husserl (Gabás Pallas & Adrián Escudero, 2012: 10). Sin embargo, aun hay nombres que permanecen inalterados en su estatus en el imaginario heideggeriano, como el de Aristóteles, Kierkegaard o Dilthey, a los que no deja de re-pensar y re-interpretar.

La figura filosófica de Wilhelm Dilthey (1833-1911) es clave en el joven Heidegger para explicar el paso que da de la fenomenología husserliana a la fenomenología existencial, en tanto que esta última presenta los rasgos de una hermenéutica del sentido. Partiendo de la consideración general de que en los planteamientos heideggerianos acerca de la fenomenología y la hermenéutica sean una mera cuestión de metodología (Gilabert, 2023), es necesario exponer qué toma el filósofo de Meßkich de las propuestas diltheyanas para labrar el horizonte de la pregunta por el ser al que apunta *Sein und Zeit*. El presente estudio nace con la pretensión de poner de relieve algunas marcas fundamentales que posibilitan el tránsito heideggeriano del objetivismo procurado por la fenomenología trascendental al historicismo latente en la fenomenología hermenéutica desarrollada en los años veinte del siglo pasado, los años sin publicaciones, los años en que se forja la leyenda.

2 LOS PRESUPUESTOS DILTHEYANOS

La lectura de Dilthey es fundamental en el camino de pensamiento del joven Heidegger hacia *Sein und Zeit*, hasta el punto en que la analítica existencial allí descrita culmina en el reconocimiento de la temporalidad histórica intrínseca al propio sistema de pensamiento del filósofo de Biebrich (Vattimo, 1971: 18). Ya, por ejemplo, aparecen inclinaciones hermenéuticas en sus primeras lecciones en la Universidad de Freiburg, en 1919 (Heidegger, 1987) y también las últimas, en 1923, antes de partir a Marburg (Heidegger, 1982). Pero la figura de Dilthey aparece en otros textos fundamentales para la génesis de *Sein und Zeit*, como el ciclo de conferencias que imparte en Kassel dedicado a la figura del hermeneuta alemán (Heidegger, 1993a), e incluso formará parte de la trama de su obra magna, tomando una especial consideración cuando se alude a la problemática de la historicidad (Heidegger, 2006: 372-404).

Se hacen necesarias unas pinceladas de la hermenéutica que desarrolla Dilthey a fin de clarificar la importancia que tiene su filosofía en la trama heideggeriana de pensamiento. En la segunda mitad del siglo XIX, en oposición al trascendentalismo que resulta de la teoría del conocimiento del idealismo alemán, se impuso la hipótesis de que todo conocimiento genuino es o bien derivado de la experiencia empírica o bien fijo por su propia definición (tautológico), de modo tal que todo conocimiento cierto, es fruto de la percepción sensorial, del fenómeno "dado" y su interpretación racional y lógica (Comte, 1998). Esta evolución natural del empirismo hace cuestionables los presupuestos teológicos y metafísicos, considerando sólo conocimientos ciertos aquellos que se pueden reglar conforme a leyes generales, esto es, aquellos que siguen un modelo físico y matemático del conocimiento (Kolakowski, 1971). Este modelo

positivista no otorga un estatus epistemológico a las ciencias del espíritu, pues su idea metodológica se aleja de todo aquello que pueda levantar alguna sospecha de especulación, como es el caso de la historia, entendida como disciplina académica.

El positivismo coloca a las ciencias de la naturaleza como rectoras del conocimiento y patrón metodológico al tener el aval de su carácter instrumental y experimental, ergo, "demostrable", subsumiendo a toda la ciencia social dentro del entramado natural y operando en un reduccionismo metodológico que enfatiza la explicación y predicción de fenómenos desde la consideración de la causalidad y su reglamentación. Ello propicia una distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu parejo a la oposición cultura y naturaleza, que pone sobre la mesa el problema de si la construcción teórica, su estatuto epistemológico, es igual para ambos tipos de ciencia (Agís Villaverde, 2020: 168). Tal distinción es clave para Dilthey, para quien, junto a las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), hay un grupo de conocimientos unidos entre sí por la comunidad de su objeto, como lo son la historia, la economía, el derecho, la religión, la literatura, la arquitectura, la música, la filosofía y la psicología, los cuales remiten al ser humano, un producto de la naturaleza cuyo actuar en el mundo, que es lo que investigan estas disciplinas, no es en sí nada natural. A este conjunto de conocimientos relativos al género humano, los denomina ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) (Dilthey, 2008: 5).

La diferencia fundamental entre ambos tipos de ciencias es que las ciencias de la naturaleza señalan al mundo desde los aspectos universales, de modo tal que los experimentos desde el positivismo son repetibles siempre bajo las mismas condiciones y tornando al mundo naturaleza, mientras que las ciencias del espíritu parten de la particularidad de cada hecho, mostrándose irrepetibles cada vez (Rickert, 2013). Por eso, el ejemplo de ciencia del espíritu es la historia, porque cada hecho histórico acontece siempre sólo una vez, desde su particularidad, lo cual no puede ser asumido por la metodología positivista de la ciencia, siendo necesario un método diferente, que Dilthey denominará comprensión hermenéutica (*hermeneutisches Verständnis*) (Dilthey, 2008). Mientras las ciencias de la naturaleza basan su método en la explicación, las ciencias del espíritu tienen su piedra de toque en la comprensión, entendida como el acto original a partir del que se capta el mundo conforme a sus manifestaciones (fenómenos) a partir de la referencia del ser humano como aquel que objetiva esos fenómenos (Ferraris, 2008).

La hermenéutica diltheyana, abiertamente antipositivista, da cuenta de la diversidad de los fenómenos históricos y sociales y aspira a comprender cada una de sus particularidades a partir de una profundización en el proceso gnoseológico, que permita dotar a las ciencias del espíritu de categorías propias. La cuestión central de las ciencias del espíritu es que de su campo forma parte también el ser humano mismo, agente y referente de los entramados epistemológicos de esta tipología de ciencias. Así la fuente no será la experiencia empírica, que gusta de ser reconocida como objetiva, sino la vivencia (*Erlebnis*), siempre dada subjetivamente (Dilthey, 2006: 87).

La hermenéutica diltheyana parte de la vivencia, que es la vida experimentada en cada uno de los individuos, entendida particularmente. Desde ella, concretamente desde la vivencia fundamental de la historia, es posible hallar el rasgo de la

comprensión, entendida como la capacidad de colocarse en la vida psíquica de los otros, comprender es comprender a los demás (Schuster *et alt.*, 1997: 19). La comprensión de los signos que el ser humano da de su existencia ya implica comprender al resto de la humanidad, por lo que la comprensión es el motor de las ciencias del espíritu, mientras que la explicación pertenece a las disciplinas naturales. La hermenéutica diltheyana trata del comprender aplicado a los procesos de la psique, a las que aporta un fundamento en tanto que mediación del mundo interno del espíritu (subjetivo) con el mundo externo (objetivo), de modo tal que la vida misma es una interpretación del propio mundo interior y sus objetivaciones, dando significado a las expresiones de la espiritualidad. La hermenéutica busca una validez universal de la interpretación de la vida sobre la que a su vez se funda la historia, siendo por tanto la vida la base de todas las ciencias del espíritu (Dilthey, 1997: 134).

Evidentemente, este estudio no tiene la pretensión de exponer al completo toda la hermenéutica diltheyana, sino que busca abrir paso a la ontología hermenéutica de Heidegger y a su giro hacia una fenomenología de corte hermenéutico existencial. Se omite deliberadamente la indagación en las ideas de cosmovisión, en la confrontación que mantiene con Kant y el idealismo alemán y en la sociológica diltheyana. Más bien, lo que se pretende poner de relieve es la importancia de la metodología, como una ampliación de la hermenéutica tradicional. Dicha ampliación y aportación respecto del método es clave en los planteamientos heideggerianos. La comprensión que caracteriza a la vida humana lleva a la hermenéutica a una radicalización que prepara el desplazamiento hacia la ontología (Grondin, 2011: 126-127). Estos presupuestos diltheyanos confrontan con la visión "pura" de la fenomenología husserliana y marcaran la distancia que con ésta toma Heidegger para elaborar su propia versión de la misma: una fenomenología hermenéutico-existencial.

80

3 LO OBJETIVO, EN TORNO A HUSSERL

Es lugar común en la historia de las corrientes actuales de la filosofía trazar la relación de Husserl y Heidegger como la de maestro-discípulo (Denker & Fischer, 2012: 29) e incluso como padre-hijo (Safranski, 1994: 108). Aunque la fenomenología como estudio del mundo aparecido ante la conciencia ya emerge en los clásicos de la filosofía (por ejemplo, en Kant (1990) o Hegel (2004)), no es hasta que Husserl funda el movimiento fenomenológico, a principios del siglo XX, cuando adquiere su estatus de "método y modo de ver" (Ferrater Mora, 2005: 1239) para la adquisición del conocimiento, atendiendo a la experiencia evidente, sin hipotetización alguna y a partir de los modelos conceptuales del mundo (Husserl, 2013: 7). Aunque hay precedentes en la psicología descriptiva de Franz Brentano (1973), a quien Husserl mismo considera inspirador del movimiento (Husserl, 2002: V-VI), no es hasta que emerge el proyecto de la fenomenología trascendental cuando se puede hablar en el contexto de este estudio de fenomenología.

Una de las pretensiones fundamentales de Husserl con su método fenomenológico-trascendental es la elaboración de una serie de procedimientos para hacer que la filosofía se convierta en una ciencia estricta (Husserl, 2009), a partir de la

descripción del sentido del mundo previo a todo filosofar (Husserl, 1973: 177), yendo a las cosas mismas y no quedándose en meras construcciones de palabras (Husserl, 2002: 35-36). En el fondo, Husserl sólo recupera el viejo sueño que desde Descartes tiene la tradición filosófica (Xolocotzi, 2004: 38).

Husserl pretende dar el método para que la filosofía sea ciencia, si bien la primera en rango, la más elevada de todas las ciencias, y esta filosofía primera tiene el rasgo fundamental de partir del método fenomenológico (Husserl 2009: 8). Pero Heidegger difiere de ello, pues considera que la acepción fundamental de la fenomenología no debe ser indagar en la ciencia, sino de ser una indagación previa que permita exponer lo que se comprende y lo que no (Heidegger, 2004: 108), como una propedéutica previa y necesaria para aclarar los caracteres y fundamentos necesarios de los que han de partir las ciencias para ser consideradas como tales. De este modo, con la base del método fenomenológico husserliano, Heidegger desarrolla una propuesta propia y original que busca romper el trascendentalismo (Herrmann, 1980).

Suele acusarse a Heidegger de "traicionar" el legado husserliano y abandonar la fenomenología (Steiner, 2004), hecho en el que el propio Husserl incide (Husserl, 1994: 234). Sin embargo, Heidegger reconoce en sus textos tardíos que nunca abandona la fenomenología, entendida como permanente posibilidad del pensar aquello que hay que pensar (Heidegger, 1976: 101). Pero hay que matizar: si bien Heidegger toma la metodología fenomenológica, su propuesta lo aproxima más a las intenciones de Dilthey que las de Husserl respecto de la comprensión hermenéutica, puesto que la fenomenología husserliana es la concepción expresa y radical de la filosofía científica (Heidegger, 1989a: 15), esto es, siguiendo el método científico, la filosofía al modo husserliano se acercaría más a la explicación que no a la comprensión.

Heidegger toma de Husserl el carácter fundamental de la fenomenología precisamente para combatir los presupuestos del psicologismo naturalista que impera en la época. Pero ya no para hacer una ciencia acerca del pensar, sino para establecer un marco teórico desde el que establecer las condiciones que ha de reunir una ciencia para ser considerada tal (Xolocotzi, 2004). Esas condiciones no son referentes a las "explicaciones" que una ciencia pueda dar, sino más a su comprensión en cuanto ciencia, siendo aquí fundamental la lectura de Dilthey a propósito de la hermenéutica. Pero esto no significa que Heidegger tome unas cosas de la metodología husserliana y otras tantas de los presupuestos diltheyanos y los fusione (Xolocotzi, 2004: 97), sino que, a pesar de la deuda con ambos, los planteamientos del pequeño mago de Meßkirch albergan una originalidad singular: el objeto de reflexión no está fuera del entramado que se denomina "mundo", como sugiere el programa filosófico de Husserl, sino que el fenómeno siempre es contemplado conforme a su propia mundanidad: el fenómeno no es tanto lo que se muestra en sí mismo (Heidegger, 2006: 31), como algo parejo a una ontología desde la que indagar en el ser del ente y no su reflejo para con el mundo (Heidegger, 2006: 38).

La primera estructura fundamental desplegada en la analítica existencial es la de ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), conforme a la que se señala que la existencia (*Dasein*) pertenece al mundo como una totalidad referencial que establece un horizonte para los entes de sentido conforme a su comparecer (Adrián Escudero, 2009: 202). La

hermenéutica diltheyana concede la posibilidad de alcanzar esa mundanidad conforme a la comprensión, frente a una fenomenológica "explicativa" que se torna en un exceso teórico que aparta a los fenómenos de su mundanidad intrínseca y, por ende, los despoja del carácter de su existencialidad. De este modo, los presupuestos ontológicos de Heidegger apuestan por una facticidad (Heidegger, 1982: 18), que se oponen a las fijaciones teóricas (Xolocotzi, 2004: 141). Lo que Heidegger quiere señalar es que no hay un camino que pueda unir la orilla de lo teórico con la de lo vivenciado, sino que hay una brecha entre ambos para la que hay que dar un salto: un salto hermenéutico (Heidegger, 2015: 11).

El salto hermenéutico que da Heidegger rompe con la objetividad pretendida por la explicación científica del método husserliano. El recurso a la vida fáctica remite a la existencia misma en tanto que ontológica en cuanto vivencia el ser del ente, de modo que el carácter mundano denota la existencialidad fenoménica y no un tomar el mundo como si fuera un ente más, como un ente "intramundano", si puede decirse con esta terminología contradictoria para tal explicación (lo cual por supuesto, llevaría a un cortocircuito en los presupuestos elementales de la científicidad más estricta al acusar al mundo de intramundanía). La distancia con Husserl toma los adjetivos de hermenéutico y existencial, pues la fenomenología que desarrolla Heidegger en los años veinte del siglo pasado, será en sí misma hermenéutica (Heidegger, 2006: 37), de modo tal que el foco se pondrá no ya en el fenómeno mismo, en la cosa misma, sino en la aclaración de la situación hermenéutica en relación con esas cosas mismas, especialmente en aquellas estructuras ontológicas de la existencia humana (Adrián Escudero, 2009: 110).

4 UNA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA (O UNA HERMENÉUTICA FENOMENOLÓGICA)

El método hermenéutico heideggeriano presupone un intento de conquista del horizonte de sentido previo a cualquier investigación científica, denotando la comprensión por encima de la explicación y conforme a la propia existencia (*Dasein*), pues sólo así se constituye la única posibilidad para llegar a un entenderse y de ser en sí mismo ese entender (Heidegger, 1983: 15). Esto es, Heidegger en su método recoge la estela diltheyana al considerar que el comprender (*Verstehen*) no es algo externo a la tematización filosófica de la vida, sino que es el primer nivel por el que toda investigación fenomenológica debe pasar a la hora de aprehender el mundo y expresarlo (Heidegger, 1993b: 237), de modo tal que la vincula estrechamente a la facticidad en tanto que "asunto" fundamental (*fundamentalen Sache*) de la misma (Heidegger 1982: 107).

En las lecciones tempranas que Heidegger imparte en la Universidad de Freiburg, entre 1919 y 1923, es donde se forja esta concepción de la fenomenología hermenéutica, propiciando una transformación no sólo en la fenomenología y en la hermenéutica como dos disciplinas separadas dentro del entramado de conocimientos de la filosofía, sino también que la revolución alcanza también a la ontología. El

fenómeno y su interpretación desde el despliegue que Heidegger lleva a cabo en su pensamiento remiten a la existencia, la cual constituye la base de indagación ontológica en tanto que la existencia denota el ser mismo (Heidegger, 1982: 16). La descripción hermenéutica que se lleva a cabo en la docencia del joven Heidegger es una reflexión sobre el sentido del comprender y el interpretar, reconociendo que las raíces del modelo hermenéutico como descripción fenomenológica están constituidas a partir de la metodología propia de las ciencias del espíritu al modo dilttheyano (aunque también es importante la familiaridad con los escritos de Schleiermacher) (Adrián Escudero, 2009: 107-108). Esas primeras lecciones otorgan a la fenomenología hermenéutica una función primordial que es clave en la obra magna del filósofo de Meßkirch: la reflexión sobre las estructuras de la comprensión del ser humano, las cuales se corresponden con las estructuras de la propia existencia, de modo tal que la analítica existencial que se despliega en *Sein und Zeit* se convierte en interpretación (Heidegger, 2006: 16-17).

De este modo, la hermenéutica, pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad (Heidegger, 1983: 9), la cual es un existir cada vez, una existencia concreta e individual (Heidegger, 1983: 7). Esto indica que es la existencia misma quien debe interpretar su propio ser, pero esta interpretación siempre se hace ya en el entramado de una determinada interpretación a la que se está arrojado de facto (Heidegger, 1989b: 267), de modo tal que la facticidad designa el carácter fundamental de la existencia humana (*Dasein*). A la estructura de la existencia pertenece el hecho de tener una pre-comprensión ontológica del ser a la que se accede hermenéuticamente (Heidegger, 1987: 75). La existencia fáctica necesita de una interpretación que interpele su ser mismo. De facto se hace continuamente, pero en la vida cotidiana olvida que acomete siempre este interpelar y, con ello, se produce un olvido de la existencia misma por ella misma. Lo que Heidegger pretende con su método es recordar a la existencia que hace este quehacer, porque conforme a la interpretación, en este ser va su ser mismo y, su desatención lleva a la alienación. De ahí que la hermenéutica heideggeriana no sea una mera reflexión acerca de las ciencias espíritu, sino una explicitación de la base ontológica sobre la que dichas ciencias pueden erigirse (Agís Villaverde, 2020: 237), de modo tal que permitan a la existencia despertar a sí misma (Heidegger, 1983: 15).

La idea central que está en estas lecciones primeras del joven *Privatdozent* en la Universidad de Freiburg se mantiene años después al servicio de una ontología fundamental que, a su vez, sirva para fundamentar ontológicamente el conocimiento científico. Por eso, a partir de los presupuestos que una fenomenología hermenéutica puede aportar, se inicia la tarea de despertar la existencia a sí misma conforme a su propio preguntar acerca del ser, esto es, la pregunta hace referencia al modo que en la existencia se encuentra con el ser, pero dicha pregunta se olvida en la confusión dada a lo largo de toda la historia de la metafísica del ser con el ente, tratando al ser como un ente cualquiera sin contemplar que entre ellos se encuentra una diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) (Heidegger, 1989a: 453). La pregunta por el ser se ha desviado al confundirse lo óntico, esto es, lo relativo a los entes, con lo ontológico, que atañe al ser mismo. Esta confusión es fundamental para el devenir de la historia de la

filosofía, pues el ser no es el ente, sino aquello que dota de ser al ente, lo que lo hace ser.

El problema fundamental de que trata *Sein und Zeit* es la analítica existencial, como modo de ser propio para el ser humano y en la misma se revela la urgencia que tiene para la existencia la pregunta por el ser, caída en el olvido, por lo que hay que buscar un nuevo modo de abordarla: el método propio de la fenomenología hermenéutica, cuyo papel principal es develar aquello que se oculta tras toda mostración del ente pero esencialmente pertenece a él hasta el punto de constituir su sentido y fundamento (Heidegger, 2006: 35). Este componente que no aparece en el mostrarse mismo del fenómeno pero que, sin embargo, es accesible a la comprensión es el ser. De este modo, los constituyentes de sentido son los condicionamientos históricos y lingüísticos que se tornan una suerte de significaciones previas que envuelven al propio existir, lo cual denota una suerte de "familiaridad" para esa significatividad de sentido (Xolocotzi, 2004: 149). Tal pre-comprensión advierte que el comprender en cuanto tal, más que un modo de aprehensión del conocimiento es un modo de ser propio del ser humano.

A diferencia de Dilthey y Husserl, quienes aspiran con sus planteamientos a establecer una metodología para las ciencias del espíritu, lo que pretende poner en claro Heidegger con sus aseveraciones es el sentido de la existencia misma. La comprensión del fenómeno no es un mero conocimiento que dice "algo" del mundo, sino un saber hacer y manejarse ya en el mundo. No es "saber-algo", sino "poder-algo". La comprensión forma parte de la estructura de anticipación de la significatividad como consecuencia del estar arrojado (*Geworfenheit*) (Heidegger, 2006: 145). Esta anticipación pre-comprensiva hace que la existencia ya sea estatuida siempre desde una determinada conceptualidad, de modo que la comprensión en cuanto tal nunca es neutral, sino que se elabora a partir de unos supuestos de los que no se puede escapar, como pretende la tradición moderna, de Descartes al positivismo.

Heidegger pretende poner de relieve la propia estructura pre-comprensiva y anticipativa de la comprensión, no eliminarla, pues asumiéndola es la única forma de superar los equívocos transmitidos por la tradición al permitir establecer una crítica de los mismos conforme a un proceso de de-construcción (*Destruktion*). Una fenomenología hermenéutica como la que desarrolla Heidegger no pretende excluir los prejuicios pre-comprensivos, sino más bien, reconocerlos historiográficamente.

5 UNA BREVE CONCLUSIÓN

Este estudio no es una reconstrucción de la importancia que en la obra de Heidegger tiene el pensamiento de Dilthey, anotando y señalando en qué lugares del camino del pensar heideggeriano se hace alusión explícita o implícita del teórico de las *Weltanschauungen*. Más bien son una serie de notas que ponen en juego cómo la lectura de Dilthey por parte del joven Heidegger es fundamental para la transformación de la fenomenología y permite corregir lo que a su juicio son errores del método husserliano. Con todo, y al respecto de esa transformación hermenéutica de la fenomenología, es posible señalar una breve conclusión: se trata de comprender y no

de explicar. Tal vez estas notas sirvan para hacer posible una comprensión del porqué de la importancia del comprender, o tal vez sólo sean un mero ejercicio explicativo, sea como fuere, abren un horizonte para re-pensar la fenomenología actual a la luz de la pregunta por ese comprender tal y como es expuesta en los planteamientos del joven Heidegger.

REFERENCIAS

- ESCUDERO, A. J. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009.
- ESCUDERO, A. J. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder, 2010.
- VILLAVERDE, M. *Historia de la hermenéutica. Devenir y actualidad de la filosofía de la interpretación*. Madrid: Síndéresis, 2020.
- ARENDT, H. Martin Heidegger ist achtzig jahre alt. In: *Merkur* XXIII (10), 1969.
- BRENTANO, F. C. *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [1874]. Hamburg: Meiner, 1973.
- COMTE, A. *Cours de philosophie positive* [1830-1842]. Paris: Hermann, 1998.
- DENKER, A. & FISCHER, W. *Martin Heidegger. Lebenswege und Erinnerung*. Meßkirch: Gmeiner, 2012.
- DILTHEY, W. *Psychologie als Erfahrungswissenschaft: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie* [1875-1894]. Stuttgart-Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- DILTHEY, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [1910]. Stuttgart-Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- DILTHEY, W. *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [1883]. Stuttgart-Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- FERRARIS, M. *Storia dell'ermeneutica*. Milano: Bompiani, 2008.
- MORA, F. J. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: RBA-Ariel, 2005.
- GABÁS, P. R. & ESCUDERO, J. "Prólogo". In: Heidegger, M. *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta, 2012.
- GILABERT, F. Heidegger y la transformación de la fenomenología: la necesidad de una ciencia previa para la elaboración de la pregunta filosófica. In: *Eikasia* 63, 2015, pp. 225-232.
- GILABERT, F. Saltos en el camino. Martin Heidegger, la filosofía, el método. In: *El método en cuestión: caminos, atajos, desvíos, prismas* (Eds.) Cardella, S. N. & Demey, R. Buenos Aires: Proyecto Hermenéutica, 2023, pp. 15-20.
- GRONDIN, J. *L'universalité de l'Herméneutique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* [1807]. Stuttgart: Reclam, 2004.
- HEIDEGGER, M. Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus [1915]. In: *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, pp. 189-411.
- HEIDEGGER, M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* [1923]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1982.
- HEIDEGGER, M. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem [1919]. In: *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987, pp. 1-117.
- HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phanomenologie* [1927]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989a.
- HEIDEGGER, M. Natorp Bericht. Phänomenologie Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation [1922]. In: *Dilthey-Jahrbuch* 6 (Org.) Lessing, H.-U. 1989b, pp. 237-274.
- Heidegger, M. Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden [1954]. In: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1990, pp. 85-155.

Hacia un horizonte hermenéutico en la fenomenología:

interpretaciones acerca de la influencia de Dilthey en el pensamiento del joven Heidegger

- HEIDEGGER, M. Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (Kasseler Vorträge) [1925]. *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 8, 1993, pp. 143-177.
- HEIDEGGER, M. *Grundprobleme der Phanomenologie* [1919]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993b.
- HEIDEGGER, M. Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924). In: *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen: Niemeyer, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Auszüge zur Phänomenologie aus dem Manuskript "Vermächtnis der Seinsfrag"* [1973-1975]. Meßkirch: Martin-Heidegger-Gesellschaft, 2013.
- HEIDEGGER, M. *Was heißt denken?* [1951]. Stuttgart: Reclam, 2015.
- HERRMANN, F.-W. von. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980.
- HUSSERL, M. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [1929-1931]. Den Haag: Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, M. *Briefwechsel III*. Dordrecht, Kluwer, 1994.
- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [1913]. Berlin: De Gruyter, 2002.
- HUSSERL, E. *Philosophie als strenge Wissenschaft* [1911]. Hamburg: Meiner, 2009.
- HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen* [1901]. Hamburg: Meiner, 2013.
- KANT, I. *Kritik der Reiner Vernunft* [1781-1787]. Hamburg: Meiner, 1990.
- KOLAKOWSKY, L. *Positivist Philosophy. From Hume to the Vienna Circle*. London: Pelican, 1971.
- OTT, H. Martin Heidegger. *Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main: Campus, 1988.
- PÖGGELER, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske, 1983.
- RICKERT, H. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [1899]. Celtis: Berlin, 2013.
- SAFRANSKI, R. *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*. München: Hanser, 1994.
- SCHUHMANN, K. Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. 32, 1978.
- SCHUSTER, F. G.; Giarraca, N.; Aparicio, S.; Chiaramonte, J. C. & Sarlo, B. *El oficio de investigador*. Buenos Aires: Homo Sapiens, 1997.
- STEINER, G. *Lessons of the masters*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- VATTIMO, G. *Introduzione a Heidegger*. Bari: Laterza, 1971.
- XOLOCOTZI, Á. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México D. F.: Plaza y Valdés, 2004.

Submetido: 31 de outubro de 2024

Aceito: 15 de março de 2025

Dilthey e a crítica da razão histórica: a hermenêutica como método para as ciências humanas

Dilthey and the critique of historical reason:
hermeneutics as a method for the human sciences

Rebeca Furtado de Melo
Colégio Pedro II¹

RESUMO

O presente trabalho pretende apresentar a hermenêutica elaborada por Wilhelm Dilthey. Discutiremos sua proposta de uma crítica da razão histórica, a partir do projeto de fundamentação e elaboração de um método para as ciências humanas. Para isso, reconstruímos a distinção entre as noções de explicação e compreensão e sua aplicabilidade aos fenômenos das ciências naturais e humanas respectivamente. Mostraremos ainda como, para o autor, os fenômenos próprios das ciências humanas são marcados pela historicidade e como, para compreendê-los, necessitamos reconstruir a conexão entre os fenômenos a partir do nexu vital do espírito objetivo de uma época.

87

PALAVRAS-CHAVE

Hermenêutica; ciências humanas; método; historicidade

ABSTRACT

This paper aims to present the hermeneutics developed by Wilhelm Dilthey. We will discuss his proposal for a critique of historical reason, stemming from the project of grounding and elaborating a method for the human sciences. To this end, we reconstruct the distinction between the notions of explanation and understanding and their applicability to the phenomena of the natural and human sciences, respectively. Furthermore, we will show how, according to the author, the phenomena proper to the human sciences are marked by historicity and how, in order to understand them, we must reconstruct the connection between phenomena from the life-nexus of the objective spirit of an epoch

KEYWORDS

Hermeneutics; Human Sciences; Method; Historicity.

¹ E-mail: rebeca.melo.1@cp2.edu.br

1 INTRODUÇÃO

A obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911) possui uma importância indiscutível para o pensamento contemporâneo, ultrapassando os limites disciplinares da filosofia. Seu pensamento contribuiu de maneira decisiva para as discussões sobre metodologia das ciências humanas, para a história, para uma psicologia não naturalista etc. Além disso, sem dúvida, Dilthey ocupa um papel fundamental na tradição da hermenêutica filosófica alemã. Ele não apenas foi o autor de uma biografia sobre Schleiermacher, mas, em sua obra, reconheceu expressamente a importância deste para o desenvolvimento da tradição hermenêutica e, nesse sentido, para o seu próprio projeto². Sua hermenêutica influenciou de maneira significativa o pensamento de Martin Heidegger³ e, assim, contribuiu para a ampliação do escopo da hermenêutica e se consolidou como um elo muito significativo para o desenvolvimento e estabelecimento da hermenêutica como uma “corrente” da filosofia contemporânea. Em sua proposta, o que está em jogo não é somente a compreensão do discurso do outro, mas a tentativa de determinar a metodologia específica e apropriada às ciências humanas.

2 AS CIÊNCIAS HUMANAS E A CRÍTICA DA RAZÃO HISTÓRICA

Em uma relação direta com o projeto kantiano da *Crítica da Razão Pura* enquanto fundamentação do conhecimento humano no âmbito da matemática e das ciências naturais, Dilthey define o objetivo da hermenêutica como uma *crítica da razão histórica*. Esse título alude ao fato de que, devido ao caráter histórico dos fenômenos estudados pelas ciências humanas, as categorias envolvidas nesse tipo de conhecimento são diversas das descritas por Kant.

O principal problema da crítica kantiana, para Dilthey, é que ela tomou a lógica formal e a matemática como o modelo para pensar os limites do conhecimento humano e, a partir desses limites, fundamentar as proposições científicas. Contudo, tal procedimento parte de uma abstração e de um tipo de recorte dos fenômenos que é incompatível com a natureza dos fenômenos da vida e da história em geral, e, portanto, não é adequado para as ciências humanas. Os fenômenos das ciências humanas são dados a partir de vivências e, por isso, não são objetos que possam ser posicionados e abstraídos do fluxo da própria vida. Nesse sentido, para Dilthey, a tarefa que precisa ser levada a cabo consiste em uma espécie de complementação do projeto kantiano. É necessária uma crítica que procure determinar as categorias adequadas aos fenômenos históricos e, destarte, fundamentar as ciências humanas a partir de sua especificidade.

Dilthey define textualmente que a utilização da palavra ‘vida’ no contexto das ciências humanas se restringe sempre ao mundo humano (Dilthey, 2010, p. 217). Tal termo nomeia a conexão e a totalidade das “ações recíprocas entre as pessoas sob as

² Ver, por exemplo, “O surgimento da hermenêutica”.

³ Para uma discussão detida da influência de Dilthey no pensamento de Heidegger, especialmente dos anos 1920, ver: Fernandes. A apropriação da hermenêutica por Heidegger nos anos 1920. Referências completas ao final do artigo.

condições do mundo exterior” (Idem). Isto é, vida aqui não se refere à vida biológica, mas, ao contrário, à totalidade das conexões existentes entre qualquer tipo de relações humanas, seja das pessoas umas com as outras ou das pessoas com o mundo em geral. Essas relações incluem a linguagem, a sociedade, as instituições etc. É exatamente por isso que, a partir de um momento, Dilthey usará o termo espírito como praticamente sinônimo de vida. O conceito de espírito objetivo como objetivação da vida, em sua filosofia, deve ser entendido em relação e oposição ao conceito hegeliano. O problema deste conceito na filosofia de Hegel é que ele é internamente atrelado à metafísica do espírito absoluto e à sua dialética de auto-realização⁴. Nesse sentido, o espírito objetivo é determinado a partir de uma noção de razão universal, que idealiza o conceito de objetivação do espírito para além de sua concretude ôntica. Dilthey, por outro lado, pretende enraizar tal conceito no que ele chama de “realidade da vida”. Ele diz:

... o espírito objetivo é assim destacado da fundamentação unilateral da razão universal que exprime a essência do espírito do mundo; na medida em que ele é destacado também da construção ideal, um novo conceito de espírito objetivo se torna possível: ele abarca língua, hábito, todo tipo de forma de vida e de estilo de vida, tanto quanto família, sociedade civil, Estado e direito. E, então, entra nesse conceito também aquilo que, enquanto o espírito absoluto, Hegel distinguiu do espírito objetivo: arte, religião e filosofia. (Dilthey, 2010, p. 115).

89

Nesse sentido, o que está em jogo no conceito de espírito objetivo de Dilthey são todas as conexões e as relações existentes na vida humana pensadas a partir de sua unidade e concretude. Nós podemos compreender a vida através de suas objetivações, na medida em que nossas vivências se dão por meio da unidade do espírito objetivo e dela participam (Palmer, 1969, 120). Uma vez que essa unidade é real, quer dizer, é constitutiva da vida mesma, podemos partir de nossas vivências e reconstruir suas conexões, tornando explícito o nexo que existe entre elas.

Os fenômenos que as ciências humanas estudam nos são dados imediatamente por meio das vivências e apenas se tornam objetos de estudos porque podemos revivenciá-los compreensivamente. A tarefa das ciências humanas, portanto, é reunir, tanto quanto possível, esse saber histórico já existente, que nos é dado através de nossas vivências particulares e cotidianas, em um conhecimento conceitual e científico (Makreel; Rody, 1991, p. 1). E, portanto, a crítica da razão histórica requer “uma progressão de um tipo imediato de saber da vida para o conhecimento conceitual das ciências humanas; em direção a um conhecimento reflexivo que constitui uma compreensão madura” (Idem, p. 2).

Em seu livro *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, Dilthey mostra como o modelo teórico explicativo- hipotético das ciências naturais procedem por meio de um reducionismo na medida em que exerce um recorte de seu objeto, tentando explicá-

⁴ Ver: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. III: Descartes to gender and science. Ed. por Edward Craig, p. 81.

lo a partir de determinações causais, limitadas às relações específicas dos elementos destacados. Explicação, portanto, é um tipo de conhecimento dos fenômenos, que procede por meio do levantamento de hipóteses para dar conta das relações existentes no interior de um determinado recorte de fenômenos. Ao contrário, o método analítico-descritivo adequado às ciências humanas deveria ser capaz de descrever as conexões entre os fenômenos, tendo em vista sua totalidade, a partir do que Dilthey denomina “nexo vital”. Daí surge a conhecida frase: “Nós explicamos a natureza, enquanto compreendemos a vida psíquica.” (Dilthey, 2011, p. 29). Pelas características internas da vida psíquica, segundo Dilthey, ela apenas pode ser conhecida adequadamente a partir da compreensão de seu “nexo total”, que é alcançada partindo da descrição analítica dos fenômenos particulares a fim de reconstruir as bases comuns de uma época de que eles fazem parte. O processo da vida psíquica precisa, portanto, ser analisado buscando reconstruir o caráter histórico do “nexo total”, isto é, a unidade que atravessa todos os fenômenos de uma época.

3 COMPREENSÃO E CÍRCULO HERMENÊUTICO NO PENSAMENTO DE DILTHEY

Esse aspecto característico das ciências humanas como ciências compreensivas, em oposição às ciências naturais que seriam explicativas, é justamente o que traz à tona a posição da hermenêutica dentro do pensamento diltheyano. O termo compreensão já era um conceito central para a hermenêutica de Schleiermacher no âmbito da interpretação de texto, pois define o objetivo, a tarefa e mesmo a natureza hermenêutica das interpretações. Isto é, a hermenêutica nasce do esforço reflexivo sobre como podemos alcançar a compreensão do discurso alheio. Esse esforço por sua vez nos revela que a compreensão envolve uma circularidade específica entre o todo e suas partes, que deve ser observada no processo interpretativo. A problemática hermenêutica, portanto, aponta para um copertencimento entre as partes e o todo, que deve ser visado e observado quando pretendemos compreender o discurso alheio. O que Dilthey pretende, seguindo a diferenciação entre ciências explicativas e compreensivas⁵, por sua vez, é mostrar que as vivências, enquanto manifestações e expressões da vida humana, são um tipo específico de fenômeno que não pode ser explicado, isto é, não pode ser abstraído de seu contexto, posicionado e reduzido a cadeias de relações causais. Ao contrário, as ciências humanas são compreensivas porque apenas podemos apreender os fenômenos humanos dados por meio de

90

⁵ Schnädelbach mostra que essa distinção entre ciências compreensivas e ciências explicativas já havia sido feita por Johann Gustav Droysen (1808 – 1884). Na verdade em *Grundriss der Historik* (Introdução à história) Droysen haveria refutado a tese de H. T. Buckle de que a historiografia deveria usar o método das ciências naturais a fim de alcançar um desenvolvimento similar a esta, com a tese de que haveria três tipos de métodos distintos próprios a diferentes áreas do conhecimento humano. Ele diz: “De acordo com o objeto e a natureza do pensamento humano, existem três métodos científicos possíveis: o especulativo (filosófico e teológico), o físico e o histórico, cuja essência é conhecer, explicar e compreender respectivamente”. (apud Schnädelbach, 1991, p. 150).

vivências, ao seguir seu aspecto hermenêutico, quer dizer, a conexão constitutiva entre o todo e suas partes. A conexão existente entre uma vivência e o espírito objetivo do qual faz parte é expressa pelo círculo hermenêutico e por sua codeterminação insuperável. É justamente por isso que as ciências humanas não podem perder de vista o pertencimento dos fenômenos que estudam a uma totalidade original de um mundo histórico que torna possível uma vivência enquanto tal: toda vivência é parte de um todo, ela é manifestação, expressão de um contexto historicamente sedimentado, que determina, altera, configura o que nós experimentamos de maneira imediata em nossa vida cotidiana.

Para Dilthey, esse caráter peculiar das vivências mostra que o desafio das ciências humanas consiste em encontrar uma maneira de conciliar a facticidade e particularidade das vivências e dos eventos históricos com a demanda por universalidade própria do pensamento conceitual e científico (Idem, p. 6). Essa demanda e esse desafio, obviamente, estão atrelados ao momento histórico em que o próprio Dilthey está inserido, a saber, a necessidade do método como assegurador da produção legítima de conhecimento. Por mais que Dilthey reconheça a total incompatibilidade entre os métodos das ciências naturais e das humanas, a própria necessidade de justificar as ciências humanas através da determinação de um método próprio expressa uma submissão destas àquelas. A ideia de cientificidade, e mesmo de conhecimento em um sentido mais amplo, é proveniente do paradigma das ciências naturais. Os parâmetros de universalidade e objetividade são oriundos desse paradigma. E, nesse sentido, seguindo o caminho que Dilthey atribui a filosofia de Kant como a fundamentação das ciências naturais, a solução para as ciências humanas não é outra senão a de assumir a tarefa de mostrar como é possível a fundamentação da compreensão como método.⁶

O primeiro passo, para o autor, é assumir que a compreensão abarca o método adequado para as ciências humanas, na medida em que ela busca o nexos entre cada expressão fática e particular da vida e a vida como um todo. Cada vivência apenas conquista sua determinação a partir deste pertencimento. O segundo passo, por sua vez, consiste em reivindicar realidade objetiva para as vivências. Para tanto, Dilthey segue o modelo kantiano de fundamentação das ciências naturais. Isto é, ele pretende descrever e determinar as categorias do “mundo espiritual” como a estrutura universal que possibilita as vivências. Analogamente a Kant, a tarefa é mostrar que existe uma estrutura universal da compreensão e que, ao determiná-la, conquistamos a possibilidade de falar em universalidade e repetibilidade das vivências. Desta maneira, as vivências perderiam seu traço de experiência imediata e privativa, podendo ser estudadas universal e objetivamente pelas ciências humanas.

Dilthey define categorias como os modos de apreensão de todo predicado enunciativo (Dilthey, 2010, p. 169), isto é, as categorias descrevem a estrutura por meio da qual apreendemos e enunciamos os fenômenos. Ele distingue dois tipos de categorias: as formais e as reais. As categorias formais são formas enunciativas de toda

⁶ Ver Gadamer, *Verdade e Método*, p. 280.

realidade efetiva. Elas dizem respeito a operações elementares do pensamento enquanto tal e tornam possível a passagem da percepção pré-discursiva para o conhecimento conceitual e discursivo (Makreel; Rody, 1991, p. 8). Por meio desta capacidade do pensamento, podemos deduzir os conceitos que representam o que é apreensível para nós. Para Dilthey esses conceitos são: unidade, pluralidade, igualdade, diferença, grau e relação. Neste sentido, enquanto 'expressões abstratas' para operações lógicas, tais categorias são "condições formais tanto da compreensão quanto do conhecimento [explicativo], tanto das ciências humanas quanto das ciências naturais." (Dilthey, 2010, p. 175).

Contudo, o mesmo não ocorre com as categorias reais. As categorias reais válidas nas ciências naturais não são as mesmas das ciências humanas. Nesse sentido, não podemos simplesmente transportar os processos categoriais que são levados a cabo na metodologia das ciências naturais para as ciências humanas. E isso porque, como vimos, os procedimentos abstrativos das ciências naturais não dão conta dos fenômenos humanos, que são incompreensíveis e descaracterizados quando destacados do contexto a partir do qual emergem, que não apenas circunscreve uma vivência, mas permite também seu acontecimento enquanto tal. Da mesma maneira, Dilthey reprova a inserção da conexão que é própria à vida humana (ou espírito) na natureza, pois ela resultaria na criação de sistemas especulativos (ele cita a filosofia da natureza de Hegel e Schelling) totalmente inconsistentes e arbitrários quando aplicados a um campo de fenômenos que não são adequadamente pensáveis pelas categorias próprias às ciências humanas.

O exemplo que ele nos dá em relação a uma categoria real das ciências naturais não aplicável às ciências humanas é o da causalidade. Para Dilthey, a causalidade é uma categoria real da natureza, definida como a produção de efeitos necessários que podem ser expressos em leis universais. No mundo histórico, por sua vez, não há leis que governem suas transformações ou que sejam suficientes para prever e descrever vivências a partir de relações de ação e reação. Da mesma maneira, não faz sentido se falar em progresso nas ciências humanas, pois não há *telos* determinável para os desdobramentos históricos. Por mais que haja transformação, e nesse sentido Dilthey concede que possamos falar em desenvolvimento (Idem, p. 239), não há qualquer desenvolvimento orientado a um nível ou estágios que poderiam ser considerados mais "elevados", caracterizando a noção de progresso.

É exatamente por isso que, como vimos, as ciências humanas não podem seguir o modelo explicativo, hipotético e abstrativo que pretende recortar um conjunto de fenômenos e levantar hipóteses que dêem conta de explicar suas relações a partir de leis de ordenação invariáveis. Ao contrário, o conhecimento compreensivo tem como tarefa buscar o nexo a partir do qual podemos acompanhar como cada manifestação e expressão do espírito se refere e se concretiza como tal a partir da totalidade do espírito objetivo, da mesma maneira que cada vivência na vida de uma pessoa se articula internamente com sua retenção do passado e suas projeções de futuro.

Fatos espirituais ou fenômenos da vida apenas nos são dados por meio de vivências, e toda vivência (seja nossa ou alheia) somente pode ser apreendida

compreensivamente, isto é, em relação à totalidade da qual ela provém. Na medida em que o compreender realiza-se a partir de categorias próprias, diversas do conhecimento da natureza, a tarefa das ciências humanas é determinar essas categorias a fim de fundamentar sua metodologia específica. E é apenas porque o vivenciar possui predicados universais (se assim não fosse não teríamos a possibilidade de compreender os outros)⁷ que podemos deduzir as categorias reais da compreensão. Dilthey cita e discute algumas dessas categorias como, por exemplo, as de: tempo, finalidade, valor, sentido e significado. Cada uma delas revela como uma vivência possui uma articulação essencial que não pode ser pensada como justaposição de fenômenos independentes, mas, ao contrário, só alcança sua máxima concretude quando reconstruímos essas conexões originárias. A ideia de círculo hermenêutico, que aponta para a tarefa compreensiva de articular o significado de cada parte a partir do sentido do todo, é fundamental aqui. O que Dilthey faz é ampliar a vigência da ideia de círculo hermenêutico. Nesse contexto, a compreensão não é apenas uma operação específica da interpretação de textos, mas a maneira correta de se conhecer qualquer tipo de fenômeno da vida humana. Portanto, ela deve ser promovida a método das ciências humanas em geral, na medida em que é consonante com a natureza mesma dos fenômenos humanos, que apenas se tornam inteligíveis com referência a seu contexto.

Ainda que esteja claro que todo procedimento interpretativo (inclusive os levados a cabo pelas ciências humanas) deva buscar articular as partes com o seu todo para compreender tanto as partes como o todo, alguns problemas permanecem não respondidos. Um problema, por exemplo, que surge nesse contexto é: como podemos compreender os fenômenos históricos que se encontram “distantes” de nós? Isto é, como podemos compreender fenômenos alheios ao espírito objetivo do qual nossas vivências fazem parte? Qual é o todo de que devemos considerá-los parte?

93

4 HISTÓRIA, TRADIÇÃO E ESPÍRITO OBJETIVO DE UMA ÉPOCA

Uma resposta se insinua pelo que já dissemos até aqui. Primeiramente, apenas podemos compreender fenômenos históricos porque nós mesmos somos essencialmente históricos. Nós somos históricos porque pertencemos, crescemos e vivemos no interior de uma sedimentação histórica específica. Isso significa dizer, como nos mostrou Gadamer, que nas ciências humanas não há distância entre sujeito e objeto e, desta maneira, não existe um problema de acesso. O que se estuda nas ciências humanas não é o “mundo exterior”, mas, ao contrário, as expressões da vida, as objetivações do próprio espírito humano que nos é dada de maneira imediata pelas vivências ou nossa capacidade de revivenciar vivências alheias por serem igualmente objetivações do espírito humano (GADAMER, 1984, p. 281 e 282). Além disso, a

⁷ É interessante como Dilthey retoma a posição de Schleiermacher sobre esse ponto quase textualmente, ele diz: “A exegese seria impossível se as manifestações da vida fossem totalmente estranhas. Ela seria desnecessária, se não houvesse nada estranho nelas. Portanto, se encontra entre esses dois opostos extremos. Ela é exigida sempre que há algo estranho, que deve ser apropriado pela arte do compreender” (DILTHEY, 2010, p. 214).

capacidade de revivenciar vivências alheias é universal, na medida em que as categorias que a permite são próprias à razão histórica enquanto tal.

Por outro lado, o presente no qual vivemos é formado sempre em relação à maneira como o espírito se objetivou no passado. Quer dizer, em certa medida esse espírito objetivo é preservado e transformado, desenvolvendo-se no presente. O espírito objetivo enquanto a totalidade de manifestações plurais da vida que se sedimentam de uma maneira específica é a base do contexto histórico atual, da possibilidade de compreensão da história e de nosso pertencimento à mesma.

Analogamente, a história de uma vida particular, na qual seu sentido nasce da articulação e conexão contínua entre vivências do passado que orientam o presente e abrem possibilidades de futuro, a história universal também se desenvolve através do nexo entre passado, presente e futuro⁸. E isso porque cada manifestação da vida está articulada de maneira inseparável a todas as outras. Dessa maneira, existem entre indivíduos e suas vidas particulares nexos fundamentais, uma vez que toda vida particular é sempre uma parte que se articula com outras partes dentro de um ‘todo’ maior que são instituições sócio-históricas, épocas, lugares, E, por sua vez, esse ‘todo’ é parte do desenvolvimento histórico e da “humanidade”⁹ como um todo ainda mais amplo.

O problema é que não temos acesso à ‘história universal’ em sua totalidade para que pudéssemos determinar o significado de cada uma de suas partes em relação a esse todo. Dilthey mesmo reconhece essa dificuldade. Ele diz, novamente usando a vida individual como exemplo, que seria somente no último instante de uma vida que poderíamos tentar determinar de maneira aproximada seu significado como um todo. Portanto, o significado de uma vida só é determinável para si mesmo em seu final ou por meio de um processo em que outro pode revivenciar uma vida mesmo após ela já ter se findado. O significado, portanto, só pode ser visto historicamente (Idem, p. 229):

A história é um todo que nunca é passível de ser completado. O historiador configura o transcurso, a conexão de efeitos, a partir daquilo que está contido nas fontes, a partir do que aconteceu. E ele está preso à tarefa de elevar ao nível da consciência a realidade desse transcurso.

⁸ Evidentemente essa posição só se sustenta dentro de uma mesma tradição, que se articula a partir de um fluxo compartilhado de passado, presente e futuro. Então quando Dilthey faz referência a história universal podemos assumir mais propriamente que ele está se referindo à tradição europeia, como boa parte dos filósofos ocidentais. Para uma discussão crítica dos limites das hermenêuticas ocidentais fundadas na temporalidade (historicidade) em detrimento da espacialidade e suas tendências e possíveis consequências colonialistas, ver Furtado De Melo, 2021 e 2017.

⁹ Aqui é necessária uma ressalva análoga à nota de rodapé anterior. Reproduzo aqui o termo “humanidade” usado por Dilthey, mas não há como evitar a crítica de que a humanidade aqui está sendo pensada a partir do Ocidente como paradigma e, no melhor dos casos, inviabilizando as múltiplas tradições e percursos históricos da humanidade. Considerar a humanidade de maneira não colonialista, ou seja, a partir de uma diversidade irreduzível, traz uma série de questões à hermenêutica de Dilthey, como indiquei acima.

Portanto, o significado da parte é aqui determinado por sua relação com o todo, mas esse todo é estimado como objetivação da vida e compreendido a partir dessa ligação (Dilthey, 2010, p. 234).

Isso significa dizer que a tarefa da história é por essência incompletável, pois, como uma ciência que depende de acontecimentos passados, ela apenas pode trabalhar com objetivações da vida concretas, isto é, com suas configurações já dadas e sedimentadas historicamente. Ela nunca poderá tentar prever como a história seguirá e, portanto, o significado que articula e conecta suas partes só pode levar em conta o todo dado até aqui. Por isso, Dilthey não tem pretensões fortes em relação à história universal e crítica, por exemplo, Hegel por sua posição. Contudo, podemos falar do espírito objetivo de um tempo, na medida em que uma época passada pode ser entendida como um todo já dado.

Como apresentamos, por espírito objetivo Dilthey entende “as múltiplas formas, nas quais os pontos em comum que existem entre os indivíduos se objetivaram no mundo sensível” (Idem, p. 189). Essas múltiplas formas incluem desde o estilo de vida e ideias de uma determinada sociedade, até seus “hábitos, o direito, o Estado, a religião, a arte, as ciências e a filosofia” (Idem). Todas essas manifestações do espírito objetivo de um determinado tempo e lugar¹⁰ abarcam uma relação originária entre, como diz Dilthey, o “eu e o tu”, elas possuem uma conexão essencial entre cada manifestação da vida e por isso podem ser pensadas como um todo.

Nesse sentido, somente é possível compreender a obra de autor ou qualquer outro fenômeno histórico (uma revolução, uma instituição, uma personalidade etc) a partir da articulação desse fenômeno com a totalidade do espírito objetivo a que pertenceu. Da mesma maneira que, para compreender o significado de um determinado momento da vida de alguém, precisamos reviver tal momento a partir do nexo de sentido que articula esse momento com essa vida como um todo, a tarefa do historiador é descobrir o nexo que perpassa todas as manifestações do espírito objetivo de uma época.

Para Dilthey cada época é marcada por um horizonte totalizante e uno e, de certa maneira, incomensurável, do qual toda manifestação da vida desta época é dependente. Ele admite que mesmo nações, por viverem relativamente isoladas uma das outras, possuem horizontes próprios, mas que, de maneira ainda mais radical, há uma cisão entre épocas históricas:

... se considero agora o período da Idade Média, o seu campo de visão é cindido dos períodos anteriores. Mesmo quando os resultados desses

¹⁰ Dilthey inclui textualmente a referência espacial do espírito objetivo, quando diz, por exemplo: “Pois a obra de um gênio representa uma comunhão de ideias e de vida anímica, o compartilhamento de um ideal em uma época e em uma região.” (p. 189) [grifo meu]. A referência corrente a um espírito objetivo como ‘o espírito de uma época’ desconsidera sua localização e especificidade espacial da qual Dilthey tinha total clareza. Essa ressalva é muito importante para mostrar que a ideia de *situação hermenêutica e fenomenológica* a qual pertencemos é empobrecida quando se perde de vista seu aspecto topológico, quer dizer, quando se pensa uma tradição apenas como um fenômeno de caráter temporal (histórico), ignorando seu aspecto espacialmente determinado. Essa discussão tem sido o cerne de minhas pesquisas sobre o conceito de lugar e de hermenêuticas topológicas e pluritópicas.

períodos anteriores produzem um efeito sobre esse período em questão, eles são assimilados no sistema do mundo medieval. Esse sistema possui um horizonte fechado. Assim, uma época se mostra como centrada em si mesma em um novo sentido. As pessoas singulares da época têm um parâmetro de sua atuação em um elemento comum. Os arranjos das conexões de efeitos na sociedade da época possuem traços iguais. As relações na apreensão objetiva mostram nesse arranjo uma semelhança interna. O modo de sentir, a vida psíquica, os impulsos assim emergentes são similares uns aos outros. E, com isso, mesmo a vontade escolhe para si fins proporcionais, aspira a bens semelhantes e se encontra vinculada de maneira similar. É tarefa da análise histórica descobrir nos fins, nos valores e nos modos de pensar concretos a concordância em algo comum que rege a época. (Dilthey, 2010, p. 120).

A história por mais que apresente uma continuidade de efeitos, é marcada por totalidades significativas autônomas umas em relação às outras, a partir das quais mesmo sua relação com as demais é assimilada em seu sistema próprio, quer dizer, é compreendida a partir de um horizonte autocentrado. Essa unidade epocal de sentido totalizante enquanto horizonte normativo e vinculador de todo comportamento, vida psíquica, vontade e projeção de finalidades, é o que permite a reconstrução do nexos, como a conexão de cada expressão de um tempo com o elemento comum que unifica o horizonte enquanto tal. É apenas porque todas as expressões de uma época são possibilitadas e condicionadas por um horizonte uno e totalizante que se torna possível, a partir dessas manifestações seguir o nexos que as articula com o todo a fim de reconstruir sua base comum. Desta maneira, é possível determinar o espírito objetivo de um tempo enquanto expressão concreta desse horizonte condicionante. O círculo hermenêutico se mostra mais uma vez aqui: a partir do nexos, podemos reconstruir o horizonte que é esse todo de sentido que rege e determina uma época enquanto tal e, conseqüentemente, cada uma de suas partes, suas manifestações.

Dilthey define textualmente a compreensão como uma possibilidade de ‘transposição, reprodução de imagens e revivência’ (Idem, p. 197). O que está em jogo aqui é se “transpor para o interior” desse espírito objetivo reconstruído a partir do nexos, como horizonte de sentido a partir do qual podemos compreender o significado de cada manifestação particular do mesmo. É daí que nasce a importância das biografias. Se por um lado, Dilthey assume que toda vida humana pode ser descrita, mesmo a mais comum e ordinária, por outro lado, a biografia de personalidades históricas possui valor universal para a compreensão do espírito objetivo. Dilthey define as personalidades históricas como aquelas que, em sua existência, articularam “efeitos duradouros” na história¹¹ (Idem, p. 241). Com isso, ele assume que a vida de uma personalidade histórica serve como uma “conexão de efeitos”, como ponto

¹¹ Essa posição reaparece na filosofia heideggeriana, sobretudo, em seu momento intermediário, por volta dos anos 1930, no qual Heidegger pensa o acontecimento apropriador como acontecimento epocal que requisita personalidades históricas capazes de rearticular a história.

decisivo, a partir do qual a história se rearticula. Esse indivíduo foi formado por determinadas influências e manifestações da vida, isso é, sua existência, assim como a de todas as demais pessoas, realiza-se dentro de um horizonte de sentido concreto que orienta todas as relações humanas, uma sociedade específica, com valores sedimentados, com um tipo de governo, religiosidade e arte. Contudo, essa existência “reage” de uma maneira que produz efeitos capazes de rearticular as conexões. Nesse sentido, a vida da personalidade histórica aponta para o sistema operante de determinado espírito objetivo, na medida em que ela evidencia a continuidade da história a partir de um nexos. A biografia demonstra como uma existência está condicionada pela história sedimentada e como mesmo as reações existenciais, que dão seguimento à história, se mantêm essencialmente determinadas pelas possibilidades abertas pela tradição. Aqui não há um determinismo, mas um desdobramento de possibilidades conexas. É por isso que Dilthey afirma que existe “uma conexão originária entre a própria vida e a história” (Idem). Essa conexão diz respeito a como a existência humana e a história se correquisitam em seu processo de realização. O ser humano é essencialmente histórico e a história é essencialmente humana, na medida em não há o ser humano sem história, nem a história sem o ser humano.

Para entender, contudo, como se dá esse condicionamento histórico da existência humana, os comentários de Dilthey sobre a música são muito elucidativos. Quando ouvimos uma música, temos sempre, a cada vez, a sonoridade atual (a nota, o acorde etc) que é uma parte de um todo, a saber, a composição musical. Dilthey afirma que em toda parte da música, da composição, atua um nexos, que ele denomina “uma tendência”. Dentro das possibilidades infinitas de combinação sonora, uma composição segue as possibilidades que estão relacionadas aos sons anteriores e aos posteriores. Nas palavras de Dilthey: “o elo anterior condiciona o posterior” (Dilthey, 2010, p. 208); contudo esse condicionamento não expressa uma necessidade, não há determinismo, mas, ao contrário, há uma “concordância livre”. Mesmo dissonâncias sonoras radicais só podem aparecer como tais quando pensadas a partir de uma harmonia articulada como um todo.

Essa conexão interna das sonoridades remete para a conexão interna da história. A história não é impelida a nada¹², não há nenhuma lei que determine como a história vai se dar. Assim como tampouco há progresso em vista de um *telos*. Contudo, seus desdobramentos são condicionados por possibilidades abertas pelo passado no presente visando a um futuro. Chamamos de tradição justamente uma continuidade e rearticulação histórica que, mesmo com momentos tão distintos e particulares, pode ser vista como uma unidade. Isto é, podemos compreender suas partes em relação a um todo a partir do qual cada parte se mostra conectada de maneira decisiva.

Como comentamos rapidamente, o pensamento de Dilthey está ele mesmo intimamente articulado com o seu momento histórico. O projeto de determinar um método para as ciências humanas e, assim, garantir e fundamentar a objetividade e a

¹² Devo especialmente essa formulação ao Prof. Dr. Marco Antonio Casanova.

universalidade do método compreensivo, se mantém completamente atrelado ao paradigma de cientificidade da Modernidade Ocidental. Em sua noção de transposição e revivência encontramos um resquício do ideal de universalidade pensado como objetividade e repetibilidade que é característico da fundação metodológica das ciências naturais que podem realizar experiências empíricas, que supostamente podem ser universalmente repetidas. A proposta de Dilthey consiste na tarefa de determinar o nexo de uma objetivação do espírito, por meio da consciência histórica, que permite acessá-lo a partir de sua própria concretude e determinação. Essa ideia parece baseada no ideal de “repetição do processo de criação” de Schleiermacher¹³, a partir do qual podemos nos transpor para um outro horizonte distinto do nosso, mesmo em seus aspectos mais incomensuráveis. Dilthey de fato afirma que o ser humano é posto em liberdade de seu condicionamento e restrições históricas através da arte e da consciência histórica, que abre por meio da possibilidade compreensiva, horizontes distintos do seu (Dilthey, 2010, p. 198 a 200).

Apesar de este ter sido um ponto crucial de crítica de autores posteriores, como Gadamer¹⁴, por exemplo, a posição diltheyana é complexa e ambígua. O exemplo dado por ele de transposição de circunstâncias e revivência de experiências alheias é o da religiosidade própria à situação circunstancial de Lutero, ele diz:

... cada um experimenta (...) o fato de a esfera de novas visões da vida e das viradas internas da existência pessoal ser demarcada. A compreensão, por sua vez, lhe abre um vasto reino de possibilidades que não estão presentes na determinação de sua vida real e efetiva. A possibilidade de vivenciar estados religiosos em minha própria existência está limitada de maneira estreita tanto para mim, quanto para a maioria dos homens de hoje. No entanto, na medida em que atravesso as cartas e escritos de Lutero, os relatos de seus contemporâneos, as atas das conversas religiosas e dos concílios, assim como de seu trânsito oficial, vivencio um fenômeno religioso de uma violência eruptiva, de uma energia, em que tudo se mostra como uma questão de vida e morte, que esse fenômeno se encontra para além de toda e qualquer possibilidade de vivência para um homem de nossos dias. Todavia, estou em condições de revivenciá-lo. Transponho-me para o interior das circunstâncias: tudo nessas circunstâncias impele para um desenvolvimento absolutamente extraordinário da vida religiosa do ânimo.” (Idem, p. 198 e 199).

¹³ Palmer mostra como a ideia de compreensão como “repetição do processo de criação” está presente desde Ast e se mantém em autores como Schlegel, Schleiermacher e, posteriormente, em Dilthey e Simmel (p.80). Todos estes, portanto, são autores que defendem que é possível a reconstrução de contextos originais de significado e que eles devem servir como o horizonte de sentido normativo em uma interpretação.

¹⁴ Gadamer mesmo aborda essa complexidade quando discute os limites da pretensão de superar o condicionamento histórico a fim de compreender uma época a partir de seu nexo, sem postular uma perspectiva supra-histórica que pudesse dar conta da história para além dela. Ver *Verdade e Método*, especialmente o tópico 1.2.2 da segunda parte do livro, pp. 353 – 368.

Nessa passagem Dilthey descreve a tensão entre as circunstâncias atuais e as passadas e a possibilidade de transposição entre elas por meio do esforço compreensivo. Primeiramente, ele descreve como toda vivência real de um indivíduo é demarcada pelas possibilidades de suas circunstâncias, do espírito objetivo a que pertence. Como vimos acima, em analogia à composição musical, toda vivência histórica se dá em uma articulação temporal na qual o passado, o presente e o futuro permanecem conectados internamente. As possibilidades existenciais de um indivíduo se encontram completamente condicionadas pelo desenvolvimento histórico da tradição e das instituições, assim como a vida de seus contemporâneos, que estão conectados em um todo que Dilthey chamou espírito objetivo. Essa situação compartilhada delimita o horizonte de toda vivência que se mostra como possível para um indivíduo. Contudo, existe uma maneira de se transpor para uma outra totalidade significativa, uma outra totalidade circunstancial que possibilitou vivências diversas das atuais.

Esse processo de transposição é realizado pela imaginação (Idem, 199). Por meio dela, podemos revivenciar possibilidades existenciais que se encontram, como disse Dilthey na passagem acima citada: “para além de toda e qualquer possibilidade de vivência para um homem de nossos dias”. A reconstrução do nexo das circunstâncias alheias permite que possamos a partir de um “fragmento”, uma parte, um fenômeno específico em questão, revivenciar o todo do qual ele conquista sua determinação mais própria e é expressão. Nesse sentido, o estudo da vida de Lutero permite a transposição para uma situação regida e unificada por uma experiência de religiosidade completamente distinta das possibilidades atuais, abertas e condicionadas pela nossa situação.

99

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como discutido até aqui, Dilthey formula sua hermenêutica tendo como objetivo a fundamentação das ciências humanas. Isto é, Dilthey, em um diálogo direto com as demandas de sua época, pretende defender a possibilidade desse tipo de conhecimento como uma ciência que produz conhecimento seguro e universal. Para isso, ele procede com a descrição das especificidades dos fenômenos das ciências humanas em oposição às ciências naturais, para defender a sua legitimidade, a partir da elaboração de um método próprio que dê conta dessa especificidade.

Nesse sentido, a objetividade no conhecimento produzido pelas ciências humanas depende de dois pilares. O primeiro diz respeito à possibilidade de “transpor-se” para circunstâncias diversas das nossas, revivenciando os fenômenos alheios a partir de seu nexo próprio, independente do nexo ao qual nos encontramos articulados. E, o segundo, no fato de o processo compreensivo operar via categorias universais, isto é, tais categorias garantem que a compreensão possa ser levada a cabo como metodologia. Isso significa que, ao se transpor para circunstâncias determinadas, revivenciando um fenômeno a partir de seu nexo, (isto é, compreendendo-o como parte inseparável e referenciada em um todo enquanto sua

totalidade significativa, conexões próprias e continuidade), eu posso descrever esse fenômeno de maneira objetiva.

A reconstrução do nexa como totalidade referencial garante que exista um parâmetro objetivo de interpretação desse fenômeno. Em outras palavras, para Dilthey, o significado de um fenômeno histórico pode ser alcançado objetivamente porque o seu nexa pode ser reconstruído compreensivelmente e utilizado como parâmetro de tal interpretação. O nexa é a maneira como esse fenômeno se articula como expressão da totalidade de seu espírito objetivo, que o define de maneira mais própria. A possibilidade de objetividade na história enquanto ciência é garantida pela reconstrução dos contextos originais do fenômeno visado.

Para Dilthey, a compreensão de fenômenos históricos, articulados a partir de seu nexa, nos permite revivê-los e descrevê-los referenciados pela totalidade que os determina enquanto tal e, portanto, objetivamente. Não obstante, ela não nos permite atualizá-los como possibilidades existenciais de nossa situação. Isto é, por mais que Dilthey possa revivenciar a possibilidade de uma existência como a de Lutero, a partir de uma situação tal que permite que essa vivência apareça articulada por uma religiosidade plena, Dilthey não pode repetir essa plenitude religiosa em sua existência cotidiana. Suas possibilidades existenciais seguem sendo condicionadas e restritas por uma configuração do espírito objetivo que é distinta da de Lutero.

Nesse sentido a compreensão permite uma suspensão das circunstâncias das quais partimos, dando-nos uma liberdade em relação a elas somente enquanto revivência intelectual e metodológica, mas ela nunca é suficiente para transformar efetivamente a situação atual. E, portanto, ela é um dispositivo, antes de mais nada, epistemológico. Ainda que, enquanto uma ciência dos fenômenos da vida, esse conhecimento não possa ser confundido com o modelo epistemológico vigente e hegemônico em sua época: o paradigma abstrato e descontextualizado das ciências naturais. Ao contrário, uma epistemologia capaz de abarcar as ciências humanas apenas se viabiliza e legitima plenamente com atenção ao pertencimento desses fenômenos à sua concretude histórica: ao seu horizonte de sentido epocal.

100

REFERÊNCIAS

- DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- DILTHEY, W. *Dos escritos sobre hermenêutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Trad. ao espanhol: Antonio Ramos. Madrid: Ediciones Istmo, 2000.
- DILTHEY, W. *La esencia de la filosofía*. Trad. ao espanhol: Elsa Taberning. Buenos Aires: Editorial Losada, 1960.
- DILTHEY, W. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.
- DILTHEY, W. "O surgimento da hermenêutica". Trad. Eduardo Gross. Em: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora: v.2, n.1, p. 11-32, 1999.
- FERNANDES, Christiane C. de M. A apropriação da hermenêutica por Heidegger nos anos 1920. Em: *Ekstasis: Revista De Hermenêutica E Fenomenologia*, vol. 6 (2), 133–162, 2018.

FURTADO DE MELO, Rebeca. Hermenêuticas topológicas, Filosofia latinoamericana e pensamento decolonial: a tarefa de descolonizar nosso pensamento. Em: *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v. 10 (2), p. 23-42, 2021.

FURTADO DE MELO, R. Lugar e espacialidade: contribuições para uma hermenêutica topológica. Em: *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v. 6 (1), p. 66-83, 2017.

GADAMER, Hans-Georg. *Heidegger's way*. Traduzido ao inglês por John Stanley. Albany: State University of New York Press, 1994.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. (3 ed). Tradução: Flávio Meuer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Tradução para o espanhol de Ana Agud Aparicio e Rafael de Apagito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984.

GRONDIN, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Trad. para o espanhol: Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002.

LESSING, Hans-U. Wilhelm Dilthey: o filósofo das ciências humanas. Em: *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 14-31, 2019.

MAKREEL, Rudolf A.; RODI, Frithjof. "Introduction to volume III". Em: *Wilhelm Dilthey: Selected Works, Volume III: The Formation of the Historical World in the Human Sciences*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

PALMER, Richard E. *Hermeneutics: interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Filosofía en Alemania (1831-1933)*. Tradução Espanhol: Pepa Linares. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.

Submetido: 30 de junho de 2024

Aceito: 15 de dezembro de 2024

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 nexo (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 hermenêutica diltheyana 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

TRADUÇÃO

50 anos de estudos em Dilthey em Bochum.
Um relatório¹

50 Jahre Dilthey-Forschung in Bochum. Ein Bericht

Hans-Ulrich Lessing
Universidade do Ruhr em Bochum

Tradutora
Deborah Moreira Guimarães

116

RESUMO²

Trata-se de abordar a trajetória de Wilhelm Dilthey, um dos principais representantes da filosofia hermenêutico-histórica da vida, destacando sua influência na filosofia acadêmica alemã entre os séculos XIX e XX. Além disso, o texto também apresenta o desenvolvimento de suas ideias, seu papel na fundação das ciências humanas (ciências do espírito) e a publicação da correspondência editada por Gudrun Kühne-Bertram e Hans-Ulrich Lessing, que marca o encerramento de cinquenta anos de pesquisas sobre Dilthey na Universidade do Ruhr em Bochum. Por fim, cabe ressaltar ainda a contribuição de Dilthey para a hermenêutica filosófica, suas obras fragmentadas e sua atuação em projetos científicos e biográficos relevantes.

Na primavera de 2022, foi publicado³ o quarto volume da edição *Wilhelm Dilthey: Correspondência (1852-1911)*, editada por Gudrun Kühne-Bertram e Hans-Ulrich Lessing. Com esse último volume da edição de cartas, que abrange os anos de 1905 a 1911, os cinquenta anos de pesquisa sobre Dilthey na Universidade Ruhr de Bochum

¹ Uma vez que se trata de um relatório acerca dos 50 de anos de pesquisa realizada na Universidade do Ruhr em Bochum, o texto original não contém referências listadas ao final. No entanto, as referências foram inseridas livremente ao longo do texto e em notas de rodapé. Por esse motivo, os organizadores do dossiê optaram por manter a estrutura original do texto, conforme enviado pelo autor, Hans-Ulrich Lessing.

² Resumo elaborado pelos organizadores do dossiê. (N.T.)

³ No texto original, constava que seria publicado em 2022, no futuro. Porém, uma vez que sua publicação no Brasil está ocorrendo após alguns anos da publicação original (que ocorreu em 2021), decidimos adaptar o texto modificando o tempo verbal para o passado. (N.T.)

chegam ao seu fim provisório. O relatório a seguir tem como objetivo traçar detalhadamente a história da pesquisa sobre Dilthey e buscar fazer um certo balanço dos diversos resultados da pesquisa realizada.⁴

I. SOBRE A VIDA, A OBRA E A HISTÓRIA INICIAL DA EDIÇÃO DE DILTHEY

Não era de se esperar que o centro alemão de pesquisa sobre Dilthey se estabelecesse em Bochum, já que Berlim ou Göttingen⁵ certamente seriam opções mais óbvias, como mostra uma análise da história da vida e da obra de Dilthey.

Wilhelm Dilthey foi o principal representante de uma filosofia hermenêutico-histórica da vida. Ele foi um filósofo notável das ciências humanas, fundador da história do pensamento, filósofo clássico da hermenêutica e de sua historiografia, bem como importante representante da filosofia acadêmica alemã na segunda metade do século XIX e no início do século XX. Dilthey não é apenas considerado o fundador da hermenêutica filosófica e um importante inspirador da filosofia hermenêutica, mas também ficou famoso como um intérprete “sutil” dos principais representantes da literatura alemã.

Dilthey nasceu em 19 de novembro de 1833 em Mosbach-Biebrich am Rhein (perto de Wiesbaden) e faleceu em 1º de outubro de 1911 em Seis am Schlern (Tirol do Sul) em consequência de uma doença intestinal. A partir de 1852, estudou teologia, filosofia, filologia e história, inicialmente em Heidelberg, e, a partir de 1853, em Berlim. Entre seus professores de filosofia estavam o historiador da filosofia hegeliano Kuno Fischer, em Heidelberg, e o aristotélico e adversário de Hegel, Friedrich Adolf Trendelenburg, em Berlim.

Em 1864, Dilthey obteve seu doutorado com Trendelenburg com a tese *De principiis ethices Schleiermacheri* [Sobre os princípios éticos de Schleiermacher], e, no mesmo ano, habilitou-se com a pesquisa *Tentativa de uma análise da consciência moral*. De 1864 a 1867, Dilthey foi professor contratado [Privatdozent] em Berlim e, de 1867 a 1868, lecionou como professor titular na Universidade da Basileia e, de 1868 a 1871, em Kiel. De 1871 a 1882, Dilthey foi professor na Universidade de Breslau. Lá, ele fez amizade com o proprietário rural e estudioso particular conde Paul Yorck von Wartenburg (1835-1897), com quem manteve uma importante correspondência. Em 1882, Dilthey foi nomeado (como sucessor de Rudolf Hermann Lotze) para a Universidade de Berlim; em 1905, foi dispensado de suas obrigações docentes.

Dilthey era membro da Academia Prussiana de Ciências desde 1887 e se destacou por suas notáveis atividades político-científicas. Assim, ele propôs a criação de arquivos literários e fundou, em 1893, a edição acadêmica das *Obras completas* de Kant,

⁴ Ver também F. Rodi: *Estudos em Dilthey em Bochum. A continuidade da formação de teorias nas ciências humanas e sua tarefa*, em: RUBIN 1/92, p. 29-33.

⁵ Em geral, optamos por manter os nomes das cidades em suas línguas originais, exceto quando se trata daquelas que já são frequentemente traduzidas sem grandes modificações, como Berlim (Berlin). (N.T.)

que dirigiu até 1902. Além disso, ele defendeu veementemente a edição da Academia Leibniz.

No centro da obra muito extensa e diversificada de Dilthey está sua tentativa de estabelecer uma base filosófica abrangente para as ciências humanas.⁶ Esse projeto, por ele oportunamente chamado de “crítica da razão histórica”, deveria ser realizado com sua obra *Introdução às ciências humanas. Tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. O primeiro volume dessa obra concebida em dois (ou três) volumes foi publicado em 1883 e continha, em um primeiro livro, uma espécie de introdução à complexa obra como um todo, uma visão geral da conexão entre as ciências humanas, com a qual se embasa a necessidade de uma fundamentação dessas ciências. Por outro lado, no segundo livro do volume, Dilthey apresentou uma ampla história da fundamentação metafísica das ciências humanas, desde o surgimento das ciências na Europa até o estabelecimento das ciências naturais modernas no início da Modernidade. O segundo volume, planejado, mas nunca realizado, deveria, de acordo com sua disposição, abranger, além de uma história das ciências individuais e da representação do desenvolvimento da teoria do conhecimento até o presente (terceiro livro), os próprios fundamentos epistemológicos (quarto e quinto livros), que também deveriam incluir uma lógica e metodologia das ciências humanas. Embora Dilthey tenha repetidamente diferenciado, ligeiramente modificado e ampliado esse esquema de disposição na década seguinte, a estrutura básica da obra completa apresentada no *Prefácio* de 1883 continuou a ser vinculante para seu projeto de uma “crítica da razão histórica”: a base sistemática propriamente dita das ciências humanas deveria constituir o conteúdo da segunda parte do segundo volume. No entanto, apesar de todos os seus esforços, ele não conseguiu concluir esse volume. Embora Dilthey tenha publicado, entre outros, alguns tratados de epistemologia e de psicologia relacionados à fundamentação sistemática, e lotado seus armários com numerosos manuscritos sobre o tema do segundo volume, ele não conseguiu resumir os resultados de suas décadas de pesquisa em um volume final. Somente após 1900, com base em alguns tratados e palestras acadêmicas, ele conseguiu, em uma nova abordagem, concluir de certa forma seu antigo projeto da *Introdução*, de forma essencialmente reduzida, com o tratado *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, de 1910. No entanto, esse tratado também permaneceu incompleto; uma segunda parte metodológica, anunciada como conclusiva, não foi realizada.

Além dos trabalhos sobre a filosofia das ciências humanas, Dilthey destacou-se com importantes biografias sobre Schleiermacher e Hegel, tratados sobre a história das ciências humanas e da filosofia que deram origem a escolas de pensamento, escritos sobre poética, pedagogia e filosofia da vida, bem como numerosos estudos sobre a história da literatura e esboços biográficos, entre outros, sobre Lessing, Goethe, Schiller, Hölderlin, Novalis, Heine, Shakespeare e Dickens.

⁶ Em alemão, *Geisteswissenschaften*: ciências do espírito, literalmente. (N.T.)

Durante décadas, Berlim foi o centro da vida e da obra de Dilthey, o qual exerceu uma influência decisiva durante muitos anos na Faculdade de Filosofia da Universidade Friedrich-Wilhelms. Ele foi conselheiro e confidente influente de Friedrich Althoff (1839-1908), alto funcionário do Ministério da Cultura da Prússia, que se tornou uma figura decisiva na política universitária prussiana por meio de sua política de nomeações (o chamado “Sistema Althoff”).

As palestras de Dilthey atraíam numerosos ouvintes. Entre seus alunos mais importantes estavam Georg Misch (1878-1965), Herman Nohl (1879-1960), Bernhard Groethuysen (1880-1946), Paul Ritter (1872-1954), Max Frischeisen-Köhler (1879-1923) e Eduard Spranger (1882-1963). Desde o final da década de 1920, seus alunos Misch e Nohl atuaram em Göttingen e fundaram, com seus alunos (entre outros, Otto Friedrich Bollnow [1903-1991] e Erich Weniger [1894-1961]), a Escola Dilthey de Göttingen, que, por um tempo, foi bastante influente.

O vasto legado científico de Dilthey chegou – após um desvio pela sede da família Yorck em Klein-Öls, na Silésia – ao arquivo literário da Academia de Ciências de Berlim, iniciado pelo próprio Dilthey. Uma pequena parte mais pessoal do legado, que incluía correspondência, documentos, testemunhos de vida, alguns exemplares anotados da biblioteca de Dilthey, bem como transcrições do legado de Berlim e anotações de palestras, permaneceu inicialmente com a família; mais tarde, juntamente com os legados de Misch e Nohl, foi entregue ao departamento de manuscritos da Biblioteca Estadual e Universitária da Baixa Saxônia, em Göttingen.

Seu círculo mais próximo de alunos e colaboradores (Groethuysen, Misch, Ritter e Nohl) começou logo após a sua morte – em cooperação com o filho de Paul Yorck, o conde Heinrich Yorck, que havia sido nomeado executor testamentário⁷ – a planejar uma edição de suas *obras completas* em oito volumes, que deveria incluir as publicações mais importantes de Dilthey sobre filosofia e história da filosofia. Apartados do planejamento, que foi elaborado inteiramente no espírito de Dilthey, com o qual os editores estavam muito familiarizados há anos como colaboradores da obra de Dilthey, ficaram, entre outros, a biografia de Schleiermacher, os ensaios de história literária (entre outros, o famoso livro *A vivência e a poesia*) e os numerosos ensaios e resenhas biográficos e populares que Dilthey publicou em revistas e jornais destinados ao público geral. Inicialmente, o espólio foi utilizado apenas em pequena medida nessa edição. Como escreve Karlfried Gründer, a edição é “em grande parte também um trabalho editorial, piedoso em sua meticulosidade, sem intenção ou pretensão de neutralidade completa e objetividade distanciada da técnica de edição crítica”.⁸

⁷ Cf. a fac-símile da carta do conde Heinrich Yorck a Georg Misch de 13/11/1911, em: G. v. Kerckhoven/H.-U. Lessing/A. Ossenkop: *Wilhelm Dilthey. Vida e obra em imagens*. Freiburg/Munique, 2008, p. 331-333. – Cf. também F. Rodi: *Os primórdios da edição Dilthey, refletidos em comunicações e documentos de Arthur Stein*, em: *Anuário Dilthey de filosofia e história das ciências humanas* 5 (1988), p. 167-177.

⁸ K. Gründer: Prefácio à continuação das *Obras completas* de Wilhelm Dilthey, em: W. Dilthey: *Obras completas*. Volume XV. Göttingen, 1970, VII.

O primeiro volume da edição, que o fundador muito apropriadamente denominou de “edição de trabalho”⁹, foi publicado em 1914, editado por von Groethuysen como o volume II, cujo título era *Visão de mundo e análise do ser humano desde a Renascença e a Reforma*, e continha os trabalhos pioneiros de Dilthey sobre a história da filosofia. Em 1921, foram publicados o volume III (*Estudos sobre a história do pensamento alemão*), editado por Ritter, e o volume IV (*A história da juventude de Hegel e outros tratados sobre a história do idealismo alemão*), editado por Nohl. Em 1922, Groethuysen publicou o volume I das *Obras, Introdução às ciências humanas*, e em 1924 misturou os volumes V e VI, que continham os trabalhos mais significativos de Dilthey sobre filosofia, poética, ética e pedagogia, sob o título *O mundo espiritual. Introdução à filosofia da vida*, e representavam uma conclusão provisória da edição, como comprova o extenso relatório preliminar de Misch, que apresenta uma espécie de história do desenvolvimento do pensamento de Dilthey com base em materiais relevantes do espólio. Em 1927 e em 1931, sob a edição de Groethuysen, foram publicados os volumes VII e VIII, que documentavam a fase tardia da filosofia de Dilthey: *A construção do mundo histórico*, com numerosos textos complementares do espólio, e *Teoria da visão de mundo. Tratados sobre a filosofia da filosofia*, também com uma série de materiais de seu legado, com os quais a edição chegou inicialmente a uma conclusão visível.

120

Essa edição principal da obra de Dilthey, que se baseia essencialmente no seu plano de uma “crítica da razão histórica”, foi complementada alguns anos mais tarde, como escreve Otto Friedrich Bollnow, “sem um plano uniforme, a partir de oportunidades mais fortuitas, quando um editor se dispunha a realizar uma tarefa parcial”.¹⁰ Assim, por sugestão de Nohl, Bollnow publicou em 1934 o volume IX (*Pedagogia. História e linhas básicas do sistema*), que documentava as palestras de Dilthey sobre pedagogia, e em 1936 seguiram-se os volumes XI (*Do surgimento da consciência histórica. Ensaios de juventude e memórias*) e XII (*Sobre a história prussiana*), editados por Erich Weniger, aluno de Nohl. Em 1958, foi publicado o volume X, o último da primeira série complementar, com a palestra de Dilthey sobre ética, de 1890 (*Sistema de Ética*), editada por Nohl.

Essa edição ampliada, que inclui palestras, escritos de juventude e escritos históricos ocasionais, foi complementada pela nova edição da biografia de Schleiermacher, organizada pelo teólogo sistemático protestante Martin Redeker (1900-1970), professor da Universidade de Kiel. Assim, em 1960, foi publicado o volume XIV, o segundo volume da biografia, inteiramente extraído do espólio, que incluía, entre outros, o primeiro ensaio premiado de Dilthey sobre a história da

⁹ *Ibid.* – Sobre a história da edição Dilthey, cf. F. Rodi: *Sobre o estado atual da pesquisa Dilthey*, em: *Anuário Dilthey de Filosofia e história das ciências humanas* 1 (1983), p. 260-267.

¹⁰ O. F. Bollnow: *A posição de Wilhelm Dilthey na filosofia alemã. Sobre a história da edição e da recepção de Dilthey*, em: *Idem: Escritos*, Tomo 11: *Sobre a filosofia das ciências humanas*. Würzburg, 2020, p. 73-87; aqui: p. 75.

hermenêutica (*O sistema hermenêutico de Schleiermacher no confronto com a antiga hermenêutica protestante* [1860]). O volume XIII, com o primeiro volume de *A vida de Schleiermacher* (1870), complementado com grandes partes de seu legado, foi publicado em 1970, cem anos após a primeira publicação.

II. A PESQUISA SOBRE DILTHEY EM BOCHUM DE 1970 A 2021

Há então quatro dados decisivos que adquiriram importância fundamental para a pesquisa sobre Dilthey que se estabeleceu em Bochum:

1. Os esforços bem-sucedidos de Karlfried Gründer para dar continuidade às *Obras completas* de Dilthey.
2. A nomeação de Frithjof Rodi para a Universidade Ruhr de Bochum, em 1970.
3. A fundação do *Anuário Dilthey de filosofia e história das ciências humanas*, por F. Rodi.
4. A fundação do “Centro de pesquisa Dilthey no Instituto de Filosofia da Universidade Ruhr de Bochum”, em 1983, também por F. Rodi.

O fato de o Instituto de Filosofia da Universidade de Bochum estar intimamente ligado ao nome de Dilthey deve-se, em primeiro lugar, a Karlfried Gründer (1928-2011), que lecionou em Bochum de 1970 a 1979, e que, por meio de suas pesquisas sobre Yorck, também pode acessar a obra de Dilthey.¹¹ Em 1962, a pedido do Dr. Arnold Fratzscher, da editora Vandenhoeck & Ruprecht, de Göttingen, ele manteve diálogos bem-sucedidos com o casal Misch e a editora sobre a possibilidade de continuar a série das *Obras completas* de Dilthey, além dos volumes I a XII.¹² Clara Misch, a filha mais velha de Dilthey, era casada com o filósofo Georg Misch, que era um dos alunos mais antigos e próximos de Dilthey; ela mesma havia editado em 1933 o *Jovem Dilthey*, uma coleção de cartas e diários (1852-1870) de seu pai (2ª ed. Stuttgart/Göttingen, 1960).

O impulso dado pelo aluno de Ritter, K. Gründer, à pesquisa sobre Dilthey em Bochum foi retomado e vigorosamente continuado pelo aluno de Bollnow e Spranger, Frithjof Rodi, que lecionava na Universidade Ruhr de Bochum desde o semestre de inverno de 1970/71, e que se dedicou, durante seu período em Tübingen, principalmente à estética de Dilthey.¹³ Rodi tornou-se a força motriz, a figura central da pesquisa sobre Dilthey em Bochum, não só publicando numerosas pesquisas sobre Dilthey, sua obra e sua escola, mas também conseguindo atrair estudantes para trabalhos de pesquisa e edição. Ele transformou Bochum em um centro de pesquisa internacional sobre Dilthey e estabeleceu uma densa rede de contatos com os principais pesquisadores nacionais e internacionais sobre Dilthey, resultando em relações de trabalho particularmente estreitas e frutíferas com pesquisadores na Itália, nos EUA e no Japão.

¹¹ Cf. K. Gründer: *Sobre a filosofia do conde Yorck von Wartenburg. Aspectos e novas fontes*. Göttingen, 1970.

¹² Cf. K. Gründer, *op. cit.*, VIII.

¹³ Cf. F. Rodi: *Morfologia e hermenêutica. Sobre o método da estética de Dilthey*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1969.

Entre 1970 e 2006, sob a direção de Karlfried Gründer (a partir do volume XV) e, desde 1977 (a partir do volume XVIII), em colaboração com Frithjof Rodi, além dos quatorze volumes publicados até então, foram apresentados mais doze volumes das *Obras completas*, que em grande parte também tornaram acessível o espólio manuscrito de Dilthey,¹⁴ armazenado no Arquivo Central da Academia das Ciências da Alemanha Oriental (em Berlim) (desde 1992: Academia de Ciências de Berlim-Brandemburgo). A direção e coordenação do projeto de edição, financiado desde 1968 pela *Fundação Alemã de Pesquisa*, ficaram a cargo de Frithjof Rodi a partir de 1980; a edição foi publicada pela editora Vandenhoeck & Ruprecht, de Göttingen.

Os volumes XV a XVII (Göttingen, 1970-1974), publicados inicialmente, foram editados pelo pedagogo Ulrich Herrmann, de Tübingen, que anteriormente havia apresentado uma tese sobre a pedagogia de Dilthey e uma bibliografia sobre o mesmo autor.¹⁵ Sob o título *Sobre a história espiritual do século XIX*, os volumes incluíam trabalhos jornalísticos de Dilthey, e, entre outros, retratos e esboços biográficos, resenhas literárias sobre a filosofia do século XIX, ensaios e resenhas de jornais e revistas (1859-1874), principalmente sobre história e política, literatura e arte, filosofia e história da ciência, bem como inúmeras publicações menores da *Revista mensal Westermann* [*Westermann Monatshefte*], sobretudo, cartas literárias (1876-1879), relatórios sobre história da arte (1874-1881) e uma grande quantidade de resenhas dispersas (1867-1884).¹⁶

122

Enquanto os volumes XV a XVII documentavam de forma abrangente os artigos publicados por Dilthey em jornais e revistas, o volume XVIII marca o início de uma nova fase decisiva na pesquisa e na edição de Dilthey em dois aspectos. Com esse volume, editado pelo filósofo Helmut Johach¹⁷ e Frithjof Rodi, que se doutoraram com uma pesquisa sobre a filosofia das ciências humanas de Dilthey, é publicado pela primeira vez um volume total das *Obras completas* a partir do espólio manuscrito. O volume *As ciências do ser humano, da sociedade e da história* (Göttingen, 1977; 2ª ed. 2000) reuniu os “trabalhos preparatórios para a introdução às ciências humanas” dos anos de 1865 a 1880, contribuindo significativamente para a pesquisa sobre a gênese da obra principal de Dilthey. Por outro lado, o volume reflete uma mudança de perspectiva induzida pela pesquisa sobre Dilthey nos anos 60 e 70, que se afastou do Dilthey “tardio” dos anos após 1900, que encontrou sua conclusão na “edição da oficina”, concluída nos trabalhos tardios por volta de 1910, e pelo interesse da pesquisa inicial sobre Dilthey na forma madura de sua obra, que até então era o foco principal, para a fase inicial e “intermediária” de seu pensamento, na qual Dilthey desenvolveu e, em

¹⁴ Cf. os princípios para a continuação da edição: Gründer, *op. cit.*, VIII e seguintes.

¹⁵ U. Herrmann: *A pedagogia de Wilhelm Dilthey*. Göttingen, 1971; *Bibliografia Wilhelm Dilthey*. Weinheim/Berlin/Basel, 1969.

¹⁶ A *bibliografia das obras comentadas por Dilthey na revista mensal* compreende 50 páginas densamente impressas!

¹⁷ Cf. H. Johach: *O ser humano agente e o espírito objetivo. Sobre a teoria das ciências humanas e sociais em Wilhelm Dilthey*. Meisenheim am Glan, 1974.

parte, também realizou o projeto orientador de sua filosofia, uma “crítica da razão histórica”. Nesse sentido, o volume foi também uma reação ao novo interesse pela investigação do desenvolvimento do pensamento de Dilthey, que ganhou uma nova base com a disponibilização dos materiais relevantes do espólio.

Assim, esse volume e o seguinte, o volume XIX, concentram-se nos anos de Dilthey em Breslau, de 1871 a 1882. Em Breslau, Dilthey dá continuidade aos seus planos e projetos iniciais, já considerados durante seu período como professor contratado em Berlim, para uma filosofia da ciência empírica do ser humano e da história. Esses trabalhos, que constituem o estudo preparatório mais importante para a *Introdução*, o chamado “Tratado de 1875” (*Sobre o estudo da história das ciências do ser humano, da sociedade e do Estado*), deixam claro que a abordagem de Dilthey de uma lógica das ciências humanas se entende, entre outras coisas, como uma contraproposta explícita ao sistema positivista da lógica dedutiva e indutiva (1843, em alemão 1868) de John Stuart Mill. Seguindo Mill, Dilthey entende as ciências humanas – e isso é importante para uma compreensão adequada do objetivo do projeto de Dilthey – como ciências sociais. Para Dilthey, no contexto da *Introdução*, as ciências humanas são, portanto, menos histórico-filológicas ou hermenêuticas e, em primeiro lugar, ciências “morais-políticas” que abordam o ser humano, a sociedade e a história – sem, no entanto, seguir o programa naturalista ou cientificista de Mill de alinhar os métodos das ciências humanas aos das ciências naturais.

123

Para Dilthey, o foco da *Introdução* é a investigação do mundo cultural do ser humano. Como mostra o primeiro livro da *Introdução*, as ciências humanas constituem a ciência da “realidade histórico-social”, e os dois principais grupos das ciências humanas são, por um lado, as “ciências dos sistemas da cultura” e, por outro, as “ciências da organização externa da sociedade”.¹⁸ Ambos os grupos científicos abordam “estruturas duradouras, objetos de análise social”.¹⁹ Os “sistemas da cultura” surgem quando, como escreve Dilthey, “um propósito baseado em um componente da natureza humana e, portanto, duradouro, relaciona os atos psíquicos dos indivíduos entre si, ligando-os assim a um contexto de finalidade”. Os sistemas culturais são, portanto, contextos culturais de finalidade, como, por exemplo, o direito, a religião, a economia, a arte e a ciência. “Organizações externas”, como Estados, associações, comunidades, famílias e igrejas, por outro lado, são formadas “quando causas duradouras unem a vontade de se ligar em um todo”. Com essa concepção inovadora e a teoria do “espírito objetivo”²⁰ desenvolvida em sua obra tardia, Dilthey torna-se, o que muitas vezes é esquecido, um dos fundadores da filosofia da cultura.²¹

No centro do volume XVIII estão, além dos trabalhos preparatórios para o “Tratado de 1875”, suas continuações não publicadas. A isso se somam introduções a pesquisas planejadas, mas não realizadas, sobre a história do direito natural (por volta

¹⁸ Cf. *Escritos completos*, volume I, p. 42-86.

¹⁹ *Ibid.*, 43.

²⁰ Cf. *Escritos completos*, volume VII, p. 146-152 e p. 208-213.

²¹ Cf. também H.-U. Lessing: *Wilhelm Dilthey como filósofo da cultura*, em: R. Glitza/K. Liggieri (eds.): *Cultura e educação. As ciências humanas e o espírito da época do naturalismo*. Friburgo/Munique, 2019, p. 35-51.

de 1874), elaborações da psicologia descritiva (por volta de 1880) e fragmentos de epistemologia (1874/79).²²

Enquanto o volume XVIII das *Obras completas* empreende uma reconstrução da história prévia da *Introdução*, o volume XIX, também apresentado por Helmut Johach e Frithjof Rodi, *Fundamentos das ciências do ser humano, da sociedade e da história* (Göttingen, 1982; 2ª ed. 1997) apresenta uma tentativa de reconstrução da parte sistemática do segundo volume da *Introdução*.²³ Esse volume é, sem dúvida, o mais significativo da nova série continuada, e o que mais chamou a atenção. Ele contém a continuação direta do volume XVIII, “Elaborações e esboços para o segundo volume da *Introdução às ciências humanas* (aprox. 1870-1895)”, bem como outros textos sobre a gênese da sistemática da obra principal de Dilthey.

A parte central do volume é constituída pela reconstrução da arquitetura da fundamentação sistemática, ou seja, dos livros 4 a 6 do segundo volume da *Introdução* (aprox. 1880-1890), com base nos numerosos esboços de exposições e projetos de estrutura presentes no espólio, que Dilthey revisou e modificou repetidamente, mas cuja base não foi alterada de forma significativa.

No centro do volume está a chamada “Elaboração de Breslau”, a “base inicialmente redigida de todo o projeto”, como Dilthey escreveu em uma carta provavelmente a Richard Schoene, que entre maio e outubro de 1882 foi administrador do departamento universitário do Ministério da Cultura da Prússia.²⁴ O status da “Elaboração de Breslau”, que até então era considerado parte sistemática do segundo volume da *Introdução*, foi relativizado pelos trabalhos de edição de Johach e Rodi: a “Elaboração de Breslau” é a introdução epistemológica à parte sistemática do segundo volume, mas não representa todo o sistema.

Outros textos importantes nesse volume são o chamado “Esboço de Berlim” (aprox. 1893), isto é, o *plano geral do segundo volume da Introdução às ciências humanas, terceiro ao sexto livro*, bem como o importante tratado *Vida e conhecimento. Um esboço de lógica epistemológica e teoria das categorias* (aprox. 1892/93).

O volume seguinte, de número XX, *Lógica e sistema das ciências filosóficas. Preleções sobre lógica epistemológica e metodologia* (1864-1903) (Göttingen, 1990), editado por Frithjof Rodi e seu aluno Hans-Ulrich Lessing, contém palestras sobre epistemologia e lógica, desde o início do curso de lógica de Dilthey em Berlim até as últimas palestras sobre a sistemática da filosofia (Berlim, 1899-1903). O volume complementa a reconstrução da filosofia sistemática de Dilthey através da edição de palestras centrais, documentadas por anotações e transcrições. O foco do volume está na chamada “Lógica de Basel” (*Lógica e sistema das ciências filosóficas*, Basel, semestre letivo de 1867/68), nas palestras berlinenses sobre lógica e teoria do conhecimento da década de 1880 (1885/86) e nas últimas palestras sobre o sistema da filosofia em linhas gerais.

²² Cf. H. Johach/F. Rodi: Relatório preliminar dos editores sobre *Escritos reunidos*, volume XVIII, IX-XXXV.

²³ Cf. H. Johach/F. Rodi: Relatório preliminar dos editores sobre *Escritos reunidos*, volume XIX, IX-LVII.

²⁴ W. Dilthey: *Escritos reunidos*, volume XIX, 390 e seguintes.

O volume XXI, *Psicologia como ciência empírica. Primeira parte: Preleções sobre psicologia e antropologia (aprox. 1875-1894)* (Göttingen, 1997), editado pelo fenomenólogo belga Guy van Kerckhoven, que trabalhou alguns anos como pesquisador visitante na Universidade de Bochum, e Hans-Ulrich Lessing, segue diretamente o volume XX e dá continuidade e conclusão à edição das palestras sistemáticas de Dilthey iniciada nesse volume.

As preleções de psicologia, ministradas ao longo de décadas sob títulos variados, ocupam, ao lado das preleções de história da filosofia, a maior parte da atividade docente universitária de Dilthey. Nesse volume, as preleções de psicologia ministradas em Berlim na década de 1880 (1883-1889) são de particular interesse, pois mostram o quanto Dilthey se dedicou à psicologia acadêmica orientada para as ciências naturais de sua época. Além disso, são esclarecedores para a gênese de sua própria concepção de uma psicologia descritiva e para a introdução do conceito de estrutura, central para seu programa psicológico. (Cf. por exemplo XXI, p. 299)

O volume XXII, que contém a segunda parte da edição de psicologia publicada por Van Kerckhoven e Lessing (Göttingen, 2005), documenta manuscritos póstumos sobre a gênese da psicologia descritiva ao longo de mais de quatro décadas (aprox. 1860-1895). Esses textos, até então totalmente desconhecidos, revelam-se especialmente importantes para a gênese concreta do grande tratado *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, de 1894, no qual Dilthey desenvolveu as linhas gerais de seu projeto de uma psicologia descritiva. Particularmente esclarecedora é a prova de correção desse tratado com as observações críticas do conde Paul Yorck von Wartenburg.

Depois que os volumes XX e XXI documentaram as palestras sistemáticas de Dilthey sobre teoria do conhecimento, lógica e psicologia, o volume XXIII das *Obras completas*, sob o título *História geral da Filosofia. Preleções (1900-1905)* (Göttingen, 2000), editado pela aluna de Rodi, Gabriele Gehardt, e Hans-Ulrich Lessing, contém, por um lado, uma nova edição do *Esboço biográfico-literário da História geral da Filosofia*, do qual Dilthey mandou imprimir seis edições, cada uma delas aumentada (1885-1905), como impressão privada para suas preleções. A última edição, de 1905, foi disponibilizada pela primeira vez em forma de livro por Hans-Georg Gadamer, em 1949. Por outro lado, esse volume contém a extensa versão tardia (1900 - aprox. 1903) da grande e influente obra de Dilthey sobre a história da filosofia em Berlim, intitulada *Curso geral de História da Filosofia até o Presente, em seu contexto com a Cultura*. Dilthey esperava que essa preleção, extremamente importante para ele, revolucionasse a constituição intelectual e o mundo imaginário de seus ouvintes, como ele mesmo lhes disse: “o objetivo desta preleção é, portanto, uma reviravolta completa de sua consciência”.²⁵

O volume XXIV das *Obras completas*, editado por Gudrun Kühne-Bertram, outra aluna de Rodi, reúne, sob o título *Lógica e valor*, “Palestras tardias, esboços e fragmentos sobre psicologia estrutural, lógica e teoria do valor (aprox. 1904-1911)”, em grande

²⁵ *Escritos reunidos*, volume XXIII, p. 162. Cf. também W. Dilthey: *Correspondência*. Volume II: 1882-1895. Göttingen, 2015, p. 429.

parte desconhecidos. Esse volume, que, assim como o volume XXII, ainda aguarda uma análise científica aprofundada, apresenta Dilthey enquanto teórico do valor, e, com isso, revela uma nova faceta de seu projeto de fundamentação epistemológica e lógica das ciências humanas, ao qual ele se dedicou nos últimos anos de sua vida.

A edição das *Obras completas* foi concluída com os volumes XXV (Göttingen, 2006) e XXVI (Göttingen, 2005), editados pela germanista Gabriele Malsch, de Tübingen, os quais, por um lado, contêm uma reconstrução da grande coleção de ensaios de história da literatura planejada por Dilthey, “*O poeta como visionário da humanidade*” (aprox. 1895) e, por outro lado, uma extensa edição histórico-crítica de *A vivência e a poesia* (1906).

Um complemento importante às *Obras completas* é a edição em quatro volumes *Wilhelm Dilthey. Correspondência (1852-1911)*, realizada por Gudrun Kühne-Bertram e Hans-Ulrich Lessing. A edição das cartas (Göttingen, 2011-2022) oferece uma visão impressionante da vida e do pensamento de Dilthey, das suas relações com a família, amigos e colegas, bem como dos seus numerosos projetos filosóficos, científicos e político-científicos, e contém uma grande quantidade não apenas de documentos históricos de trabalho, como também de documentos históricos científicos e universitários, alguns dos quais de grande importância.

Além do trabalho de edição, a coleção, fundada na primavera de 1982 por Frithjof Rodi e publicada por ele em colaboração com O.F. Bollnow, U. Dierse, K. Gründer, R. Makkreel, O. Pöggeler, H.-M. Sass (até 1989), G. Scholtz (a partir de 1990) e H.-U. Lessing (a partir de 1996) entre 1983 e 2000 em 12 volumes, tornou-se outra área de trabalho essencial da pesquisa sobre Dilthey em Bochum. O *Anuário Dilthey* era considerado um fórum de reflexão filosófica sobre a história, os fundamentos, as tarefas e os resultados da pesquisa em ciências humanas, mas, acima de tudo, uma plataforma ou órgão da pesquisa internacional sobre Dilthey. No entanto, as relações e discussões entre a escola de Dilthey e o movimento fenomenológico-hermenêutico iniciado por Husserl e Heidegger também estavam no foco do anuário. Assim, não só foram publicadas inúmeras pesquisas e edições do círculo de Dilthey e sua escola, mas também manuscritos e materiais do espólio de M. Heidegger, H.-G. Gadamer, H. Lipps, H. Plessner e J. König, entre outros.

Além da documentação das conferências especializadas organizadas pelo Centro de Pesquisa Dilthey de Bochum, o *Anuário Dilthey* publicou, entre outros, artigos fundamentais sobre a filosofia das ciências humanas e materiais sobre sua história, além de bibliografias, resenhas e documentos históricos sobre edições. Os temas explícitos do *Anuário* foram “Contribuições para o 100º aniversário de Hans Lipps” (volume 6/1989), “Josef König e Helmuth Plessner” (volume 7/1990-91), “Hans-Georg Gadamer” (volume 8/1992-93), “A psicologia de Dilthey” (volume 9/1994-95),

“Dilthey e Kant” (volume 10/1996) e “O filósofo Georg Misch” (volumes 11/1997-98 e 12/1999-2000).²⁶

Um dado extremamente importante para as atividades relacionadas a Dilthey em Bochum foi a fundação do “Centro de Pesquisa Dilthey no Instituto de Filosofia da Universidade Ruhr de Bochum”, em 1983, por Frithjof Rodi, onde a pesquisa sobre Dilthey em Bochum encontrou seu local institucional. Além disso, desde a saída de Rodi, ela passou a ser dirigida pelo aluno do fundador e especialista em Schleiermacher, Gunter Scholtz, que também assumiu a função de chefe de projeto da edição Dilthey, rapidamente um ponto de contato procurado e um ponto de encontro para jovens cientistas internacionais, que puderam se dedicar à obra de Dilthey e aos materiais armazenados no centro de estudos durante estadias de pesquisa, em parte prolongadas, em Bochum. Tais pesquisas resultaram em uma série de monografias e traduções.

Além disso, o centro de pesquisa, em estreita cooperação com outros parceiros, organizou inúmeras conferências e colóquios de pesquisa:

- Por ocasião do centenário do nascimento de Dilthey, foi realizada nos dias 17 e 18 de novembro de 1983, na Fundação Werner Reimers, em Bad Homburg, a conferência “A ‘crítica da razão histórica’ de Dilthey no contexto histórico-problemático do século XIX”; as palestras foram publicadas no *Anuário Dilthey de filosofia e história das ciências humanas*, volume 2 (1984), p. 51-189, e volume 3 (1985), p. 9-190.

- Outros congressos e simpósios foram:

“Factualidade e historicidade”, 13/14 de junho e 16/17 de setembro de 1985, em Bochum; publicado em: *Anuário Dilthey de filosofia e história das ciências humanas*, volume 4 (1986-87), p. 11-177.

“Dilthey e Yorck”, 18-23 de outubro em Karpacz (Polônia); publicado em: J. Krakowski/G. Scholtz (eds.): *Dilthey e Yorck. Filosofia e Ciências Humanas sob o signo da historicidade e do historicismo*. Wrocław, 1996.

“O filósofo Georg Misch”, outubro de 1996, em Bochum; publicado em: *Anuário Dilthey de filosofia e história das ciências humanas*, volume 11 (1997-98), p. 9-169, e volume 12 (1999-2000), p. 13-141.

“Limites da compreensão”, junho de 2000, em Bochum, publicado em: G. Kühne-Bertram/G. Scholtz (eds.): *Limites da compreensão. Perspectivas filosóficas e das ciências humanas*. Göttingen, 2002.

“Dilthey e a virada hermenêutica na filosofia”, outono de 2005, em Bochum; publicado em: G. Kühne-Bertram/F. Rodi (eds.): *Dilthey e a virada hermenêutica na filosofia. Aspectos históricos da influência de sua obra*. Göttingen, 2008.

“Antropologia e história. Wilhelm Dilthey no 100º aniversário de sua morte”, 26.9.-1.10 2011, Merano (Tirol do Sul); publicado em: G. D’Anna, H. Johach e E. S.

²⁶ Cf. também o volume editado por H.-U. Lessing, R. A. Makkreel e R. Pozzo, *Contribuições recentes à filosofia das ciências humanas de Dilthey*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2011.

Nelson (ed.): *Antropologia e história. Estudos sobre Wilhelm Dilthey por ocasião do centenário de sua morte*. Würzburg, 2013.

“Wilhelm Dilthey: Sua filosofia e seu impacto”, 18 a 22 de outubro de 2011, Wrocław (Polônia); publicado em: G. Scholtz (ed.): *A obra de Dilthey e as ciências. Novos aspectos*. Göttingen, 2013.

“Dilthey como filósofo da ciência”, junho de 2013, Viena; publicado em: Chr. Damböck/H.-U. Lessing (eds.): *Dilthey como filósofo da ciência*. Friburgo/Munique, 2016.

Além disso, surgiram várias edições e traduções de Dilthey diretamente relacionadas com os estudos em Dilthey em Bochum. Entre as edições elaboradas em cooperação com o Centro de Pesquisa Dilthey estão, entre outras, a edição americana em seis volumes das *Obras selecionadas* (Princeton, Nova Jersey e Princeton e Oxford, 1989-2019), editada por Rudolf A. Makkreel (Atlanta, EUA) e Frithjof Rodi. Há também a edição francesa em sete volumes (Paris, 1988-2002), traduzida, entre outras, por Sylvie Mesure, e uma edição russa de obras selecionadas em seis volumes, editada por A.V. Michailov e N.S. Plotnikov (Moscou, 2000 e anos seguintes), uma tradução polonesa de textos selecionados, editada por Elzbieta Paczkowska-Łagowska (Cracóvia, 1981), várias traduções italianas de textos selecionados, editadas por Alfredo Marini e Francesca D’Alberto (Milão, 1985; Nápoles, 2008), uma tradução brasileira de textos selecionados, editada por M. Nazaré de Camargo Pacheco Amaral (São Paulo, 2010), e uma tradução espanhola de dois escritos sobre hermenêutica, traduzida por Antonio Gómez Ramos (Madri, 2000).

Além da pesquisa e edição sobre Dilthey em sentido estrito, o grupo de pesquisadores de Bochum realizou inúmeras edições sobre a Escola Dilthey e autores próximos a ela. Nesse contexto, merecem destaque as preleções de lógica de Georg Misch em Göttingen,²⁷ a correspondência entre Josef König e Helmuth Plessner,²⁸ um volume com ensaios e palestras de Helmuth Plessner²⁹, bem como duas preleções de Plessner.³⁰ Por fim, também se insere nesse contexto a edição em doze volumes dos estudos de Otto Friedrich Bollnow, publicada entre 2009 e 2021 por U. Boelhauve, G.

²⁷ Georg Misch: *A construção da lógica com base na filosofia da vida. Preleções em Göttingen sobre lógica e introdução à teoria do conhecimento*. Editado por G. Kühne Bertram e F. Rodi, Friburgo/Munique, 1994; Georg Misch: *Lógica e introdução aos fundamentos do conhecimento. O poder da tradição antiga na lógica e a lógica atual*. Editado por G. Kühne-Bertram. Edição especial da *Studia Culturologica*. Sofia, 1999.

²⁸ Josef König – Helmuth Plessner: *Correspondência 1923-1933*. Com um ensaio epistolar de Josef König sobre “A unidade dos sentidos”, de Helmuth Plessner. Editado por H.-U. Lessing e A. Mutzenbecher, Friburgo/Munique, 1994.

²⁹ Helmuth Plessner: *Política – Antropologia – Filosofia. Ensaios e palestras*. Editado por S. Giammusso e H.-U. Lessing, Munique, 2001.

³⁰ Helmuth Plessner: *Elementos da metafísica*. Uma palestra do semestre de inverno de 1931/32. Editado por H.-U. Lessing; Helmuth Plessner: *Antropologia filosófica*. Palestra em Göttingen no semestre de verão de 1961. Editado por J. Gruevska, H.-U. Lessing e K. Liggieri. Berlim, 2019.

Kühne-Bertram, H.-U. Lessing e F. Rodi.³¹ Essas edições foram acompanhadas por numerosas monografias, coletâneas e ensaios.³²

Resumindo: Entre os resultados mais importantes dos estudos em Dilthey realizados em Bochum estão, sobretudo, a continuação e a conclusão da edição das *Obras completas* (1970-2006, 12 volumes) e a edição da correspondência de Dilthey (2011-2022, 4 volumes), o *Anuário Dilthey* (1983-200, 12 volumes), a edição americana das *Obras selecionadas* de Dilthey (1989-2019, 6 volumes), a edição de estudos de Bollnow em 12 volumes (2009-2021), edições individuais de G. Misch e H. Plessner, entre outros, bem como numerosas monografias, coletâneas, registros de conferências e estudos individuais.

O foco da equipe de pesquisadores de Bochum estava inicialmente – como mostrado – na pesquisa do Dilthey “intermediário” dos anos 70 e 80, ou seja, o autor da *Introdução*. De certa forma, essa abordagem de pesquisa também estava ligada a uma relativização da pesquisa anterior sobre Dilthey, com sua concentração quase exclusiva na sua obra tardia.

O trabalho de edição concentrou-se na exploração do espólio berlinense sob o ponto de vista de uma reconstrução genética e sistemática de seu principal projeto, uma “Crítica da razão histórica”, apresentada principalmente nos volumes XVIII e XIX da coleção *Escritos reunidos*. Em particular, o volume XIX, publicado pouco antes do centésimo aniversário de Dilthey, desencadeou, nos anos 80 e 90, na Alemanha e no exterior, uma fase de intensa pesquisa e recepção de Dilthey, que se caracterizou, além de uma série de conferências especializadas, por numerosas dissertações e estudos individuais. No decorrer dessa revisão do espólio, muitos textos importantes e até então amplamente desconhecidos de Dilthey puderam ser editados. Não por último, devido às diversas atividades em Bochum, Dilthey foi estabelecido e confirmado como um clássico da filosofia na virada do século XIX para o século XX.

Os estudos em Dilthey em Bochum, que se tornou um centro de pesquisa internacional sobre Dilthey, é, em retrospecto, o resultado de uma conjunção de vários momentos felizes, que também poderia ser chamada de “constelação de Bochum”, e que incluiu, além da equipe de pesquisa de Frithjof Rodi, o Centro de pesquisa Dilthey e o *Anuário Dilthey*.

Submetido: 30 de agosto de 2025

Aceito: 15 de setembro de 2025

³¹ Cf. também *Otto Friedrich Bollnow em diálogo*. Editado por H.-P. Göbbeler e H.-U. Lessing. Friburgo/Munique, 1983.

³² A brochura *40 anos de estudos em Dilthey em Bochum. Centro de pesquisa Dilthey no Instituto de Filosofia I da Universidade Ruhr de Bochum* (Bochum, 2011) oferece uma compilação das publicações relevantes de 1983 a 2011 do grupo de pesquisa de Bochum.

TRADUÇÃO

O problema da religião (1911)

Das Problem der Religion (1911)

Wilhelm Dilthey

Tradutores

Renato Kirchner¹

PUC-Campinas

Luís Gabriel Provínciatto²

PUC-Campinas

130

INTRODUÇÃO

O ensaio *O problema da religião* compõe o segundo tomo do volume VI das *Obras completas* de Wilhelm Dilthey, cujo título é *Einleitung in die Philosophie des Lebens* [Introdução à filosofia da vida, em tradução livre]. Ao final do volume, encontram-se algumas observações do editor alemão: elas incluem uma nota sobre a composição do ensaio a partir do manuscrito de Dilthey, a indicação de anotações na margem do manuscrito original, além de inserções ou supressões editoriais. Nesta tradução, incluímos estas observações em notas de rodapé, sempre indicando-as com as siglas N.E. (nota do editor) e posicionando-as na localização destacada pelo editor. Também

¹ Professor e pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de Campinas desde 2010. Membro do corpo docente permanente da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR). Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente, diretor da Faculdade de Filosofia e membro do Núcleo de Fé e Cultura, também integra a Linha de Pesquisa “Religião: Hermenêutica e Epistemologia” e o Grupo de Pesquisa “Religião: Epistemologia e Fenomenologia” no PPGCR. E-mail: renatokirchner@puc-campinas.edu.br

² Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e em Filosofia pela Universidade de Évora (Portugal). Docente da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas. Entre 2022 e 2024, realizou estágio pós-doutoral no Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Coordenador do Grupo de Trabalho “Filosofia da Religião” no âmbito do Congresso da Associação Nacional de Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE). E-mail: luis.provinciatto@puc-campinas.edu.br

Tradutores

Renato Kirchner

Luís Gabriel Provínciatto

Toledo, v. 8, n. 3 (2025) p. 130-145

inserimos entre colchetes a paginação original, seguindo a supracitada edição, visando assegurar o cotejamento com a edição original, permitindo ao leitor acompanhar com precisão a correspondência entre a tradução e o texto-fonte. Dessa forma, preserva-se a integridade da estrutura original do ensaio, facilitando a consulta acadêmica e a verificação das referências no contexto da obra completa de Dilthey.

Além disso, sempre que julgamos necessário, incluímos os termos alemães entre colchetes, visando preservar a precisão conceitual do texto original. Destacamos ainda que Dilthey frequentemente em suas obras faz uso dos termos *Erlebnis* e *Erfahrung*, traduzidos aqui respectivamente por *vivência* e *experiência*. De acordo com o *Dicionário dos Irmãos Grimm* (1971), o prefixo *er-* indica um caráter originário, que, no caso da *Erlebnis*, está vinculado à vida (*Leben*) e ao viver (*leben*); e, no caso da *Erfahrung*, ao mover-se para... (*fahren*), no sentido do orientar-se em uma determinada direção. Ademais, *er-* possui uma raiz comum com *ar-* e *ir-*, remetendo a *ur-*, que denota tanto o início quanto a consumação de um evento, trazendo uma mobilidade que se expressa nos sentidos de ascensão (*hinauf*), exteriorização (*hinaus*) e elevação a partir da profundidade (*von der Tiefe in die Höhe*). Dessa forma, o caráter originário de *Erlebnis* não pode ser reduzido a um acontecimento passado acessível apenas pela historiografia (*Historie*), mas deve ser compreendido como um início (*Anfang*), isto é, um princípio que se apropria do passado, mantém-se presente e orienta o futuro. A noção de *vivência* em português capta essa dimensão dinâmica e originária de *Erlebnis*.

131

Também destacamos o amplo uso do termo *Zusammenhang*, que, de maneira geral, em alemão, designa uma relação ou conexão entre elementos, podendo assumir diferentes nuances semânticas dependendo da área em que é empregado. Por exemplo, quando o termo aparece em um contexto argumentativo, ele pode ser traduzido por “coerência”, enfatizando a estrutura interna das ideias. No âmbito situacional, *Zusammenhang* frequentemente corresponde a “contexto”, “nexo”, pois se refere ao conjunto de circunstâncias que conferem sentido a um evento ou conceito. No âmbito da filosofia e das ciências, em que a interdependência entre fenômenos é central, “relação”, “conexão” ou “ligação” tornam-se escolhas mais adequadas. Assim, a decisão por distintas traduções para este termo sempre se guiou pelo significado que *Zusammenhang* assume dentro de cada trecho do texto, assegurando que a equivalência em português respeite tanto a precisão terminológica quanto a fluidez discursiva.³

³ N.E.: “o fragmento – assim como o prefácio deste volume, que Dilthey concebeu como introdução à coletânea – data do final do verão de 1911, quando ele, ao mesmo tempo em que preparava a coletânea de seus tratados sistemáticos, trabalhava em uma nova edição de sua biografia de Schleiermacher. Naquela época, quatro semanas antes de sua morte – 2 de setembro de 1911, em Mieders, em Stubeital –, ele escreveu ao editor: ‘Para completar a coletânea, gostaria de incluir uma breve introdução e um ensaio sobre religião, que surgiu inspirado em Schleiermacher e que estou escrevendo aqui, em sua maior parte. Assim, o título *O mundo espiritual* corresponderá completamente ao conteúdo, e este formará um todo’. O ensaio está disponível apenas em uma cópia, de próprio punho de Dilthey, e é foi reproduzido aqui conforme este manuscrito – C. 102, fol. 50-69. Porém, apenas a parte histórica – páginas 288 a 302 [da edição alemã] – foi concluída. O manuscrito prossegue desta parte, sem interrupção e com paginação contínua, para a parte sistemática, marcando a nova entrada apenas com um I, mas logo se interrompe após algumas páginas. As seções específicas desta parte – as três primeiras, numeradas por Dilthey, e as duas seguintes sobre a religião como ‘nexo anímico’ e sobre ‘antropologia’

O PROBLEMA DA RELIGIÃO

[288] Até onde alcança nosso olhar retrospectivo sobre a história da humanidade, as suas vidas são inundadas pelos fluxos da vida religiosa: vemos tais fluxos irromperem em inúmeros pontos; unem-se, fluem inexoravelmente através do tempo, desde o início do testemunho histórico até o presente, em que cercam as pessoas contemporâneas. Nenhuma imagem da natureza externa pode expressar a essência deste incessante fluxo das imensas massas da vida religiosa. Pois só o espírito, ao longo de milhares de anos, guarda o que se perde na memória: para ele, o que passou é, ao mesmo tempo, presente e realidade passada, e assim permanece presente – preservado – na recordação: dessa forma, realiza-se aquela soma das realizações da vida, as criações do espírito, as objetivações da história. Estamos rodeados pelas realizações do passado religioso – os templos e os lugares sagrados soterrados das mais diversas nações, as sepulturas, os altares de sacrifício, as imagens de deuses e todos os instrumentos de culto, música e pintura religiosa, sua literatura em hinos, orações e escritos devocionais. Que poder possuíam as religiões, das quais permanece até hoje tão imensa riqueza de monumentos! E de todos estes vestígios fala-nos o desenvolvimento da vida religiosa da humanidade. Justamente porque a vida religiosa, em seu fluxo do passado ao futuro, está constantemente se modificando, mesmo conservando, nestas suas modificações, o passado em meio a novas criações, surge o que chamamos de desenvolvimento da religião na história – uma forma de mudança que tem sua lei na natureza do espírito e sua determinação através da história.

132

Este é, então, o material para o estudo da religião.

Também a impressão causada pelo poder e pela singularidade da religião é algo efetivo há tempos. Por isso, em cada época, a vida sensível e a concepção sensível da vida estiveram sempre em conflito com a religião. Esta também foi objeto de reflexão. Ela foi [289] atacada pelo entendimento [*Verstand*], seu inimigo natural. Mas o destino da religião só pode ser totalmente compreendido a partir do conflito entre a reivindicação das grandes religiões reveladas e reconciliadoras de governar toda a alma e a progressiva articulação da cultura em independentes âmbitos da vida – trabalho secular, arte, poesia, ciência, filosofia. Este é o imenso conflito que forçou a religião a limitar o seu domínio sobre as almas e convocou todas as forças independentes que há nas pessoas e na sociedade a lutarem contra ela. Esse conflito, de tal forma, forçou tanto a religião quanto seus oponentes a fazerem dela o objeto de

– começam cada uma delas em uma nova página do fôlio. Dessa forma, as páginas, embora numeradas de forma contínua a partir do I, contêm apenas algumas frases em certos trechos. O manuscrito se interrompe justamente no ponto em que o tratado adentrava o problema do círculo de formação conceitual das ciências do espírito – um desenvolvimento que Dilthey já havia realizado no tratado *Sobre a essência da filosofia* (V, p. 339). Além disso, ali se evidencia como sua reflexão também se estende à poética e à hermenêutica, temas que o acompanham desde cedo, quando afirma que ‘a pesquisa antropológica é adjacente à poesia’. Assim, os fragmentos impressos nas notas do editor sobre *Poética* (p. 313) se entrelaçam aqui, tendo surgido durante a revisão desse texto em 1907/08. O próximo volume da edição segue este final do nosso volume”.

Tradutores

Renato Kirchner

Luís Gabriel Provinciatto

Toledo, v. 8, n. 1 (2025) p. 130-145

reflexão e a voltar a seu inexpugnável poder interior, a alma [*Seele*], por assim dizer, deste corpo formado pelo culto, pela organização e pelo dogma e a defendê-la.

Vou explicar isso com mais detalhes. Em múltiplas batalhas, a religião teve de se enfrentar com a vida mundana, com a (sua) expressão na poesia e na literatura, e com a ciência emergente. Na verdade, as grandes formas de vida espiritual mantêm relações mutáveis entre si: a arte e a poesia emergem em grande parte da religião; mas depois, quando atingem a maturidade, seguem a sua própria lei e cada uma quer expressar a essência das coisas de forma independente. Da mesma maneira, em suas origens, a filosofia está ligada de muitos modos à vida religiosa, mas, assim como as ciências da natureza surgem e têm sua lei no entendimento, que é separado das outras forças da alma e direcionado para a vida prática, ela também aparece em um novo estado de agregação [*Aggregatzustand*]: a filosofia adota das ciências naturais a reivindicação de conhecimento universalmente válido; a imagem sensível do mundo dá lugar à da astronomia; o mundo interior da mente [*Gemüt*] e da vontade é objetivado em valores, bens, propósitos e normas; mas esta busca por uma justificação sólida das soluções para o enigma do mundo, agravado pela luta entre filosofias, só encontra satisfação na lógica, na teoria do conhecimento e nos sistemas metafísicos racionais. Com isso, começa a autêntica e disciplinada batalha da vida secular, da arte, da literatura e da poesia, da ciência e da filosofia contra a religião e sua organização nas comunidades religiosas. Tornando-se maduras e emancipadas, elas [a vida secular, a arte, a literatura, a ciência e a filosofia] emergem como forças históricas independentes, exigindo o seu lugar próprio na vida das nações. Por si só, isso já é um motivo pelo qual elas devem entrar em conflito com a religião.

Mas também há elementos na alegria mundana baseados na amplitude da vida sensível, no trabalho estabelecido neste mundo, [290] no poder intelectual que é disciplinado na ciência e na filosofia que negam a constituição religiosa da alma, as crenças dogmáticas restritivas que daí decorrem e a pressão do poderoso clero. E esta negação, que destrói a irracionalidade e a transcendência da fé, tem no entendimento a sua arma. Tal negação defende a alegria mundana, justifica os propósitos da vida no trabalho secular e se volta contra o temor dos deuses, contra o medo dos castigos sobrenaturais, bem como contra os meios inadequados de apaziguamento, como os sacrifícios, as cerimônias e os sacramentos. Esta luta deve ocorrer onde quer que uma nação leve à maturidade uma cultura que se diferencie nas diversas realizações do espírito e onde tal cultura conviva com um clero reunido em poderosas organizações. Esta é (uma) relação regular e geral. Igualmente regular é a vitória da cultura através do avanço da ciência.

No entanto, tanto quanto sabemos, a plena realização do Iluminismo no mundo pré-cristão só ocorreu entre os gregos e romanos, e foi apenas no período pós-cristão, primeiro no mundo muçulmano e depois na cristandade ocidental, a partir do século XVII, que surgiu um período iluminista amplo, coerente e consistente. Durante este período, as forças da cultura se comportam negativamente em relação à religião, dissolvendo-a. Ante uma força maior do entendimento, não existe pesquisa objetiva e imparcial da religião. Uma religião racional abstrata é contrastada com uma religião

positiva. Trata-se de um componente desse sistema natural, que o entendimento científico contrasta com a tradição. Este foi o caso na Grécia, depois em Roma e ainda na cultura árabe. A própria profundidade irracional da religiosidade, de onde emergem seus poderosos impactos, foi rejeitada como engano, como superstição, como um resquício de tempos sombrios.

O mundo antigo não foi além deste ponto de vista de uma oposição abstrata e, portanto, não conseguiu nada mais do que profundos indícios da verdadeira essência da religião. Apenas os modernos povos europeus avançaram em direção a uma investigação coerente, metódica e universal da religiosidade. E este estudo da religiosidade e do cristianismo esteve inicial e intimamente ligado ao desenvolvimento do espírito religioso em direção à liberdade.⁴

⁴ Inicialmente, a progressão começou aqui com as seguintes frases:

Tento ilustrar essa conexão.

Até agora, a apreensão da história do cristianismo tem sido baseada inteiramente na hipótese fundamental de que o valor e o objetivo do desenvolvimento cristão têm como ponto de referência o cristianismo originário. A Igreja Católica tentou conduzir os princípios do seu sistema de volta ao cristianismo primitivo, o Protestantismo viu a realização da Reforma como um retorno ao Cristianismo primitivo, e até mesmo a nova teologia científica, seguindo Lessing e Semler, acreditou que era o cumprimento da tendência da Reforma de restaurar o cristianismo primitivo. Uma investigação objetiva, que penetra na estrutura interna dos períodos do cristianismo e na sua ligação com o curso da cultura europeia, torna-se cada vez mais...

A religião de Jesus era uma relação interna de amor, confiança e bem-aventurança com o Pai celestial; uma relação independente do culto judaico, e daí fluindo para uma comunidade de amor que unia os filhos de Deus como irmãos, independente do Estado, da sinagoga e dos estatutos profissionais. Isso representava uma posição religiosa eterna em relação ao invisível. Mas a consciência da sua missão religiosa, que tanto sustentava este Jesus, encontrou expressão na crença de que ele era o Messias predito pelos profetas; como tal, ele esperava que o reino messiânico descesse do céu: nesta confiança, ele entrou em Jerusalém, sofreu e morreu. E a fé de seus discípulos se desenvolveu na tensão que a expectativa do seu regresso suscitava: esta tensão intensificou a interioridade antimundana do amor, na qual eles se afastaram de qualquer relação com os seus semelhantes, com o Estado e com o ordenamento do mundo. Portanto, havia em Jesus, e isso se desenvolveu ainda mais em sua comunidade, uma constituição anímica [*Seelenverfassung*] que era completamente diferente da mentalidade religiosa de um Francisco de Assis, de um Lutero, Zwinglio, Cromwell, Gustav Adolph, Quakers, dos Pietistas, dos Unitarianos, de Carlyle ou Schleiermacher. Esta constituição anímica e religiosa não poderia perdurar nem poderia ocorrer novamente em qualquer uma das grandes personalidades religiosas – apesar da sua vontade de renová-la. Assim, as grandes forças que atuaram quando a expectativa do retorno diminuiu foram apenas os meios de transformar essa constituição anímica em uma nova, o que requer a insatisfação da anterior. A Igreja Católica surgiu. Do seu ventre emergiu, como a sua maior realização religiosa, a nova religiosidade monástica, que, apesar deste esforço para viver Cristo novamente, tinha um novo conteúdo religioso. A obediência ao sistema celestial até a perda da vontade é um novo momento; o ascetismo, especialmente o celibato: tudo isto são tensões na renúncia à independência pessoal. Da mesma forma, o contraste entre *fides implicita* e vida religiosa. Organização da igreja.

A religiosidade dos reformadores, que...

A escrita se interrompe aqui.

N.E.: o trecho aqui impresso como nota aparece no manuscrito com o primeiro parágrafo dentro do texto do ensaio, enquanto a parte seguinte (p. 292 [da edição alemã], nota, parágrafo 2) foi escrita em uma folha separada. Inicialmente, esse parágrafo servia como introdução à continuação do texto; porém, durante a redação, Dilthey alterou a disposição e o deslocou para trás, anotando: “mais tarde, junto com a folha”, na qual ele havia esboçado o outro trecho impresso na nota.

[291] O Iluminismo moderno ocorreu nos séculos XVII e XVIII. Em diferentes tradições culturais, ele adotou uma relação distinta com a religiosidade cristã. Mas, em toda parte, ele baseia-se nas ideias de solidariedade entre as nações e de progresso, concretizada pelo trabalho conjunto das ciências naturais e pela sua aplicação. Em toda parte, os pesquisadores e as pessoas instruídas vivem na consciência da soberania do espírito, em virtude da regra do entendimento, que pode submeter toda coisa, toda condição social e toda tradição à investigação. E, em toda parte, o critério para avaliar a religiosidade é a sua concordância [292] com a verdade adquirida pela ciência e a sua incidência sobre a conduta da vida. Desde então, todos nos habituamos, com Lessing e Kant, a avaliar uma religião segundo os efeitos morais que produz. E apesar da unilateralidade deste critério, ele ainda contém um núcleo significativo de valor duradouro.

Nos países protestantes, entretanto, outro fator entra em jogo. Em tais países, as pessoas se voltaram para a religião de Cristo; Locke, Lessing e Kant foram os líderes deste direcionamento: eles descobriram nesta religião de Cristo um idealismo de liberdade e dignidade moral que partia da independência moral da pessoa e via na religião a sua relação com um ser moral supremo. Era, por assim dizer, o esquema abstrato e racional da relação viva de Jesus com Deus.

Deste ponto de vista do Iluminismo, como poderia ter sido alcançada a mística que reside na natureza da relação religiosa, em sua profundidade sombria e irracional? Alguma vivência de ser um com Deus sempre está subjacente às religiões universais, surgidas das profundezas da pessoa religiosa criativa. Porque o Iluminismo excluiu e lutou contra este mesmo fator, teve de provar-se incapaz de investigar as religiões. O Iluminismo destruiu muita coisa na alma da pessoa que absorveu os resultados da ciência, coisas que nunca poderão ser restauradas. Para este trabalho de dissolução, ele criou os métodos de crítica e interpretação, que se tornaram a base para o estudo das religiões. Somente por meio desses métodos poderemos penetrar através das brumas da lenda até a realidade histórica. Com sua explicação causal histórica, ele criou um procedimento, mesmo que ainda não inteiramente adequado, para encontrar a conexão entre fenômenos históricos. Mas não foi capaz de abarcar o significado das religiões e de seu grande desenvolvimento.

Durante os mesmos séculos XVII e XVIII, o desenvolvimento interno da religião cristã deu origem a um movimento cujo objetivo só o trabalho de investigação do Iluminismo foi capaz de atingir. A mística católica de Port-Royal, as seitas inglesas e, depois, as americanas, o pietismo protestante germânico são formas específicas deste movimento. Há algo em comum por trás dessas formas. Um ímpeto de vivenciar pessoalmente a interioridade da religião. Com isso, este movimento provocou uma mudança na relação de valor entre a vivência religiosa e as influências da igreja, dos sacramentos e das tradições [293] sobre a alma. Esta mudança corresponde à crescente consciência que a pessoa adquire de seu próprio valor. A última instância para a verdade religiosa não se encontra no testemunho das Escrituras, mas na vivência, e as Escrituras são a instrução para tais vivência. (Este movimento) se tornou necessário através do trabalho do Iluminismo, que destruiu a tradição e o dogma. E o poder deste

processo é fortalecido pelo método da experiência, que penetra em todos os lugares. Os grandes meios dos quais a Igreja se vale para suscitar a fé, como a profissão de fé, os sacramentos e o sermão – sem esquecer a influência do clero – ficam em segundo plano em relação ao que acontece na intimidade da alma e à troca inorganizada das experiências religiosas. O conhecimento racional da religião é posto atrás do processo que ocorre na totalidade da vida anímica, que surge da própria vida.

O lugar onde estas experiências surgem e são trocadas é a seita, o círculo pietista, as comunidades leigas católicas.

Assim, a crescente reflexão das pessoas sobre si mesmas, a observação psicológica, o desejo de experiência, a crescente independência da pessoa que procurava dentro de si a lei da sua vida – este era o ambiente que impactou de forma constante o movimento religioso. E esta influência do avanço da cultura teve de impelir aquilo que o movimento religioso engendrou a tornar-se objeto de reflexão e investigação. Pascal, Arnauld, Fénelon, Lavater, Hamann, Herder são os representantes desse direcionamento, que passa da vivência religiosa à exploração do espírito religioso. O desenvolvimento mais lógico desta pesquisa baseada na vivência religiosa aconteceu na Inglaterra e na América, onde se acumulou uma imensa quantidade de material na vida das seitas: aqui a psicologia da religião encontrou sua formação clássica. O trabalho mais importante nessa direção é *As variedades da experiência religiosa*, do notável psicólogo americano William James.⁵

[294] Foi o pietismo que determinou o desenvolvimento juvenil de Semler, o grande fundador da crítica bíblica na Alemanha, e de Kant, o profundo intérprete do cristianismo. E da pequena seita morávia, influenciada pelo pietismo, surgiram ao mesmo tempo Fries, Novalis e Schleiermacher, em virtude dos quais a compreensão da religiosidade, no novo sentido do declínio do dogma e da organização para a própria experiência religiosa, recebeu forte apoio. Mas esses homens deixaram para trás a religiosidade morávia de sua juventude; perdurou apenas o efeito posterior em sua constituição anímica, a direção para a vivência do invisível. Novamente, o que provocou neles um novo nível de religiosidade foi a ligação desta tendência com a cultura e a filosofia moderna, que se desenvolveram no final do século XVIII.

O momento mais importante da cultura geral que os influenciou foi a filosofia transcendental alemã, desenvolvida por Kant, Fichte e o jovem Schelling. Na verdade, Fries parou em Kant, mas Novalis e Schleiermacher foram influenciados principalmente por Fichte. O gênio religioso de Schleiermacher encontrou a palavra

⁵ Gostaria de enfatizar aqui a importância desse trabalho; o material nele reunido é usado muitas vezes a seguir. Também está disponível [em alemão] em uma excelente tradução de Georg Wobbermin (Leipzig, 1907). Evidente que essa obra só foi possível porque seu autor tinha toda a literatura moderna sobre a história da religião e, na verdade, o próprio movimento religioso progressista, por trás dela. Contudo, ela se refere principalmente às experiências das seitas religiosas na Inglaterra e na América. O leitor alemão terá muitas oportunidades de balançar a cabeça quando encontrar aqui uma explicação do processo religioso que está intimamente relacionado com o espiritismo tão difundido na América. Mas, com muito mais frequência, ele se verá desafiado pelo gênio psicológico de James na compreensão das vivências religiosas.

decisiva nos *Discursos sobre a religião*. Como se demonstrou recentemente, Hegel foi significativamente influenciado por ele na religiosidade e na pesquisa sobre religião em sua época de juventude. E a restauração religiosa também foi condicionada pelo romantismo, por Novalis e Schleiermacher, através de Friedrich Schlegel. Um poderoso fluxo da nova vida religiosa emana da relação entre a religiosidade da vivência cristã e a filosofia transcendental. Carlyle e Emerson também relacionam a religião da vivência, tal como se desenvolveu em sua terra natal, com a filosofia transcendental alemã.

Tentarei desenvolver a nova compreensão da religiosidade tal como ela surgiu neste contexto.

A filosofia transcendental foi o grande movimento filosófico que surgiu do direcionamento do espírito para suas profundezas, tal como se desenvolveu na cultura alemã a partir de Leibniz. Este direcionamento se desenvolveu entre nós, que estávamos fechados à participação no grande trabalho econômico e político ativo; todas as forças se voltaram para dentro. A energia ativa do Estado de Frederico havia diminuído. Os homens mais talentosos aqui se ocupavam de poesia, ciência e especulação. O olhar deveria [295] se voltar dos fenômenos visíveis do mundo espiritual para as suas condições inconscientes. Na poesia, esta tendência fez-se sentir como a vontade de captar os traços humanos gerais em cada acontecimento. Shakespeare vive na individualidade das aparências, o *Fausto* de Goethe e o *Wallenstein* de Schiller procuram capturar o poder do universalmente humano em seus heróis. Com base em tais disposições, desenvolveu-se a filosofia transcendental. Ela se baseava no problema do conhecimento e no da vontade moral. Em ambos os casos, ela encontrou uma universalidade que atravessa todos os indivíduos; atua em cada pessoa: exprime-se no fato da universalidade do nosso pensamento e na natureza vinculativa da lei moral que se aplica a todos. E, segundo Fichte, ambos os fatos estão interligados internamente no Eu por meio de uma conexão de ações que constitui sua profundidade inconsciente e determina seu desenvolvimento. E não importa como possa ser concebido o aparecimento desta mesma conexão com a sua validade geral em todos os indivíduos humanos – como uma expressão da ordem universal, como um espírito geral cuja objetivação é a natureza: nesta filosofia transcendental de Fichte e do jovem Schelling, na energia legal inconsciente e moralmente modeladora do Eu, se abre a relação deste Eu com o nexos divino das coisas. A separação entre alma e Deus, a sua relação meramente conceptual no Iluminismo, foi superada. A religiosidade alcança uma nova liberdade. O caminho está aberto para a compreensão da religiosidade. Foi assim que Fichte, em seu último período, Schelling, Hülsen, Berger e Hölderlin chegaram ao infinito, que se revela em tudo o que é finito, e as intuições da religião foram agora compreendidas. A vivência do Eu, que se sente uno com o nexos infinito das coisas, com o espírito geral, com a alma da natureza, entrou na vida religiosa da época e em suas pesquisas sobre religião. Compreendeu-se novamente a mística, que orientou secretamente a construção filosófica de Spinoza.

Quão distinta era essa mística, proclamada nos *Discursos sobre a religião* de Schleiermacher, daquela de São Francisco ou Eckhart! Esta estava intimamente ligada

à tradição e à disciplina cristã; aquela era gratuita. Esta baseava-se na rara experiência de união com Deus; aquela, numa consciência superior constante, que se sustenta na relação com o nexos invisível das coisas, pois surge dos efeitos constantes desse nexos na alma. A segunda desvaloriza a vida secular graças à sua relação com [296] o suprasensível; a primeira a afirma e a santifica através dele. A afirmação da conexão cósmica, da alegria, da alegria santa é, portanto, o seu sentimento fundamental: ela dá valor próprio e espaço livre à arte, à ciência, à filosofia e à moralidade. Cada uma dessas atitudes do espírito em relação ao mundo é reconhecida como independente, como um todo autocontido. Cada uma [dessas atitudes] é independente das [atitudes] religiosas e esta daquelas. A moral, enquanto tal, nada sabe sobre a ordem moral do mundo; a teoria do conhecimento ultrapassa seus limites quando se afasta dos sujeitos finitos, nos quais se apresenta a validade universal, e vai em direção a um Eu supraindividual; e a ciência da natureza torna-se impura e acrítica sempre que pretende interpretar o sentido do mundo e ascender à alma universal partindo da totalidade da natureza e de suas leis. A religião deve ter a sua própria posição no mundo, com a sua própria origem legítima, ou será uma mistura impura, uma transgressão acrítica dos limites da consciência moral ou científica. Há uma vivência religiosa legítima, independente, originária e indestrutível que atua de forma eficaz na vida anímica, e esta vivência é a origem de todos os dogmas, cerimônias e organizações da vida religiosa comum. Esta foi a grande descoberta de Schleiermacher em seus *Discursos sobre a religião*.

138

Talvez, esta seja a parte mais profunda da intuição universal de Schleiermacher: esta vivência religiosa contém em si o princípio explicativo da diversidade das religiões e a base jurídica para a sua legitimidade. A religião é uma intuição e um sentimento provocados pelas ações do universo sobre o eu individual. Assim como a nossa alma está aberta às impressões das coisas singulares através dos sentidos, também experienciamos o universo nas intuições e sentimentos que emanam de sua unidade, e cada efeito provoca a vivência de fundir a nossa existência individual com ele. Nesta unidade mística do ser humano finito com o infinito, tomamos consciência da sua realidade. Assim como os efeitos são infinitos em número e variedade e o mesmo ocorre com os indivíduos e as posições que recebem essas ações, novas características do universo são continuamente reveladas na vivência religiosa. Impossível uni-las em um sistema: não existe uma religião universal e não existe um sistema objetivo válido de proposições religiosas. Apenas nos gênios religiosos existe uma relação interna entre estas características do universo apreendidas religiosamente, e a religião não é mais do que esta ligação em toda a sua individualidade e na liberdade recíproca dos seus componentes: a dogmática é apenas o seu produto secundário. E onde quer que a religião [297] apareça, ela vivencia a realidade do infinito, e cada característica dela que é vivenciada é uma verdade religiosa.

Portanto, em seus *Discursos*, Schleiermacher não é um pesquisador da religião, nem pode ser chamado de teólogo: ele é o arauto de uma nova religiosidade.

Tradutores

Renato Kirchner

Luís Gabriel Provinciatto

Toledo, v. 8, n. 1 (2025) p. 130-145

Nos *Discursos* de Schleiermacher, porém, une-se à energia da nova religiosidade a direção da reflexão sobre a essência geral da religião. Isso resulta na limitação desta reflexão pela determinação da vivência de acordo (com a) cultura da época e do lugar, bem como (com) a situação individual. Schleiermacher vivencia a religião conforme ela emerge do ímpeto de sua época em seu gênio e tal como era acessível às pessoas mais cultas daquele tempo. Nela há uma única conexão entre a vivência profética e o poder científico, que a converte em seu objeto. É por isso que a sua ciência da religião não surgiu da compreensão objetiva das religiões objetivadas, mas da própria produtividade religiosa. Ela leva a profundidades de autorreflexão sobre a criação religiosa que nunca estiveram tão abertas a ninguém antes, e, por isso, como produtividade, ela deve ser determinada histórica, humana e individualmente: mas como carrega consigo todo o passado da piedade europeia, superando-o em algo próprio e novo, ela também carrega consigo o poder de obter uma compreensão mais profunda daquilo que lhe é estranho, bem como um olhar que antecipa as formações futuras da vida religiosa; sua figura profética está no ápice do desenvolvimento religioso, a partir do qual se pode ver o caminho percorrido.

Schleiermacher provinha da Comunidade dos Irmãos [Morávios] e, nesta seita que nasceu do Pietismo, quando menino, com seus companheiros, vivenciou a religiosidade pessoal, suas iluminações e sua troca de experiências religiosas. Mesmo quando aderiu ao racionalismo, a ligação com o invisível foi um poder redentor para ele, não uma mera doutrina. Ele buscava o invisível na vivência, não por meio de ensinamentos ou postulados, como ocorria com a escola kantiana que o circundava em sua juventude. Mas, à medida em que ele desenvolvia o idealismo moral de Kant, pelo qual ele também foi cativado, através da ideia de sua influência na infinita diversidade de valor das individualidades, a coisa mais peculiar sobre sua mística panteísta, afirmativa e secularmente alegre residia precisamente no fato de que ele encontrou seu caminho para uma compreensão do nexos do mundo divino a partir da ideia de humanidade. A humanidade, na plenitude das suas formas individuais, tal como são vividas na ação, compreendida no conflito e no amor, tornou-se para ele a chave [298] para o espírito do mundo, do infinito, da divindade: surgiu assim uma nova fé, que vemos efetivada, então, em Novalis, Carlyle, Emerson, nos unitaristas – a fé em uma conexão espiritual em ação no universo, como uma força espiritual, irradiando na ambígua atividade individual, um panteísmo da afirmação do mundo, que vive a realização de um ideal como o divino no mundo.

Mas, para ele, essa sua religiosidade era apenas uma específica figura individual no fluxo contínuo da vida religiosa. Quanto mais ela fosse a expressão da sua história de formação, menos ele lhe reivindicava validade geral. Ele viu outra nova forma de vida religiosa emergindo da contemplação da natureza em Novalis e no jovem Schelling. Ele esperava, com Lessing, as próximas revelações do espírito religioso. Para ele, a religião, por sua própria essência, existe em formas individuais. Assim, quando partiu de sua vivência, procurou nela os traços da essência geral da religião. Ele não procedeu metodicamente, mas intuitivamente. Seus limites nem sempre ficam claros nos *Discursos*. Ele olhou para novas profundidades da vida religiosa e, no âmbito da

religião, incluiu novas formas da mesma, o que ampliou este conceito e o horizonte do pesquisador.

O lugar de Schleiermacher na história da pesquisa em religião é único, porque, em seu caso, um gênio religioso, por meio da reflexão consciente e científica sobre si mesmo, extrai a vivência da religião de suas profundezas. Isto criou a possibilidade de uma nova compreensão de cada uma das religiões objetivas. Esta sua significância central não é tão visível quanto a dos intérpretes da religião objetiva, porque permeia invisivelmente a pesquisa sobre religião. Mas basta lembrar: Hegel, o outro pensador que, ao lado de Schleiermacher, mergulhou nas profundezas da vivência religiosa, recebeu uma inspiração extraordinária dos *Discursos* de Schleiermacher; da mesma forma, Novalis e Schlegel; Bauer, Strauss, Zeller, os fundadores da crítica bíblica e da história do cristianismo, foram influenciados por ele e também por Hegel; toda essa corrente de interpretação da religião influi, então, no estudo de outras religiões.

E o próprio Schleiermacher, como professor de teologia, começou a estudar o cristianismo cientificamente. Ele examinou as histórias que cercam o início e o fim da vida de Cristo. Ele desenvolveu uma metodologia de interpretação e crítica, bem como seu respectivo uso para os escritos bíblicos. Dele surgiu a concepção, fundamental para a história do cristianismo, da [299] relação estrutural interna da vivência religiosa, do culto, da imaginação religiosa efetiva na lenda e no mito, da formação dos dogmas e da organização eclesial: os *Discursos* desenvolveram essa conexão em toda a sua vitalidade interior, mesmo que ainda em uma subjetividade condicionada pela sua vivência, e sua subsequente época teológica elevou essa percepção a uma objetividade cada vez maior. Ele fez conhecer o elemento místico na vivência religiosa original. E na obra central de sua época teológica, sua *Doutrina da fé*, publicada em vida, bem como na *Doutrina da moral cristã*, que apareceu após sua morte, duas investigações científicas que devem ser entendidas como uma unidade, ele expôs pela primeira vez, com espírito moderno, baseando-se em uma classificação das religiões, a estrutura interna de todo o nexo da vida cristã. Ele foi o primeiro a ver, com olhar divinatório [*divinatorisch*], que a essência fundamental do cristianismo está em seu caráter afirmativo, ativo, fundador da vida cultural, e a apreciação histórica do protestantismo feita por Ritschl depende inteiramente dele. Segundo ele, esta essência do cristianismo está ligada à relação do cristão com a pessoa de Cristo, em quem se realizou o ideal de humanidade, e à sua vivência do Reino de Deus. Entre as duas visões da teologia moderna, uma das quais entende o cristianismo como uma relação historicamente determinada com a pessoa de Cristo e a outra vê em Cristo o símbolo da verdade eterna, da unidade religiosa com Deus, ele fez a primeira ser apreciada na teologia contemporânea. Em seu período tardio, como pregador e teólogo, sua impressão da época de juventude acerca da relação mística com Cristo adquiriu crescente poder sobre sua alma na relação prática [com Cristo]. Sua *Doutrina da fé* é apenas a expressão dogmática da sua segunda vivência religiosa central. O poder dessa vivência suplantou sua prudência científica. O ímpeto das primeiras décadas do século XIX de dar à vida religiosa, no protestantismo, uma nova firmeza frente ao Iluminismo

desempenhou um papel nisso. Ao mesmo tempo, para tornar claros os verdadeiros limites de suas fórmulas na *Doutrina da fé*, deve-se também considerar que tal obra afirma ser uma representação da consciência da comunidade protestante.

Em todos estes aspectos, a época teológica de Schleiermacher foi uma continuação da época de juventude dos *Discursos* e *Monólogos*. Em grande parte, as mudanças em seu posicionamento se deveram às insuficiências no ponto de vista dos *Discursos*. Ele teve que superar a mistura do ideal da religião de sua época com as [300] determinações gerais da essência da religião. A essência geral da religião teve que ser elaborada com mais clareza. A posição complicada e temporalmente condicionada da religião em relação à moral teve que dar lugar a uma relação mais simples e objetiva. Diz-se o mesmo a respeito da concepção, inspirada em Fichte, sobre a relação entre religião e filosofia. E ele teve que criar espaço para sua cristologia. Concomitantemente, no entanto, tudo isso não aconteceu sem perdas. O desenvolvimento da filosofia o levou junto. Como ele acreditava que poderia encontrar a saída para as dificuldades dos *Discursos* em uma metafísica e em uma ética fundamentadas na identidade do real e do ideal, que, no entanto, de acordo com os *Discursos*, baseava esse sistema identitário no sentimento do absoluto, como uma abstração – estéril – da religião, toda forma específica de religião, como formação individual do sentimento de dependência de uma forma de vida, foi apresentada ao lado do sistema metafísico como algo semelhante a ele. Assim, o sistema metafísico foi apresentado como um todo racional que, por sua característica, buscava a validade universal e se situava em um dualismo indissolúvel ao lado dos sistemas religiosos individuais, fundados, por sua vez, em um sentimento de dependência: a convergência destes com aquele era o destino histórico de tais sistemas religiosos. Suas formas derivaram da classificação fundamentada em sua essência, ao invés de na compreensão e análise. A profunda intenção de compreender o cristianismo, indo além dos dogmas, a partir de um específico estado de espírito [*Gemütszustand*] religioso, não o levou de volta à concatenação interna desses estados de espírito da vida, ao próprio decurso vital: neste pensamento, tudo tornou-se um esquematismo atemporal.

Quando Ritschl e sua escola pensaram mais historicamente, quando a intuição histórica de Ritschl apreendeu mais profundamente o curso do processo religioso nas formas concretas da religiosidade cristã, quando ele se empenhou em compreender o valor das estruturas religiosas a partir de sua realidade histórica e abriu um caminho livre para a teologia ao rejeitar, com o neokantismo, todo sistema metafísico racional e, assim, dar ao caráter irracional da religião um espaço mais livre e mais amplo, essa mente peculiar, ao mesmo tempo, estava confinada em um espaço tão estreito que cada uma de suas concepções fundamentais não fizeram justiça à história, apesar de se originarem nela. A visão histórico-universal dos *Discursos*, na qual radica o germe da vindoura ciência geral da religião, foi por ele abandonada. A compreensão de Schleiermacher a respeito do significado da mística na religião foi substituído por uma aversão anti-histórica à mística na [301] religião. O significado da vivência religiosa na história das criações religiosas era incompreensível para esta mente austera. Portanto, dentro do limite de seus estudos sobre o cristianismo, ele não valorizou a vivência que

está na origem do mesmo. De fato, a experiência de Jesus a respeito da ação de Deus nele só é concebível como uma vivência mística, como uma experiência sem mediação. E tão pouco [Ritschl] compreendeu o significado da mística⁶, na qual a vivência de Cristo mesmo, assim como a experiência visionária de Paulo e os êxtases dos eremitas, se fundia com o ascetismo, a contemplação e o êxtase neoplatônicos. Na mística panteísta, na religiosidade das seitas e no pietismo, ele viu apenas a falsificação do cristianismo.

A vivência religiosa capta uma conexão que ultrapassa o nexos sensível das coisas captadas pelo entendimento; o conteúdo desta vivência é inacessível ao entendimento e não pode ser representado em nenhum conceito: num estado de entrega passiva, a alma experimenta um efeito real sobre o seu presente estado consciente, que é interpretado de acordo com a natureza da vivência como proveniente daquela conexão invisível.⁷

A vivência religiosa difere de todos os estados semelhantes, dos efeitos dos tóxicos, do transe, dos estados subjacentes ao espiritismo por dois momentos interligados: trata-se do resultado de uma sequência interna de estados anímicos, os quais, de acordo com sua conexão, impulsionam em direção à vivência e encontram seu clímax e conclusão nela através do repouso, com o qual preenche a alma necessitada e sofredora do mundo; e: a vivência provoca uma transformação permanente da vida anímica. A conexão entre esses dois momentos se manifesta no fato de que a insatisfação da alma já produz, em muitos casos, por meio da sequência interna de estados que dela surge, a facilidade para renunciar aos valores da vida mundana, uma firmeza para permanecer nesta tarefa, uma consequente diversidade de experiências sobre a inutilidade desses valores, analisados com extrema sutileza, uma fixação no mundo invisível, uma técnica dessa fixação, através da qual já se alcançam plenitude, duração e eficácia para a vivência.⁸

Na conexão desses momentos está o ponto de partida para a fenomenologia da religião. Dessa experiência surgiu a compreensão de Arnold, Schleiermacher e Neander sobre a história da Igreja. A respeito do curso externo da história da Igreja, Neander teve de destacar o aspecto da autobiografia, da retrospectiva religiosa e da meditação, bem como dos efeitos da [302] religião no culto e nos costumes. Ele não captou o que havia de específico nas formas desta concepção, nem captou a relação interna entre as religiões e a sua respectiva organização. Foi assim que Ritschl recebeu a teologia histórica: a sua mente fria e austera, o seu gênio para compreender o passado poderiam ter-nos levado muito longe se a estreiteza da sua vivência religiosa pessoal e o seu horizonte histórico não o tivessem impedido.

⁶ N.E.: Inicialmente, Dilthey havia escrito como uma oração relativa ligada à mística: “que precisamente resultava tanto dessa vivência de Cristo quanto da experiência visionária de Paulo, das êxtases dos eremitas, combinando-se com a ascese neoplatônica etc.”. Posteriormente, ele revisou o início para: “na qual a vivência”, mas apagou apenas as quatro primeiras palavras. Por essa razão, o editor precisou modificar esse trecho.

⁷ N.E.: Como nota marginal de Dilthey a este parágrafo, uma referência a Ed[uard] von Hartmann.

⁸ N.E.: Como nota marginal de Dilthey a este parágrafo, “por exemplo, Pascal”.

Tudo impelia para uma formulação universal do problema da história da religião. Aqui começa a história geral da religião, que se baseou no estudo das línguas orientais e em sua literatura. Ela se desenvolveu em duas direções: construtivamente, em Hegel, Bauer, Strauss, Zeller, e, a partir da compreensão dos grandes fenômenos específicos (e) de círculos (específicos), em Jakob Grimm, Müllenhof, Max Müller, Deussen, Oldenberg, Usener e Dietrich.

Sobre estes fundamentos, a psicologia fez uma nova tentativa de compreender a essência da religião. A princípio, William James, dotado de um talento surpreendente para ver as realidades da vida psicológica, não foi influenciado pelo precedente sistema psicológico, dispondo da ajuda ofertada pela hipótese de algum tipo de ação produzida por uma força mental inconsciente; na América, ele se encontrou rodeado de seitas nas quais a vivência religiosa se afirmava com grande força, independentemente da tradição. O poder do espírito americano reside no fato de as pessoas oriundas da estratificação social, da divisão política e da tradição religiosa da Europa, separadas destes fundamentos históricos, começarem uma nova vida em novo solo. Entrementes, o Estado ficou sob o controle da vida econômica. Mas o grande papel desempenhado pelas seitas imigradas da Inglaterra desenvolveu o poder da vivência religiosa e dos costumes cristãos como uma força contrastante. Essa vivência encontrou sua expressão em inúmeras confissões e autobiografias. E mentes profundas, que associaram esta experiência aos resultados da cultura alemã, com Emerson liderando o caminho, deram continuidade a este cristianismo. Foi assim que a psicologia americana da religião surgiu sobre bases empíricas.

143

|

A ciência da religião só pode resolver o seu problema específico em conexão com o [problema] da filosofia. Como história da religião e ciência comparada das religiões, já se encontra reconduzida aos conceitos de vida, experiência da vida, imaginação, etc.; [303] ela requer uma solução para a questão: como são possíveis conceitos psicológicos fundamentais superiores para a análise do que é historicamente dado? Na medida em que ela depende da aplicação das relações da religião com a arte, a metafísica, a ciência, bem como dos conceitos gerais de visão de mundo, de ideal, de forma de vida, de moralidade, de dever, etc. para levar a cabo a análise da religião, então é a teoria geral da estrutura das ciências do espírito que tem que resolver este problema. E na medida em que, por fim, os problemas a respeito do valor da religião em geral, do valor relativo das religiões específicas, da verdade das suas afirmações e do futuro do desenvolvimento religioso rodeiam o investigador da religião, que tem que ver nela o objetivo último da investigação, a ciência da religião não pode entregar tais problemas à teologia ou a uma filosofia especulativa da religião ou da história, pois, assim, ela abdicaria voluntariamente de si mesma, abandonaria a unidade natural do saber, que, também nas ciências do espírito, tende a orientar a vida, e deixaria o campo entregue a pseudociências.

Dado que este grande problema é urgente em função da aparente consequência da investigação histórica, segundo a qual a verdade religiosa se torna completamente problemática, devido à contradição das afirmações religiosas nas várias religiões, bem como à história da formação destas afirmações, então a ciência da religião deve, em última análise, curar a ferida que ela mesma causou.

Isso resulta no seguinte: os problemas da história da religião só podem ser resolvidos em um contexto científico geral, o qual depende de investigações filosóficas; porém, este contexto deve ser um conhecimento objetivamente válido que esteja acima de todas as visões de mundo indiscutíveis e, portanto, que não seja metafísico no sentido antigo; e, como qualquer fundamentação sistemática das ciências do espírito, só precisa incluir as sentenças necessárias para tanto.⁹

1. Todo saber, incluindo a ciência da religião, requer, em primeiro lugar, um esclarecimento sobre si mesmo na lógica, como a consciência das relações contidas na validade universal dos juízos que existem no âmbito do pensamento. Além das evidências que assim surgem, há um sentimento de convicção que abarca a objetividade dos juízos: ele se baseia na inclusão do âmbito do pensamento no da percepção e da vivência, de acordo com as leis e formas do pensamento.

O fato de, no âmbito do pensamento, o saber ser constituído por juízos universalmente válidos não contém um *a priori* como condição. [304] A teoria do conhecimento é bem distinta da análise deste fato na lógica (lógica analítica). Ela se desenvolveu através da análise das ciências na direção de seus pressupostos. Ela começou pelas ciências da natureza e, a partir daí, estabeleceu a fenomenalidade de seu objeto. No entanto, esta análise revelou-se incapaz de superar o ceticismo. Disputa entre Kant, Enesidemo, Maimon, Fichte, etc. Estas investigações remetem diretamente para o Eu. Superação de sua concepção como sujeito pensante. Totalidade, vida, etc.

2. Em primeiro lugar, deve-se notar que todas as afirmações que aparecem na religião, na arte, na visão de mundo e na metafísica devem ser completamente distinguidas daquelas que a ciência geralmente faz sobre essas formas das ciências do espírito. As ciências do espírito abarcam as relações que prevalecem no tempo, as relações de causalidade, valores, fins e meios, e depois a cronologia aplicada, a crítica, a interpretação, etc.

3. A vida é o nexa efetivo que existe entre o eu e seu ambiente. Neste nexa efetivo, a totalidade da vida anímica atua na sucessão dos estados de espírito (assumindo esta palavra como expressão de totalidade).

Não se trata senão apenas de outro aspecto desta relação, se se compreende a totalidade da vida na sua relação com a natureza e nas suas relações internas. Pois não importa quão de perto se compreenda as relações entre este todo e os indivíduos, é sempre nos indivíduos que se situa a parte, etc. Apreender estas relações individual ou socialmente é (apenas) uma consequência.

⁹ N.E.: Como nota marginal de Dilthey a este parágrafo, “veja-se minha discussão com Husserl”.

II¹⁰

A religião é um nexó anímico que, assim como a filosofia, a ciência e a arte, se repete no indivíduo como parte de seu conteúdo e se objetiva em seus produtos das mais diversas formas. Portanto, esse nexó anímico é dado de duas maneiras: na vivência religiosa e nas objetivações desta. A vivência permanece sempre subjetiva: somente a compreensão das criações religiosas, baseada na revivência, possibilita o conhecimento objetivo da religião. Por essa razão, o procedimento metodológico para determinar sua essência deve obedecer a essas criações. E, na verdade, a religião existe em diversas formas, cada uma das quais constituindo um nexó específico e concreto. [305] Cada uma destas religiões tem uma história e todas estas estruturas históricas podem ser submetidas ao método comparativo, a fim de apreender a essência da religião que têm em comum.

Mas aqui aparece um círculo...¹¹

III

Antropologia.

A vida anímica pode ser esclarecida e analisada por meio de vários métodos. Em cada um deles, a vivência e a compreensão se entrelaçam, porque só a compreensão abrange todo o horizonte da vida anímica e só a vivência esclarece suas profundezas, e estas só se tornam acessíveis à compreensão a partir disso. O método mais próximo da vida mesma é o que descreve e analisa a sucessão e a coexistência dos estados anímicos concretos. A consciência mostra mudanças que ocorrem no centro da vida anímica e se espalham pela própria consciência. O método antropológico descreve e analisa, portanto, a sucessão de estados anímicos concretos: ele os considera determinados por um movimento interno de avanço e por influências externas. O movimento determinado internamente pode ser comparado a uma energia que empurra para frente. Como fatores desta energia, (nós) reconhecemos o nexó estrutural e os momentos de insatisfação, dissonância e sofrimento contidos em cada estado de consciência. Onde estes fatores não são efetivos, o sentimento pode permanecer num estado de repouso, no qual apenas a sua soma provoca mudanças. Permanece indeterminado aqui se outras suposições são necessárias para a energia. E se adiciona a esta sucessão a contribuição de estados menos perceptíveis e independentes do estado total.

A pesquisa antropológica é adjacente à poesia. A vivência se desenvolve aqui na imaginação de acordo com o significado que lhe é inerente e, assim, a relação do processo anímico com a vida circundante é representada em sua realidade concreta.

¹⁰ N.E.: Os números II e III foram inseridos pelo editor. No último fragmento (*Antropologia*), antes de sua interrupção, ainda há uma frase que foi omitida pelo editor: "Explico isso com os antigos dramas de Grillparzer; estes representam de forma contínua qualquer mudança do estado anímico, seja a partir de condições internas ou externas, assim como Racine e Goethe".

¹¹ O manuscrito se interrompe aqui.

TRADUÇÃO

Do princípio da fenomenalidade
ao desenvolvimento da visão de mundo

Vom Satz der Phänomenalität zur
Weltanschauungsentwicklung

Eduardo Henrique Silveira Kisse

Tradutor

Luís Gabriel Provínciatto¹

146

RESUMO²

Trata-se de explorar o desenvolvimento da filosofia da vida de Dilthey, especialmente seu foco no princípio da fenomenalidade, que considera todos os objetos e sentimentos como fatos da consciência. O texto discute como Dilthey critica abordagens anteriores, como as de Descartes, Kant e o positivismo, por limitarem a experiência à representação intelectual ou material. Cabe destacar que, para Dilthey, a experiência precede o pensamento e que todo conhecimento filosófico depende de pressupostos que não podem ser completamente examinados ou justificados, o que o leva a defender a centralidade da experiência vivida na fundamentação da filosofia

PALAVRAS-CHAVE

Wilhelm Dilthey; Filosofia da vida; Princípio de fenomenalidade;

¹ Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e em Filosofia pela Universidade de Évora (Portugal). Docente da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas. Entre 2022 e 2024, realizou estágio pós-doutoral no Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Coordenador do Grupo de Trabalho “Filosofia da Religião” no âmbito do Congresso da Associação Nacional de Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTE-CRE). E-mail: luis.provinciatto@puc-campinas.edu.br

² Resumo criado pelos organizadores do dossiê.

Tradutor

Luís Gabriel Provínciatto

Toledo, v. 8, n.º 3 (2025) p. 146-160

ZUSAMMENFASSUNG

Es geht darum, die Entwicklung von Diltheys Lebensphilosophie zu untersuchen, insbesondere seinen Fokus auf das Prinzip der Phänomenalität, das alle Objekte und Gefühle als Tatsachen des Bewusstseins betrachtet. Der Text diskutiert, wie Dilthey frühere Ansätze wie die von Descartes, Kant und dem Positivismus kritisiert, weil sie die Erfahrung auf die intellektuelle oder materielle Repräsentation beschränken. Es ist anzumerken, dass für Dilthey die Erfahrung dem Denken vorausgeht und dass jedes philosophische Wissen von Annahmen abhängt, die nicht vollständig überprüft oder begründet werden können, was ihn dazu veranlasst, die Zentralität der gelebten Erfahrung in der Begründung der Philosophie zu verteidigen.

SCHLÜSSELWÖRTER

Wilhelm Dilthey; Lebensphilosophie; Prinzip der Phänomenalität;

Durante o seu período em Breslau (1871-1882), Dilthey refinou sua filosofia da vida, com especial atenção ao princípio da fenomenalidade. Segundo esse princípio, todos os objetos, bem como cada sentimento [*Gefühl*], são considerados fatos da consciência [*Tatsachen des Bewusstseins*] e estão sujeitos às suas condições. Em outras palavras, tudo o que não pertence à realidade da consciência não constitui experiência, sendo, portanto, uma abstração. Por consequência, para Dilthey, toda filosofia é uma filosofia da experiência. O principal objetivo deste artigo é elucidar a relevância do conceito de experiência, que já desempenhava um papel central em sua reflexão filosófica nos anos 1870 e manteve grande importância em uma fase posterior de sua vida, notadamente na doutrina da visão de mundo.

Para abordar a temática da experiência, será apresentada primeiramente uma explicação sobre a filosofia que, segundo Dilthey, tratou do problema da supressão da experiência.

De acordo com a concepção de Descartes, a filosofia busca investigar os fatos da consciência, em oposição à realidade externa, a fim de alcançar uma verdade universalmente válida. O próprio Descartes, contudo, não levou essa ideia até suas últimas consequências, pois só chegou ao conceito de ego após negar a existência do mundo externo. Dessa forma, ele iniciou sua abordagem a partir de um ponto de vista intelectualista e externo, o que Dilthey consideraria um duplo erro: por um lado, devido ao caráter intelectualista de sua abordagem; por outro, por não ter adotado o ponto de vista da vida como princípio supremo. Como dito acima, esse ponto de vista não se encontra no pensamento, mas na experiência, que precede o pensamento. A realidade vivida não é algo simplesmente dado, pois só se torna objeto no pensamento; antes disso, ela é experimentada (cf. Misch, 1968, p. LXXX).

Entretanto, nem mesmo a posição oposta ao racionalismo, o positivismo, com sua concepção do mundo como materialmente constituído, foi capaz de solucionar mais eficazmente o problema fundamental da filosofia. Esse problema, que está vinculado ao princípio da fenomenalidade e foi formulado explicitamente pela primeira vez por Berkeley, também não foi plenamente resolvido por Kant, que incorporou esse princípio à sua filosofia.

A distinção kantiana entre matéria e forma do pensamento pode ser feita “apenas com o auxílio da aplicação das leis do pensamento, etc.” (Dilthey, 1982, p. 11). Trata-se do “pensar do pensamento – ou a filosofia o examina” (Dilthey, 1982, p. 11). O pensamento se torna, assim, pressuposto de si mesmo. Isso porque, como ocorre em todas as ciências, também a filosofia possui pressupostos que não podem ser “examinados ou justificados”, mas que são considerados fatos ou critérios iniciais de validação. Isso pode parecer cartesiano à primeira vista, mas não o é, pois a continuidade do raciocínio não se dá ao tratar a evidência como objeto de uma “prova forçada” (Dilthey, 1982, p. 11). A própria evidência deve ser o critério de validação, contudo, o pensamento não pode ser tal evidência ou critério, pois ele mesmo ainda precisa ser examinado. Por isso, Dilthey afirma que “apenas o nexa [*Zusammenhang*] pode fazer isso” (Dilthey, 1982, p. 11), pois, no sistema da razão pura, toda forma de pensamento depende de um nexa no qual essas formas exercem sua função. Nesse sentido, se o pensamento pensar a si mesmo é a tarefa suprema da filosofia, então deve-se pressupor um nexa geral.

Tão fundamental é esse nexa que Dilthey afirma que não existe ciência sem pressupostos. “A matemática”, por exemplo, “só se aplica aos fenômenos se houver uma matéria. Até mesmo a mecânica ainda lida com um sistema de representações parciais” (Dilthey, 1982, p. 12-13). Nem mesmo a filosofia pode ser desprovida de pressupostos, mas tampouco podemos partir “de princípios evidentes, tampouco de percepções ou fatos” (Dilthey, 1982, p. 16). Além disso, Dilthey argumenta que a ciência matemática não pode oferecer uma evidência análoga para a filosofia.

Contudo, se a filosofia necessariamente requer um pressuposto, qual seria? Não pode ser o mesmo proposto por Kant, ou seja, o princípio da fenomenalidade em um sentido empírico, pois o pensamento não pode examinar-se a si mesmo. A esse respeito, Dilthey afirma: “o real é aquilo que atua em minha totalidade psíquica” (Dilthey, 1982, p. 17), ou seja, o real não se reduz apenas às representações. O problema do princípio da fenomenalidade nos filósofos anteriores reside, segundo essa perspectiva, em sua limitação às representações como aquilo que constitui a realidade.

Kant restringiu o princípio da fenomenalidade tanto quanto os fenômenos: devido à sua divisão das faculdades da alma, ele distribuiu essa restrição em três obras, cada uma dedicada a uma dessas faculdades. No entanto, Dilthey considera aqui exclusivamente a *Crítica da Razão Pura*. Nessa obra de Kant, todo o peso dos conceitos filosóficos é “atribuído exclusivamente à faculdade representativa do ser humano” (Dilthey, 1982, p. 18). Porém, a centralização de seu sistema na faculdade do

pensamento leva-o a uma “dupla ordem de princípios” (Dilthey, 1982, p. 18). A causa dessa dupla ordem reside no fato de “as ideias práticas, derivadas do fato da vontade e da consciência, não possuírem” (Dilthey, 1982, p. 18) o mesmo sentido que os conceitos filosóficos apresentados na *Crítica da Razão Pura*.

Segundo Dilthey, também Schopenhauer estaria equivocado ao afirmar que tudo é representação. Para Schopenhauer, as coisas individuais são apenas representações, o que, na visão de Dilthey, é incorreto. De acordo com Dilthey, não possuímos apenas representações, mas também o mundo real. Schopenhauer colocaria o sonho e o mundo real na mesma categoria. O que ele aparentemente não percebeu é que, a partir da premissa de que tudo é representação, segue-se que até mesmo o cérebro seria apenas uma representação. O princípio da fenomenalidade afirma que toda a realidade está dada na própria consciência, mas isso não significa que tudo esteja contido na própria consciência (Dilthey, 1982, p. 18-19).

Dilthey explica, então, que nossa percepção se refere aos objetos de forma tardia e artificial, pois a vontade e o sentimento determinam a representação. O intelecto, por si só, não pode definir o objeto. A vontade e o sentimento são determinados pela coisa [Ding], razão pela qual o ser humano possui primeiro a realidade, e não a percepção ou a representação. (Dilthey, 1982, p. 19) Como justificativa para isso, Dilthey argumenta que a vontade se manifesta em toda percepção através da relutância [Widerstand], assim como o sentimento se manifesta através da dor ou do prazer. Em outro trecho, Dilthey destaca que é através da vontade, da resistência e do sentimento de resistência que adquirimos consciência de algo externo e, conseqüentemente, de um eu.³

Além disso, pode-se argumentar que o objeto depende da vontade. A vontade determina a ação, que, por sua vez, determina o objeto. Assim, por exemplo, um automóvel pode ser tanto um meio de transporte quanto um objeto de estudo da mecânica. Por fim, pode-se afirmar que um automóvel pode ser cheirado, visto e tocado, sendo percebido sob diferentes modos. No entanto, um automóvel pode sempre ser compreendido como uma representação completa do objeto. Mas ele não existe apenas como representação, pois a realidade só existe em relação à totalidade da vida. A coisa vivenciada é mais do que uma representação; como explicado anteriormente, ela pode ser objeto do sentimento de resistência. No entanto, mesmo nesse caso, ela permanece relacionada à totalidade da vida psíquica (cf. Dilthey, 1982, p. 20).

Ao rejeitar o conceito kantiano de fenômeno e a noção de percepção vinculada à experiência sensível, Dilthey defende a posição fundamental de que toda filosofia é uma filosofia da experiência. Ele formula: “o real é o objeto da experiência. Chamamos de experiência o processo na consciência através do qual um real se revela à

³ Em seu ensaio *Contribuições para a solução da questão sobre a origem de nossa crença na realidade do mundo externo e seu direito* (1890), Dilthey explica que somos impelidos à ação por um impulso através da vontade. Por isso, experimentamos uma resistência do mundo externo, que nos conduz à consciência dele. Consequentemente, tornamo-nos igualmente conscientes de um “eu” independente do mundo externo (cf. Dilthey, 1968, p. 35-138).

consciência" (Dilthey, 1982, p. 23). Essa é a tese central do texto aqui analisado. Tudo seria experiência, portanto; tanto o sensível quanto as ideias inatas. O objeto da filosofia abarca tanto o que é dado quanto o que deriva da experiência. Afinal, "todas as experiências são fenômenos da consciência" (Dilthey, 1982, p. 25). A ciência do espírito lida com um "todo interligado [*zusammengehöriges Ganzes*], que é formado pela experiência interna" (Dilthey, 1982, p. 25).

Também vale destacar que os fatos psíquicos constituiriam a base do estudo do ser humano, embora a filosofia positivista de Comte não os tenha alcançado, pois Comte tentou acessar o interior partindo dos fatos da natureza. O problema disso seria que os fatos da natureza pertenceriam a um mundo exterior, que só poderia ser apreendido por meio de processos intelectuais. Isso implicaria que o ser pensante precisaria dividir-se em dois para poder ver a si mesmo. "Assim como as imagens das coisas na retina, para serem vistas, exigiriam outro olho que as visse" (Dilthey, 1982, p. 30). Por essa razão, a inteligência não poderia captar a si mesma. Comte teria isolado as operações intelectuais do todo e, com isso, negligenciado a experiência interior.

Aqui se encontra um ponto de intersecção com a filosofia de Kant, que é "a doutrina do valor cognitivo do que é dado na experiência interior" (Dilthey, 1982, p. 33). Tudo é considerado como fenômeno, "ou seja, [como] fatos psíquicos, apreendidos sob a forma do sentido interno ou do tempo e conectados pelas formas do entendimento" (Dilthey, 1982, p. 33). Assim, Kant, através de sua análise, por meio dos fenômenos [*Phänomene*], chegaria ao sentido interno como aparição [*Erscheinung*], de modo que todos os conceitos teriam sua origem nas manifestações, incluindo de igual forma nesse processo o conceito de *a priori*. Segundo Dilthey, o conceito de *a priori* seria "apenas uma expressão da intuição do tempo e da relação causal, e somente dentro desse contexto ele possuiria sentido" (Dilthey, 1982, p. 33). Por isso, Dilthey conclui que todos os esforços de Kant se resumiriam à análise das manifestações. Disso decorre, por fim, que tudo – tanto o sentido externo quanto o interno e o *a priori* – deve ser explicado a partir da manifestação. Isso pode ser entendido como o fundamento da análise kantiana da manifestação.

As descobertas de Dilthey sobre os fatos da consciência como a base fundamental de uma filosofia da experiência só são seguras se "contiverem as condições de nossa consciência" (Dilthey, 1982, p. 43). Como exemplo, o conceito de necessidade, que, para Kant, deve ser compreendido como *a priori*, pois, sendo "condição de nossa consciência para a experiência" (Dilthey, 1982, p. 43), não poderia estar ausente da experiência. Além disso, a necessidade também é um "tipo de sentimento de convicção [*Überzeugungsgefühl*]" (Dilthey, 1982, p. 43).

Sobre a filosofia kantiana como um todo, Dilthey afirma: "a partir daqui, torna-se evidente que Kant se move inteiramente em pura abstração", e isso ocorre "cada vez mais" (Dilthey, 1982, p. 43) também na filosofia neokantiana, com algumas exceções. Em relação ao tema da abstração, Dilthey remete a uma passagem anterior do mesmo texto aqui analisado, na qual argumenta que a lógica foi desenvolvida como

uma abstração da filosofia grega: seu desenvolvimento ocorre desde o *Organon* de Aristóteles, passando pela teoria da indução de Bacon e chegando até a escola kantiana, estando inserida “no espírito da matemática transcendental” (Dilthey, 1982, p. 1), que também depende da manifestação.

Como a filosofia de Kant erra em sua concepção de experiência, Dilthey assume a tarefa de conceber um novo princípio de experiência, que permita considerar o ser humano em sua totalidade. Por essa razão, ele formula o princípio de sua filosofia da experiência nos seguintes termos, vinculando-o a uma experiência que antecede a inteligência:

A ideia fundamental da minha filosofia é que, desde a percepção até as formas mais elevadas do conhecimento, a inteligência humana está submetida a condições da consciência, as quais ela introduz gradualmente como pressupostos na construção do mundo real, de modo que a realidade do conteúdo da sensação constitui a primeira pressuposição, à qual outras pressuposições são posteriormente ajustadas, de maneira que o sistema de nossa sensação seja utilizado para a construção dessa realidade, através da conexão e da transferência recíproca do que é dado na percepção interna e externa (Dilthey, 1982, p. 44).

Essa citação resume o que já foi exposto: a filosofia de Dilthey parte da realidade do mundo presente nos fatos da consciência em direção à construção da inteligência. A inteligência, portanto, é apenas uma consequência desse processo e está subordinada às condições do conteúdo sensível. Nesse ponto, fica evidente que, ao contrário do que ocorre em Kant, o intelectualismo não possui uma posição prioritária nessa concepção. Ao longo deste artigo, será mostrado que o pensamento também tem um papel importante na filosofia de Dilthey, embora tudo parta da experiência. Além disso, Dilthey afirma:

O *a priori* de Kant é rígido e morto; mas as condições reais da consciência e seus pressupostos, tal como os concebo, são um processo histórico vivo, são desenvolvimento, têm sua própria história, e o curso dessa história é a sua adaptação à multiplicidade dos conteúdos sensíveis reconhecidos de forma cada vez mais precisa por indução (Dilthey 1982, p. 44).

Nesse ponto, Dilthey se diferencia fundamentalmente de Kant ao buscar as condições da consciência não em um *a priori* a-histórico, mas na experiência. No entanto, essa experiência não é rígida e morta, mas sim considerada como experiência da vida (como será mais detalhado ao longo desta análise). Ele busca condições para sua filosofia, porém, não condições fixas e imutáveis; isso representaria um avanço em relação à racionalidade kantiana.

Sobre esse tema, Bollnow explica que o principal adversário de Dilthey é o racionalismo, uma vez que este pode ser entendido como uma tentativa de definir o ser

humano exclusivamente como um ser racional e pensar sua existência como uma entidade fixa. Nesse sentido, também se pode incluir nessa crítica a tentativa de Kant de explicar o ser humano por meio de leis lógicas. Do ponto de vista da vida, essa abordagem racionalista revela sua limitação, pois se baseia em um conceito estático de razão. Como continuação da filosofia transcendental, Dilthey parte da ideia de “vida na totalidade de suas forças” (Bollnow, 1980, p. 26). Se essa totalidade não for apenas razão no sentido racionalista, mas também for historicamente determinada, então a razão deve ser repensada em sua relação com a vida.

Como contraposição ao racionalismo, a filosofia da vida adota uma abordagem empírica (embora não no sentido do empirismo), segundo a qual a vida é o objeto de investigação. Seu foco, portanto, não está na experiência meramente sensível, mas na experiência da vida.

No entanto, Dilthey também não concorda inteiramente com o empirismo, pois considera que o conceito empirista de experiência é muito restrito; como mencionado anteriormente, essa experiência seria apenas sensível. Ele afirma: “a ideia fundamental da minha filosofia é que até hoje a experiência *total, plena, integral* [ganze, volle, unvers-tümme] nunca foi tomada como fundamento para a filosofia e, conseqüentemente, a realidade plena e total nunca foi considerada” (Dilthey *apud* Bollnow, 1980, p. 22).

Visto que a realidade plena e total se encontra na experiência da vida, a filosofia de Dilthey também deve partir dessa experiência. Dessa forma, pode-se formular a tese de que, além de um enfoque empírico, Dilthey adota uma perspectiva transcendental em sua filosofia⁴, segundo a qual a vida é a “força” ou a “plenitude das realizações espirituais” (Bollnow, 1980, p. 25). Aqui, a vida é simultaneamente objeto e sujeito do filosofar. Disso decorre que tudo o que está fora da experiência não faz parte de sua filosofia. Em outras palavras, tudo o que é estranho à vida ocupa uma posição secundária em sua filosofia. A racionalidade kantiana, por exemplo, não aparece nos princípios da filosofia da experiência de Dilthey, pois provém de uma força estranha ao ser humano. Assim, Dilthey deve sempre trabalhar com aquilo que é fato da consciência, pois sua filosofia toma esse fato como ponto de partida.

Entretanto, essa consciência, segundo Dilthey, “não pode ser definida, mas apenas indicada como um dado último e irreduzível”; além disso, é “o comum, cuja consequência é o existir-para-mim [Für-mich-dasein]” (Dilthey, 1982, p. 59). Se a consciência representa o dado último da filosofia, tudo o que estiver fora dela deve ser tratado como abstração. Por meio dessa abstração, pode-se formular um conceito que não remete a nada que seja fato da consciência. Tudo aponta para os fatos da consciência, visto que tudo o que é vivenciado é um ato de consciência.

⁴ Embora Bollnow mencione uma abordagem transcendental-filosófica em Dilthey, ele o faz apenas para fins explicativos. Dilthey não procede de maneira transcendental-filosófica, mas como a filosofia transcendental. Nesse sentido, ele não pode ser comparado a Kant, uma vez que a filosofia transcendental é, em sua essência, a-histórica (cf. Bollnow, 1980, p. 18-20).

Não haveria, portanto, distinção entre o ato de consciência e o conhecimento, nem entre o “objeto que é visto e o olho que vê” (Dilthey, 1982, p. 63). Além disso, Dilthey acrescenta sua definição de fenômeno para ajudar a esclarecer essa diferença: “conjunto de percepções que contém as propriedades permanentes do objeto, aquelas que não desaparecem com a mudança de posições do objeto em relação aos sentidos” (Dilthey, 1982, p. 63). Para ilustrar essa ideia, ele usa o exemplo de um arco-íris, que só pode ser visto sob certas condições, como o ângulo correto da luz solar e a posição adequada da cortina de chuva. Além dessas propriedades, que permanecem independentemente dos sentidos, existe também aquilo que é independente da faculdade de apreensão. Essa diferença entre o que é dado no estado perceptivo e o que é independente dos sentidos não existe no estado de consciência.

Essa sutil distinção pode ser compreendida da seguinte forma: por um lado, haveria certas propriedades do objeto que permaneceriam constantes, independentemente de sua posição relativa. Por outro lado, haveria aquilo que é independente da “faculdade de apreensão” e, por isso, seria contraposto à “mera manifestação” (Dilthey, 1982, p. 64) (ou seja, ao primeiro) como realidade. Um se opõe ao outro, pois o primeiro é independente dos “conteúdos da percepção em geral” (Dilthey, 1982, p. 64), enquanto o segundo está contido nesses conteúdos. Esse contraste existe como derivado dos fatos da consciência, mas não pode existir no “estar presente e certo de si mesmo do estado de consciência” (Dilthey, 1982, p. 64). Tudo o que está na consciência é a factualidade [*Tatsächlichkeit*], ou seja, a certeza do objeto.

Ao demonstrar que todos os fenômenos são fatos da consciência, Dilthey justifica sua crítica aos empiristas e a Kant, para os quais os fenômenos são sensíveis. O erro dos fenomenistas, como Dilthey os chama, estaria em não reconhecer essa “influência das leis da consciência” como um fato psíquico, assim como “qualquer outro componente ou processo psíquico e sua influência sobre outros processos” (Dilthey, 1982, p. 64) também são fatos psíquicos. A razão desse erro estaria no fato de o fenomenismo subsumir os fatos da consciência a um conceito válido no mundo exterior. Por isso, Dilthey diz que é um “absurdo [diante dos] fatos da consciência” afirmar que se pode distinguir, em um “objeto distinto da consciência”, aquilo que pertence à consciência daquilo que “pertence à minha faculdade de apreensão” (Dilthey, 1982, p. 64). Ou seja, a distinção kantiana entre fenômeno e consciência não faz sentido na concepção de Dilthey, pois tudo é processo psíquico – tanto as leis ativas da consciência quanto a própria consciência que delas resulta. Assim, os fatos da consciência constituem a “vivência real”: “eles caminham sob o sol da consciência, enquanto uma ordem subjacente, na melhor das hipóteses, é um mundo de sombras” (Dilthey, 1982, p. 64).

Segundo Dilthey, o princípio da fenomenalidade significa que todos os objetos “tanto quanto qualquer sentimento” (Dilthey, 1982, p. 66) são dados como fatos da consciência e estão sujeitos às suas condições. Então, Dilthey busca compreender a transformação na consciência e evitar o erro do idealismo, que considera tudo como criado pela consciência. Para isso, ele não deve analisar aquilo que ocorre dentro da

consciência sem influência do mundo exterior. Sobre o princípio da fenomenalidade, Lessing escreve:

O “princípio da fenomenalidade”, como um princípio fundamental ir-reduzível da filosofia, afirma, portanto, que a originária consciência prática do mundo, com sua suposição – não questionada na ação primária – de uma distinção entre o eu e o mundo, mais concretamente, de um mundo externo ao eu, constituído por objetos dados a esse eu como estando fora dele, é substituída, na reflexão filosófica, pelo conhecimento de que os objetos do mundo exterior são constituídos apenas por fatos subjetivos da consciência. As pessoas e os objetos que o eu encontra no mundo lhe são dados apenas como fatos de sua consciência (Lessing, 1984, p. 194).

Portanto, seria um erro pensar que os objetos do mundo exterior são completamente independentes dos fatos da consciência, assim como seria um equívoco solipsista considerar a consciência como criadora desse mundo exterior, que é a posição idealista de Fichte (cf. Dilthey, 1982, p. 66). Tudo é dado ao eu como fato da consciência. Isso, no entanto, não significa que, sempre que a existência de um objeto se apresenta contraposta a um sujeito, esse sujeito tenha consciência dos processos subjacentes a esse re-presentado [*Vor-gestellten*].

A apercepção [*Innewerden*] se distingue da representação [*Vorstellung*] porque, no primeiro caso, não há conteúdo re-presentado [*vor-gestellt*] à consciência, pois o ato e o conteúdo que o constitui são um só. “Aquilo de que se apercebe não está separado daquilo que constitui o conteúdo desse ato” (Dilthey, 1982, p. 66). Quando a observação, como atenção, se dirige “a algo colocado-diante-de-mim [*Vor-mich-hinstellen*]” (Dilthey, 1982, p. 67), ocorre apenas um aumento do grau de consciência, o qual, na verdade, corresponde à observação do mundo exterior. Nesse caso, também não há um “sentimento de si mesmo” (Dilthey, 1982, p. 67) em relação ao mundo exterior, porque esse tornar-se consciente não é um colocar-diante-de-mim [*Vor-mich-hinstellen*].

“Na apercepção, como se torna muito evidente em sentimentos como dor ou alegria, o conteúdo de tal ato e o próprio ato são idênticos” (Lessing, 1984, p. 198).

Esses exemplos servem apenas para ilustrar, e a regularidade pode se manifestar de formas variadas. No exemplo ilustrativo de uma música, Dilthey explica que o estado de ânimo [*Stimmung*] e a sequência de tons são diferentes, já que a relação da consciência com cada um deles não é a mesma. O mesmo vale para a escuta e o som, que são diferenciados. Os conteúdos são dados à consciência de formas distintas. Tudo isso seria um aumento gradual do grau de coisalidade [*Dinglichkeitsgrades*] dos conteúdos que ingressam na consciência (cf. Dilthey, 1982, p. 67).

Entretanto, o “re-presentar-se dos objetos” [*Vor-sich-stellen von Objekten*] se distingue da “apercepção de sentimentos ou tensões da vontade” (Dilthey, 1982, p. 68). Dilthey então analisa essa complexa diferença.

Haveria momentos da percepção em que, no fato da consciência, nem o representar-se do objeto nem o processo no sujeito seriam considerados. Quando essa separação entre eu e objeto, existente na autoconsciência⁵, recua, percebe-se, segundo Dilthey, que isso é verdadeiro. No caso em que a autoconsciência está ausente, o mesmo ocorre com a “posição do objeto, o encontrar-se-a-si-mesmo [*Sich-selber-finden*]”; caso contrário, “o sentir-se, o perceber-se, o sentir-se afetado [...] condicionam a contraposição do objeto” (Dilthey, 1982, p. 70).

Assim, pode-se dizer que o ato psíquico não passa do sentir-se-a-si-mesmo [*Sich-selber-fühlen*] para a consciência do mundo exterior. Quando a apercepção do processo de percepção de um objeto chega à consciência, não se estabelece a relação entre o eu e o outro, pois essa relação já está presente de forma imediata e evidente na consciência. “A apercepção do ato não desfaz a objetividade nem a certeza imediata do objeto; em um dado momento, ambas coexistem no mesmo complexo fato da consciência, como partes do mesmo todo” (Dilthey, 1982, p. 70). A certeza do objeto e a certeza do processo de sua percepção permanecem independentes uma da outra na consciência.

Como o objeto está sempre em relação com o sujeito na consciência, é adequado que a apercepção não impeça a representação do objeto. Assim, pode-se concluir que, como fato da consciência, “o mundo exterior é dado de forma tão imediata quanto qualquer estado de ânimo ou tensão da minha vontade” (Dilthey 1982, p. 70). Isso significa que ambos são igualmente certos como vivências. Uma vivência possui uma certa coisalidade [*Dinglichkeit*], que, no entanto, não pode ser garantida por uma reflexão filosófica. Segundo Dilthey, uma vivência é dada como uma factualidade, como já mencionado, sem a necessidade de separar o objeto do mundo exterior do sujeito. Somente a reflexão filosófica não pode ver a coisa em si [*Ding an sich*]. A coisa em si está no ato psíquico, no qual o objeto externo imediato é considerado como coisa em si. Dilthey encontra a coisa em si através da vivência, mas Kant não foi capaz de reconhecê-la porque estava muito vinculado ao mundo sensível (cf. Dilthey, 1982, p. 70).

Dessa maneira, a concepção de Dilthey sobre o princípio da fenomenalidade não só refuta Kant, mas também Berkeley. Este último partia do pressuposto de que a existência de um objeto poderia ser derivada de sua percepção (*percipi*), ou seja, que a percepção de um objeto pela simples percepção era suficiente para fundamentar sua existência. Embora o objeto esteja presente através da percepção, sua existência não ocorre exclusivamente por causa dela. A consciência pode reconhecer “a percepção como um processo em meu eu e, ao mesmo tempo, o que é dado nela é imediatamente realidade para mim. E isso constitui o maior enigma contido em todo o conhecimento humano” (Dilthey, 1982, p. 74).

⁵ Por mais improvável que isso possa parecer, há, de fato, casos em que se perde a autoconsciência. Nesse contexto, ao tratar da autoconsciência que surge por meio da experiência do mundo exterior, Dilthey descreve tais casos, que se encaixariam muito bem em um contexto psicanalítico. Cf. Dilthey, *Bestätigende Schlüsse aus den Modifikationen des Bewusstseins der Realität*. In: *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*. Band V.

Kant buscou a metafísica em uma inteligência derivada, elaborando-a com elementos da lógica e da matemática. No entanto, nesse processo, ele percebeu que “não se pode construir uma metafísica com base nesses elementos”, e a devolveu à sua própria origem: “sua filosofia prática e crítica da faculdade do juízo” (Dilthey, 1982, p. 77).

Dilthey afirma que objetos, atos de vontade, sentimentos, percepções, memórias, representações de objetos e conceitos estão todos inseridos em um nexó psicológico, ou seja, “estão contidos na totalidade da vida psíquica [*Seelenlebens*]” (cf. Dilthey, 1982, p. 75). Portanto, a ciência que busca explicar esse nexó deve começar pela “análise de toda a vida anímica” (Dilthey 1982, p. 75).

Se os pesquisadores tivessem começado pelo ponto correto e não por uma inteligência isolada, a natureza de cada objeto das ciências teria seguido o correto caminho de investigação. No entanto, as ciências da natureza, segundo Dilthey, abriram o caminho de toda ciência de tal forma que a tendência científica, em sua visão, não é considerada a partir da inteligência como um fato humano, mas sim de maneira isolada, seja como a base da divisão da alma ou como seu único componente (cf. Dilthey, 1982, p. 77-78).

Na jurisprudência, na doutrina do direito e na política, por exemplo, parte-se da ideia de que a “vontade [é] a raiz do direito e do Estado” (Dilthey, 1982, p. 78-79). A respeito disso, Dilthey comenta em um texto posterior (cf. Dilthey, 1979), no qual critica Hegel por sua ideia de comunidade, que abstrai da realidade vivida. Hegel teria desenvolvido as comunidades, expressas pelo espírito objetivo, a partir da “vontade geral racional” (Dilthey, 1979, p. 149). Dilthey não pode concordar com isso, pois ele parte da vida, na qual “a totalidade do nexó anímico” (Dilthey, 1979, p. 150) não é apenas determinada pela razão. “Hegel constrói metafisicamente, nós analisamos o que é dado” (Dilthey, 1979, p. 150). Ele chega até a postular que a investigação da existência humana provoca nele um “sentimento de fragilidade” (Dilthey, 1979, p. 150), pois a vida, objeto dessa reflexão, é finita. O conceito abstrato de desenvolvimento das comunidades, que Dilthey critica em Hegel, não pode ser construído a partir de idealidades; tal conceito deve encontrar seu fundamento na própria realidade histórica. Portanto, o conceito dessa realidade concreta precisa se ajustar a ela.

Na obra *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito*, Dilthey busca fundamentar as ciências do espírito na realidade humana. O motivo para a necessidade dessa fundamentação é o mesmo que para a superação da filosofia de Kant, ou seja, a visão intelectualista do ser humano, que o analisa de forma unilateral.

Uma análise do ser humano a partir de sua própria realidade vivida, de toda a sua vida psíquica e da totalidade dos fatos da consciência poderia ser chamada de autorreflexão [*Selbstbesinnung*], que, por sua vez, se opõe a uma teoria do conhecimento, pois ela busca os fundamentos do pensar, da ação, da evidência da realidade, da correção das regras da vontade, em contraste com a verdade e, especialmente, com o sentimento (cf. Dilthey, 1982, p. 79).

A ciência de tal tipo pode ser vista como uma ciência da experiência. Tudo começa a partir da conexão existente na consciência, na qual todos os possíveis fatos estão contidos e no centro da qual está a autoconsciência. No âmbito de tal ciência, quatro importantes conceitos podem ser reconhecidos: percepção externa, experiência externa, percepção interna e experiência interna (cf. Dilthey, 1982, p. 79).

A percepção externa representa um fato capturado pelos sentidos, que está ancorado na consciência. A experiência externa, por sua vez, se refere à relação entre os fatos percebidos na percepção. Disso resulta a autoconsciência (cf. Dilthey, 1982, p. 80). A percepção interna é o “correlato do fato da consciência” (Dilthey, 1982, p. 81) e abrange os fatos do meu eu, seja no processo de apercepção ou em relação a algo externo. A partir da relação da percepção interna surge, finalmente, a experiência interna.

Do exposto, surge agora a questão sobre qual a diferença entre percepção e experiência, independentemente de serem de natureza interna ou externa. Segundo Dilthey, a percepção de um objeto é o seu conhecimento imediato, enquanto a experiência “consiste em juízos e contém uma ampliação do conhecimento dos fatos” (Dilthey, 1982, p. 81). A conexão interna com a experiência externa forma um nexo, o nexo experiencial, que consiste no fato da consciência. Se uma ciência é fundada nos fatos da consciência, ela deve, necessariamente, ser uma ciência da experiência (cf. Dilthey, 1982, p. 81).

Somente a partir dos fatos da consciência é que os conceitos e as proposições recebem significado. Se uma proposição é um fato imediato e evidente da consciência, ela é chamada de axioma. Enquanto um axioma representa uma forma de imediata conexão com o fato da consciência, essa mesma evidência pode ser transferida no decorrer de um pensamento para outro. No entanto, esse desenvolvimento não pode ser arbitrário, mas deve seguir uma regra lógica (cf. Dilthey, 1982, p. 81-82).

O fato de um axioma, como uma proposição de evidência imediata, não surgir de uma lei da natureza, mas sim dos fatos da consciência, demonstra justamente o que Dilthey já havia esclarecido: sua filosofia deve partir da experiência e, após ter garantido seu fundamento, avançar para as leis do pensamento que dela surgem. Por isso, até o axioma mais evidente requer uma análise psicológica mais profunda, pois ele se origina de atos psíquicos no terreno já estabelecido da experiência (cf. Dilthey, 1982, p. 82).

Nas ciências específicas, um axioma ocupa um lugar diferente em relação às ciências gerais da experiência. Nas primeiras, “esse axioma constitui para mim uma verdade de última instância” (Dilthey, 1982, p. 82), na medida em que, por meio de regras lógicas, ele revela proposições verdadeiras. No segundo caso, essa evidência é considerada em sua origem, ou seja, “na conexão dos fatos da consciência” (Dilthey, 1982, p. 82), que é o objeto fundamental das ciências gerais da experiência.

De qualquer forma, não basta afirmar que um axioma leva a bases mais profundas, cuja ligação com as proposições verdadeiras e os axiomas que expressam retorna a eles. Isso porque o ponto de partida dessa ciência da experiência, ou seja, os

sentimentos imediatos e os atos da consciência, não se expressa de maneira direta. A validade das afirmações do que está ancorado na consciência não se baseia na percepção interna, mas na imediatez das leis do pensamento, conforme se aplicam aos fatos da consciência (cf. Dilthey, 1982, p. 82-84).

Na medida em que as leis do pensamento e sua aplicação servem como meio para articular o implícito na percepção interna, surge a questão de saber se o princípio fundamental da fenomenalidade e a “evidência imediata dos fatos da consciência” (Dilthey, 1982, p. 84) estão subordinados à aplicação dessas leis. Caso isso seja verdade, como é amplamente aceito na filosofia contemporânea, significaria que a evidência e as formas dessas leis representam o incondicionado que condiciona o conhecimento. Caso contrário, deve ser defendida a visão oposta: nos fatos da consciência está a evidência e a imediatez, a partir das quais as leis do pensamento são derivadas. Dilthey oferece um exemplo paradigmático aqui, ao explicar a posição das leis do pensamento na consciência. Se alguém quiser observar uma paisagem distante, uma torre alta serve para chegar ao ponto onde o distante se torna visível. No entanto, ela não auxilia diretamente o ato de ver, assim como nosso raciocínio [*Raisonnement*] (cf. Dilthey, 1982, p. 85). Ele acrescenta que a torre e a razão “[são] apenas meios auxiliares para nos levar ao lugar onde algo pode ser visto” (Dilthey, 1982, p. 85). Isso corresponde à afirmação de que o raciocínio é apenas uma orientação para garantir a certeza do conhecimento imediato nos fatos da consciência.

O pensamento não representa o incondicionado ou o universalmente válido; ele funciona mais como um instrumento para transferir o conhecimento imediato da vivência para a esfera da universalidade. Essa transposição para a validade universal serve ao propósito de garantir a realidade da vivência por meio da investigação. A vivência, como imediata, torna-se universalmente válida porque é uma unidade presente “em cada ato da consciência”, que não se decifra. Ou, em termos mais simples: todo ato de consciência é uma vivência. A unidade indissolúvel da vivência se apresenta “na distinção e na junção dos conceitos de realidade, de existir-para-mim e de consciência” (Dilthey, 1982, p. 85). Isso significa que cada ato de consciência funciona como uma unidade devido à força da realidade, que está sempre associada à consciência.

Na consciência, a força da realidade é um conhecimento imediato, que muitos já tentaram decifrar. Por exemplo, Descartes considerou a possibilidade de que uma percepção sensível fosse apenas uma imagem imaginada, sem ser causada por um objeto real. Isso equivale à possibilidade de separar a percepção dos estímulos sensoriais da certeza da realidade de um objeto externo. No entanto, caso essa possibilidade exista, a certeza sobre a realidade do mundo externo permanece inabalável. Tal certeza, porém, não é assegurada por sua verdade, pois a realidade não surge da verdade. A verdade, ao contrário, afirma a conexão de uma realidade com outra, que já existe (cf. Dilthey, 1982, p. 86).

“Essa relação entre dois elementos de representação chamamos de necessidade do pensamento [*Denknotwendigkeit*], pois nela há uma força que age sobre o nosso pensamento” (Dilthey, 1982, p. 87). Essa necessidade do pensamento seria “imediatamente dada” (Dilthey, 1982, p. 87) junto à representação dos elementos vinculados pela verdade. Dilthey chega a afirmar que essa necessidade do pensamento e essa representação estão “intrinsecamente conectadas” (Dilthey, 1982, p. 87). A partir dessa necessidade do pensamento surge a lei, que “na realidade (...) é apenas uma expressão para um comportamento do real” (Dilthey, 1982, p. 87). Contudo, ocorre que o pensamento “separa essa expressão e a representa” (Dilthey, 1982, p. 87), de modo que parece que a lei precede a realidade e domina o ser segundo sua lógica. Dilthey enfatiza que a análise que ele realiza aqui esclarece que a realidade não está subordinada às leis do pensamento e como o procedimento das leis do pensamento emerge do conjunto dos fatos da consciência.

Relações evidentes (particularmente as leis lógicas e do pensamento) parecem ser imediatamente dadas, mas isso pode ser “apenas visto como mediado no desenvolvimento das nossas faculdades espirituais, fundamentado em um contexto desconhecido da vida psíquica” (Dilthey *apud* Misch, 1968, p. LXXIX). Porém, na vivência, há uma “‘unidade indissolúvel’ do saber e do processo real, do qual ‘nos apercebemos’ ao vivenciar” (Misch, 1968, p. LXXIX). Essa apercepção é descrita por Misch como um saber não discursivo, que não pressupõe a separação entre sujeito e objeto, mas está sujeito a ela. O problema do saber, de fato, não existiria fundamentalmente enquanto se trabalha com “essa apercepção, esse possuir-se a si mesmo do fato da consciência” (Misch, 1968, p. LXXIX).

Com isso, Dilthey consegue superar o intelectualismo de Kant, mostrando que as atividades do pensamento não são primariamente dadas pelas experiências vividas. Sua análise psicológica o levou à conclusão de que a teoria do conhecimento não começa de fora, mas da plenitude do ser humano, ou seja, de sua realidade vivida integral, partindo da totalidade da alma e, assim, criando espaço para o pensamento.

Em sua doutrina da visão de mundo, Dilthey defende ainda a ideia de que a filosofia não deve estudar o mundo em si, mas o ser humano. Uma filosofia das visões de mundo deve compreender a vida como sua raiz última, sendo a reflexão sobre essa mesma vida, que possibilita a formação da experiência da vida. Os princípios dessa experiência da vida, segundo Dilthey, então, agem sobre o ser humano, embora não estejam em sua consciência nem sejam passíveis de serem comprovados. Assim, parece plausível admitir que costumes e tradições se baseiam na experiência da vida. No entanto, a tradição não pode oferecer um conhecimento completo da vida, razão pela qual o ser humano inevitavelmente permanece apenas com os aspectos individuais da vida, mas não com o todo. A partir dessa constatação, a experiência da vida surge como a base para resolver os enigmas da vida nas visões de mundo. No que se refere à estrutura da visão de mundo, parece igualmente sensato mencionar que problemas e suas soluções são parte integrante dela. Isso porque a relação entre eles pode esclarecer o desenvolvimento contínuo da visão de mundo, que surge de sua própria natureza.

Esse desenvolvimento ocorre gradualmente, razão pela qual Dilthey finalmente afirma que ela é um produto da história.

Com isso, Dilthey constrói toda uma filosofia que engloba o ser humano em sua individualidade no âmbito de suas experiências vitais até sua totalidade no nexo mais abrangente, a saber, a história. Nesse sistema, a experiência da vida serve como base. Embora, no âmbito da filosofia diltheyana, pareça impossível reconstruir a transição do individual para o todo (ou seja, para a história), pois o indivíduo já é, como explicado, historicamente determinado, a análise do conceito de experiência da vida foi bem-sucedida ao demonstrar como ele desempenha um papel central em várias fases e obras específicas de sua filosofia.

BIBLIOGRAFIA

BOLLNOW, O. F. *Dilthey*. Eine Einführung in seine Philosophie. 4. Auflage Schaffhausen, 1980.

DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Band V. Herausgegeben von Georg Misch. 7. Auflage. Mit einem Vorwort von Georg Misch. Stuttgart: Göttingen, 1968.

DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Band VIII. Herausgegeben von Bernhard Groethuysen. 5., unveränderte Auflage. Stuttgart: Göttingen, 1977.

DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Band VII. Herausgegeben von Bernhard Groethuysen. 7., unveränderte Auflage. Mit einem Vorbericht von Bernhard Groethuysen. Stuttgart: Göttingen, 1979.

DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Band XIX. Herausgegeben von Helmuth Johach und Frithjof Rodi. Stuttgart, 1982.

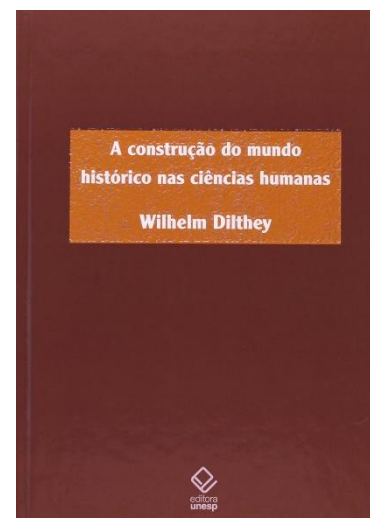
LESSING, H. *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften. Freiburg (Breisgau), München: 1984.

MISCH, G. Vorbericht des Herausgebers. In: *Die Geistige Welt*. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: *Abhandlung zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Georg Misch (Hrsg.), *Gesammelte Schriften*. Band V, 7. Auflage. Stuttgart: Göttingen, 1968.

Submetido: 30 de agosto de 2025

Aceito: 15 de setembro de 2025

RESENHA



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

161

Ana Clara Scari Santiago Dutra
Universidade Federal de Minas Gerais¹

Deborah Moreira Guimarães
Universidade Federal de Minas Gerais²

A hermenêutica como fundamento às ciências do espírito e como base para a crítica da razão histórica: resenha crítica de *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, de Wilhelm Dilthey

¹ E-mail: anacscari@gmail.com

² E-mail: deborahmoreiraguimaraes@gmail.com

INTRODUÇÃO

Em *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*³ (2010 [1910]), Dilthey lida com o problema da delimitação e da fundamentação das Ciências Humanas (ou das “Ciências do Espírito”, do termo alemão *Geisteswissenschaften*), a fim de estabelecer suas particularidades frente às Ciências Naturais. Um tal desejo de reservar às Ciências Humanas um lugar epistemológico próprio coloca-se diante da tendência positivista do século XIX, que tentava subsumi-las ao procedimento analítico-explicativo daquelas:

O que está aqui em questão é a delimitação provisória das ciências humanas ante as ciências naturais por meio de traços característicos seguros. Nas últimas décadas, ocorreram debates interessantes entre as duas ciências e, em particular, sobre a história: sem adentrar nos pontos de vista que foram mutuamente contrapostos nesses debates, apresento aqui uma tentativa divergente de conhecer a essência das ciências humanas e de delimitá-las diante das ciências naturais. (Dilthey, 2010, p. 19).

Para nosso autor, o desatino em questão em um tal anseio de transposição residiria em que, nas Ciências do Homem, o objeto goza da particularidade de ser visado em sua interioridade, que, porquanto é fundada na vivência, diz do âmbito de “significação, valor e finalidade” (Dilthey, 2010, p.24): trata-se de um campo de investigação que não deixa o homem “fora de jogo” (*Ibid.*, p. 23), como nas Ciências Naturais, mas que promove um retorno do homem sobre si mesmo, para além de sua fisicalidade. Dessa forma, Dilthey apresenta uma concepção de vida oriunda da noção de nexos (*Zusammenhang*), que traz consigo a capacidade de reunião, de junção, característica das ciências humanas: a vida torna-se, portanto, o nexos psicofísico originário, ponto de conexão entre compreensão, expressão e vivência.

A indicação da relação entre a vida humana e o âmbito da interioridade produtora de sentido deixa entrever a herança fundamentalmente hermenêutica do projeto de Dilthey - a hermenêutica e o método comparativo serão, com efeito, apontadas como o procedimento próprio das Ciências Humanas: sua obra parte de pressupostos que remetem inevitavelmente a Schleiermacher e à tentativa de fundamentar essa técnica de interpretação através do conceito geral de *compreensão* (*Verstehen*)⁴, enquanto interpretação “de discurso estranho” (Schleiermacher, 2015 [1809], p. 26).

³ DILTHEY, Wilhelm. *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

⁴ Em sua apresentação da obra de Schleiermacher, *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*, Braidão (2015, p. 8) observa que a racionalidade hermenêutica, “no mesmo movimento que estabelece a *apreensão do sentido* como essência do método das ciências humanas, delimita o alcance da metodologia das ciências naturais, questionando, acima de tudo, o próprio conceito de objetividade científica. Isso se mostra nas determinantes específicas desse modelo: a inseparabilidade de sujeito e objeto, uma vez que a compreensão hermenêutica se dá pela inserção daquele que compreende no horizonte da história e da linguagem, as quais são aquilo mesmo

A impressão é de que, aqui, a compreensão hermenêutica ultrapassa o âmbito das palavras, isto é, da linguagem discursiva⁵, como queria Schleiermacher (2015 [1809], p. 33)⁶, e se estende a toda e qualquer manifestação da interioridade humana: “Tratar-se-ia aqui de Estados, igrejas, instituições, hábitos, livros, obras de arte; tais fenômenos sempre contêm, tal como o próprio homem, a ligação entre um lado exterior sensível e um lado subtraído aos sentidos e, por isso, interior” (Dilthey, 2010, p. 25). 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).

Do ponto de vista metodológico, um tal empreendimento impunha ao autor um trajeto do qual Dilthey mostrou-se consciente desde o princípio: não apenas o de delimitar o objeto das Ciências Humanas, mas o de indicar o seu método e de fundamentá-lo epistemologicamente. A particularidade das *Geisteswissenschaften* residiria não apenas no objeto visado, isto é, o “estado de fato da humanidade”, mas no tipo de relação que esse conjunto de ciências estabelece com ele (Dilthey, 2010, p. 21).

O projeto de Dilthey, nesse sentido, constitui a elaboração de uma crítica do conhecimento, de influência kantiana, ao domínio das Ciências Humanas, muito embora pareça ter restado nele não muito dessa tradição, senão aquele espírito de depuração dos fundamentos e limites do conhecimento. Como nota Gadamer (2002, p. 58), a pretensão de universalidade do projeto crítico de Kant parece incompatível com o estudo da história em questão em Dilthey e, não obstante, os métodos crítico e transcendental foram transpostos pela filosofia pós-kantiana a diversos domínios, mesmo à fenomenologia e à tradição hermenêutica⁷.

E são, pois, precisamente a garantia da universalidade e da objetividade que constituem o desafio maior à fundamentação da cientificidade das Ciências do Espírito. Dilthey não ignora esse fato, e já em *O Surgimento da Hermenêutica* (1999

163

que deve ser compreendido; o condicionamento de toda expressão do humano a um determinado horizonte linguístico, o que inclui também o resultado da compreensão, portanto, a própria ciência; a circularidade entre o todo e o particular, ou a mútua dependência constitutiva entre a parte e a totalidade, que impossibilita a compreensão por mera indução; e, por fim, a referência a um ponto de vista, ou pré-compreensão, a partir da qual se institui todo conhecimento, que estabelece a prioridade da pergunta sobre a resposta e problematiza a noção de dado empírico puro”.

⁵ A respeito da relação entre compreensão e interioridade em Schleiermacher, Braidão (2015, p. 19) nota que “A apreensão do pensamento do outro, logo, a compreensão correta do discurso alheio, se realiza através da compreensão da linguagem em que ele expressou o seu pensamento. Não há outra *via de acesso ao que o outro quis dizer* senão o seu discurso, ou seja, o seu uso da linguagem para expressar alguma coisa ao ouvinte. O que se pressupõe e o que se encontra em hermenêutica é apenas linguagem. [...] Note-se, não se trata da linguagem em geral, mas sempre de uma linguagem utilizada, logo, de um discurso. Isto significa estabelecer a linguagem enquanto discurso como o objeto, o instrumento e o resultado da hermenêutica.” (Destaque nosso).

⁶ “A solução do problema, para o qual nós estamos procurando justamente a teoria, não depende absolutamente de que o discurso esteja fixado para os olhos através da escrita, mas ocorre sempre onde nós temos que apreender pensamentos ou encadeamentos de pensamentos através de palavras.” (Schleiermacher, 2015, p. 33).

⁷ Gadamer conclui: “De modo que foi um Kant curiosamente abreviado o que se elaborou na era do neokantismo - seja como criticismo ou como filosofia transcendental - em forma de uma concepção de sistema geral” (Gadamer, 2002, p. 58, tradução nossa).

[1900]]⁸, o apresenta enquanto problema do “conhecimento do singular”, que constitui o “pressuposto de toda a ciência filológica e histórica”⁹ (Dilthey, 1999, p.12). - Como se fará notar ao longo desta resenha, a preocupação com essa garantia dará o tom a toda a condução do seu construto teórico em *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*, que quer salvaguardar a vida enquanto fonte intransponível de toda a significação, e, mais que isso, de toda a *significação partilhada*.

A DELIMITAÇÃO DAS CIÊNCIAS HUMANAS

A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas tem início com a tentativa de delimitar preliminarmente qual seja o objeto em questão nas Ciências do Espírito e que tipo de relação com esse objeto está em questão nestas ciências. Essa tentativa tem início com uma importante ressalva: a de que as ciências em geral - e sobretudo as Ciências Naturais - abstraem do *fato homem* aquilo que interessa a elas. Para o autor, “essas abstrações só têm validade no interior dos limites do ponto de vista sob o qual são projetadas” (Dilthey, 2010, p. 20), enquanto o homem ele mesmo, esta entidade real, é um fato que comporta as dimensões física e psíquica.

O psiquismo em questão no homem, diz Dilthey, está fundado na *vivência imediata*, da qual emerge uma vida psíquica que “abarca as nossas representações, as determinações valorativas e os fins, subsistindo como uma ligação entre esses elos” (*Ibid.*). A vivência é já apresentada na medida em que não apenas é o ponto de partida para todo o mundo histórico em questão nas Ciências Humanas, bem como o seu grande desafio de fundamentação.

Em que consiste esse fundamento-dificuldade, o autor aponta alguns passos à frente: a vida psíquica comporta uma interação estrutural entre a interioridade e a exterioridade, entre aquela vida interior fundada na vivência e aquilo que nela se exterioriza pelos sentidos, *i.e.*, que se torna acessível a um outro. Esse acessível comunicado é a matéria-prima de toda ciência humana, sempre na medida em que é um sinal de uma interioridade produtora e receptora de sentido, significação e valor (Dilthey, 2010, p. 24). Na medida em que se trata do problema do estabelecimento do sentido em uma manifestação da interioridade, a *compreensão* é apresentada como procedimento próprio das Ciências Humanas, momento em que a tradição hermenêutica é decisivamente associada a esse campo de investigação¹⁰: “É somente

164

⁸ Cf.: O Surgimento da Hermenêutica. Tradução de Eduardo Gross. *Numen*: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora: v. 2, n. 1, p. 11-32, 1999.

⁹ “Como pode, pois, uma consciência formada individualmente levar a um conhecimento objetivo através de uma tal reconfiguração de uma individualidade alheia, moldada de uma forma bem distinta?” (Dilthey, 1999, p. 13).

¹⁰ Em *O Surgimento da Hermenêutica* (*op. cit.*), Dilthey apresenta a noção de *percepção empática* (*Nachfühlen*) para dar conta da apreensão do elemento comum - e, portanto, comunicativo - entre vidas psíquicas singulares (Dilthey, 1999 [1900], p. 12). A indicação dessa tensão, que é, ao mesmo tempo, a razão de ser de toda a hermenêutica, fora apontada por Schleiermacher, que afirma: “Em todo lugar onde houver qualquer coisa de estranho, na expressão do pensamento pelo discurso, para um ouvinte, há ali um problema que apenas pode se resolver com a ajuda de nossa teoria, [se bem que, sem dúvida sempre apenas na medida em que houver já algo de comum entre ele e aquele que fala].” (Schleiermacher, 2015, p. 31)

até onde a compreensão alcança que há relação entre o exterior e o interior, assim como é somente até onde o conhecimento alcança que existe a relação dos fenômenos com aquilo por meio do qual eles são construídos.” (*Ibid.*, p.25).

Assim, Dilthey é capaz de apresentar duplamente o objeto e o método das Ciências Humanas: seu objeto consiste naquilo que no homem se exterioriza a partir de uma atividade da vida interior, psíquica, isto é, ao *mundo espiritual* – que, como se fará notar, é sempre um mundo histórico –, e a compreensão hermenêutica emerge como método precisamente na medida em que deve estabelecer os elos entre essas instâncias. Nesse sentido, ao passo em que as Ciências Naturais operam pela *explicação*, as Ciências do Espírito se fundam na “conexão entre vivência, expressão e compreensão” (*Ibid.*).

No entanto, o autor nota, a interioridade que interessa a essas ciências não se confunde com a psicologia, mas com aquelas conexões ou elos criados nos processos internos, mas deles separáveis, isto é, às conexões objetiváveis (*Ibid.*, p.27). É, pois, precisamente essa objetivação da vivência que constituirá o desafio de fundamentação das Ciências Humanas.

PRINCÍPIOS GERAIS: OS DESAFIOS DE FUNDAMENTAÇÃO DAS GEISTESWISSENSCHAFTEN

165

A noção de explicação surge como um paradigma próprio às ciências naturais, uma vez que estas visam à fragmentação dos fenômenos da vida em partes específicas, que passam a ser entendidas pelo modelo explicativo-causal vigente, sem, contudo, estabelecer uma conexão com o todo estrutural que constitui o fenômeno. 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.

Após se debruçar sobre as implicações que a distinção entre *explicação* e *compreensão* acarretam sobre as particularidades epistemológicas das Ciências Naturais e do Espírito, Dilthey se dirige, então, às grandes tarefas de fundamentação destas ciências compreensivas, momento em que a dimensão crítica de seu projeto se apresenta maximamente. O autor aponta três tarefas necessárias à fundamentação das Ciências Humanas: i) Definir a estrutura lógica universal dessas ciências; ii) Esclarecer a doutrina do método aqui em questão a partir da abstração de seu procedimento (trata-se do esclarecimento da construção do mundo espiritual; e iii) Por fim, questionar o valor cognitivo dessas ciências: em que medida um saber objetivo das Ciências Humanas é possível? (Dilthey, 2010, p. 75).

Aqui, torna-se claro que os desafios em questão se resumem, no limite, à garantia da *universalidade* e da *objetividade* - de inspiração kantiana - enquanto critérios de cientificidade. Por toda a parte, Dilthey mostra-se dotado de uma impressionante sensibilidade metodológica, capaz de entrever os desafios e implicações na execução dessas tarefas: exemplo disso é a indicação do autor de que haveria uma conexão

interna mais próxima entre a segunda e a terceira tarefa, e de que, nesse sentido, a abstração do procedimento deixaria entrever o seu valor cognitivo e, portanto, esclareceria o modo como as Ciências Humanas poderiam ser elevadas a um saber (Dilthey, 2010, p. 76).

É, pois, nesse momento que Dilthey recolhe-se em minúcias do pensamento para apontar na vivência subjetiva a apreensão do dado objetivo, mediante processos de abstração. Aqui, um ponto de partida é a indicação de que a apreensão objetiva é responsável por formar um sistema de relações entre elementos fáticos (Dilthey, 2010, p. 75), razão pela qual, em última instância, a subjetividade é, toda ela, circunstanciada pela facticidade, *i.e.*, pelo entrecruzamento de sentidos. Tais sentidos, cabe notar, referem-se aquele mundo espiritual já conformado (ou expresso!) pela comunidade em que alguém se situa, como afirma Dilthey:

As vivências particulares no interior dessa apreensão objetiva são elos de um todo que é determinado pela conexão psíquica, na qual o conhecimento objetivo da realidade é a condição para a constatação correta dos valores e do agir conveniente. Assim, perceber, representar, julgar e concluir são capacidades que atuam conjuntamente em uma teleologia própria à conexão da apreensão, uma conexão que assume, então, a sua posição na teleologia da conexão vital. (Dilthey, 2010, p. 77)

166

Essa apreensão dos sentidos, no entanto, é sempre conformada pelas capacidades elementares do próprio pensamento pré-discursivo (e, nesse sentido, comum a todas as ciências), de *equivalência* (que prepara a formação dos juízos e conceitos universais), de *separação* (que prepara as abstrações e o procedimento analítico) e a de *ligação* (que prepara as operações sintéticas) (Dilthey, 2010, p. 79). Nesse sentido, a objetividade da vivência é possibilitada pelo processo de depuração ou abstração inerente às próprias capacidades do pensamento, que preparam o pensamento discursivo e a formulação de juízos sobre os objetos, sobretudo através da memória, isto é, das *representações lembradas* (*Ibid.*, p. 80).

O dado em sua plasticidade concreta e o mundo representacional que o reproduz imagetivamente encontram-se representados em cada forma do pensamento discursivo por meio de um sistema de relações entre componentes fixos do pensamento. E a isso corresponde, na direção contrária, o fato de, no retorno ao objeto, esse objeto comprovar, verificar em toda a profusão de sua existência plástica, o juízo ou o conceito. (Dilthey, 2010, p. 82)

Nesse sentido, os juízos - que, no limite, constituem a força afirmativa de toda ciência - permaneceria, duplamente, o elemento de objetivação e a referência ao fato apreendido, razão pela qual Dilthey afirma que “a relação representante/representado inclui o fato de que aquilo que é dado e aquilo que é pensado discursivamente serem passíveis de serem confundidos em certos limites” (Dilthey, 2010, p. 82). Assim, a

estrutura da conexão discursiva do pensamento é composta por *juízo, conceito e conclusão*. Nesse sentido, o autor esclarece a objetividade em questão nessas ciências.

Hidalgo e Cruz (2015, p. 337) chamam a atenção para o fato de que:

O significado de um feito captado objetivamente vem implícito no próprio feito, e o significado é intrinsecamente temporal, definido em termos do contexto da vida de alguém. Dilthey dá importância a isso afirmando que [isso] tem grande utilidade em qualquer estudo da realidade humana (Hidalgo e Cruz, 2015, p. 337).

A consideração da facticidade nos aponta para o próximo passo empreendido por Dilthey, que é o de indicar para a conexão que as vivências estabelecem na composição da vida psíquica: elas referir-se-iam umas às outras e ligariam os estados de fatos uns aos outros por meio de relações apreendidas entre eles (Dilthey, 2010, p. 84). É justamente aqui onde reside a possibilidade da conexão universal nas Ciências Humanas.

Na medida em que esses estados de fato são sempre dotados de um sentido fático, é então que todo o mundo espiritual, que decorre dessa possibilidade de universalização, revela-se como *mundo histórico*, e os sentidos particulares de seus elementos referem-se sempre ao todo de que fazem parte: trata-se da aplicação daquele preceito hermenêutico enfatizado por Schleiermacher (2015 [1809], p. 53) a todo o âmbito do sentido exteriorizado, e que, nesse contexto, aponta para a ausência de um fundamento absoluto da História.

Aqui, o mundo espiritual, isto é, aquele onde se pretende a intersubjetividade ou o compartilhamento do sentido exteriorizado, é definido, então, como a “consumação de todas as relações contidas no vivenciado intuído. [...] Nele está expressa a exigência de enunciar tudo aquilo que é vivenciável e inefável por meio da conexão das relações do elemento fático que estão contidos neles” (Dilthey, 2010, p. 85-87).

É possível pensar que aqui reside o clímax do texto, onde Dilthey parece ter alcançado a garantia de objetividade e universalidade necessárias à toda fundamentação posterior das Ciências Humanas. A obra continua, em seu caráter fragmentário, em um contínuo retorno aos pressupostos apresentados: Dilthey procede de forma a pontuar, com maior ou menor rendimento à digressão, as implicações concretas dessas considerações tanto no âmbito das Ciências Humanas quanto na constituição do homem mesmo, enquanto circunscrito em um horizonte de sentido historicamente constituído.

CONCLUSÃO

Dilthey parece, segundo a nossa compreensão, ter sido capaz de apontar os fundamentos epistemológicos primeiros sobre os quais as Ciências do Espírito se apoiam. Permanece válido, sobretudo, o apontamento da compreensão hermenêutica como método adequado às Ciências Humanas: na medida em que o desafio desta reside precisamente na garantia do acesso ao outro como condição de possibilidade para a fundação deste mundo intersubjetivo, a consideração da teoria hermenêutica ao

problema do acesso, que Schleiermacher sinalizara ao apontar para o elemento do “estranho” como fundante do esforço interpretativo (Schleiermacher, 2015), é dotada de uma consciência metodológica exemplar.

Além disso, a indicação do mundo da vida como nascedouro intransponível do âmbito da significação aponta não apenas para a impossibilidade de reduzir o homem à objetividade e de, nesse sentido, subsumi-lo na explicação que as Ciências Naturais promovem, como também aponta para uma certa riqueza ou profundidade constituinte do humano, que se vê imerso em um horizonte de múltiplos sentidos, e que projeta sobre o mundo uma atmosfera criativa e comunitária, elevando-o de sua fisicalidade, como mencionado.

No entanto, um tal mérito não implica a completude de sua tarefa, e Dilthey parece não ter respondido à questão do lugar da *verdade* no âmbito dessas ciências: no limite, qual é o *critério de correção* diante da variedade sempre presente de interpretações? O método hermenêutico apontado por Dilthey reduziria as Ciências Humanas a um campo de disputas de narrativas? Trata-se da dificuldade de garantir o restabelecimento do sentido original, que Schleiermacher, uma vez mais, já havia apontado.

Nesse sentido, os limites da teoria em questão nessa obra parecem se confundir com os limites da própria hermenêutica no que diz respeito ao problema do acesso, isto é, da própria possibilidade desse conhecer. Tratar-se-ia, no entanto, de uma conclusão bastante insatisfatória diante daquele projeto inicial, isto é, de garantir a solidez do conhecimento em questão nas Ciências Humanas. Certamente, há em Dilthey pontos de partida bem estabelecidos, mas não o ponto – ou os pontos – de chegada: essa carência se manifesta no próprio caráter fragmentário e inconcluso de sua obra, e resta agora aos representantes dessas ciências a tarefa de aprimorar, nos limites dos contornos precisos apontados por Dilthey, as diretrizes internas do método compreensivo no âmbito das Ciências Humanas.

REFERÊNCIAS

- CASANOVA, Marco. “Introdução à psicologia descritiva e analítica de Wilhelm Dilthey: a hermenêutica diltheyana 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.
- CRUZ, Yenisley López; HIDALGO, Yanemis da Trinidad. La Hermenéutica en el Pensamiento de Wilhelm Dilthey. *Griot: Revista de Filosofía*. Bahia: v. 11, n. 1, p. 324-341, 2015.
- DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- 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. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Hofenberg Digital, Herausgegeben von Karl-Maria Guth, Berlin, 2017.

RESENHA

DILTHEY, Wilhelm. *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*.

DILTHEY, Wilhelm. O Surgimento da Hermenêutica. Tradução de Eduardo Gross. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora: v.2, n. 1, p. 11-32, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. Kant y el Giro Hermenéutico. Tradução de Angela Ackermann Pilári. En: *Los Caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Tradução e apresentação de Celso Reni Braida. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

Submetido: 22 de julho de 2025

Aceito: 31 de julho de 2025

Paterson: a singeleza de um habitar poético

Paterson: the Tenderness of a Poetic Dwelling

Laura B. Moosburger¹
UFMG (Pós-Doc CNPq)

RESUMO

Trata-se de um ensaio em torno a uma *poética da singeleza* no filme *Paterson* (2016), de Jim Jarmusch, em diálogo com o conceito de tonalidade afetiva (*Stimmung*) desenvolvido por Heidegger. O texto propõe pensar o singelo como uma tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*), ao passo que explicita como o filme de Jarmusch, em sua expressão artística, desdobra elementos essenciais dessa tonalidade afetiva. Sugere-se que o filme apresenta uma fenomenologia de um “habitar poético” – entendido, aqui, como projeto existencial de um ser-aí lançado no mundo – onde o singelo surge como tonalidade afetiva fundamental e predominante, envolvendo o cotidiano com um sentido poético. Tal sentido poético é perpassado por uma tonalidade singela na medida em que valoriza precisamente os elementos mais corriqueiros – finitos, pequenos, fugazes – numa atmosfera de contemplação, apreciação estética e cuidado.

170

PALAVRAS-CHAVE

Tonalidade afetiva; Fenomenologia; Singeleza; Cuidado.

ABSTRACT

This essay examines a *poetics of simplicity and tenderness (singeleza)* in Jim Jarmusch’s film *Paterson* (2016), in dialogue with Heidegger’s concept of affective attunement (*Stimmung*). I propose understanding simplicity as a fundamental attunement (*Grundstimmung*), while demonstrating how Jarmusch’s film, through its artistic expression, unfolds essential elements of this affective tone. The film is argued to present a phenomenology of “poetic dwelling” – understood here as an existential project of a *Dasein* thrown into the world – where simplicity emerges as the predominant fundamental attunement, infusing the everyday with a poetic sense. This poetic dimension is permeated by a tone of simplicity insofar as it values the most ordinary elements – finite, small, and fleeting – within an atmosphere of contemplation, aesthetic appreciation, and care.

KEYWORDS

Affective attunement; Phenomenology; Simplicity; Tenderness; Care

¹ E-mail: laurabmoos@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8523-6893>

“Queremos ao menos uma vez chegar no lugar em que já estamos”
(Heidegger, 2003, p. 8).

“The whole idea is to appreciate those little things – those small details of life” (Jarmusch, 2016)

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo prossegue um trabalho desenvolvido na forma de um diálogo entre filosofia e cinema, no qual propus pensar o singelo como tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*), no sentido dado por Heidegger ao termo².

Em texto anterior (Moosburger, 2025), iniciei a proposta de pensar a *Stimmung* (tonalidade afetiva) nessa instância especial que, embora não tenha sido explicitamente nomeada por Heidegger, procurei mostrar que surge em sua obra de forma constante e consistente. Denominei-a de singelo ou singeleza, em atenção à especificidade e força expressiva de nossa palavra portuguesa. Resumidamente, essa *Stimmung* contempla uma forma de simplicidade no estar-no-mundo; simplicidade que, longe de equiparar-se ao “simplório”, tem a sutileza de espantar-se e encantar-se com a pura presença de ser, com o próprio poético que habita o cotidiano em sua forma mais facilmente passível de cair no esquecimento. Uma passagem de *A caminho da linguagem* (1959), já citada no referido texto, resume isso bastante bem: “Poesia nunca é propriamente apenas um modo (*melos*) mais elevado da linguagem cotidiana. Ao contrário. É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não mais ressoa” (Heidegger, 2003, p. 24).

Partindo desse ensejo, sustentei que o *habitar poético* na fase tardia de Heidegger está indissociavelmente atrelado a uma tonalidade afetiva singela; como, por exemplo, nas associações entre o simples e o essencial, na formulação da simplicidade (*Einfalt*) da quadratura – céu, terra, deuses, mortais – e em enfoques interpretativos a poemas que incidem sobre a simplicidade. Paralelamente, partindo da passagem acima, retomei a questão da cotidianidade em *Ser e Tempo* para pensar o habitar poético enquanto projeto existencial de um ser-aí lançado no mundo. Argumentei que a analítica da existência não pretende superar a cotidianidade, e sim assumi-la para além da “mediania”. Nesse horizonte, singeleza seria uma tonalidade afetiva que envolve o cotidiano em um sentido mais pleno de cuidado, ligado ao poético ao valorizar o finito, o corriqueiro, o “menor” – o que mais facilmente cai no esquecimento por força da medianidade, como se fosse confundido com o mediano – dando à existência o sentido de um habitar como projeto existencial. Desenvolvi o argumento em diálogo com as obras de animação de Hayao Miyazaki, analisando como o singelo as atravessa ao modo de uma tonalidade afetiva desde a qual o mundo se mostra e é dotado de sentido. O presente texto expande essa reflexão, abordando o singelo como tonalidade afetiva sob outra luz: a do filme *Paterson*, de Jim Jarmusch, no qual também podemos encontrar uma poética da singeleza como instância doadora de sentido e desde a qual se mostra um mundo.

² Este texto é uma versão elaborada e ampliada da apresentação que precedeu o debate do Cine IFEN de 25 de julho de 2025. Deixo meu terno agradecimento a Ana Feijoo, Katieli Pereira, Myriam Moreira Protásio e Roberto Kahlmeyer-Mertens, pela viva e enriquecedora participação no debate.

Além de contemplar uma outra obra de arte, em sua singularidade e na forma única como o singelo vem a ser nela elaborado, este ensaio também intenciona avançar conceitualmente para pensar o singelo como tonalidade afetiva, enfocando o *habitar poético* sobretudo no âmbito da Analítica existencial. A chave de leitura é a percepção de que o singelo surge em *Paterson* como tonalidade afetiva de uma escolha poética pela existência, atenta aos limites da finitude e envolvendo o cotidiano com o sentido pleno de um habitar: um modo de ser e lançar-se no mundo que é essencialmente poético; um habitar poético na medida em que atravessado de singeleza. O texto detalha como o filme apresenta um universo existencial marcado por essa singeleza: na atenção estética às pequenas coisas, no modo como a própria repetição propicia espanto e admiração, no sentido de cuidado que permeia gestos e ações cotidianas, na dinâmica de interrupção e retomada do poético. Tudo isso mostrará que o singelo não está apenas “já dado” na cotidianidade, mas acontece em uma relação com o cotidiano que se faz como escolha poética pelo singelo ou – o que se revelará o mesmo – uma escolha singela pelo poético.

2 PATERSON, O FILME



Fonte: imdb.com

O título do filme é uma alusão à obra homônima do poeta norte-americano William Carlos Williams, escrita entre as décadas de 1940-50. Um dos aspectos mais salientados nesta obra – como em toda sua obra – é o fato de apreciar o poético nas coisas mais cotidianas e próximas. Frequentemente evocado como exemplo disso é o poema “*The red wheelbarrow*” (“O carrinho de mão vermelho”), no qual, de modo minimalista e muito imagético, “tanta coisa depende/ de um/ carrinho de mão vermelho/ esmaltado de água de/ chuva/ ao lado das galinhas/ brancas” (Williams,

1987, p. 76-77)³. Este olhar ao simples, próximo e comum é um dos motivos da escolha de Williams por situar seu poema épico moderno na cidade de Paterson, Nova Jérсия, como se, com isso, afirmasse que não é preciso sair do local onde se está para encontrar o poético⁴.

Significativo para o propósito de pensar *tonalidades afetivas* é que “Paterson” não nomeia apenas a cidade onde o livro se passa, mas também sua voz poética, um médico que ali vive e trabalha – em clara referência ao escritor, que exercia a profissão de médico pediatra. Não por acaso, Jarmusch também dá ao protagonista da história (vivido por Adam Driver) o nome da cidade.

Isso remete quase imediatamente às tonalidades afetivas, já que, com o termo *Stimmung*, Heidegger salienta o enlace entre ser-aí humano e mundo. *Stimmung*, que significa literalmente “afinação”, refere-se já no alemão corrente tanto à interioridade (humor, disposição de espírito, estado de ânimo) quanto à atmosfera, o “humor” ou “astral” de um ambiente⁵. Sendo o ser-aí a cada vez o seu *aí* – “ele é para si mesmo aí junto com o ser-aí do mundo” (Heidegger, 2012, p. 132) – a tonalidade afetiva é, primeiramente, o seu “já sempre estar aí afinado de uma certa forma” (Heidegger, 2012, p. 135) e o tom no qual a cada vez está afinado; reciprocamente, o tom em que o próprio aí se mostra. Ela é “o jeito fundamental como o ser-aí enquanto ser-aí é”, o “como de acordo com o qual as coisas são para alguém de um modo ou de outro” (HEIDEGGER, 2003, p. 81). Na fenomenologia existencial de Heidegger, *Stimmung* é o modo afetivo do aparecer do ser-aí conjugado ao aí.

173

Paterson responde à atmosfera de seu mundo e o mundo à sua volta é atravessado pela significância que ele projeta ou descobre. É nas imediações mais próximas e repetitivas da cidade que ele irá encontrar o poético e seu si-mesmo em jogo. Isso ganha um sentido especial no filme, pois Paterson, um poeta despretensioso que escreve seus poemas num caderno de anotações – ao que parece, sem intenções de publicá-los –, em vez de médico, é motorista de ônibus, o que destaca a copertinência entre ser-aí e aí, pois Paterson percorre diariamente o espaço-tempo da cidade. A mudança de profissão, de médico para motorista de ônibus, ressalta o aspecto cotidiano, imerso na ocupação, além de trazer um elemento de humildade propício à dimensão do singelo. Assim, Jarmusch transpõe em seu filme aspectos centrais da poesia de W. C. W., em especial a ideia de uma poética que se faz na existência cotidiana. Paterson leva uma vida repetitiva, simples e exteriormente banal: sua pacata rotina transcorre entre o trabalho, a vida com a namorada, Laura (vivida pela atriz

³ “so much depends/ upon/ a red wheel/ barrow/ glazed with rain/ water/ beside the white/ chickens”. Acima, em tradução de José Paulo Paes. Paes caracteriza essa visualidade como a de um “instantâneo fotográfico de uma nitidez quase sobrenatural” (in Williams, 1987, p. 13).

⁴ William C. Williams (1883 – 1963) nasceu em Rutherford, Nova Jérсия, mas elegeu Paterson como cenário principal de seu poema porque a história da cidade lhe permitiu explorá-la como reflexo da experiência americana, ponto central em sua obra, que buscava o renovo da poesia americana após *The Waste Land*, de T. S. Eliot. Apesar do interesse em aprofundar o diálogo com Williams (inclusive por aspectos do poema *Paterson* como a questão da localidade americana e a ideia de correspondência entre a cidade e a mente do homem moderno), isso exigiria um trabalho muito mais extenso. Assim, concentro-me aqui no filme, em sua autonomia artística, sublinhando o caráter inspirador e referencial de W. C. W.

⁵ Ver nota do tradutor in Heidegger, 2003, p. 80.

iraniana Golshifteh Farahani), e passeios noturnos com o cachorro do casal – o buldogue inglês Marvin –, os quais ele incorpora à rotina de ir tomar uma cerveja no bar após o trabalho. É nesse exteriormente banal que o filme mostrará um estado de espírito sempre poeticamente atento, levando o espectador a suspender o juízo sobre o caráter trivial desses acontecimentos cotidianos.

A referência à obra de Williams prossegue na aparição recorrente das Cataratas de Paterson, central no poema; na menção a outro poema de sua autoria; nos livros e uma foto do poeta no gabinete de Paterson, no porão da casa; por fim, nas cenas finais, no encontro com um turista japonês, quando este diz que “ser motorista de ônibus em Paterson poderia ser um poema de William Carlos Williams”. Quanto aos poemas do protagonista, foram escritos pelo poeta norte-americano contemporâneo Ron Padgett (que também aparece metalinguisticamente em um livro na estante), alguns especialmente para o filme. Padgett é filiado à New York School of Poetry, que preserva grande afinidade com W. C. W. e tornou-se forte parâmetro estético para o próprio Jarmusch⁶, inclusive em sua relação com a escrita de poesia. O fato de que ele próprio escreva poesia, mas “não mostre muito para as pessoas” (Jarmusch, 2017a), reflete-se na relação do protagonista com seu caderno de poemas, que Laura chama de seu “caderno secreto”.

3 DE UMA FENOMENOLOGIA A UMA POÉTICA EXISTENCIAL DA SINGELEZA

Se a arte do cinema detém recursos fenomenológicos poderosos para apresentar tonalidades afetivas, ao conjugar múltiplos aspectos do aparecer – visualidade, sonoridade, dinâmica espaço-temporal – em inumeráveis possibilidades estéticas, infundindo na atmosfera fílmica elementos que se ligam a disposições internas, *Paterson* aproveita esses recursos para deslindar um ser-aí tonalizado de singeleza.

Paterson, aliás, é um desses filmes dos quais se pode dizer que é “todo atmosfera”; como se o seu teor fosse a sua atmosfera mesma. A música eletrônica difusa, criada para o filme pela banda Sqürl (de Jarmusch), os silêncios, o demorar-se nas mesmas localidades, a lentidão de muitas das cenas, o fato de “nada acontecer”, combinam-se para gerar uma atmosfera de fluxo poético, que se mostrará perpassado de singeleza: na atenção poética do protagonista, no esmero estético de Laura, no surgir do poético no contexto cotidiano, nas pequenas coisas, no fluir do poeticamente vivido para o caderno de Paterson. Se tonalidades afetivas são um “modo e um jeito fundamental do ser-aí”, “no sentido de uma melodia” que fornece ao homem “o tom, ou seja, afina e determina o modo e o como de seu ser” (Heidegger, 2003, p. 81), *Paterson* é afinado à singeleza como um modo de ser, revelando o mundo em sua atmosfera.

Atmosfera também no sentido de um atravessar o mundo compartilhado. Como observa Heidegger, *Stimmung* não apenas “advém na alma como uma vivência”, mas é “o como de nosso ser-aí comum”. Assim, “uma pessoa com bom humor anima uma

⁶ “[...] if people considered my films to be a sort of cinematic extension of the New York school of poets [...] I would be very honored” (Jarmusch, 2017a).

reunião”, e alguém triste “nos traz para o interior desse modo”, fazendo com que a convivência mesma, o ser-com, esteja “transpassado por uma nova tonalidade afetiva” (Heidegger, 2003, p. 80). No filme, o singelo flui entre Laura e Paterson, selando um ser-com entre eles como sintonia existencial compartilhada – como se, de fato, ouvissem uma mesma melodia. Outros personagens também se sintonizam ao singelo, como a jovem poeta e o turista japonês que Paterson encontra por acaso, sugerindo um sentido de amplitude do singelo como forma possível de ser-com.

Essa atmosfera afetiva desdobra-se no filme como uma fenomenologia em dois planos. Num primeiro plano mais perceptual, sobressai a apreciação estética, que simultaneamente revela o admirar-se do personagem pelos fenômenos que compõem a existência. Esse plano, porém, faz-se em conjunto com o plano de fundo do sentido de ser, que é atribuído pelo ser-aí em sua tonalidade afetiva, no modo como se relaciona com o mundo: essas duas instâncias se entrelaçam, e a fenomenologia perceptual assume a dimensão de uma verdadeira poética existencial da singeleza, revelando-a como tonalidade afetiva fundamental do ser-aí.

Daí que falemos aqui em habitar poético. Habitar, enfatiza Heidegger (2012, p. 166), não é a mera “posse de um domicílio”, mas um “construir na compenetração de um sentido” (p. 169). As palavras de Hölderlin “... poeticamente/ o homem habita...” implicam que “é a poesia que permite ao habitar ser um habitar” (Heidegger, 2012, p. 167). Recuperando a etimologia de *bauen* do gótico *wunian*, Heidegger sublinha o sentido original de “permanecer, demorar-se”, “ser e estar apaziguado, ser e permanecer em paz” (Heidegger, 2012, pp. 128-9). “Queremos ao menos uma vez chegar no lugar em que já estamos” (Heidegger, 2003, p. 8). Pensando em termos existenciais, como proposto, o poético-singelo em Paterson é que ele permanece, demora-se, de fato *está* onde está – um estar que extrapola o ambiente doméstico: da casa para a cidade e da cidade para a casa, faz-se a continuidade sugerida na dupla designação de “Paterson” ao homem e à cidade.

4 AMEIXAS, FÓSFOROS, SUBLIMIDADE E SINGELEZA



Fonte: imdb.com

Uma cena breve, na segunda metade do filme e contendo a única menção direta a um poema de W. C. W, fornece uma preciosa chave interpretativa. É manhã de sábado e Laura está embalando os *cupcakes* recém confeitados que irá vender na feira agrícola da cidade. Paterson chega à cozinha e se admira do conjunto de *cupcakes* delicadamente decorados. “Uau... está fantástico...”. Laura sorri, ele beija-lhe o rosto. Ela nota que Paterson segura um livro. “William Carlos Williams?”. Ele responde: “Oh, não, Carlo Williams Carlos”. Laura sorri da piada interna (a brincadeira parece ter surgido por ela ter um dia trocado o nome do poeta) e lhe pergunta se irá “ler para mim aquele poema que eu gosto tanto”. “*This is just to say?* (“Isto é só para dizer?”); “Claro”, diz ele, abre o livro como quem já sabe a página, e recita:

I have eaten
the plums
that were in
the icebox

and which
you were probably
saving
for breakfast

Forgive me
they were delicious
so sweet
and so cold

Eu comi
as ameixas
que estavam
na geladeira

e que você
provavelmente
guardava
pro café

Perdoe-me
elas estavam deliciosas
tão doces
e tão geladas⁷

Desde sua forma – um bilhete deixado para a esposa – até sua temática, o poema é todo um olhar ao simples, pequeno e corriqueiro. Dando às simples ameixas pleno

⁷ As traduções aos poemas citados no filme – de W. C. W. e de Ron Padgett – são de minha autoria.

enfoque, sem acrescentar qualquer artifício descritivo que ultrapasse as qualidades básicas em jogo – “doces e geladas” –, e pondo-as na relação de singeleza cotidiana partilhada por um casal, com leveza e humor, o poema estabelece algo que está no coração do filme. A simplicidade da afirmação “tão doces e tão geladas” reforça a simplicidade da ameixa e suas qualidades: doce e gelado são sensações simples, indivisíveis, imediatas – essa é sua intensidade. O poema traz essa consistência, fazendo literalmente uma valorização poética das ameixas. O simples fato de fazer dessa fala um poema exprime essa valorização; ademais, em sua *simplicidade poética*, o poema reflete a plenitude simples da coisa. Tal afirmação da beleza e plenitude no simples é uma tônica constante no filme e esta cena em particular reflete um aspecto essencial dessa valorização poética: o fato de ela não se basear em qualquer forma de negação do cotidiano. Laura e Paterson estão em breves intervalos de suas atividades usuais, têm um encontro corriqueiro dentro de casa; contudo, param especialmente para apreciar o poema. Como fica claro pelo pedido de Laura, eles já o haviam lido juntos antes, Paterson já sabe de que poema se trata e em que página está. Há, ainda, a *in-joke* e o tom de intimidade com que é feita a recitação. Ao fim desta, Laura apenas diz “*Eu adoro esse poema...*”, a conversa prossegue sobre “coisas práticas” e eles retomam seus afazeres. O poético, aqui, é essencialmente singelo: tal como o poema, está integrado ao corriqueiro, ao prosaico, *inteiramente dentro* dele – nem fora, nem acima, nem sequer ao lado.

Se, porém, esta cena é construída de forma prosaica, há outras onde os recursos cinematográficos são mobilizados no intuito de revelar o lirismo de uma certa situação ou estado de espírito, que se condensa em um poema que Paterson está escrevendo mentalmente ou em seu caderno, em uma espécie de passagem do trivial ao poético, como uma verdadeira elevação sublime. Ponto sensível é que esses dois tipos de cena são constantemente intercalados ao longo do filme. Por um lado, eles se intercalam de forma complementar, revelando o singelo sob luzes distintas: um singelo mais imerso em tom cotidiano e um singelo que se eleva, ainda que mantendo-se profundamente vinculado ao cotidiano. Paralelamente, esses dois tipos de cena ou modos do filme intercalam-se também de forma a gerar um sentido de interrupção do poético – remetendo fortemente à queda na cotidianidade descrita por Heidegger, da qual o ser-á tem de ser arrancado.

Há, portanto, três instâncias: o poético no corriqueiro (o poético enquanto corriqueiro); o que, sendo poético no corriqueiro, também se eleva a um momento mais sublime; e o que, de certa forma, interrompe a inspiração poética, ou a ela não se integra por completo. Jarmusch parece jogar com isso e pode surgir uma zona de indistinção ou ambiguidade entre a primeira e a terceira instância, o que permite aprofundar nuances e a densidade existencial do singelo.

Como argumentado previamente (Moosburger, 2025, em especial pp. 21 e 22), o singelo não é o mero estar imerso na cotidianidade, num modo de autoevidência e esquecimento ou que induz ao esquecimento de ser. Antes – e esta é a fineza da tonalidade afetiva – ele é justamente uma atenção tão sutil que não toma nem mesmo o mais simples e corriqueiro por meramente ou simplesmente dado. O singelo, por assim dizer, já se antecipou ao esquecimento, arrancando-se a ele e apropriando-se de

um atento estar-no-mundo. A terceira instância acima sugerida, assim, também parece elucidar a dinâmica entre a primeira e a segunda: é preciso escolher e recolher, do turbilhão da vida, o que se quer preservar com mais carinho e atenção. A escrita dos poemas é uma forma de preservar o poético – um poético que, sendo singelo e aparecendo cotidianamente, ainda assim precisa ser elevado.



Fonte: youtube.com

Vejamos como isso ocorre em uma cena do filme, que se inicia durante um café da manhã e culmina com a escrita de um poema. É segunda-feira, Paterson está sentado sozinho frente à bancada da cozinha, comendo sucrilhos com leite e bebendo uma caneca de café. Ele pega uma caixinha de fósforos, a manuseia. Na sequência, a caminho do trabalho, uma música melancólica, lenta, lírica, toca enquanto ele aprecia a luz da manhã batendo nas construções acastanhadas da cidade, foco sobre o topo de um prédio contra um céu azul límpido. Ele começa a escrever o poema sobre o volante do ônibus na garagem municipal, é interrompido por seu colega de trabalho, Donny (Rizwan Manji), que tem por função checar o despacho dos veículos. Ele parte, o filme retoma a música e a atmosfera poética, ele dirige pela cidade, até que chegamos a uma tomada das Cataratas, diante das quais Paterson se senta num banco, como de costume nos intervalos de almoço, e retoma a escrita do poema, o qual intitula de “*Love poem*” (“Poema de amor”):

178

We have plenty of matches in our house
we keep them on hand always.
Currently our favourite brand is Ohio Blue Tip,
though we used to prefer Diamond Brand.
That was before we discovered Ohio Blue Tip matches.
They are excellently packaged, sturdy
little boxes with dark and light blue and white labels
with words lettered in the shape of a megaphone,
as if to say even louder to the world,
“here is the most beautiful match in the world,
its one-and-a-half-inch soft pine stem capped
by a grainy dark purple head, so sober and furious

and stubbornly ready to burst into flame,
lighting, perhaps, the cigarette of the woman you love,
for the first time, and it was never really the same
after that. All this will we give you."
That is what you gave me, I
become the cigarette and you the match, or I
the match and you the cigarette, blazing
with kisses that smoulder towards heaven.

Nós temos muitos fósforos em casa
sempre os deixamos à mão.
Atualmente a nossa marca preferida é Ohio Blue Tip,
embora costumássemos preferir a marca Diamond.
Isso foi antes de descobrirmos os fósforos Ohio Blue Tip.
Eles são perfeitamente embalados, caixinhas
robustas com etiquetas em azul escuro, azul claro e branco
com palavras grafadas na forma de um megafone,
como dizendo ainda mais alto para o mundo,
"aqui está o fósforo mais bonito do mundo,
sua leve haste de pinho de uma polegada e meia coberta
por um topo granulado roxo escuro, tão sóbrio e furioso
e teimosamente pronto a romper em chamas,
acendendo, talvez, o cigarro da mulher que você ama,
pela primeira vez, e nunca mais foi o mesmo
depois disso. Tudo isto nós lhe daremos."
Isto é o que você me deu, eu
me torno o cigarro e você o fósforo, ou eu
o fósforo e você o cigarro, ardendo
em beijos que abraçam rumo ao céu.



Fonte: theplaylist.net

A cena, iniciada em um momento marcadamente cotidiano, vai-se transformando em uma das mais poderosamente poéticas do filme – possivelmente

seu ápice –, onde algo tão prosaico quanto uma caixinha de fósforos será tratado com um tom de intensa sublimidade. Em certo ponto da escrita, Paterson pára e olha profundamente contemplativo para as águas da cachoeira ao longe. Não se trata apenas de uma pausa reflexiva, a fim de ponderar o rumo do poema, mas de uma necessidade imperiosa de suspender-se – tal o grau de intensidade poética que trespassa a escrita.

Entretanto, já o café da manhã estava envolto por uma atmosfera poética: o silêncio das primeiras horas do dia, o jeito quieto e contemplativo de Paterson, quase austero, olhando a caixinha de fósforos. Na sequência, há o modo como ele olha a luz solar no alto de um prédio a caminho do trabalho, depois a forma como o percurso do ônibus é conduzido cinematograficamente. E há este detalhe especial: quando o poema aparece sendo escrito sobre a imagem das Cataratas, esta é mostrada em câmera lenta, sua força sublime em seus detalhes, gotículas formando-se e espirrando. Em imagem sobreposta aparece então o fósforo sendo riscado, também em câmera lenta. Tal composição faz com que o sublime imenso da queda d'água se irmane inefavelmente à sublimidade do simples fósforo: ao mesmo tempo a intensifica e revela que a elevação poética não abandona seu ponto de partida.

Nota-se, assim, como os dois modos do singelo se unem. A caixinha de fósforos já é apreciada cotidianamente para que venha a ser elevada no poema. Este segue falando do que é cotidiano, não o abandona em prol de uma instância “mais sublime” que a ele se opusesse.

Veja-se outro poema de Paterson, “*Glow*” (“Brilho”):

When I wake up earlier than you and you
are turned to face me, face
on the pillow and hair spread around,
I take a chance and stare at you,
amazed in love and afraid
that you might open your eyes and have
the daylights scared out of you.
But maybe with the daylights gone
you'd see how much my chest and head
implode for you, their voices trapped
inside like unborn children fearing
they will never see the light of day.
the opening in the wall now dimly glows
its rainy blue and grey. I tie my shoes
and go downstairs to put the coffee on.

Quando acordo antes de você e você
está virada para mim, rosto
no travesseiro e cabelo espalhado,
eu aproveito para te olhar,
maravilhado de amor e com medo

que você abra os olhos e
a luz do dia te assuste até a alma.
Mas talvez sem a luz do dia
você visse o quanto meu peito e minha cabeça
implodem por você, suas vozes presas
lá dentro como crianças não nascidas temendo
nunca verem a luz do dia.
A abertura na parede agora brilha suavemente
seu azul e cinza chuvoso. Eu amarro meus sapatos
e desço para fazer o café.

A passagem da sublimidade (maravilhamento) ao cotidiano (amarro meus sapatos para fazer o café), e vice-versa, dá-se ao modo de uma continuidade. Não há quebra ou interrupção.

Essa forma de passagem sutil está presente em todo o filme; por exemplo, no fato de que as coisas que aparecem sob a luz do lirismo – instância muitas vezes associada ao elevado num sentido oposto ao corriqueiro – são as mesmas que aparecem em forma prosaica. É o ônibus, o volante girando sob as mãos de Paterson, a vida passando pela janela do ônibus, as manifestações estéticas de Laura, os próprios personagens – seu semblante e figura. Este é um ponto central do filme.

Ao ser perguntado sobre a escolha por um ônibus, Jarmusch observou que as pessoas não costumam de fato olhar para os ônibus, há uma espécie de “esquecimento dessa máquina gigante”, ao passo que há “algo de muito bonito no ângulo pelo qual se olha para o mundo de dentro deles”, e o filme tentou “capturar isso e dar essa sensação com vários pontos de vista das janelas laterais e frontais” (Jarmusch, 2017b). Esse exemplo evidencia o intento de mostrar o poético naquilo que, por ser cotidiano, recai no esquecimento, automaticamente tomado por “trivial”.

Mesmo a potência dessa *máquina gigante*, aliás, é apreciada por um viés observacional, quieto, em vez, por exemplo, de sua potência destrutiva. Também o imponentemente grande (como as Cataratas) aparece à luz de uma fenomenologia do singelo.



Fonte: thesmartset.com

Contudo, também há, como dito, o elemento da interrupção. O próprio cotidiano tende a induzir ao esquecimento – a exemplo do ônibus – e o singelo é um contrapeso a isso, que se faz na medida de uma intensa leveza. O “Poema de amor” não é terminado na cena das Cataratas. Paterson volta, ainda, no outro dia, passa pelo mesmo ciclo de ser interrompido por Donny, levar os passageiros e fazer sua pausa. Nessas pausas ele vai se afinando em meio a tudo, para compor e recompor o poema. É uma constante retomada.

Em um movimento duplo, Paterson, naturalmente sintonizado ao poético, é arrancado disso por certas situações cotidianas (de forma às vezes cômica), e sempre de novo arranca-se dessa queda, de maneira resoluta, de volta para sua disposição poética; mas sem criação de atritos ou reforço daqueles que porventura sobrevenham. Com isso, o filme também sugere, sutilmente, o quanto essas instâncias se misturam, ainda que não ao modo de uma indiferenciação.

Isso permite ponderar um aspecto importante do singelo como tonalidade afetiva. As tonalidades afetivas fundamentais, diz Heidegger (2003, p. 82), são as menos extremas, são um modo de estar sintonizado, um “ser afinado de modo peculiar”. Há, nesse sentido, algo de especial no singelo enquanto modo fundamental de estar-afinado e manter-se resolutamente nessa afinação em constante retomada do que está sempre em risco de perder-se.

182

5 O PERCEPTUAL-ESTÉTICO E O EXISTENCIAL: LAURA E PATERSON



Fonte: revistacaliban.net



Fonte: thesmartset.com

Com seus recursos estéticos e linguagem singular, o filme faz uma fenomenologia do singelo, revelando esse fenômeno, ou, mais precisamente – visto que se trata de uma tonalidade afetiva –, esse *modo como os fenômenos aparecem*. Tal fenomenologia, como indicado previamente, desdobra-se em dois planos que se entrelaçam.

Há um primeiro plano perceptual, de ênfase nos elementos sensoriais, carregado já de um senso de apreciação e prazer estético no puro mostrar-se das coisas. O tempo das filmagens, seus enfoques e silêncios dão destaque ao sensorial. A textura dos lençóis. A disposição das coisas de uso pela casa. A simetria das coisas. Sons no

preparo do café da manhã. A variação da luz no transcorrer de um dia. O jogo da luz nas janelas do ônibus. Gestos cotidianos que se repetem – olhar o relógio ao acordar, segurar a caneca de café. Mas a circunstância desses elementos já remete a uma camada mais profunda de significância, desvelando a fenomenologia de um ser-no-mundo projetivo de sentido, antecipador, que se relaciona com um mundo, às voltas com suas ocupações, na lida das coisas. O plano perceptual é atravessado pelo pano de fundo do sentido de ser, que é atribuído pelo ser-aí em sua tonalidade afetiva, como um modo de existir e assumir a existência.

“Poema de amor” evidencia o entrelace dessas duas instâncias: ele começa por uma descrição absolutamente fenomenológica da caixinha de fósforos – o nome *Ohio blue tip*, a consistência da caixinha, as cores e o formato de megafone das letras da etiqueta; depois, o fósforo que ela abriga: sua leve haste de pinho, seu topo granulado, roxo escuro; por fim, o acender da chama. Mas essa beleza fenomênica do objeto resguarda uma plenitude de sentido existencial, da vida de Paterson com sua namorada. Há uma complementaridade essencial entre a dimensão estética pura e a intensidade existencial, como uma marca de sentido que se imprime no aí – um sentido afetivo que afina as coisas num certo tom.

O plano perceptual-estético, elemento sensível do aparecer, é favorecido pelo próprio meio cinematográfico e explorado na força sensível dos fenômenos: visualidade, sonoridade, formas, enfoques, destacar-se de detalhes. Presente por todo o filme, ele encontra um espaço de demora sobretudo nos locais íntimos, de recolhimento do protagonista: casa, bar, Parque das Cataratas. O espaço íntimo já sugere o enlace do perceptual ao existencial: a casa tem a marca dos dois que ali vivem, o bar tem o estilo do dono (jogos de xadrez, notícias de jornal sobre figuras memoráveis da cidade pregadas na parede). Essa intimidade com toque de familiaridade gera uma atmosfera de atenção ao detalhe e valorização de coisas simples, deixando ver a riqueza do que simplesmente está aí. Na casa de Paterson e Laura essa atmosfera se concentra maximamente, e o que propicia esse tom apreciativo é sobretudo a presença de Laura.

Laura concentra em si o elemento perceptual, trazendo ao filme uma atmosfera estético-existencial que transita de seu estilo pessoal para a expressão ambiente desse estilo, marcado por geometrias em preto e branco. Ela se relaciona com a existência de modo fundamentalmente artístico, *projeta-se no aí* imprimindo o elemento estético em todas as suas atividades: desde incursões culinários até a decoração da casa e a escolha e arranjo de suas roupas, até a pintura e a música, todas são marcadas por uma dimensão fortemente sensorial, com destaque para o elemento visual. Cortinas, roupas, *cupcakes*, todos são tomados por seu fascínio quase obsessivo com padrões geométricos em preto e branco – círculos, pontos, listras, zigue-zagues – e pelo esmero com simetrias. Há a busca de uma impecabilidade estética no uso desses padrões. A casa é simples e sempre bem arrumada ao tom deles. É nesse vínculo expressivo com o aí que Laura se move, encarnando o plano estético do filme na superfície perceptual. Como ela diz a Paterson: “Eu tenho um estilo visual muito forte, como você sabe...” (Tampouco os traços expressivos da atriz são detalhe casual no filme). O gracejo revela o aspecto “superficial”, mas este não é senão a instância perceptual do singelo, onde

ele se mostra como pura apreciação estética: visualidade, cor, forma. Até mesmo o pendor de Laura pela música se manifesta no elemento visual: o que a faz decidir-se por um violão, para talvez realizar seu sonho de tornar-se uma cantora *country*, foi o padrão de losangos preto e branco do “violão Arlequim”, que ela encontra à venda na Internet. Há nisso um aspecto espontâneo que também é singeleza, e nessa inteireza na relação com o elemento estético⁸ já se mostra o quanto, no filme, o plano perceptual vem atravessado pelo existencialmente significativo.

Paterson “parece mais profundo”. Como se o puramente visual não lhe bastasse e algo mais residisse ali e precisasse ser extraído, ele é compelido ao mergulho na poesia da palavra, em busca, ainda, de uma significância. Diferente da vivaz e efusiva Laura, ele tem um ar reservado, contemplativo, talvez melancólico. Certas cenas chegam a lançar certa ambiguidade sobre essa diferença entre os dois. Por exemplo, um dia, quando Paterson chega em casa, Laura lhe mostra uma cortina recém pintada com círculos pretos. “Sim, ficou muito bom, gostei de como os círculos são todos diferentes”, diz ele. Mas seu semblante sério, impassível, não permite dizer se ele realmente gostou. Então, noutra cena, sozinho na sala, ele passa pela cortina, a examina de perto, olha os círculos compenetrado. E tem-se a indicação de seu apreço. Cenas como essas insinuem uma dinâmica de complementaridade na diferença – “eu me torno o cigarro e você o fósforo, ou eu/ o fósforo e você o cigarro”. Essa dinâmica já é sugerida, aliás, no destacar-se dos padrões de Laura na tigela de sucrilhos, na caneca de café e noutros itens próximos a Paterson: silenciosamente, é como se ela se fizesse presente nos detalhes visuais que o ambientam, compondo entre os dois uma atmosfera poética de singeleza e sensualidade.

O poema “*Another one*” (“Mais uma”) mostra que essa complementaridade “superfície-fundo” é uma dinâmica existencial em si, que Paterson abraça em sua poesia:

When you're a child
you learn
there are three dimensions:
height, width and depth.
Like a shoebox.
Then later you hear
there's a fourth dimension:
time.
Hmm.
Then some say
there can be five, six, seven...
I knock off work,
have a beer at the bar

⁸ Laura, aliás, não parece fazer distinções hierárquicas entre seus incursos artísticos, sugerindo uma forma de autenticidade na qual o próprio diretor se reconhece ou deseja reconhecer-se: “... it seems a little pretentious to call myself a poet or even an artist, in a way. I'm just trying to learn to express things I feel in various forms, music, films and writing” (JARMUSCH, 2017a).

I look down at the glass
and feel glad.

Quando você é criança,
aprende
que há três dimensões:
altura, largura e profundidade.
Como uma caixa de sapatos.
Depois, você ouve
que há uma quarta dimensão:
o tempo.
Hmm.
Então alguns dizem
que podem haver cinco, seis, sete...
Eu saio do trabalho,
tomo uma cerveja no bar,
olho para o copo
e me sinto feliz.

A profundidade de Paterson é reconduzida pelo próprio poema à superfície líquida da cerveja que o contenta de forma absolutamente simples. Como se a simplicidade das três dimensões infantis da caixa de sapatos fosse perdida nas tantas dimensões posteriormente aprendidas – inclusive a dimensão radical do ser: o tempo – para ser reencontrada pelo adulto reflexivo num copo de cerveja. Quando, algumas vezes no filme, a câmera pára sobre a cerveja de Paterson, enfocando-a, isso dá ao espectador o ensejo e o tempo para contemplar esteticamente suas características. Vemos a simples cerveja que ele vê, sabendo que ele a está olhando.

Isso também retoma a dinâmica do casal. Quando Paterson chega e beija Laura após o bar, ela ainda meio dormindo murmura dizendo gostar do cheiro de cerveja com que ele volta para casa. Tal como o poema das ameixas mostra o singelo por inteiro no indivisível de um “doce e gelado”, eles se encontram nessa singeleza de um gosto de cerveja compartilhado.

A própria beleza do tempo que transcorre no espaço, implícita no poema “*Another one*”, revela-se também no paralelismo que conecta o casal, sugerido em cenas intercaladas ou sobrepostas, nas quais, enquanto Paterson tem epifanias sobre as rodas do ônibus, Laura pinta ou prova roupas em casa, entregando-se à música e às cores. O tempo dos dois passa na apreciação dessas coisas simples e mínimas que se fazem imensas e preenchem o espaço físico e significativo de suas existências.

6 O MINIMAL

O destaque ao pequeno, ao mínimo (no sentido físico mesmo), manifesta e resume muito bem a ideia de singeleza como tonalidade afetiva. Há essa apreciação das coisas pequenas e seus detalhes: ameixas, fósforos, os *cupcakes* decorados de Laura, também as canecas, tigelas e cortinas pintadas em padrões preto-e-branco, os losangos

do violão Arlequim. A lancheira que Paterson leva em suas pausas do trabalho contendo mimos de Laura (desenhos numa mexerica, um cartão-postal com a imagem de Dante Alighieri e uma minirrosas de tecido presa a ele), a cerveja que ele bebe no bar, alguns ônibus em miniatura e fotos de família em pequenos porta-retratos sobre sua estante. Todos esses elementos do detalhe, do minimal e do miniatural desdobram uma estética das pequenas percepções, compondo uma poética visual do singelo.



Fonte: imdb.com

A aparição dessas coisas é eloquente em seu silêncio, como uma lembrança – veemente e suave – da plenitude simples que pode preencher a existência. Ao pintar uma parede de preto, diz Laura a Paterson: “Isso não torna tudo mais interessante?”.

O modo como se pode entender o *interessante*, aqui, lembra a observação de Heidegger sobre o sentido original da palavra, em contraposição ao modo como o “interessante” se tornou ocasião para uma rápida queda no tedioso: “*Inter-esse* quer dizer: ser sob, entre e no meio das coisas; estar numa coisa de permeio e junto dela assim persistir” (Heidegger, 2012, p. 113).

Com efeito, a atenção ao pequeno chegará ao ponto de encontrar no mínimo uma experiência da mais alta intensidade e concentração poéticas. É o caso da chama do fósforo em câmera lenta durante a escrita do “*Love poem*”. Nesta mesma cena, quando a câmera lenta captura a água caindo das cataratas, o foco recai sobre o fluxo como um todo, mas simultaneamente sobre as gotículas e suas formações. O sublime está na delicadeza das gotas, tanto quanto na força da cachoeira.

Certo dia, no caminho do trabalho, Paterson vê uma adolescente (Sterling Jerins) sentada sozinha em frente a um prédio. Conhecendo a vizinhança, oferece-lhe companhia até sua mãe retornar. A jovem aceita e acaba mostrando a Paterson um poema de sua autoria, chamado “*Water falls*” (“Água cai”). Antes de ler o poema, mostra-lhe o título escrito no caderno para sublinhar que são duas palavras – não uma, como se poderia pensar, já que “*Waterfalls*” significa “cachoeira”. Paterson ouve atentamente:

Water falls from the bright air
It falls like hair
Falling across a young girl's shoulders
Water falls

Making pools in the asphalt
 Dirty mirrors with clouds and buildings inside
 It falls on the roof of my house
 Falls on my mother and on my hair
 Most people call it rain

A água cai do ar brilhante
 cai como cabelo
 escorrendo nos ombros de uma menina
 A água cai
 fazendo poças no asfalto
 espelhos sujos com nuvens e prédios dentro
 Ela cai no telhado da minha casa
 Cai em minha mãe e nos meus cabelos
 A maioria das pessoas chama isso de chuva

São as gotas d'água que absorvem a atenção poética, não a força de uma cachoeira. Elas revelam um sublime por força do mergulho perceptual que propiciam. A água brilhante que cai é infinita em certo sentido, atinge um universo – não apenas os ombros de uma menina e telhados da casa, mas também convertendo-se em poças d'água que refletem o mundo. Podemos nos perder nela, por um instante que se suspende. A menina então lê o último verso, “*Most people call it rain*”, sorrindo e olhando para Paterson, como quem entrega o triunfo do texto. A frase explica o motivo do título: ele não poderia se chamar “Chuva”, sua atenção está no cair da água. Trata-se de um espanto com o minimal em movimento que não pode apoiar-se em nenhuma denominação já dada.

Diferentemente dos demais poemas do filme, assinados por Padgett, “*Water falls*” foi escrito por Jarmusch especialmente para esta personagem⁹, em uma forma declaradamente infantil de simplicidade que reforça a referência à poesia de Williams. Esse olhar para o simples e indivisível, como as ameixas do poema de “Isto é só para dizer” ou a cerveja de Paterson, é a essência da plenitude perceptual sugerida no filme. Quando a câmera pára sobre a cerveja de Paterson, dando ao espectador tempo para observá-la, isso leva a perceber a infinitude no minimal, que se mostra na imediatez da contemplação. O poema “*The run*” (“A corrida”), inspirado a Paterson em sua rota, enuncia essa sensibilidade de forma quase explícita:

I go through
 trillions of molecules
 that move aside
 to make way for me

⁹ Mais precisamente: “Tentei sê-la por um instante. Não é bem um poema meu, mas eu meio que a canalizando e escrevendo um poema por ela.” Jarmusch elucida que tentou imitar os poemas que Kenneth Koch ensinou crianças em escolas públicas de Nova Iorque a escrever recomendando-lhes que “não se preocupassem com rimas nem nada disso” e dando estratégias como “escrevam poemas mencionando três cores em umas cinco linhas”, prática que deu origem ao livro *Rose, Where Did You Get That Red?* (1973) (Jarmusch, 2017b).

while on both sides
trillions more
stay where they are.
The windshield wiper blade
starts to squeak.
The rain has stopped.
I stop.
On the corner
a boy
in a yellow raincoat
holding his mother's hand.

Eu passo por
trilhões de moléculas
que se afastam
para abrir caminho para mim
enquanto dos dois lados
trilhões mais
permanecem onde estão.
O limpador do para-brisa
começa a ranger.
A chuva parou.
Eu paro.
Na esquina
um menino
num casaco de chuva amarelo
segura a mão de sua mãe.

188

7 SURPRESA E REPETIÇÃO

O primeiro elemento do filme que remete à cotidianidade é a repetição. Paterson acorda, é uma segunda-feira, olha o relógio. Admira Laura por um momento, levanta-se, toma café, vai para o trabalho. Não demoramos a perceber que se trata de um ciclo diariamente repetido. O filme é estruturado na repetição dos dias, a cada manhã somos informados: segunda-feira, terça-feira, quarta-feira, e assim sucessivamente, até completar uma semana na vida de Paterson. A cada manhã, ele acorda, admira Laura, veste o uniforme do trabalho que deixara dobrado sobre a cadeira, come sucrilhos, toma café, vai para o trabalho, realiza o percurso do ônibus, faz sua pausa no Parque das Cataratas, volta para casa, janta com Laura, vai beber uma cerveja no bar e, no que parece uma concessão à namorada, leva Marvin para passear. Ao fim do dia, ao voltar do trabalho, a caixa do correio está fora do lugar, Paterson a ajeita. Não há grandes surpresas. Eis a questão. Não há “grandes” surpresas. O que há são surpresas que surgem sutilmente na repetição. As variações de Laura são todas dentro de um mesmo padrão, o mais básico: geométrico, em preto e branco. Precisamente *isso* basta para

“tornar tudo mais interessante”. Essa capacidade de se encantar com as menores variações sobre um mesmo tema – como as da cobertura dos *cupcakes* ou os círculos de tamanhos diferentes – irmana-se à estética do mínimo, é uma forma de pura singeleza. Sem singeleza, nada disso é percebido: não se mostra, muito menos vem a ser apreciado. As próprias mudanças são singelas, e se mostram para uma forma singela de atenção.

Mas o filme contém ainda um elemento-surpresa, de acontecimentos mais claramente imprevistos. É o caso do encontro com a adolescente que escreve poemas e mostra a Paterson o poema da chuva. As conversas dos passageiros que Paterson escuta enquanto dirige são bem diversas entre si, e divertem-no pela espontaneidade e pelo inusitado. Uma cena marcante de elemento-surpresa é o encontro com o rapper Method Man (Cliff Smith), quando, no silêncio da noite, no caminho para o bar, Paterson é inesperadamente atraído pela força de sua música em pleno processo de criação, no espaço vazio de uma lavanderia, compondo ao ritmo da máquina de lavar-roupas.



Fonte: imdb.com

189

Entretanto, o espaço para tais novidades “evidentes” já é gestado na atmosfera contemplativa que percebe o novo no mesmo, uma constante surpresa velada com o que se repete. Assim é a figura de Laura ao acordar, na mesma cama, à mesma luz matinal, mas sempre em alguma posição ligeiramente diferente, sempre renovadamente apreciada por Paterson. Assim é também a cerveja no copo, para a qual Paterson olha toda noite, e o jogo de luzes pela janela do ônibus. O ônibus, que faz sempre o mesmo trajeto, mas sempre em pleno movimento. Há, nesse mesmo trajeto, uma abertura para pequenas e novas percepções. A atenção poética permite a entrada de pequenos eventos inusitados, abre janelas de percepções intensas em sua suavidade. Não são grandes acontecimentos. Mas são acontecimentos intensos: intensos *porque* não grandes, intensos *porque* variam sobre o mesmo. É essa capacidade apreciativa que fundamenta a apreciação das outras novidades, também elas sutis, ainda que mais evidentemente marcadas pelo signo do “novo”.

Já muito se disse sobre “nada acontecer no filme”. Criam-se expectativas que não se cumprem. Há o rapto de Marvin sugerido a Paterson no caminho do bar por um grupo de jovens, que nunca se realiza. Há o incidente com o ônibus, que quebra em

plena rota devido a uma falha elétrica e, apesar de todo o clima gerado e das menções a uma possível explosão, nada mais ocorre. Há o apaixonado Everett (William Jackson Harper), que aponta uma arma no bar, mas esta é de brinquedo. Há a conversa com o turista japonês (Masatoshi Nagase) ao fim do filme, que “não chega a lugar algum”. Há uma exceção, é claro: o caderno de poemas de Paterson desfeito em pedaços por Marvin. Mas esse acontecimento só é grande porque pequeno: ele não perdeu uma premiação, perdeu o caderno. É um acontecimento fundamentalmente existencial. Não há *Neugier*, não há avidez e consumo de novidade¹⁰. E como isso poderia ter lugar quando se está “ocupado” em admirar-se de que aqui e agora trilhões de moléculas se movem, sempre novas porque sempre em movimento? “Não queremos, porém, ir a lugar nenhum. Queremos ao menos uma vez chegar no lugar em que já estamos” (Heidegger, 2003, p. 8). Eis a antecipação do singelo ao esquecimento do ser, sua força para apropriar-se de um atento estar-no-mundo.

8 TONS SOBRE TOM

Embora as análises de Heidegger às tonalidades afetivas (como tédio e angústia) nelas se concentre de forma isolada, pura, é certo que tonalidades afetivas podem tingir-se mutuamente¹¹. Ao longo do filme de Jarmusch, o singelo se modula, tingido em tons de melancolia, humor, ironia... É um fluxo de humores, um movimento vivo do espírito.

A atmosfera monótona dá o que pensar. Por um lado, ela propicia o que, no filme, é o poético – como uma estratégia estética para fazer aparecer como belo algo que só pode surgir na monotonia. E não como beleza que apenas cultua a melancolia. É o belo no que se repete, e também no novo que surge em meio à repetição; um novo que é sempre imprevisto, mas nunca inteiramente imprevisto. Como os *cupcakes* e os vestidos de Laura.

Por outro lado, porém, a atmosfera monótona insinua o tédio como possibilidade; como no caso da montagem em que Paterson aparece dirigindo em câmera lenta em contraste ao relógio em câmera rápida. O tédio também é sugerido em conversa entre Paterson e Doc (Barry Shabaka Henley): “Como vai a vida?”, pergunta Doc. “Não tenho do que reclamar, e você?”. “Você sabe, a mesma coisa de sempre”. O tédio se torna iminente quando Paterson, após olhar a cerveja em seu copo, volta-se para o entorno e observa as pessoas no bar uma a uma, em tomadas que parecem propositalmente mostrar um fastio, um marasmo sem sentido. Dependendo de como se olha, a cena beira a angústia. Sugere-se, ainda, a rotina muitas vezes maçante dos passageiros do ônibus, em sua maioria trabalhadores. O peso do mundo se mostra na trilha sonora melancólica, às vezes algo sinistra, no estranhamento de cenas evanescentes passando pela janela, cenários abandonados. A hostilidade do mundo é

¹⁰ “Part of me wanted to have an antidote to things that are overly dramatic, and the conflict of people and couples and ‘action’” (Jarmusch, 2016).

¹¹ Sobre a fluidez das tonalidades afetivas (que não lhes retira a consistência), ver HEIDEGGER, 2003, p. 82. A questão merece desdobramentos futuros, também para apreciar a integração das tonalidades afetivas no corpo da obra heideggeriana.

sugerida no possível rapto do cachorro e quando Paterson se preocupa em fazer companhia à menina que espera a mãe.

Sobre a angústia da falta de sentido, Everett, inconformado com o amor não correspondido por Marie (Chasten Harmon), diz, vencido, após um rompante: “Sem amor, que razão há aí para qualquer coisa?” O amor condensa o caráter projetivo do sentido, mostrando que todos os fenômenos apreciados poeticamente nessa tonalidade afetiva singela não estão simplesmente dados no mundo. Tal apreciação é da ordem da relação do ser-aí com seu aí. *Cupcakes*, padrões em preto e branco, ameixas, caixas de fósforo, todos os poemas escritos sobre a beleza e a sublimidade do que há de mais sutil não têm sentido “em si”. Justamente: tudo isso está na constante iminência e risco de ganhar-se ou perder-se.

Isso revela, por um lado, por que a superfície perceptual não basta: o singelo é uma *Stimmung* de amor. Amor, é claro, que também pode realizar-se como amor à superfície perceptual. Ao mesmo tempo, isso mostra o quanto a afinação ao singelo não é nada como um desvio de tédio e angústia; ao contrário, talvez ela só seja possível a quem já se expôs a tédio e angústia e se sabe na possibilidade de experimentá-los. É possível que singeleza advenha precisamente de uma abertura a caminhos autênticos propiciada por tonalidades afetivas como essas, e que sua força resida justamente em não se desviar do que *pode* ser tedioso e angustiante, mas relacionar-se com isso de uma forma originária.

Há, por fim, o humor irônico. Este é declarado, por exemplo, quando se graceja com o fato de o nome de Paterson, “o motorista de ônibus”, coincidir com o da cidade: “Isso é meio louco, não?”, diz Marie, no bar, e ambos riem. Há um humor sutil sobre a obsessão estética de Laura, como quando Paterson checa a barra de sua roupa ao notar que os tecidos dobrados sobre o sofá estão com tinta ainda fresca, ou quando vemos que até a coleira do cachorro e um sanduíche na lancheira de Paterson estão marcados pelo estilo preto e branco. Há a relação conflituosa entre Paterson e Marvin, a forma como se olham, a descoberta de que é Marvin quem verga a caixa de correio todo fim de tarde antes de Paterson chegar. O filme brinca, ainda, com a expectativa de que “algo aconteça”: quando o ônibus quebra e as pessoas dizem que ele poderia virar “uma grande bola de fogo”, à noite no bar Doc refere-se a essa possibilidade em tom irônico, zombeteiro, e ele e Paterson riem copiosamente. Também o senso de humor com que o poético é interrompido – como a lista de mazelas de Donny ao olhar sereno e paciente escuta de Paterson – evidencia um modo de singeleza na relação com o cotidiano, assim como a capacidade de Paterson de se divertir secretamente com as conversas inusitadas dos passageiros. Um senso de humor também permeia a dinâmica de continuidade entre o corriqueiro e o elevado de que tratamos anteriormente, aludindo a imagens que remetem a uma certa elevação mas associando-as ao que é tido por comum – no caso, o próprio casal que leva uma vida modesta e anônima na cidade de Paterson: assim, Laura narra um sonho no qual eles estavam na antiga Pérsia e Paterson montava um elefante dourado; ou comenta ter descoberto que a musa de um grande poeta, Petrarca, também se chamava Laura. Esse humor sutil que joga com a elevação dentro do cotidiano traz ao filme uma nota especial de singeleza.

9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos termos da analítica existencial, poderíamos dizer que Paterson assume seu ser-aí pelo poético, recai na cotidianidade pelo poético, e sua escolha de si – seu ganhar-se ou perder-se – acontece na relação com o cotidiano, na forma de uma escolha poética pelo singelo, que é uma escolha singela pelo poético. Não há como separar, aqui, poético e singelo. Nesse modo de sintonizar (*stimmen*) com o mundo, ou tingi-lo, o poético já é singelo e singelo já é poético. O poético é percebido e buscado na medida em que está presente na dimensão cotidiana, em sua simplicidade e finitude.

Esse modo de relacionar-se com a existência desdobra-se na atenção estética ao pequeno e mínimo (por vezes, até ao infinitesimal); na maneira como a repetição é apreciada como gesto estético e também como cuidado cotidiano, dedicação continuada ao mesmo; no olhar a repetição pelo ângulo das pequenas variações, deixando-se admirar e surpreender por alterações sutis – sutileza que também define um senso de cuidado: a delicadeza no preparo de variações ou o puro saber apreciá-las. O cuidado que assim nasce é atento, autêntico e nada tem de autoevidente. Laura o manifesta com uma estética expressiva, decorando *cupcakes*, arrumando minuciosamente a lancheira de Paterson e dedicando-se à pintura. Paterson o manifesta em gentilezas como cobrir o corpo da amada pela manhã, levar Marvin para passear e transfigurando cuidadosamente em poema experiências solitárias e compartilhadas.

É por isso que se pode falar em escolha existencial. A experiência do singelo não está simplesmente dada no cotidiano: depende de uma abertura capaz de, no seio dele próprio, espantar-se com o ser e consagrar-se ao poético. É isso que define que a poesia será encontrada nas pequenas coisas e aparecerá no cotidiano, misturando-se a ele. Quando Paterson leva Marvin a passear toda noite, apesar do possível fastio da obrigatoriedade, isso é incorporado ao gesto de cuidado de uma vida compartilhada com Laura e ao seu próprio estado de atenção à surpresa com o simples, que persiste, por exemplo, ao olhar a cerveja no copo e sentir-se feliz. O singelo é uma tonalidade afetiva, um modo de estar afinado, e é um modo de estar afinado que escolhe estar assim afinado, abraçando o constante redespertar dessa tonalidade afetiva e sustentando uma perseverante busca por corresponder a ela. Nesse sentido, o singelo não apenas se diferencia da mera autoevidência da lida cotidiana, como também lhe oferece o mais intenso contraponto.

Essa constância faz um habitar. Primeiramente, enquanto estado de abertura à singeleza tantas vezes sublime de pequenos eventos, sejam repletos ou até ausentes de significado, o que faz com que o protagonista sempre esteja onde está. Ele *habita* não apenas a ambiência de sua casa, mas também ao tomar a cada manhã o volante do ônibus com aguçado olhar poético. Tudo começa com um despertar repetitivo, o gesto de olhar o relógio, admirar Laura, pegar o uniforme sobre a cadeira, seguindo uma mesma sequência de ações. No transcorrer do filme, percebe-se que esta forma repetitiva pode ser interpretada como a estruturação de um poema: “a quebra dos dias como estrofes, os versos fluindo livremente” (Kelsey in Jarmusch, 2016). Desde o despertar – que seria a primeira manifestação diária daquele caráter historial do ser-aí

que Heidegger compreende como ontologicamente primeiro, anterior ao historiográfico – revela-se essa escolha pelo poético, esse modo poético de olhar a existência em sua incontornável cotidianidade. Nesse gesto singelo de começo cotidiano, voltado ao mais próprio, singular, frágil e irremissível (como o ser-para-a-morte), os poemas de Paterson condensam uma narrativa primeiramente afirmada na própria existência e que – por isso mesmo – escapa a toda ânsia historiográfica.

Nesse sentido, quando Laura chama o caderno de Paterson de “*your secret notebook*”, aliado ao fato de ele ter um correspondente no caderno da jovem poeta – que é secreto de fato: um diário de menina com cadeado –, isso não é apenas um gracejo. Há algo de secreto nos poemas, um mistério de ser, vivido de modo irremissível, que se quer adensar e preservar.

Talvez, se nesta vida poeticamente vivida nem tudo é poético, se nem tudo é poético no mesmo sentido e nem tudo se tornará um poema, os poemas escritos por Paterson devolvem à vida uma medida: a dimensão que dá ao cotidiano mesmo um sentido não inscrito e não exaurido na pré-compreensão que obnubila seu dar-se originário. Talvez seja esta a principal consternação ante o caderno desfeito por Marvin no sábado à noite: a perda instantânea dessa medida. Próximo ao fim, no domingo antes de outra semana iniciar, Paterson encontra por acaso, no local de sempre em frente às Cataratas, um misterioso turista japonês. Este, também poeta, e como um adivinho – pois Paterson não lhe diz ser poeta e muito menos que seu caderno fora destruído –, presenteia-lhe com um simples e elegante caderno novo. Com este evento ao qual o diretor parece ter atribuído uma bem-humorada falta de sentido (que se nota na improvável coincidência do encontro e nos eventuais “a-há” ditos pelo visitante da cidade), abre-se a renovada possibilidade de um registro historial que se volta para o mais puro e original singelo.

193



Fonte: youtube.com

REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro/ São Paulo: Vozes/ Editora Universitária São Francisco, 2003.

HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Vogel e Marcia Sa Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro/ São Paulo: Vozes/ Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2003.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953.

JARMUSCH, J. *Interview: Jim Jarmusch on 'Paterson' and Poetry*. Entrevista concedida a Tribeca Shortlist, Ed. Courtney Dawson. Medium. 17 jan. 2017a. Acessível em: <https://medium.com/outtake/interview-jim-jarmusch-on-paterson-and-poetry-bd8e42bcd6b6>. Acesso: 16 jul. 2025.

JARMUSCH, J. *Jim Jarmusch's Poetic Verse*. Entrevista concedida a Colleen Kelsey. Interview Magazine. 19 dez. 2016. Acessível em: <https://www.interviewmagazine.com/film/jim-jarmusch-paterson>. Acesso: 17 ag. 2025.

JARMUSCH, J. *Jim Jarmusch On Iggy Pop, Hip-Hop And Finding Poetry In Mundane Things*. Entrevista concedida a Terry Gross. Yellowstone Public Radio. 31 jan. 2017b. Disponível em: <https://www.ypradio.org/2017-01-31/jim-jarmusch-on-iggy-pop-hip-hop-and-finding-poetry-in-mundane-things>. Acesso: 10 ag. 2025.

MOOSBURGER, L. B. O singelo como tonalidade afetiva: uma aproximação entre Heidegger e Miyazaki. In: *Cineontologia: entre Heidegger e a sétima arte*. (Orgs.) Katieli Pereira, Francisco Wiederwild, Roberto S. Kahlmeyer-Mertens. Rio de Janeiro: IFEN, 2025, p. 13-50.

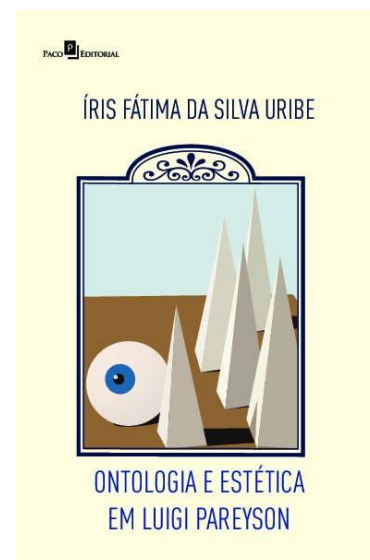
PATERSON. Direção: Jim Jarmusch. Produção: Joshua Astrachan e Carter Logan. Estados Unidos: Amazon Studios, K5 International, 2016.

WILLIAMS, W. C. *Poemas*. Tradução e introdução: José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

Submetido: 29 de agosto de 2025

Aceito: 15 de outubro de 2025

RESENHA



196

URIBE, Íris Fátima da Silva. *Ontologia e Estética em Luigi Pareyson*. Jundiaí [SP]: Paco Editorial, 2021. Coleção Filosofia Italiana, v. 3. 328 p.

Katieli Pereira

Universidade Estadual do Oeste do Paraná¹

Ontologia e Estética em Luigi Pareyson (2021), de Íris Fátima da Silva Uribe, constitui a reedição de sua primeira obra, *Fazer-Inventar-Encontrar: A tese fundamental de Luigi Pareyson*, publicada em 2014. Segundo a própria autora, a nova edição tem como propósito a reconstrução da obra inicial que, após ter sido submetida a uma minuciosa revisão, foi enriquecida com uma parte inédita. O resultado é um volume mais robusto, estruturado em três grandes seções: *Ontologia do Inexaurível* (a parte acrescentada); *Estética e Interpretação*; e *Estética da Forma e Metafísica da Figuração*. Para além disso, o livro conta com dois prefácios, um de Luis Uribe Miranda, professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), e outro de Gianluca Cuzzo, professor do Departamento de

¹ E-mail: Katieli.p@outlook.com.

Filosofia e Ciências da Educação da Universidade de Turim – Itália. Assim, o texto integra o terceiro volume da coleção *Filosofia Italiana*, publicada pela Paco Editorial.

Em termos de rigor da obra, destaca-se o cuidado de Uribe em realizar a leitura de Pareyson e de parte de seus intérpretes no idioma original, visto que muitos dos textos referenciados não contam com tradução. Destaca-se também o esforço da autora em não se restringir a uma filosofia da religião, – como usualmente se faz nas pesquisas acerca do pensamento pareysoniano – explorando, sobretudo, a contribuição do filósofo à arte, à estética e à ontologia, sem ignorar seus desdobramentos teológicos no âmbito destas análises. Apesar disso, é preciso advertir o leitor: a obra de Uribe não cabe em uma leitura tranquila ou de entretenimento, pois a densidade, linguagem técnica e o caráter rigidamente herméticos de suas análises exigem atenção especial de quem se dispõe a acompanhá-la, além de uma compreensão prévia dos conceitos filosóficos abordados.

Na introdução à obra, Uribe destaca que sua proposta tem como fio-condutor uma compreensão sobre a estética pareysoniana que ultrapasse o mero discurso acerca da beleza ou da verdade universal da arte, debruçando-se, amiúde, sobre a tríade conceitual “fazer-inventar-encontrar”. Neste horizonte, a arte não se reduz à execução técnica de uma forma previamente idealizada, abrangendo um processo formativo muito maior, que se inicia na receptividade do artista, em sua inventividade e, só então, em sua produtividade. Trata-se, assim, de uma dinâmica em que a obra só pode emergir da luta entre o artífice e a resistência da matéria. Uma boa maneira de elucidar isso é com o exemplo evocado por Cuzzo, no prefácio, onde relata que ao trabalhar sobre a célebre escultura *Moisés*, Michelangelo encontrou no próprio formato do mármore um obstáculo que o impediu de levar adiante a sua ideia original, fato que obrigou o escultor a se desarmar de sua forma ideal em vista de abrir-se a uma outra possibilidade para a escultura. O resultado foi uma obra artística que, de certa maneira, fala por si mesma, numa autonomia que ultrapassa a genialidade do artífice. É a partir desse fenômeno que se esclarece o conceito de *formatividade* em Pareyson. Conforme versa Uribe, o formar é sempre um modo de fazer que só se realiza enquanto se faz, ou seja, no próprio processo criativo, em que o ato de dar forma reinventa a si mesmo à medida que acontece.

Ademais, o conceito de formatividade, ponto central do pensamento estético pareysoniano, emerge como pano de fundo em toda a análise desenvolvida por Uribe, à qual a autora dedica especial atenção na seção três do livro, em que nos deteremos adiante. No que concerne à primeira parte, estruturada em cinco tópicos, Uribe situa a ontologia do inexaurível como chave de leitura da segunda fase do pensamento de Pareyson. Nas duas primeiras subdivisões, o conceito de *inexauribilidade* é explorado em analogia à máxima aristotélica, proposta em *Metafísica*, sobre a qual “o ser se diz de muitos modos”. Nesse sentido, também a inexauribilidade e sua relação com o ser, com a pessoa, com a arte, com a liberdade e com a verdade pode ser dita de múltiplas maneiras. Esta análise conduz à compreensão da verdade – tema caro à filosofia – como fonte infinita de interpretações, em que cada formulação parcial remete à sua inesgotabilidade originária. Em aparente alusão a Sócrates, a autora remonta à fórmula

do “não saber” para indicar que o saber perfeito acerca das coisas é o que se torna cômico de que o conhecimento não se encerra em uma única definição, mas permanece aberto ao jogo interpretativo. Do mesmo modo, a obra de arte é dita perfeita não quando oferece um sentido conclusivo, mas precisamente quando se abre ao inesgotável, provocando incessantemente novas leituras. Como sublinha Uribe, a obra mantém-se acima de todas as interpretações particulares, identificando-se ocasionalmente com uma delas, mas jamais se esgotando em nenhuma. A noção de inexauribilidade, aplicada à verdade e à arte, desta maneira, introduz a solidariedade originária entre pessoa e obra: cada interpretação é pessoal e singular, mas só tem lugar porque remete a uma fonte que a ultrapassa e que, por isso mesmo, nunca se deixa capturar inteiramente.

Os três tópicos seguintes, com efeito, aprofundam essa dinâmica ao aproximar a noção de inexauribilidade da transcendência, do simbolismo e da própria historicidade do ser. Ao se debruçar sobre a inexauribilidade de transcendência, a autora distingue duas figuras semânticas frequentemente confundidas: o *símbolo* e a *metáfora*. Conforme destaca Uribe, o símbolo não se confunde com um mero elo entre significante e significado, distinguindo-se da metáfora por sua maior profundidade semântica. Enquanto a metáfora estabelece uma relação de proporcionalidade entre dois termos, projetando o sentido de um sobre o outro, o símbolo carrega em si mesmo uma *espessura de significados* que não se esgota. No símbolo, sempre resta um “não dito”, uma reserva de sentido que permanece aberta, permitindo que uma mesma imagem seja interpretada de modos diferentes. Assim, é justamente nesse excesso de significação que se reconhece a marca da inexauribilidade: o símbolo nunca se fecha em uma única interpretação, mas continua a evocar novas leituras ao longo do tempo. Daí decorre, na acepção paeysoniana, que a transcendência não se apresenta como presença acabada ou definitiva, mas como realidade excedente.

Neste ínterim, Uribe mostra como essa lógica sustenta a concepção paeysoniana da presença do ser na história. O ser não se mostra como entidade definida por uma essência fixa ou por um conteúdo estaticamente cognoscível; ele aparece em formas históricas transitórias — manifestações que o indicam, mas não o esgotam. Por isso o discurso sobre o ser só pode ser indireto e interpretativo: conhecer o ser é sempre retomá-lo numa perspectiva concreta, pessoal e historial. Essa interpretação, ressalta Uribe, não é uma técnica neutra, mas um gesto existencial: nasce da intencionalidade ontológica do sujeito — da sua abertura dirigida ao mundo — e é, por isso mesmo, nas palavras de Pareyson, “estritamente e irrepeticamente pessoal” (apud Uribe, 2021, p. 61). Não por acaso, o filósofo aproxima essa hermenêutica do campo religioso: a leitura dos mitos e dos símbolos da fé obedece à mesma lógica da inexauribilidade, onde o alcance do sentido depende de uma relação entre pessoa, ato e símbolo, e não de uma teorização sobre acerca da coisa.

Ademais, a interpretação pessoal e inexaurível, que estrutura a leitura do ser e do símbolo religioso, também orienta a compreensão paeysoniana da estética. Nos dois primeiros tópicos da segunda parte, Uribe ressalta como a estética paeysoniana não se compreende fora do conceito de pessoa, sendo este um eixo fundamental de sua

filosofia. Diante disso, emerge a questão norteadora: “em que consiste arte e pessoa?”. A autora encontra resposta no que chama de “personalismo ontológico” de Pareyson, para quem toda atividade humana é expressão de pessoalidade. A pessoa, recorda Uribe, é coincidência de autorrelação e heterorrelação, isto é, simultaneamente abertura ao outro e fechamento em si, singularidade irrepetível e transcendência universal. Nesse horizonte, a obra de arte é assimilada como um prolongamento da pessoa: o artista integra-se ao que produz, de modo que não há poeta ou escultor fora de sua criação. A arte, nesse aspecto, torna-se um lugar em que se revelam afetos, paixões e experiências históricas, fazendo coincidir, no gesto criativo, as dimensões apolínea e dionisiaca do agir humano. Ao mesmo tempo, a noção de pessoa conserva ressonâncias teológicas no pensamento de Pareyson. Nas palavras da autora: “A pessoa é abundância e precariedade, tanto tem quanto necessita ter: porque vem de Deus sem ser um deus, participa de Deus, mas age de modo problemático” (2021, p. 80).

Nos tópicos que se seguem à segunda parte, há um desdobramento desta perspectiva ao tematizar a vocação, a relação entre imitação e criação e, por fim, a posição da arte diante da filosofia. Quanto à vocação, Pareyson recorda que a primeira exigência para um agir autêntico é a busca de si mesmo — tarefa árdua, marcada por erros e desvios, mas que conduz, quando realizada, à serenidade e ao domínio do ofício. No campo artístico, essa busca implica compromisso, paixão e honestidade intelectual, a ponto de que “a poesia pressupõe a completa abnegação do ser na busca da perfeição artística” (2021, p. 85). Em continuidade, Uribe revisita a longa tradição que reduziu a arte à imitação, desde Aristóteles até Vico. Esta tradição crítica elege a imitação como uma atividade passiva de duplicação da realidade, pressupondo que aquele que imita (o artista), não cria, uma vez que a criação exige atividade, superação e inovação. Diante disso, Uribe mostra como Pareyson ressignifica essa tradição, indicando que toda obra, seja *símile* ou *dissímile*, é sempre transfiguração criadora, pois até a cópia mais fiel carrega a marca da imaginação, enquanto a fantasia mais livre não deixa de se apoiar na realidade. Nas palavras de Uribe: “Na arte, o *símile* não será nunca tão *símile* a ponto de não ser uma livre transfiguração deste mundo. O *dissímile*, no entanto, não será nunca tão *dissímile* a ponto de não ser uma livre transfiguração deste mundo” (2021, p. 107). Dessa forma, a arte nunca se limita a duplicar o mundo, mas instaura sempre um mundo novo, irreduzível ao intelecto e incomensurável aos sentidos. A parte se encerra com a reflexão sobre a hierarquia entre arte e filosofia, travando um confronto com o também filósofo Benedetto Croce. Uribe observa que, embora Pareyson considere a arte inferior à filosofia, isso não significa desvalorização: “Inferior à filosofia como autoconsciência é toda a realidade em que vivemos, a qual nada mais é que consciência” (2021, p. 131). Assim, mesmo situada em posição inferior, a arte preserva sua dignidade própria: nela vida, liberdade e pensamento se expressam de forma criativa, constituindo um espaço de revelação que a filosofia, por ser estritamente conceitual, não pode substituir.

Por fim, na terceira e última parte da obra, dedicada à *Estética da Forma e Metafísica da Figuração*, Uribe retoma o conceito de formatividade, explorando-o em sua conexão

mais íntima com o fazer artístico. Contra as concepções que separam a formação do conteúdo da formação da matéria – como faz Croce ao relegar a matéria ao campo do prático e não do artístico –, Pareyson sustenta a inseparabilidade desses processos. Nesta acepção, toda obra é, desde sempre, matéria formada. A arte não nasce de uma ideia a ser posteriormente executada, mas se constrói no próprio ato de fazer, em que cada traço da pedra ou cada palavra carregam consigo sentidos expressivos e espirituais. Neste ínterim, a obra de arte revela-se em sua autonomia – tal como mencionamos anteriormente no exemplo de Michelangelo –, dotada de uma legitimidade que a falar por si mesma: “A obra de arte apresenta-se, então, como uma contração orgânica de valores diversos, dotada de legitimidade interna, de autônoma consistência e, ao mesmo tempo, de uma fundamental ligação com a realidade de onde brota” (2021, p. 156). A espiritualidade, termo recorrente em Pareyson, não remete a um campo alheio à matéria, mas à energia formante que o artista imprime em sua criação, a partir de seu modo de ser, sentir e viver a própria realidade. Desta maneira, o vínculo entre pessoa e obra, mais uma vez, remete ao caráter teológico presente na estética pareysoniana. Com efeito, Uribe ressalta que, para Pareyson, a “lei universal da arte é que na arte não há outra lei a não ser a regra individual” (2021, p. 197). Com isso, o modo de fazer não é pré-estabelecido, mas descoberto no exercício paciente de tentativas e experimentações, em que o artista testa caminhos, erra, recomeça, até encontrar a única possibilidade exigida pela obra. Esse caráter experimental, longe de demonstrar fraqueza, é a própria condição de possibilidade da criação, pois é nele que o artista se abre ao chamado da obra e se deixa conduzir por ela.

200

Ademais, Uribe lembra que, durante muito tempo, o processo de formação artística não foi considerado filosoficamente, e que as classificações em estilos ou movimentos – como gótico ou barroco – correm o risco de obscurecer a singularidade de cada obra. Para Pareyson, a arte não se reduz a movimentos históricos: mesmo quando um artista se insere em determinada tradição, é a partir da realização concreta de sua obra que sua interpretação daquele estilo se manifesta. A estética pareysoniana, portanto, privilegia a exemplaridade da obra, e não suas categorias. Em seguida, Uribe dedica-se à noção de contemplação, afirmando que “a contemplação que fixa e imobiliza a vida é um ato da pessoa, uma afirmação da vida” (2021, p. 251). É no recolhimento diante da obra que a pessoa encontra o ponto de partida para sua interpretação. Essa reflexão resulta na tese de que interpretar não é exercício de um sujeito frente a um objeto, mas relação entre pessoa e verdade: “os conceitos de sujeito e consciência devem ser abandonados a favor do conceito de pessoa. A relação sujeito-objeto deve ser substituída pela relação pessoa-verdade” (2021, p. 257). Com isso, a terceira parte confirma o eixo personalista da filosofia pareysoniana, onde a arte, mais do que experiência estética, é um lugar privilegiado de encontro entre a pessoa e o mundo.

Por fim, pode-se dizer que o livro de Uribe cumpre a tarefa de oferecer uma reconstrução de parte importante do pensamento de Pareyson, articulando ontologia e estética em torno do conceito de inexauribilidade. O retorno constante às fontes originais e o diálogo com a tradição filosófica oferecem rigor à obra, ainda que, em

alguns momentos, em detrimento da fluidez textual. Ao final, o leitor se depara com uma filosofia em que arte, pessoa e verdade se encontram num movimento de criação e interpretação. Nesse sentido, *Ontologia e Estética em Luigi Pareyson* é uma contribuição relevante para o estudo da filosofia italiana contemporânea, mas recomenda-se sobretudo a leitores dispostos a enfrentar o desafio de uma escrita de caráter hermenêutico.

REFERÊNCIA

URIBE, Íris Fátima da Silva. *Ontologia e Estética em Luigi Pareyson*. Jundiaí [SP]: Paco Editorial, 2021. Coleção Filosofia Italiana, v. 3. 328 p.

Submetido: 16 de setembro de 2025

Aceito: 18 de outubro de 2025

TRADUÇÃO

Vazio e História

Emptiness and History 空と歴史 (Kū to Rekishi)

Keiji Nishitani

Tradutor

Jeferson Wruck¹ 202

Universidade Estadual de Maringá

INTRODUÇÃO

Nas primeiras décadas do século XX, o Japão passava por um processo de transformação econômica, política e cultural sem precedentes em sua trajetória histórica. Aliás, o abalo civilizacional que essa nação vivenciou de forma tão intensa e veloz foi uma experiência ímpar na história da humanidade. Após mais de dois séculos de reclusão autoimposta durante o xogunato dos Tokugawa, o fim do regime dos xoguns e a abertura dos portos durante a Restauração Meiji 明治 (1868-1912) lançou o Japão em um torvelinho de contrastes. Uma tradição autóctone elaborada ao longo de séculos que ganhou contornos peculiares, e até rígidos, pelo isolamento insular da nação, viu-se confrontada com a incursão apressada de máquinas, técnicas e ideias do remoto Ocidente. Essa tensão entre modernização e tradição foi herdada e aprofundou pela Era Taishō 大正時代 (1912-1926), dando o tom dos problemas filosóficos com os quais o Japão se confrontaria durante o século XX.

O pensamento filosófico é sempre filho de seu tempo, seja ele leal ou pródigo, e não deixa de revelar os traços de seu progenitor. Esse truísmo, sobejamente evidenciado na filosofia ocidental, não parece perder sua força de aplicação em ambos os hemisférios. A filosofia nipônica no início do século XX traz as marcas de um esforço

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). E-mail: jeferson.wruck@gmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-6358-1129>

Tradutor

Jeferson Wruck

Toledo, v. 8 n° 3 (2025) p. 202-238

de pensar o legado da reflexão local em intercuro com a filosofia estrangeira e do interpretar o sentido das correntes de pensamento adventício, especialmente o idealismo europeu, a partir de um olhar essencialmente japonês. Empreendimento que teve como figura mais destacada no início do século passado o filósofo Kitarō Nishida 西田 幾多郎, originador e centro gravitacional do movimento filosófico que ficaria conhecido como Escola de Quioto 京都.

Foi nesses tempos, mais exatamente no início do ano de 1900, que nasceu Keiji Nishitani 西谷 啓治, o autor do texto que ora apresentamos em tradução ao português. Ávido leitor dos romances de Natsume Soseki 夏目 漱石 desde a juventude, foi por meio das referências ao zen-budismo, que permeiam as obras desse autor, que Nishitani desenvolveu apreço por essa filosofia religiosa. Interesse que marcou toda sua trajetória de vida posterior e a tonalidade de seu pensamento. Poderia ter tentado provar-se na literatura, como Soseki, ou se dedicado à vida religiosa como mestre zen-budista, mas foi decisivamente seduzido pela filosofia após ter contato com a obra de Nishida.

Seguindo o caminho aberto pelo mestre de Quioto, Nishitani fez da cultura japonesa contemporânea, por meio do seu pensamento, um local onde “[...] Oriente e Ocidente se confrontam clara e completamente” (Van Bragt in Nishitani, 1982, p. xxiii). Seu pensamento só pode ser compreendido se interpretado como campo desse confronto.

203

Quando contava trinta e sete anos, momento em que o Império do Japão lançava uma ofensiva massiva contra a China desencadeando a Segunda Guerra Sino-Japonesa, Nishitani recebeu uma bolsa do Ministério da Educação do Japão para estudar na Europa junto do célebre, e já idoso, Henri Bergson. A saúde debilitada do filósofo francês, que morreria apenas quatro anos depois, afastou-o das atividades docentes naquele ano e impediu que o japonês se tornasse seu aluno. Diante desse revés, a viagem de estudos de Nishitani toma outro destino, rumando para a Universidade de Friburgo, na Alemanha, onde passa dois anos acompanhando efusivas aulas sobre Nietzsche ministradas pelo fenomenólogo Martin Heidegger; outro encontro que deixaria marcas profundas no pensamento de Nishitani. De fato, para o leitor familiarizado com a prosa heideggeriana, a influência do filósofo alemão sobre o estilo de Nishitani salta aos olhos em seus textos (Van Bragt in Nishitani, 1982, p. xli).

Ao retornar para Japão, Nishitani escreveu longos ensaios comparativos entre o Japão e a Europa moderna, especialmente acerca do misticismo alemão. Na mística religiosa, primordialmente zen-budista, em constante diálogo com a cristã, o filósofo identificou um repositório de recursos para a superação daquilo que para ele, e para muitos pensadores japoneses do século XX, era o problema filosófico mais urgente de seu tempo: como superar a crise da modernidade?

As naus que transportaram os pacotes de ideias e técnicas que fomentaram a modernização do Japão também traziam, insidiosamente, os gusanos que já roíam o madeirame desta Modernidade do mastro até a quilha, isto é, de se seus caracteres mais periféricos até seu próprio fundamento. A modernidade que aporta nas praias

do arquipélago é um movimento tomado por crises que abalavam toda sua conjuntura. À medida que a absorção das influências ocidentais se ampliavam e se consolidavam no país, o Japão via-se confrontado com um contraste carregado de dilemas: como incorporar os benefícios tecnológicos sem se ocidentalizar ao ponto de apagar sua tradição milenar? Como assimilar os avanços da modernidade ocidental sem cair nas ciladas de suas crises? Desafios que foram adotados, inclusive, pelo governo imperial, que aproveitou para utilizá-lo em sua propaganda de guerra. Eventos e periódicos ligados às universidades do país incentivaram os intelectuais a debater o tópico com o intuito de demonstrar que a superação da crise da modernidade pelos japoneses não só era possível, como também demonstrava que o Oriente (leia-se o Japão) estava destinada a ser o novo lumiar civilizacional da humanidade (Krummel, 2021).

As publicações de intelectuais japoneses do período da guerra, estendendo-se para os anos posteriores, carregam as marcas desse sentido de missão. E, a despeito de ressalvas que se possam fazer sobre suas vinculações a um ideário imperialista e ultranacionalista, guardam análises que ainda podem ser lidas com interesse e proveito². Como é de se esperar, as sugestões de soluções para a “crise” são acompanhadas de investigações sobre sua(s) causa(s). Nesse contexto, significou uma profusão de análises sobre a história das raízes da modernidade europeia, apresentadas em trabalhos de autores como Shigetaka Suzuki 鈴木 重嶺, Toratarō Shimomura 下村 寅太郎, e, também, Keiji Nishitani.

Na interpretação de Nishitani, a crise da modernidade é um processo de desintegração da cultura europeia iniciado a partir do Renascimento. Com o enfraquecimento do monopólio da verdade a partir dos movimentos contestatórios internos, tanto os de cunho religioso, como a Reforma Protestante, quanto aqueles de viés secular, como o Iluminismo e as ciências naturais, o cristianismo perde seu poder como fundamento unificador da civilização ocidental. O resultado: religião, humanidades e ciência tornam-se setores independentes entre si e mutuamente conflitantes. À medida que a interação se tornou mais difícil e o diálogo foi sendo abandonado, cada setor passou a se colocar como um fim em si mesmo. Como consequência, “a autocompreensão dos seres humanos torna-se completamente desintegrada e fragmentária” (Lin, 2014, p. 493). Um processo de semelhante perda do senso de totalidade unificada, avalia Nishitani, estaria ocorrendo com os japoneses, evidenciado na crise cultural que vivenciavam de forma cada vez mais aguda ao avançar do século XX.

² O ano de 1942 foi um marco nas discussões sobre o tema das profundas mudanças e desafios enfrentados pela sociedade japonesa a partir das massivas transformações culturais, tecnológicas e intelectuais desde a Restauração Meiji. Reunidos em Tóquio para o simpósio “*Superação da Modernidade*” 近代の超克 (*kindai no chōkoku*), personalidades engajadas com a filosofia, teologia, cinema, história, ciência e literatura apresentaram textos e encetaram discussões analisando os efeitos da modernidade sob diversas ópticas. Keiji Nishitani participou e colaborou ativamente com esse evento. As produções publicadas em torno do simpósio alastraram sua influência nos anos pós-guerra e permanecem instigando reflexões. Um compêndio desses textos foi editado e traduzido para o inglês, acompanhado de uma introdução crítica, por Richard F. Calichman na obra *Overcoming Modernity: Cultural Identity in Wartime Japan* (2008), publicada pela Columbia University Press em 2008.

Para Nishitani, a declaração do Zaratustra de Nietzsche, “Deus está morto”, é a constatação de um fato. A fé teísta cristã é incompatível com o humanismo e a ciência natural, bases da cultura moderna, e não consegue fazer frente a elas. Seria o caso de reconhecer no cientificismo a concepção de mundo inevitável? A resposta de Nishitani é negativa. Restringir-se a uma visão estritamente reducionista e naturalística não resolveria a crise. Seria como pegar somente um fragmento de um vaso quebrado, descartar os demais pedaços e declarar o vaso restaurado. Para superar a crise que aflige o mundo moderno, faz-se necessário recompor à sua unidade original aquilo que foi destruído. A proposta de Nishitani é construir uma nova religiosidade e eticidade que fossem baseadas em uma nova subjetividade. A base ontológica para essa nova subjetividade que permitiria superar a crise poderia ser encontrada na noção budista de vazio, ou nada 空 (*Kū*), que se refere à ideia de *Sūnyatā* no budismo sânscrito.

O vazio budista não é a negação radical da realidade do ser e dos entes. Não é a afirmação da não existência de qualquer coisa, e sim a negação de que subjacente ao mundo dos fenômenos exista ou existam substâncias fixas e permanentes. O vazio, ou nada, é a condição de possibilidade para que todas as coisas venham a existir interdependentemente. Não é um abismo que engole e oblitera a existência; é um campo de liberdade para os fenômenos em seu vir a ser. Uma subjetividade entendida a partir da perspectiva do nada se ajustaria mais comodamente ao mundo moderno do que o sujeito cartesiano, fracionado e tornado insuficiente como base ontológica. Nishitani postula que uma ontologia alternativa à modernidade ocidental que retirasse os escombros dos derruídos alicerces do Deus cristão, do sujeito substancial e do culto positivista ao progresso seria possível a partir da noção budista de vazio. Como fundamento ontológico, o vazio não se limita à interpretação da estrutura da subjetividade individual. Ele deve se colocar como ponto de partida para o aprofundamento do pensamento acerca do ser em todas as suas manifestações e modos de ser concebido.

O tema permaneceu uma constante no pensamento de Nishitani mesmo após a derrota do Japão na guerra e o arrefecimento da ênfase governamental sobre essa discussão. Após sua reintegração à docência universitária, posto do qual foi afastado por alguns anos após o fim da guerra, Nishitani foi convidado a escrever um ensaio para abrir um volume de artigos sobre o tema “O que é Religião?” (Heisig, 2001, p. 186). Insatisfeito com o primeiro artigo, Nishitani decidiu que um segundo texto se fazia necessário. Um terceiro foi publicado para compensar as insuficiências dos primeiros e nesse empenho por esmerar a expressão das suas ideias o pensador chegou até o sexto artigo, que foi reunido aos anteriores e publicados como livro, em 1961, com o nome do ensaio inicial, 宗教とは何か (*Shūkyō to wa Nanika*), “O que é religião?” Esta é considerada a obra de assinatura de Nishitani e aquela que tornou seu pensamento reconhecido internacionalmente.

Inspirado pela fenomenologia existencial heideggeriana e elementos do pensamento de Nietzsche, no artigo “Vazio e História” 空と歴史 (*Kū to Rekishi*), que viria a se tornar a sexta seção do livro, Nishitani evoca o problema da história para o

confrontar a partir do intercurso entre o pensamento europeu e a tradição filosófica budista. Seguindo Heidegger e Nietzsche, Nishitani entende que história e niilismo são questões correlatas, até mesmo imbricadas, pois o niilismo seria justamente o evento histórico-existencial que marca a modernidade. A questão da história do ser, medular em Heidegger e já presente para Nietzsche, confunde-se com o problema do niilismo entendido não como um fenômeno isolado, mas como uma manifestação intrínseca à trajetória do pensamento ocidental, culminando na perda de um fundamento transcendente para o significado da existência. A história, que outrora encontrava seu sentido em Deus (na Antiguidade e no Medievo) ou em sujeitos humanos (a partir da Renascença e das Luzes), torna-se desprovida de um propósito inerente, revelando-se, na visão nietzschiana, como "um exército móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos" (Nietzsche, 2008, p. 36). Nishitani assevera que a desconstrução nietzschiana da metafísica expôs a fragilidade dos pilares sobre os quais o significado da historicidade foi construído, levando à percepção da história como o Eterno Retorno do mesmo, impulsionado pela Vontade de Potência.

A fuga da queda sem fim nesse abismo aberto sob os pés da história, sugere Nishitani, passaria por uma reinterpretação da concepção de temporalidade que fundamenta a compreensão da historicidade. Em vez de situar o sentido da história em um *telos* futuro, como o cristianismo o fez com a esperança de uma redenção escatológica e o humanismo e cientificismo, com a ideia de progresso, o significado da história poderia ser restituído a partir do solo fundamental do presente 現前の地 (*genzen no chi*). Esse presente, entretanto, não deve ser encarado somente sob a ótica restritiva da ciência histórica moderna, que busca no passado as causas específicas que determinaram a construção do agora. Não significa com isso que devamos ignorar que o presente seja sempre resultado de um processo histórico, condicionado por causas materiais e ideológicas que remontam a todo o curso de desenvolvimento da civilização; o presente não é *somente* isso. Enxergá-lo assim nos daria uma visão de como ele foi construído, mas ainda nos deixaria sem ver o que ele essencialmente é. Para superar essas visões desgastadas ou limitadas sobre a temporalidade da historicidade, que Nishitani classifica como "ilusões de óptica" 光学的錯覚 (*Kōgaku-teki Sakkaku*), o filósofo recorre à noção budista de vazio.

O presente é o local da temporalidade autêntica porque ele se revela como "abertura infinita" para o vazio em seu "antes" e "depois". Esse vazio, lembremos, não é um nada absoluto que se oporia ao ser; é o *locus* de ocorrência deste. Há um vazio antes do presente porque o passado não é o desenrolar de um plano estabelecido na Criação nem teve seu início em uma era edênica perdida que deveria ser restaurada. Há um vazio depois do presente porque não há um alvo supremo a ser atingido. Tanto as narrativas utópicas de sociedades redimidas pela ciência quanto os "novos céus e nova terra" do cristianismo colapsaram junto com seus pressupostos; não há um novo Éden onde o barco do presente possa aportar. O passado permanece como conjunto de causas e condições da facticidade do presente, e o futuro, como o por-vir sem destino fixo, totalmente aberto a partir do agora. O presente, sob essa perspectiva, não

é apenas mais um ponto na linha do tempo que se estende de um passado específico para um futuro determinado; o presente é onde o tempo se mostra como ele é, um fluxo constante de novidade e impermanência.

O presente é onde a existência realiza seu movimento condicionada pela facticidade do passado. Esse condicionamento, em seu aspecto mais importante, não estabelece estruturas rígidas; ele impõe a ação. Provê a facticidade onde a existência se dá e no meio da qual ela deve carregar o fardo de manter-se em ação. Para Nishitani, "estar no tempo" está intrinsecamente ligado à "ser em ação" 有為 (*ui*). Semelhanças com a concepção heideggeriana de ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) não são coincidências. Nishitani deliberadamente está aproximando a analítica existencial do ser-aí (*Dasein*) à noção budista de origemação dependente (em sânscrito: *Pratītyasamutpāda*) para descrever como é possível a construção de uma subjetividade sem um sujeito substancial. A subjetividade do vazio se constitui emaranhada na rede de condições casuais de uma realidade que é vista como uma teia ilimitada de inter-relações impermanentes e transitórias que se sustentam apenas pelos nexos que elas formam entre si. Essa grande rede de ações, tecida desde um passado inapreensível, mantém-se no presente à medida que novas ações criam novas relações. As conexões do passado, do mais remoto até o mais imediato, não existem mais; elas forneceram pontos de ligação e continuação para a formação da rede de inter-relações do presente, que só se mantém pela renovação incessante de novas ações.

207

Nishitani se aproveita neste texto da demitologização de conceitos budistas que havia realizado em artigo anterior, utilizando a abordagem hermenêutica de Rudolf Bultman. Em especial, a doutrina do carma, despido de conotações de transmigração entre renascimentos. Ao dizer que a existência é cármica, Nishitani assinala que cada ação gera uma obrigação para outra, revelando a existência, o ser-no-mundo, como um "impulso infinito, inquieto, para frente", uma "finitude infinita" ou *saṃsāra*.

Somente a partir da compreensão do presente como temporalidade autêntica e do modo como existimos nele, condicionados e impelidos à ação, nossa atitude "natural" para com o tempo e a história poderão ser metodicamente suspensas e, assim, permitir-se-á que o significado fundamental da temporalidade e da historicidade se revele. Na análise de Nishitani, o significado primordial do tempo é duplo: novidade e impermanência. A novidade é possível porque todos os seres, como "coisas novas", surgem constantemente em dependência de outras causas e condições. Mas esta novidade, se por um lado libera a possibilidade criativa e inovadora, traz consigo o fardo infinito da atividade incessante. A impermanência, por sua vez, é a contraparte intrínseca da novidade, pois tudo o que surge está fadado a desaparecer, sublinhando a natureza transitória da existência. O filósofo japonês postula, através dessa acepção dual, que o tempo não pode ser compreendido como uma entidade estática, mas como o dinamismo de um processo contínuo de vir-a-ser e desvanecer-se, intrinsecamente ligado à interdependência de todos os fenômenos. Tomando o tempo pelo que ele ontologicamente é, e abandonando vãs pretensões de buscar sentido no passado ou no futuro, a história estará apta a reerguer-se e escapar do poço do niilismo.

No fim da década de 1970, o artigo *Kū to Rekishi* foi publicado em inglês no periódico da *Eastern Buddhist Society*,³ com o título *Emptiness and History*. A tradução foi realizada pelo filósofo belga Jan Van Bragt, que foi aluno de Nishitani. Apenas alguns anos depois, em 1982, Van Bragt publicou a tradução completa de *Shūkyō to wa Nanika* para o inglês, mas com o título alterado para *Religion and Nothingness*, provavelmente mais atrativo para os leitores ocidentais do que seria um “*What religion is?*” Em nossa presente tradução para o português, baseamo-nos na versão inglesa publicada em 1979 na revista *Eastern Buddhist*, recorrendo pontualmente à versão original em japonês para decidir como transpor com maior clareza algumas expressões que, se vertidas diretamente do inglês, poderiam aparentar ambiguidade e destoar da linha de pensamento do autor. Essas ambiguidades aparentes, que foram poucas, não decorriam do trabalho de Van Bragt, mas sim das especificidades semânticas de cada idioma. A tradução de Jan Van Bragt é amplamente reconhecida por sua precisão filosófica, o que foi decisivo para a boa recepção de Nishitani no Ocidente, e também pela sensibilidade para com os conceitos budistas e o modo de pensar nipônico. Seu trabalho é como uma grande e robusta ponte que nos permite trafegar por ela para acessar diretamente o pensamento de Nishitani.

Por fim, registramos nossos agradecimentos à *The Eastern Buddhist* e à Universidade de Otani, a qual está vinculada, pela cessão dos direitos do texto para esta tradução. Em especial, agradecemos ao Secretário Geral Prof. Tomomich Nitta e ao editor Naoko Fujieda pela resposta rápida e gentil à nossa solicitação. Esperamos que a ampliação de publicações de trabalhos autorais de Nishitani e estudos acerca de seu pensamento contribuam para o crescente interesse por filosofia oriental no cenário filosófico brasileiro e contribuam para o franqueamento do debate intelectual entre Oriente e Ocidente; um diálogo que Heidegger, o estimado professor de Nishitani, concebia como uma necessidade fecunda, inevitável e que determinante para o destino do nosso pensar⁴. Faço também um reconhecimento especial ao professor Dr. Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens, meu orientador no Doutorado em Filosofia na Universidade Estadual de Maringá, pelo apoio e incentivo na realização deste trabalho.

³ À época da publicação dessas traduções para o inglês, a *Eastern Buddhist Society* era presidida pelo próprio Keiji Nishitani, que também atuava como editor-chefe da revista da sociedade.

⁴ Essa opinião de Heidegger sobre o diálogo filosófico entre Ocidente e Oriente leva em contas duas afirmações do filósofo. Em *Ciência e pensamento do sentido*, ao falar sobre a necessidade da filosofia ocidental de retomar uma discussão com suas origens gregas a fim de avançar na meditação acerca do sentido do ser, Heidegger (2012, p. 41) expressa que esse diálogo com os pensadores gregos originários é “[...] uma condição prévia do diálogo inevitável com o mundo do Extremo Oriente”. Quanto ao caráter fecundo e decisivo, encontra-se em um trecho do diário de viagem de Heidegger à Grécia: “[...] o confronto [*Auseinandersetzung*] com o elemento asiático foi para o ser-aí grego uma necessidade frutífera. Este confronto é para nós hoje — de uma forma inteiramente diferente e em maior medida — a decisão sobre o destino da Europa e do que é chamado de mundo ocidental” (Heidegger, 2005, p. 25).

VAZIO E HISTÓRIA

I

Para começar, parece-me questionável que o conceito budista de tempo seja meramente cíclico, como afirmou Toynbee. Um processo mundial cíclico, como uma sequência recorrente sem começo nem fim, implica infinitude. No entanto, na medida em que chega a um fim, no sentido de que retorna ao seu começo, seu caráter cíclico implica finitude. Uma recorrência cíclica tem, portanto, uma espécie de finitude infinita. É uma finitude de ordem superior. Essa finitude pode, através da “repetição”, o movimento cíclico que se repete sem fim, tornar-se uma finitude infinita superior, que tem sido chamada de “repetição eterna”. Mas como esse ciclo repetido infinitamente é um eterno retorno dos mesmos eventos e fenômenos, sua infinitude é uma abstração total. É, afinal, uma infinitude sem sentido, o *umsonst* (“em vão”) de Nietzsche.

A expressão budista “desde o passado sem começo” não pertenceria a uma dimensão diferente? É verdade que o Budismo possui, no conceito de *kalpa*⁵, seu próprio sistema temporal fechado e completo em si mesmo. A partir de uma sucessão recorrente de *kalpas*, ele concebe um sistema temporal de nível superior e, dessa forma, sistemas de níveis cada vez mais elevados, todos completos em si mesmos. De um acúmulo de *kalpas* menores, concebe-se um maior; do agrupamento desses, um ainda maior, e assim por diante.

209

Nesse caso, todos os sistemas temporais imaginados, um após o outro, em uma concepção cada vez mais abrangente, são simultâneos. Pode ser comparado à rotação da Terra em torno do Sol, enquanto todo o sistema solar, por sua vez, se move em torno de algum outro centro. Se pudermos conceber uma circularidade cada vez maior desse tipo, continuando até o infinito, então poder-se-ia dizer que, a cada momento do tempo, cada “agora”, a Terra está realizando todos esses movimentos de uma só vez. O sistema budista de *kalpas* é algo assim. É diferente do ciclo infinitamente recorrente de um sistema de tempo idêntico, no qual o mesmo processo mundial faz um eterno retorno.

No conceito do eterno retorno, pressupõe-se um “antes” e um “depois” nas sucessivas repetições do mesmo tempo-mundo, e nessa recorrência o tempo é representado por uma mera linha reta sem começo ou fim. No entanto, no Budismo, o tempo é circular porque todos os seus sistemas cíclicos são simultâneos. E, como um contínuo vertical de “agoras” individuais nos quais os sistemas são simultâneos, ele é simultaneamente retilíneo também. Aqui, o tempo não é meramente retilíneo; ele é ao mesmo tempo circular e retilíneo.

⁵ O conceito de *kalpa* se origina na concepção cosmológica indiana de imensos ciclos cósmicos. Um *kalpa* corresponde ao longo período de formação do universo, seu tempo de existência, destruição, vazio (período de ausência completa do ser) culminando na recriação, que iniciaria um novo *kalpa*. Para ilustrar a imensidão desse período são comuns descrições imagéticas, tais como: “Imagine que um pássaro, a cada cem anos, voe até uma enorme montanha e roce o bico em seu topo somente uma vez. O tempo que ele levaria para desgastar a montanha toda ainda seria menor que um *kalpa*”.

Predicar uma formação estratificada de sistemas de tempo simultâneos necessita que uma abertura infinita seja concebida na base do tempo, um vasto vazio semelhante ao céu que não pode ser confinado dentro de qualquer estrutura sistemática. Tendo esse vazio em sua essência, cada "agora", mesmo participando de cada uma das camadas acumuladas que se estendem por todo o sistema temporal total, é algo novo em si mesmo, com sua própria individualidade a cada vez e não permitindo repetição em nenhum sentido. Aqui, a sequência de "agoras" é realmente irreversível. Cada "agora" é, portanto, em um sentido verdadeiro, algo que perece e se origina a cada instante. É, em outras palavras, transitório no sentido mais pleno da palavra.

Como uma sucessão de "agoras" com um abismo subjacente de abertura, o tempo só pode ser concebido como sem começo e sem fim. Dito de forma inversa, somente quando concebido assim é possível que cada "agora" seja um "agora" novo e também seja impermanente. Além disso, no tempo, essa "novidade" e "impermanência" têm uma conexão inseparável. Nessa inter-relação, como explicarei, aparece uma equivocidade essencial ao tempo.

Pode-se dizer que ver os *kalpas* (que encontram um equivalente na palavra "éon", significando tanto mundo quanto tempo-mundo) como um grande sistema de tempo multicamadas sugere uma representação mitológica do tempo. Mas podemos atribuir o "significado" dessa visão ao seu reconhecimento da existência de uma abertura na base do tempo. Da mesma forma, pode-se dizer que a ideia de "existir desde o passado sem começo" é vaga e primitiva, pertencendo a um estágio pré-kantiano que carece de exame crítico da antinomia implícita na questão de haver ou não um começo no tempo. É possível, no entanto, dizer que, ao contrário, surge ali a verdadeira natureza do tempo.

210

Pela verdadeira natureza do tempo, refiro-me à sua ambiguidade essencial. Apontei como um aspecto dessa ambiguidade a conexão inseparável entre o elemento de novidade inerente ao "agora" e o elemento de transitoriedade. A ambiguidade do tempo, no entanto, estende-se a todos os seus aspectos.

Como eu disse, somente como algo sem começo e sem fim dentro de uma abertura infinita o tempo se torna algo que é perpetuamente novo em cada ponto do tempo. Mas o significado dessa novidade é equívoco. A emergência incessante de novidade pode, por um lado, ter o significado positivo de gênese ou criação. Nesse sentido, o tempo é o campo da possibilidade ilimitada na liberdade criativa, ou melhor, é essa possibilidade em si. Um tempo sem começo e sem fim dentro de uma abertura infinita enuncia uma infinidade de possibilidades. Isso significa que a possibilidade intrínseca abrigada em nossa natureza como ser-tempo⁶ (ou tempo-ser) sempre mantém um caráter de indefinição.

⁶ Com o termo ser-tempo 有時 (*uji*), Nishitani faz referência ao conceito do pensador e monge zen-budista Eihei Dogen, fundador da escola Soto Zen. No *Shōbōgenzō*, sua principal obra, Dogen argumenta que nossa maneira ordinária de lidar com o tempo como uma realidade externa mensurável. As orientação cronológica sequencial, que compreende o tempo de modo linear, segmentado em horas, dias, meses, e impõe a classificação tríplice de passado, presente e futuro, embora seja uma convenção

Por outro lado, essa mesma emergência incessante é algo que não conseguimos parar, mesmo que quiséssemos. Ela nos impulsiona incessantemente a agir, forçando-nos internamente a mudanças sempre novas. Essa obrigação à novidade interminável transforma nossa existência em um fardo infinito, que pesa sobre nós. Significa também que o próprio tempo nos parece infinitamente oneroso. O tempo e nossa própria existência se mostram desde o início atrelados a uma dívida inesgotável. Está na natureza de nossa existência que somos incapazes de nos sustentar, a não ser que estejamos infinitamente engajados em fazer algo. Ou, inversamente, nossa vida é tal que devemos resgatar sem descanso o fardo sobre nossos ombros. Essencialmente, então, o tempo e nosso ser têm a natureza de uma dívida ou responsabilidade para nós, cuja natureza essencial é revelada no fato de que não temos escolha a não ser estar continuamente envolvidos em fazer algo.

Além disso, qualquer coisa que fazemos invariavelmente resulta em uma nova responsabilidade e cria para nós a necessidade de fazer algo novo novamente. No próprio ato da tarefa envolvida em resgatar constantemente a dívida, somos apresentados a outra tarefa. O ato pelo qual exaurimos uma dívida é a semente de uma nova. Dentro dessa ligação causal, emerge o caráter infinito de nosso "ser" e "tempo" como um ônus interminável.

De qualquer forma, estar sempre fazendo algo ou urdindo algum projeto pertence à forma essencial da nossa vida. Pode-se dizer que nossa existência implica um modo essencial de auto-"projeção". Aqui, nem é preciso dizer, mesmo o descanso, o não fazer absolutamente nada, é essencialmente um "ser causal" (*saṃskṛta*), um caso de estar emaranhado na rede das condições causais. Pelo contrário, e isso tem sido frequentemente apontado em conexão com a experiência do tédio, nosso próprio "ser" e "tempo" mostram o peso de seu fardo melhor precisamente quando não estamos fazendo nada.

Em resumo, o fato de "sermos" no "tempo" significa que estamos condenados a "fazer" algo incessantemente. Nesse "fazer" incessante, nosso ser é incessantemente estabelecido como "vir-a-ser". A existência no tempo se manifesta como um devir e uma mudança incessantes.

O que constitui o problema aqui, no entanto, é a natureza interminável implícita nesse fardo. A inevitabilidade ou necessidade intrínseca de termos que estar sempre engajados em fazer algo possui esse caráter opressor por sua pura interminabilidade. Essa necessidade paira sobre nossa autoconsciência como um impulso inquieto e infinito que impulsiona nossa existência. Embora nossa vida seja finita, a essência dessa vida chega à autoconsciência como um tipo de impulso infinito, nos estimulando

com finalidades práticas úteis, não capta a essência do que é o tempo. "Estes segmentos", diz Dogen (2007, p. 113), "são meramente flutuações persistentes no aqui e agora de pensamentos e coisas que surgem e caem (ou desaparecem)". O tempo não é uma categoria da realidade diferente do ser, mas coexiste de forma não-dual com ele. Desse modo, não há algo como um ser 有 (*U*) que ocorre em uma dimensão temporal 時 (*Ji*); o que há "ser-tempo" Uji (有時), a ocorrência interdependente e indissociável de ser e tempo como um fenômeno unitário. "O 'ser-tempo' significa que o tempo, tal como é, é ser, e o ser é todo o tempo" (Dōgen, 1979, p. 116).

interminavelmente de nosso eu mais íntimo. Assim, a finitude de nossa vida revela sua própria essência como finitude infinita. (Nesse contexto, como mencionei anteriormente, pode ser encontrado o sentido original da noção mitológica de transmigração). Lá, nossa existência e o tempo nos aparecem como um fardo interminável e pesado de dívida.

O que chamei de "impulso infinito" tem sido, desde os tempos antigos, concebido como "ganância" ou "desejo" (*cupiditas* e *concupiscentia* são os equivalentes ocidentais). Em nosso modo de existência como seres impulsionados por um impulso infinito e incapazes de nos abster de fazer algo novo a cada instante — no modo de ser que constitui a essência de nossa vida ou nosso "ser-no-mundo", juntamente com a ligação causal que isso implica — foi concebido o que se chama *karma*. O termo *karma* expressa uma consciência da existência em que ser e tempo constituem um fardo infinito para nós e, ao mesmo tempo, uma consciência da natureza essencial do próprio tempo.

Reformulando o ponto essencial, na novidade incessante do tempo, dois aspectos estão simultaneamente implicados: um de criação, liberdade e possibilidade infinita, e outro de fardo infinito, necessidade inextricável. O significado de "novidade" é essencialmente ambíguo; isso significa que o significado de "tempo" é, afinal, também essencialmente ambíguo.

Afirmar anteriormente que é somente ao se tornar sem começo e sem fim dentro de uma abertura infinita que o tempo pode manifestar simultaneamente o significado de um "agora" incessantemente novo e o significado de impermanência. Mas essa impermanência tem sua própria ambiguidade. Por um lado, ela indica a volatilidade do tempo, no qual cada "agora", contendo em última instância uma abertura infinita em sua base e, portanto, sem um alicerce para se fixar e permanecer seguro, surge e desaparece a cada instante. Nesse sentido, cada agora é um lugar onde o tempo está, por assim dizer, constantemente desvanecendo no ar.

Disso vêm as expressões da rapidez da existência frágil e transitória que a comparam a um relâmpago ou a um cavalo a galope vislumbrado por uma fresta na porta⁷, e descrevem todos os fenômenos do mundo como sendo como fantasmas ou como gotas de orvalho no sol da manhã.⁸ O tempo está sempre à beira de desaparecer e todas as coisas estão exibindo a fragilidade do "ser" sempre à beira do colapso. "Tempo" e "ser" estão revelando uma atração constante para a niilização que começa de sua própria base. Tal é a natureza da impermanência.

No entanto, ao mesmo tempo, a impermanência é, por outro lado, a negação da "permanência", entendida como algo que permanece estagnado em um modo de ser fixo. A transitoriedade é a não-permanência, o que significa que um modo de ser determinado não se torna um obstáculo para o ser assim determinado. Aqui, "tempo" e "não-ser", como a niilização de todas as coisas, significam a liberdade e a leveza de

⁷ As expressões a que Nishitani faz alusão são metáforas comuns na tradição budista mahāyāna, especificamente na tradição de textos *Prajñāpāramitā* como o *Sutra do Diamante*.

⁸ Referência a um verso no último capítulo do Sutra do Diamante, texto fulcral do budismo mahāyāna.

um pássaro em voo, que desliza pelo céu aberto sem se demorar em nenhum lugar, nem por um instante. É uma leveza livre de qualquer peso ou fardo. Ou, novamente, é a ausência de obstrução, não sendo condicionada por modos de ser anteriores ou sobrecarregada pelo próprio passado, assim como um pássaro que não deixa rastros no caminho que voa.

Portanto, assim como no caso da "novidade" e do "ser" e "tempo" que ela implica, também no caso da impermanência e do "não-ser" e "tempo" que ela implica, o significado de sua impermanência e do nada (ou niilização) deve ser considerado essencialmente ambíguo; e, conseqüentemente, o significado do "tempo" ali exibido possui um duplo sentido.

Por fim, afirmo que o tempo só se manifesta plenamente ao possuir uma abertura infinita em sua base. Essa "abertura infinita" também é ambígua: ela pode significar tanto *nihilum* (nada) quanto "vazio" em seu sentido original. Dependendo do significado que assume, o tempo e todos os assuntos relacionados ao tempo assumirão significados essencialmente opostos. A verdadeira essência do tempo reside na possibilidade simultânea desses significados opostos. A ambigüidade no significado de "tempo" e a equivocidade de sua importância indicam que o tempo é existencialmente o lugar e o campo da reviravolta fundamental, da "conversão" da mente ou do coração, ou da "transmutação da consciência" (*pravṛtti-vijñāna*). Abordarei isso um pouco mais a fundo a seguir.

213

II

Eu disse anteriormente que o tempo, possuindo uma abertura indefinida em sua base, exibe uma característica que descrevi como "desde o passado sem começo". Ele emerge de um passado que se estende ao infinito e avança para um futuro que se expande por alcances ilimitados. Em conexão com a existência do homem nesse tempo, falei do *karma* como um impulso infinitamente sem fim.

O tempo, embora insolúvelmente ligado a todas as coisas que existem e emergem neste "mundo", envolve o "ser" (e, conseqüentemente, o "nada") de todas as coisas em um profundo enigma. O fundamento de nossa existência real — De onde viemos? Para onde vamos? — está envolto em névoa. Isso gera uma inquietação em nosso ser. Nossa existência real tende essencialmente à ausência de fundamento. Está essencialmente conectada à angústia. Essa autoconsciência de nossa própria existência revela o enigma e a ansiedade da melhor forma possível, ali onde o "tempo" nos aparece como algo que é sem começo e sem fim. Meu nascimento tem origem em meus pais, o nascimento deles nos pais deles. Podemos estender esse rastreio indefinidamente ao passado. Em última análise, devemos chegar a um tempo anterior ao surgimento da raça humana e dos seres vivos, um tempo anterior ao surgimento da Terra e do sistema solar, e assim por diante, sem fim. Da mesma forma, podemos avançar infinitamente para o futuro, de pai para filho, para neto, e assim por diante, até chegarmos ao desaparecimento da raça humana, ao desaparecimento dos seres vivos, da Terra e do sistema solar, perdendo-nos igualmente na vasta imensidão de um futuro sem fim.

Não se trata, contudo, apenas de relações cronológicas ou "verticais". Temos irmãos, irmãs e parentes; nossos pais e os pais deles tiveram afiliações semelhantes. Ao seguir essas relações horizontais ou espaciais em conjunto com as cronológicas, percebemos que elas se difundem, eventualmente, em uma teia difusa de relacionamentos além da medida. Minha existência está estabelecida no pano de fundo de uma rede de relacionamentos sem começo e sem fim. É aí que ela tem sua origem. Perguntas sobre a fonte da minha existência, sob esse ponto de vista, devem permanecer sem resposta. Não importa o progresso alcançado na explicação científica da "história" dos seres vivos, da Terra ou do universo como um todo, a mesma história ainda recuará infinitamente para o passado e se abrirá infinitamente para o futuro, tornando impossível esgotar os segredos de seu começo ou fim.

Apesar de tudo isso, também é um fato inabalável que eu estou realmente existindo aqui e agora. Não importa quão sem começo e sem fim o tempo possa ser, esta existência que está aqui, está aqui. Sua presença é inquestionável. E, como dito antes, até mesmo a capacidade do tempo de se revelar como sem começo e sem fim é possível porque, na autoconsciência do meu ser que ocorre nesta existência real, uma abertura infinita surge em minha consciência, na mesma existência, do fundo do tempo. A revelação do tempo como sem começo e sem fim é inseparável da revelação da abertura infinita subjacente à existência real. Somente nessa abertura o "tempo" emerge como algo de regressão infinita e progressão infinita, sem começo nem fim.

214

Portanto, embora seja uma tarefa contraditória e impossível desde o início buscar o começo ou o fim do "tempo" (e também o começo ou o fim do nosso "ser" como seres realmente existentes) dentro de um tempo sem começo e sem fim, o começo e o fim desse "tempo-em-si" podem ser procurados bem ao nosso alcance, dentro da própria circunvizinhança da existência real. Esta é uma busca pelo começo e fim do "tempo" e do "ser" em um nível mais radical, seu "terreno fundamental" mais profundo. É uma busca mais radical pela essência do tempo e do ser.

Embora o começo e o fim do "tempo-em-si" sem começo e sem fim possam ser procurados dentro da nossa existência presente, o presente implica algo que não pode ser alcançado, não importa o quão longe para trás ou para frente nós vamos. Envolve algo de uma dimensão diferente, como a relação de um corpo sólido com um plano bidimensional, ou como a verdadeira infinitude que nunca pode ser atingida, não importa o quanto algo finito seja ampliado. Desse ponto de vista, é natural que o começo e o fim do "tempo" e do "ser" não possam ser encontrados dentro do tempo. Assim como não há como o tridimensional ser reduzido ao bidimensional (o ângulo de visão no qual o topo de uma montanha é visto por alguém da planície abaixo nunca chega a zero, não importa o quão longe se afaste da montanha), nunca encontramos o começo ou o fim do tempo, não importa quão profundamente retrocedamos no passado ou quão longe nos estendamos no futuro. A razão reside na natureza original do próprio "tempo".

O começo e o fim do tempo-em-si jazem diretamente sob o presente, em sua base, onde, essencialmente, deveriam ser buscados desde o início. Procurar o terreno

fundamental do "tempo" (e do "ser") rastreando o tempo infinitamente para trás ou perseguindo-o infinitamente para a frente é sofrer, por assim dizer, de uma ilusão de ótica, ser vítima de uma confusão de dimensões. É um erro na orientação da busca pelo terreno fundamental.

Nesse sentido, há uma boa razão para o Cristianismo considerar o tempo em si como uma criação de Deus e, particularmente, para ver o tempo da história da humanidade, sua origem e fim último, como julgamento e punição, isto é, como a vontade de Deus. É também natural para o Cristianismo considerar as atividades criativas e punitivas de Deus como ainda atuantes na base fundamental do presente, e ver seu julgamento vindouro também como já em ação diretamente sob os pés no tempo presente.

Da mesma forma, não é sem motivo que Nietzsche chegou à sua ideia de Eterno Retorno quando viu, em uma espécie de visão filosófica, o tempo recuando infinitamente para o passado e o tempo marchando infinitamente para o futuro se encontrando no ápice de suas extremidades, o que o levou a proclamar que "o tempo se curva". Nessa visão, também o encontro de ambos os tempos e a manifestação do tempo-mundo (*aeon*) como um eterno retorno devem ser ocorrências que se dão logo abaixo do "agora" do instante presente, como o próprio Nietzsche apontou em *Zarathustra*.

Em ambos os casos, a ilusão de ótica mencionada pode, de certa forma, ser superada. Apenas, como indiquei antes, as respectivas direções de transcendência são opostas, e, portanto, seus pontos problemáticos aparecem em formas contrárias. No Cristianismo, é a vontade de Deus que confere começo e fim ao tempo do mundo e ao tempo do homem, governando esses tempos desde sua origem e agindo incessantemente nas profundezas do presente. A ilusão de ótica que rastreia ou persegue o tempo infinitamente em busca do fundamento do "tempo" e do "ser" é, assim, superada desde o início. Além disso, ao situar a origem do tempo histórico nesse nível suprahistórico, o tempo histórico se torna ainda mais histórico — torna-se história desde sua fonte. As realidades religiosas, que estão ligadas ao nível suprahistórico da relação entre a vontade de Deus e o homem, tornam-se todas eventos históricos.

No entanto, nesse caso — e este é o outro lado da moeda — a "história mundial" secular comum, que exige uma compreensão imanente da história, não consegue evitar ser completamente inserida no arcabouço de um começo e um fim postos no poder de um Deus absolutamente transcendente. Foi explicado anteriormente que a secularização do conceito de história, ou seja, uma concepção de história baseada na ideia de "progresso", surgiu como uma revolta contra essa visão.

No niilismo ateu de Nietzsche, ao contrário, qualquer começo ou fim imposto à história a partir de uma dimensão suprahistórica é excluído, e a história é permitida a promover sua própria evolução ilimitada e sem fim. Aqui, a secularização da concepção de história é pressuposta desde o início. Consequentemente, o ponto de vista da ilusão de ótica, que, como explicarei, está essencialmente ligado a essa

secularização (por exemplo, à ideia de "progresso"), também é aceito mais ou menos como está.

Mas quando o tempo, caracterizado como "do passado infinito ao futuro infinito", torna-se circular como um todo único, e quando esse "círculo temporal" é retratado em uma repetição sem sentido na tela do *nihilum*; quando, além disso, todo o "ser" no tempo é "niilizado" desde a base e se transforma em um "Devir" puro e sem fim, então a ilusão de ótica ou confusão de dimensões que busca o fundamento original do tempo (e do ser) dentro do tempo é retirada de sua ilusão e colocada em foco adequado no que Nietzsche chama de "niilismo radical". Não há terreno fundamental a ser buscado no mundo desse Devir puro, um tempo-mundo circular girando eternamente em si mesmo. E onde todas as coisas devem ser repetidas infinitamente exatamente da mesma forma, onde tudo é despojado de significado e reduzido ao *nihilum*, qualquer busca por uma realidade básica e original perde seu sentido.

A ciência que persistentemente retrocede no tempo para buscar as "causas" dos fenômenos presentes, a filosofia cientificista e seu positivismo, e também o idealismo do "progresso", que, como antípoda desse positivismo, se volta para o futuro buscando a ideia como um *telos* — todas essas abordagens são despojadas de qualquer fundamento de significado, desenraizadas dentro do Niilismo radical. Mais ainda, em um nível mais fundamental, mesmo a contemplação platônica, que em sua busca pelo fundamento das coisas temporais retrocede a um passado supratemporal (a chamada "pré-existência") e traz as Ideias eternas vistas ali à recordação na vida presente, e também a fé cristã, que em sua busca do mesmo fundamento se volta para um futuro supratemporal (o chamado *eschaton*) para aguardar a vinda do Filho de Deus — estas também se tornam, aos olhos desse Niilismo, meros objetos de negação radical. Todas as concepções aqui mencionadas são eventualmente reduzidas, cada uma à sua maneira, a nada mais do que outra forma de ilusão de ótica. Uma vez que essa visão radical me parece trazer em seu bojo uma grave problemática, irei examiná-la com um pouco mais de profundidade.

A ciência natural, a ciência social e a ciência da história representam o ponto de vista da teoria positivista em sua persistente volta ao passado em busca de uma "causa", o fundamento original como "começo". O ponto de vista do "progresso", ao se voltar persistentemente para o futuro em busca do *telos*, o fundamento final como fim, representa a atitude da prática idealista. Seu fundamento comum, no entanto, reside na independência autoafirmadora do intelecto e da vontade dentro da razão humana, ou, dito de outra forma, na "secularização" dessa razão. Mas, vista de forma mais básica, no cerne dessa emancipação esconde-se um impulso para se manter sozinho como seu próprio mestre; um impulso dentro do ser humano para se estabelecer e para avançar por si mesmo em direção à confiança total em si. E, novamente, nas raízes mais profundas desse impulso está a vontade de persistir no próprio ser apesar de tudo, uma vontade que sempre quer seguir seu próprio caminho. Nesse sentido, é a "autovontade" ou, como Heidegger a coloca, "a vontade de vontade". Essa autovontade

oculta manifestou-se, no caso acima, como a emancipação e "secularização" da razão do homem ou, melhor, como secularização em seu sentido eminente.

Por que em seu sentido eminente? Essa perspectiva busca o fundamento de tudo o que existe e emerge no tempo somente dentro do tempo, e tenta forjar, apenas dentro do tempo, as relações causais necessárias – sejam mecanicistas ou teleológicas – entre as coisas realmente existentes e seu fundamento. Ela não se preocupa em absoluto com qualquer fundamento além do tempo. Embora essa manobra seja compreensível, ela permanece inconsciente de que o tempo em que se baseia, um tempo infinitamente aberto tanto ao passado quanto ao futuro, só pode existir devido à abertura infinita que reside na base do presente. Essa total falta de perspectiva para qualquer fundamento além do tempo denota a secularização no sentido eminente que caracteriza a era e o mundo dominados pela ciência e tecnologia. Até agora, pode-se dizer que os pontos de vista das ciências naturais, sociais e históricas, da filosofia científica, do realismo positivista e do idealismo do "progresso" contêm essencialmente a possibilidade de ilusão de ótica. E quando se tornam autossatisfeitos, cada um com seu próprio caráter científico, positivista, racional e progressista, e passam a ver a "secularização" como algo inquestionável e a rejeitar todas as buscas da religião e da metafísica por um fundamento supratemporal como meras fantasias – em suma, quando caem em uma atitude "antropocêntrica" de presunção e perversão – a possibilidade latente de ilusão de ótica implícita nesses pontos de vista se torna uma realidade. Quer isso aconteça ou não, em todo caso, essa perspectiva secularizada, incluindo as ciências naturais, sociais e históricas, é incapaz de escapar ao questionamento sobre seu próprio fundamento de significado a partir do ponto de vista que investiga o fundamento do "tempo" e do "ser" e penetra radicalmente a abertura básica e infinita até o *nihilum*, alcançando uma transcendência extática no fundo do tempo.

217

Em oposição a essa perspectiva secularizada, o Cristianismo e a metafísica representada pelo Platonismo afirmam encontrar o fundamento original das coisas temporais em algo que reside em uma imutabilidade eterna além do tempo. O Deus cristão é, inclusive, a origem do próprio tempo. Aqui, as coisas deste mundo não contêm o fundamento de seu próprio "ser" em si mesmas; seu "ser" baseia-se em um Ser transcendente em algum lugar além. Nenhuma coisa temporal, como tal, pode ter qualquer significado ou valor próprio; seu significado e valor são obtidos apenas de uma região supratemporal.

Contudo, especialmente nos tempos modernos, a ciência persiste em descobrir as causas das coisas temporais estritamente dentro das próprias coisas temporais, e a ética e a cultura buscam os objetivos da vida secular exclusivamente dentro da vida secular. As coisas deste mundo recuperaram sua própria base de existência, bem como seu próprio significado e valor, somente dentro do mundo. Como apontei anteriormente, o próprio Cristianismo, por sua intolerância e, sobretudo, por suas divisões e conflitos internos, foi induzido a relativizar sua própria pretensão de absolutez. Assim, a autoridade do "ser" transcendente recuou gradualmente e, em seu lugar, o secularismo no mais alto sentido tornou-se dominante.

Em suma, a perspectiva que Nietzsche caracterizou como "Platônico-Cristã", precisamente por buscar o fundamento do "tempo" e do "ser-no-tempo" em um "ser" transcendente, não conseguiu alocar um lugar válido para a visão secularizada do tempo como algo aberto - em que o tempo pode se estender para trás infinitamente e se abrir infinitamente para frente, possuindo uma abertura infinita em ambas as direções e contendo em si mesmo uma espécie de infinitude (ou melhor, uma finitude infinita). Como resultado, o tempo, por sua infinitude intrínseca, tornou-se, por assim dizer, independente da "eternidade", e as coisas temporais, as "coisas deste mundo", tornaram-se capazes de ser consideradas apenas a partir deste mundo.

Mas, como eu disse antes, essa perspectiva do secularismo, ao contrário, perde de vista a direção da transcendência do tempo ou a ignora completamente. Isso, apesar do fato crucial de que, embora a perspectiva do secularismo se apoie no tempo deste mundo, a característica distintiva desse tempo, a infinitude (ou finitude infinita) aberta em ambas as direções, é, na realidade, apenas uma projeção da abertura infinita transtemporal (ou vazio) que se abre diretamente sob o presente, e só pode aparecer sob tal "suposição" (no sentido de fundamento subjacente).

Assim, pode-se dizer que as duas perspectivas, a "teocêntrica", como é representada pelo Cristianismo, e a "antropocêntrica" do secularismo, encontram-se agora em uma situação de cancelamento mútuo no que diz respeito ao problema do tempo. A "filosofia" de Nietzsche não poderia ter surgido senão dentro de tal situação.

218

III

"Deus está morto" significa que tudo está morto. Significa que o fundamento de origem de todas as coisas se transformou em *nihilum* e o "ser" de todas as coisas foi aniquilado desde as raízes. As coisas, perdendo sua unidade em torno de um centro transcendente e sem um lar para onde retornar, estão sendo espalhadas aos quatro ventos em um "tempo" que se transformou em algo sem fim ou limite. A niilização do ser de todas as coisas as converte em um fluxo de devir e mudança. Ao mesmo tempo, o próprio fundamento de significado que está sendo dado a toda a existência é perdido, transformando o todo em uma massa sem sentido.

Mas a morte, assim levada ao seu extremo mais distante possível na morte de "Deus", ou seja, a radicalidade do "Niilismo radical", é ao mesmo tempo o ponto de virada para a vida. A ideia de eterno retorno implica tal significado. Por um lado, com o "tempo-mundo" assumindo o caráter de eterno retorno, o "devir" passa a ser um devir inteiramente puro e transparente. A transitoriedade do "tempo" é radicalizada em pura transitoriedade e a falta de sentido em um *Ungrund* desprovido de sentido. Este é o ponto extremo da mudança para o *nihilum*. À primeira vista, tudo isso pode parecer uma completa fantasia. Mas, na verdade, se visto no nível de "visão de mundo" como um todo e em todas as suas consequências, um mundo "secularizado" e um tempo-mundo ambos desprovidos de Deus deveriam necessariamente mostrar tal configuração geral.

Tradutor

Jeferson Wruck

Toledo, v. 8 n.º 3 (2025) p. 202-238

Por outro lado, quando no “tempo” que é infinitamente aberto em ambas as direções os extremos se encontram novamente, quando o tempo se torna um círculo, então o tempo como um todo completo retorna ao seu solo originário do “agora”, o instante onde o próprio tempo está sempre presente como um todo único. Então, todos os seres espalhados ilimitadamente ao longo do tempo, sem deixarem de ser puro “devir”, são novamente reunidos e aparecem no solo originário do presente⁹. A visão do “tempo-mundo” como um eterno retorno é inseparável do retorno presente como seu fundamento.

E isso significa, como venho dizendo, que diretamente abaixo do presente, no fundo que penetra verticalmente através do acúmulo estratificado de infinitos ciclos menores e maiores de “mundo” e “tempo”, o *nihilum* se abre como o lugar da transcendência extática de mundo e tempo. Isso significa que o abismo do *nihilum* sobre o qual o retorno infinito se estabelece manifesta-se como uma abertura infinita imediatamente abaixo do presente.

Por exemplo, quando Nietzsche diz em *Crepúsculo dos Ídolos* que “O próprio fato de que não há nada fora do todo” (*Es gibt Nichts ausser dem Ganzen*) é uma grande emancipação, significa, é claro, que fora do mundo como um todo não há “Deus”, nem mundo da “outra margem”, nada é visto fora deste mundo como “o todo”; mas, ao mesmo tempo, significa que precisamente onde essa visão desperta, o campo do *nihilum* (o “Nada”) se abre como um lugar de grande emancipação. Essa abertura significa que o *nihilum* passa a participar do “tempo”, a participação ocorrendo sempre no território do presente. Ela traz o “mundo” de volta ao próprio fundamento do mundo. O “Nada” e “o todo” se apresentam juntos simultaneamente no solo originário do presente. Isso significa uma grande emancipação.

Quando o “tempo” se torna circular e o “mundo” se torna algo eternamente retornando, este tempo-mundo (ou mundo-tempo) se apresenta no solo originário do presente, abrindo o abissal *nihilum* diretamente abaixo dele. Neste caso, a abertura infinita como transcendência sobre o mundo e o tempo assume o caráter de eternidade. Não é, no entanto, a eternidade de um “Ser” transcendente, mas algo que poderia ser chamado de eternidade do “Nada” transcendente, ou a eternidade, por assim dizer, da própria “Morte”. Isso se abre diretamente sob o presente: ali e somente ali pode se

⁹ Van Bragt usa a palavra “homeground”, que aqui vertemos como “solo originário”, para traduzir as expressões 現前の地 (*genzen no chi*) e 現成の地 (*genjō no chi*) que Nishitani usa alternadamente no original japonês. Aqui, como em tantas outras ideias do texto, Nishitani está pensando a partir de um referencial heideggeriano. Assim, 地 (*chi*), “solo, chão”, remete ao *Grund* heideggeriano, o solo como fundamento ontológico. Nesse sentido, o autor argumenta que o presente não é um mero “agora” cronológico, mas o espaço de desvelamento do ser onde suas extases se originam e coincidem. Em nossa tradução, utilizamos “solo originário” com o intuito de preservar o sentido ontológico da expressão original. Referências especiais metafóricas são frequentes nos textos de Nishitani. O autor está sempre se referindo aos eventos existenciais como acontecimentos que se dão a partir de um “lugar” (ところ, *tokoro*), ao “campo” (場, *ba*) do ser ou da vacuidade e, em uma expressão que aparece com reiteradamente nesse texto, à “posição” (立場, *tachiba*) para indicar um posicionamento que determina uma perspectiva de interpretação, como, por exemplo, em “da posição platônico-cristã” ou “ponto de vista do secularismo”.

abrir. Quando o campo da eternidade, ou seja, o campo da transcendência — que “dá” (*es gibt*) ao tempo-mundo a possibilidade de se apresentar como o tempo-mundo — se abre, deve fazê-lo apenas de tal maneira que o tempo-mundo retorne em sua totalidade ao solo originário do presente. Este retorno, então, significa que o fundamento do presente diretamente sob nossos pés é “esclarecido” e o presente, em seu próprio fundamento, se abre à abertura infinita, ao campo da eternidade; o que significa, afinal, que o presente retorna ao solo originário do presente em si.

Do ponto de vista da autoconsciência existencial de nosso próprio “ser no tempo presente”, tudo isso significa que o já mencionado abismo do *nihilum*, ou a eternidade da “Morte”, vem a se pro-jetar a partir do fundamento de nosso próprio ser, de modo que se torna a nossa própria e total “Morte”. Quando eu disse que, em geral, o campo da eternidade ou transcendência só pode ser aberto no fundo do presente, foi porque o que se chama eternidade ou transcendência não pode ser verdadeiramente investigado nem verdadeiramente aberto, exceto como nossa “questão”¹⁰ questão. O mesmo acontece com o *nihilum* e a morte. Quando eu disse que a fonte de todos os seres se transforma em *nihilum*, ou o mundo se transforma em um mundo de morte, isso não era para indicar um evento meramente objetivo ou uma “questão” ou assunto possivelmente relevante para qualquer outra pessoa que não nós mesmos. O que eu quis dizer é que todas as coisas no mundo e nosso próprio eu se transformam em *nihilum* como um todo simultâneo, e a Grande Morte se apresenta do fundo onde mundo e eu somos um. É algo que “importa” essencialmente ao ser-no-mundo de cada um; é seu próprio assunto. Além disso, não é nossa questão própria vista do ponto de vista da contemplação, uma perspectiva onde só pode ser considerado de maneira meramente geral, como se tivesse a ver com outra pessoa. O que “importa” aqui não é algo que possamos considerar ou discutir como um *logos* na dimensão da razão. É uma questão que se manifesta apenas onde uma “presença” real em sua verdadeira significância está realmente presente. É a questão do nosso próprio eu como *ek-sistência*.

É também por causa da mesma questão que a “eternidade do nada”, apresentando-se do fundamento do mundo como a Grande Morte, torna-se, por sua vez, a autoconsciência existencial despertada em nossa existência real. Quando eu disse que a abertura infinita do *nihilum* que aparece sob o presente não é outra coisa senão o retorno do presente ao seu próprio fundamento, era outra forma de expressar essa autoconsciência existencial.

Encontramos algo semelhante na visão de Nietzsche do eterno retorno. Essa visão, inseparavelmente conectada com o instante-agora e emergindo diretamente de

¹⁰ A nossa “questão” própria é o processo existencial. O ideograma 事 (*koto*) que Nishitani usa aqui - e que Vang Bragt traduz como “*affair*” - é polissêmico, podendo significar “coisa”, “assunto” e também “evento” ou “acontecimento”. A intenção de Nishitani é, provavelmente, evitar reduções objetificantes que seriam passíveis de ocorrer se utilizasse uma expressão como 物 (*mono*), “coisa”. A transcendência não é uma questão sobre um objeto delimitado que deva ser escrutinado objetivamente; ela diz respeito ao nosso próprio ser como evento existencial.

debaixo dele, traz a marca de uma consciência existencial presente a cada instante; um despertar para a presença “eterna” de todo o tempo-mundo e, com ela, o campo do *nihilum*. A aparição do “tempo-mundo” como um eterno retorno significa que o *nihilum* que constitui seu campo, ou o que é o mesmo aqui, a eternidade da morte, vem à manifestação em uma autoconsciência existencial. Assim, o eterno retorno de Nietzsche implicava que somos levados ou guiados a uma existência que é a manifestação do que o Zen chama a “Grande Morte”: a própria morte existencial de alguém que tem em sua “grandeza” uma escala cósmica. O eterno retorno do tempo-mundo significava a *realização* dessa Grande Morte. (O que estou dizendo aqui está relacionado a uma problemática que é vista, por exemplo, correndo sob a superfície em Zarathustra, começando na seção “Sobre Grandes Acontecimentos” na Segunda Parte e continuando até o final da Terceira Parte. Mas não poderei aprofundar isso aqui.) A realização do *nihilum* como tal morte existencial, como nossa própria Grande Morte, é uma ocorrência fadada a priori no caminho para o estado que encontra expressão, por exemplo, nas palavras de Nietzsche: “Quando você olha muito tempo para um abismo, o abismo começa a olhar de volta para você.” Essa é a autoapresentação do *nihilum*, o que chamei acima de participação do *nihilum*.

Somente quando tal extremo é alcançado, no entanto, ocorre a virada fundamental da grande morte para a grande vida. Não podemos perguntar o porquê dessa conversão. Nenhuma razão concebível para ela pode existir, e nenhum fundamento para que ela ocorra pode ser concebido; pois é um evento que ocorre em um nível muito mais fundamental do que qualquer outro onde eventos ocorrem para os quais existem razões ou fundamentos podem ser concebidos. Qualquer razão possível só pode ser buscada, como todas as religiões tradicionais a buscaram, em um “outro” lado, em Deus ou em Buda; em, por exemplo, a Providência ou o Amor de Deus, ou no Voto Original de Amida Buda. Uma razão do lado de Deus ou Buda, no entanto, nunca é capaz de satisfazer os gritos de “Por quê?” do homem. O *Livro de Jó* oferece uma documentação penetrante dessa busca. Em última análise, não podemos fazer outra coisa senão dizer: É assim. Não há espaço para o “O Quê?” ou o “Por Quê?”, nem mesmo o “O Quê?” ou o “Por Quê?” que aparece da “razão absoluta” hegeliana. Tudo o que resta é “Aquilo” ou “Assim”. Tudo o que podemos dizer é: a existência é assim. E a existência é de fato assim: algo onde, como disse Kierkegaard, o primeiro apóstolo do existencialismo, apenas um salto e uma “dialética qualitativa” são possíveis.

Não é preciso dizer que, em Nietzsche, o que surgiu na virada da grande morte para a grande vida foi a chamada Vontade de Potência. Nesta Vontade, tudo o que até então exibía uma fisionomia fundamental de morte agora apresenta uma face fundamental de vida. O campo da transcendência extática do “mundo” e do “tempo”, o campo da “eternidade”, aparece agora em sua forma original e autêntica como o campo da grande vida. E a Vontade de Potência não é outra coisa senão aquilo que abre este mesmo campo da Vida para seu próprio lugar, realizando-se nesse campo, ou melhor, como esse campo — porque isso também pertence à autorrealização da Vontade de Potência. Poderíamos compará-la a algo que irradia luz e, assim, abre um

campo de luz ao seu redor, enquanto aparece ali como o centro de sua própria circunferência.

O mundo que gira eternamente, em sua *Unschuld des Werdens* (a imaculabilidade e a simplicidade de seu devir), é a manifestação desta Vontade. O Eterno Retorno é seu jogo inocente, sua atividade sem propósito (ou suprateleológica). Essa Vontade é imanente no mundo como o ímpeto nos movimentos infinitos do mundo. É igualmente imanente em cada coisa no mundo como sua essência ou seu “em-si”. Não há nada que não seja uma manifestação da Vontade de Potência.

Nesse ponto de vista, encontramos uma clara e marcante antítese às perspectivas do secularismo e do cristianismo, que foram tratados juntos acima. Em contraste com a “antropocentricidade” do secularismo, sua declaração da autossuficiência da razão humana, aqui o homem é algo a ser superado. Na “secularização”, o homem se tornou seu próprio centro e o assassino de Deus. Nietzsche diz em *A Gaia Ciência* que, assim, passamos a flutuar em um *nihilum* infinito, e que somos uma raça ainda indigna, de longe, da sublimidade do ato de deicídio.¹¹ Para ser verdadeiramente ele mesmo, o homem deve dizer adeus ao modo de ser meramente “humano” ou “antropocêntrico”, e deve se superar extaticamente em direção ao campo da Vontade de Potência. Ele deve morrer a Grande Morte no abismo do *nihilum* e voltar à Vida; no renascimento, ele deve despojar-se do “ser humano” em sua existência, do modo de ser “humano”.

A cosmovisão do Eterno Retorno, que foi, como veremos mais tarde, o clímax do niilismo nietzschiano, foi caracterizada como um martelo de ferro para esmagar todas as ilusões óticas do homem. E a ilusão “antropocêntrica” não é exceção: o homem na era da “secularização” tem que passar por uma purgação sob os golpes desse martelo. Visto do ponto de vista da grande Vontade, a “razão” humana, o princípio do secularismo, não é mais do que um instrumento do corpo, ou melhor, o corpo em si é a grande razão. O corpo é mais fundamental que a razão e, como tal, pertence ao homem por inteiro.

O contraste do ponto de vista da Vontade de Potência com o do cristianismo é claro o suficiente para exigir pouca explicação adicional. Eu disse anteriormente que a essência do secularismo contém um esquecimento que significa a perda da dimensão transcendental, e que nisso se percebia uma ilusão ótica. Mas na essência do ponto de vista platônico-cristão também parece haver uma ilusão ótica. Ela aparece, no entanto, na direção oposta à precedente. No lugar do “nada” transcendental conectado a um “mundo” que é puro devir, ele concebe o “ser” transcendente, isto é, um mundo do além de seres supratemporais completamente à parte deste mundo e, ainda, um Deus eterno e transcendente como Ser. Este mundo é então depreciado como um mundo de pecado, morte e transitoriedade.

Mas, do ponto de vista da Vontade de Potência, que vê neste mundo, em vez de pecado, a inocência do devir, e em vez de morte e transitoriedade, “esta vida” – esta vida eterna – a visão cristã não passa de uma ilusão de ótica. Nietzsche afirma que não

¹¹ Vide o aforismo 374 de *A Gaia Ciência*, entre outros.

apenas o modo de ser antropocêntrico, mas também o teocêntrico precisa ser esmagado sob o martelo de ferro da ideia do eterno retorno. Somente quando as ilusões de ótica de todas as espécies são demolidas através de um niilismo extremo é que surge o ponto de vista da grande afirmação da Grande Vida.

Todas essas ilusões de ótica têm sua origem na fraqueza de ser incapaz de se manter firme na Vontade que é a verdadeira essência do mundo e do eu; na fraqueza de ser incapaz de entregar sua mente para perseguir com vontade firme o ponto de vista da Vontade de Potência, o ponto de vista que não é outro senão o próprio Eu afirmando-se. De outra perspectiva, essa fraqueza é o medo das várias negações e autonegações exigidas na realização intencional dessa Vontade como seu Eu, ou seja, o medo de todas as “mortes” exigidas. Por causa dessa fraqueza, o homem cria todo tipo de “ideais” fora de si, entidades separadas dele, e busca apoio nelas. Todos são produtos de pensamentos ilusórios que surgem dessa fraqueza essencial da vontade de não realmente desejar ser e se tornar a si mesmo. Consequentemente, nesse sentido, todas as ilusões de ótica podem ser consideradas, em essência, autoenganos inconscientes. E o dismantelamento dessas ilusões através da ideia do eterno retorno significa uma purgação de todos aqueles desejos que desviam o homem da vontade de ser e se tornar ele mesmo por completo. É sua auto-superação e sua autopurificação. É o despertar de todos os desejos, suas ilusões e autoenganos inconscientes. É o retorno para a auto-Vontade essencial.

223

Do ponto de vista da Vontade de Potência, todas as coisas são manifestações dessa Vontade, mesmo os desejos que surgem da fraqueza acima mencionada e os produtos desses desejos. A Vontade de Potência está em ação em seu cerne, mesmo que inconscientemente para eles. No caso, por exemplo, de ser capaz de viver em paz e segurança apenas em total dependência de um Ser absoluto, na medida em que a segurança implica uma autoapreciação afirmativa do próprio modo de vida, é, afinal, uma expressão da Vontade buscando-se como a vontade do homem de autoafirmação. Somente aqui — e isso faz a particularidade deste caso — a Vontade aparece indiretamente, tomando um caminho indireto através de um Outro Absoluto. Consideradas dessa forma, todas as ilusões ópticas e autoenganos são, em sua essência, das quais eles próprios não têm consciência, aparências da Vontade de Potência. Como indicado anteriormente, todas as interpretações e avaliações do mundo passam a ser vistas como tantas perspectivas abertas de dentro da própria Vontade de Potência. As várias interpretações do mundo esmagadas pelo martelo da ideia do eterno retorno recebem uma reinterpretação a partir da Vontade de Potência. Do ponto de vista de um perspectivismo que vê todos os processos históricos como uma tentativa da Vontade de Potência de retornar a si mesma, todos são incorporados ao processo daquela "Vontade de Vontade".

Mas, embora concedendo que a "filosofia" de Nietzsche proporcionou uma profunda exposição das barreiras fundamentais que o homem está encontrando nos tempos modernos, e tentou abrir um caminho possível para superá-las, devo repetir o que disse antes: o ponto de vista de Nietzsche do eterno retorno e da Vontade de Potência não conseguiu perceber plenamente o significado da historicidade das coisas

históricas. A razão fundamental para isso reside no fato (também mencionado antes) de que a "Vontade de Potência", o ponto de vista final de Nietzsche, ainda é concebida como alguma "coisa" chamada "vontade". Enquanto for considerada como uma entidade chamada "vontade", ela não perde completamente sua conotação de ser algo "outro" para nós, e, portanto, não pode se tornar algo onde possamos nos encontrar e, verdadeira e originalmente, tomar consciência de nós mesmos.

Não é preciso entrar nisso agora. O que me interessa aqui é que em todos os pontos de vista ocidentais que mencionei, a "vontade" é interpretada como o fundamento básico, e essa interpretação está essencialmente ligada a problemas como tempo e eternidade, história e o suprahistórico.

Em várias ocasiões, disse que a Vontade de Deus no Cristianismo e a Vontade de Potência em Nietzsche estão inseparavelmente conectadas com os problemas do tempo, da eternidade, da história e semelhantes. Em relação ao ponto de vista do secularismo, como encontrado na visão da história como progresso, podemos dizer que sua concepção de tempo e história também está essencialmente ligada à ideia do homem como vontade. Isso ocorre porque, no fundo do estabelecimento da autonomia da razão humana, que serve como base para a grande conversão da secularização, estendendo-se a todos os assuntos da cultura, da sociedade e do próprio homem, para não falar do "mundo" desprovido de Deus, encontra-se oculta a presença de um evento especial: a compreensão do próprio "ser" do homem como vontade, e de sua própria "vontade" como auto-vontade.

Quando abordei o tema da secularização "moderna", que é a secularização em seu sentido eminente, disse que na base do estabelecimento da independência da razão humana reside o que poderia ser chamado de impulso à auto-governança da própria existência, e, além disso, que no fundamento mais profundo desse impulso, a "auto-vontade", o que Heidegger chama de "vontade de vontade", está em ação. Na teologia cristã primitiva, isso era considerado o modo de ser do espírito humano, que tentou usurpar o trono da onipotência de Deus e caiu vítima das artimanhas da sedução de Satanás. Estudiosos modernos chamaram isso de demoníaco (*das Dämonische*). É claro que, ao caracterizar o ponto de vista do secularismo como fiz, não implico que o próprio ponto de vista tenha consciência de tudo isso. Desejo apenas salientar que, no secularismo moderno, a vida do homem, completamente libertada de uma ordem mundial divina, mostra gradualmente em todas as suas facetas algo que pode ser chamado de impulso infinito. Não podemos dizer que em reinos como o estudo da natureza pela ciência, nas revoluções técnicas da tecnologia, na busca do progresso social, e mesmo nas áreas da sexualidade, esportes e semelhantes, uma impulsividade de direção "infinita" veio à tona? Em todos eles, dormita um "calor" ou paixão específica. O fato é que, com a secularização, cada um dos vários aspectos da existência do homem se torna um fim em si mesmo e "cada um deles" se transforma em seu próprio mestre. Cada um começa a carregar dentro de si uma espécie de infinitude. Isso eu caracterizei anteriormente como finitude infinita.

Ao se tornarem seus próprios fins, todos os campos da atividade humana ficaram sem propósito. Cessou a situação em que eles eram subordinados a algo superior a si mesmos, encontrando nessa realidade superior seu fim, e obtendo satisfação ao atuar como seu substrato. Com o colapso do sistema teleológico de uma ordem mundial divina, a hierarquia de valores nele implícita também desmoronou. A partir de então, os vários esforços humanos se dispersaram, e cada um se tornou seu próprio fim e seu próprio mestre, transformando-se assim em algo sem qualquer limite para detê-lo. Em outras palavras, a impulsividade infinita apareceu como algo sem um *telos*. Isso corresponde à situação, em um mundo desprovido de Deus, em que o "tempo" se tornou ilimitado em ambas as direções. O "tempo" que perdeu seu começo e fim impostos pela Vontade de Deus é o "tempo" do "mundo" na secularização; dentro desse tempo, cada função da vida, como algo que é seu próprio fim e, como tal, é sem fim, persegue-se infinitamente. Nisso pode-se ver uma impulsividade infinita, ou o que pode ser chamado de "auto-vontade".

No Ocidente, então, os problemas do tempo e da eternidade, da história e do suprahistórico acabam sempre por se combinar com o conceito de vontade. A razão para isso é provavelmente que o problema do mundo e do homem, ou melhor, o problema do "ser-no-mundo", é algo que deve, em última análise, ser considerado não *sub specie aeternitatis* (sob o aspecto da eternidade), mas sob o aspecto da "infinitude". Podemos abordar a mesma circunstância de forma diferente, de outro ponto de vista: o ser-no-mundo está invariavelmente envolvido com a questão implícita em conceitos como "providência", "destino" ou "fado". Nenhuma das ideias que tenho discutido — a vontade de Deus, a escatologia, o eterno retorno, a Vontade de Potência, o tempo sem começo e sem fim, o impulso infinito, e assim por diante — expressa simplesmente uma visão do ser-no-mundo sob o aspecto da eternidade. Pelo contrário, elas se originaram da visualização sob o aspecto dinâmico da infinitude, de um ponto onde tempo e eternidade, ou história e o suprahistórico, se cruzam. A partir daí, o significado de "fado" e o resto se unem naturalmente ao problema do ser-no-mundo. É, portanto, bastante compreensível como a vontade passa a ser considerada a essência do "ser".

No entanto, esta interpretação nos lembra que uma característica semelhante é encontrada no conceito oriental de carma. Creio que no carma também o ser-no-mundo é visto sob seu aspecto de infinitude no sentido dinâmico acima, com o sentido de "fado" surgindo junto, e que, lá também, a essência do "ser" é apreendida na forma de "vontade". Além disso, o que é mais problemático aqui é que o carma é considerado no campo de um tempo sem começo e sem fim; tal é a conotação em uma expressão como "carma desde o passado sem começo".

Como eu disse antes, no Ocidente, foi com o estabelecimento do ponto de vista da "secularização" em seu sentido eminente que a ideia de um tempo sem começo ou fim passou a ser concebida. Essa ideia apareceu nos tempos modernos e ainda é influente. Afirmar também que, embora a limitação essencial que esse ponto de vista implica tenha sido criticamente exposta por vários lados, especialmente e mais

fundamentalmente dos pontos de vista do Cristianismo e do niilismo radical, sua verdadeira superação (*Aufhebung*) permanece ainda inatingida.

Acima, eu disse que o ponto de vista do secularismo moderno oculta um impulso infinito em seu fundamento, embora o próprio secularismo não tenha consciência disso. Quando essa consciência emerge, o ponto de vista do secularismo começa a desmoronar. O ponto de vista do conceito de karma, ao contrário, implica essa autoconsciência. "Tempo" sem começo e sem fim e impulso infinito são elementos característicos do karma desde o princípio. Isso significa que, no karma, o ser-no-mundo dentro da secularização moderna aparece depois de já ter passado pelo escrutínio sob o aspecto da infinitude. Pelo menos, parece possível dizer que a ideia de karma contém em si um significado essencial que permite tal interpretação. Se a interpretarmos dessa forma, no entanto, essa ideia antiga, quase "mitológica", aparece como algo com uma relevância bastante inesperada para a problemática de nossa situação contemporânea. Com isso, após longas e intrincadas divagações, nossa investigação retorna ao seu ponto de partida.

IV

Não precisamos aqui nos aprofundar nos vários pensamentos que abordam a ideia de carma e que se desenvolveram ao longo da história do Budismo. O que precisamos é do conteúdo básico dessa ideia, tal como é encontrada, por exemplo, no Verso Budista do Arrependimento: "Todo o carma maligno criado por mim desde o passado distante deriva de ganância, raiva e ignorância sem começo. Tudo isso nasce do meu corpo, boca e mente. Agora eu me arrependo disso."¹² Nesse sentido básico também, a ideia de carma se relaciona com a situação problemática da nossa era, como foi explicado anteriormente.

Tenho enfatizado dois pontos em conexão com o tempo sem começo e sem fim implícito na expressão "desde o passado sem começo". Primeiro, o tempo sem começo e sem fim confere à existência, simultaneamente, o caráter de fardo ou tarefa imposta e o caráter de criatividade e liberdade, enquanto, em segundo plano, se encontra em ação uma espécie de impulso infinito. Segundo, o tempo sem começo ou fim só pode existir se contiver em sua base a presença de uma abertura infinita.

Disse também que, em nosso ser compelidos incessantemente a fazer algo, nosso "ser" e "tempo" apresentam o caráter de um fardo infinito. O caráter de "projetar" ou "lançar para frente" (*entwerfen*) inerente à existência real do homem significa que seu próprio ser é um fardo para si mesmo. O tempo, sendo infinitamente aberto em ambas as direções, sem começo ou fim, torna o próprio "tempo", assim como nosso ser no tempo, uma carga que pesa interminavelmente sobre nossa existência. Ou, significa

¹²O Verso do Arrependimento, 懺悔文 (*Sangue mon*), também traduzido como Voto do Arrependimento, é um importante texto zen-budismo japonês, principalmente na tradição soto-zen.

que somos impulsionados a um constante novo devir e a uma mudança ilimitada dentro de um "tempo" onde surgimos e desaparecemos a cada instante. Um impulso infinito nos impele sem um momento de descanso.

Ao mesmo tempo, contudo, esse impulso infinito significa a natureza irrestrita da possibilidade implícita em nós mesmos, sua própria ilimitação. Assim, a atividade de fazer algo perpetuamente, a atividade total de nosso "corpo, boca e mente", sempre aparece, apesar de sua necessidade interna, como nossa atividade livre criando algo novo.

"Tempo" que é nesse sentido sem começo e sem fim e nosso "ser" nesse tempo não podem ser pensados separadamente da totalidade de relacionamentos que é nosso "mundo". Como mencionado antes, nossa existência se insere em uma interligação infinita, remontando ao passado de nossos pais para os pais deles, antes do aparecimento da raça humana, do estabelecimento da Terra e do sistema solar, e assim por diante *ad infinitum*; e isso se estende igualmente sem fim para o futuro. Essa inter-relação temporal, combinando-se com relações espaciais infinitamente grandes, forma nosso mundo.

Consequentemente, tudo o que fazemos nesse tempo sem começo e sem fim, nosso "ser-fazer" (*samskr̥ta*) de cada momento como o vir-a-ser do próprio tempo, origina-se verticalmente de todo a teia de relações subsistindo desde o passado sem começo e que está no fundo do nosso próprio ser no mundo e no tempo, e também horizontalmente, em conexão com todas as coisas que existem simultaneamente conosco. A existência em que estamos incessantemente fazendo algo, é estabelecida em uma "inter-relação de mundo"¹³ dinâmica e ilimitada.

"Tempo" sem começo nem fim, "ser" em tal tempo, ou o que chamei de impulso infinito, devem ser considerados nessa perspectiva. Isso foi o que eu quis dizer quando afirmei que o ser-no-mundo deve ser visto sob o "aspecto do infinito". A mesma perspectiva aparece na confissão do Verso do Arrependimento de que todo o carma maligno provém das ações do nosso corpo, boca e mente (ações, palavras e pensamentos), e que, além disso, esse carma surge de "ganância, raiva e ignorância sem começo". Mas o que tudo isso significa?

Como eu disse, o tempo sem começo e sem fim e nosso "ser" nesse tempo se apresentam a nós com o caráter de uma tarefa interminável imposta a nós; o que significa que podemos manter nossa existência no "tempo" apenas na forma de um fazer constante. "Ser" no tempo consiste essencialmente em ser obrigado a estar sempre "fazendo" algo. Somos como o servo feudal compelido a trabalhar ano após ano para cumprir a tarefa que lhe foi designada, ou como um detento em alguma penitenciária cumprindo trabalhos forçados para pagar sua dívida à sociedade e expiar sua culpa.

¹³ Van-Bragt traduz como "*world-nexus*" os termos japoneses 世界 (*seikai*), "mundo", e 連関 (*renkan*), que traz o significado de "conexão, relação, interligação". Considerando que aqui Nishitani relaciona o conceito fenomenológico de mundo (*Welt*) com a noção budista de cooriginação dependente (*pratītya-samutpāda*), optamos por traduzir a expressão como "inter-relação de mundo" com o intuito de transmitir essa confluência de perspectivas promovida pelo autor.

Para assegurarmos nossa existência, precisamos cumprir o fardo que nos é imposto. Nossa única diferença em relação ao servo ou ao condenado é que o peso de nossa existência não pode ser atribuído a alguém ou a algo mais, mas está, desde o início, incluído na essência do “ser”-no-mundo, que é o tempo. (É claro, quando buscamos a origem desse modo de ser no “tempo”, é concebível que se possa dar uma resposta de que a origem reside no próprio pecado e na punição por ele imposta. A doutrina cristã do “pecado original” de Adão é um exemplo; o ser-no-“tempo”, isto é, ser como algo que nasce e morre, algo que deve, além disso, trabalhar com o suor de seu rosto, começa com o “pecado original”. Esse conceito é uma das representações mitológicas do “destino” em que a existência humana foi compreendida sob o aspecto do infinito. A ideia do “fardo” [ou culpa] da existência aparece frequentemente em mitos antigos. No que diz respeito à essência da existência humana, pode-se dizer que o homem mitológico via coisas que o homem racional não consegue ver.)

Dizer que esse “fardo” é uma parte essencial do ser-no-“tempo” significa que o fardo é caracterizado por uma interminabilidade. Existem limites para as tarefas impostas por regulamentação social ou legal, mas o fardo essencial da existência é tão fundamental quanto a própria existência. É ilimitado porque fazer algo, como tal, ou o próprio ato pelo qual esgotamos nossa dívida, cria a semente de uma nova.

Através das mesmas obras pelas quais nos desoneramos e nos aliviemos, através da própria atividade de nos libertarmos de nosso próprio “ser”-no-tempo, que constantemente nos pesa, ou, eventualmente, através de nossa própria atividade “livre” – mas no sentido, como explicarei em breve, de sair da abertura infinita do “*nihilum*” na base do presente – nosso próprio “ser”-no-tempo é preservado novamente. A redenção incessante cria o fardo novamente no *saṃskṛta* (estar-em-ação) da redenção; um processo no qual vemos o padrão básico do karma. Esse modo *saṃskṛta* de “ser” condenado a estar incessantemente em ação “fazendo” algo contém em sua essência a característica de um peso infinito ou ilimitável. A origem que dá origem ao fardo é a origem da atividade cármica que trabalha para removê-lo. Cada uma das atividades que efetuam o descarregar invariavelmente retornam, a cada vez, à origem do fardo, onde estabelecem, a cada vez, outro fardo. Esse retorno à origem é ao mesmo tempo o início projetado para um novo ato cármico para redimir o novo fardo. Dessa forma, nossa existência real, enquanto incessantemente sai de si mesma, retorna por esse mesmo ato à sua própria origem e se fecha infinitamente em si mesma. Ela é sempre infinitamente ela mesma, o que significa que está permanentemente ligada a si mesma.

Essa dinamicidade autocontraditória – “atar-se com a própria corda”, por assim dizer – forma a essência de nossa existência. A escola Somente Consciência (*Vijñaptimātratā*; *Yuishiki*)¹⁴, nesse contexto, falava de uma “consciência-armazém”

¹⁴ Também conhecida como Vijñānavāda ou Yogācāra, essa escola, de linhagem mahāyāna, ensina que a realidade percebida é apenas uma projeção da consciência (*vijñaptimātra*), sem existência objetiva fora dela. Essa consciência, cabe salientar, não é uma faculdade da alma ou de um sujeito metafísico; ela é um dos cinco agregados (*skhandā*) que operando de forma conjunta e interdependente formam nossa

(*ālaya-vijñāna*). Concebeu, com base nessa consciência-armazém, uma inter-relação dinâmica em que "sementes" levam a ações, palavras e pensamentos reais, e a influência desse trabalho real, por sua vez, "perfuma" as sementes com um aroma persistente (*vāsanā*). As ideias desenvolvidas ali são, como esperado, ricas em *insights*, embora eu não possa abordá-las aqui.

A essência do nosso ser-no-tempo foi, assim, concebida dentro de uma estrutura dinâmica, que se autodesenvolve espontaneamente, e é "causal", estando infinitamente aberta a ambas as direções do tempo. A concepção de "tempo" mencionada acima como algo sem começo nem fim é essencialmente inseparável de tal entendimento do ser-no-tempo.

A essência da nossa existência presente como ser-no-mundo reside na infinita inter-relação de "mundo" descrita anteriormente. O caráter oneroso da nossa existência e o caráter cármico das nossas atividades nos afligem apenas na medida em que são condicionados por essa inter-relação de mundo. Esse condicionamento é um momento essencial do nosso modo de existência *saṃskṛta* (ser-em-ação). A inter-relação de mundo está intimamente entrelaçado com o nosso ser-no-tempo (ou o nosso ser como tempo), que se desenvolve espontaneamente e está incessantemente "tornando-se" e mudando como se fosse impulsionado por um impulso infinito vindo de dentro. Esse "ser"-no-tempo, constituído como um incessante "tornar-se" (gênese e transmutação), tem sua causa em seu próprio destino para o "fazer" incessante, e esse fazer não pode ser *in actu* a não ser como fazer algo, o que, por sua vez, não ocorre sem a inter-relação de mundo.

De modo geral, na existência real no "tempo", os dois elementos de autodeterminação e determinação por algo alheio estão inseparavelmente combinados, de modo que a existência sempre consiste em determinação mútua. Basicamente, para que uma existência seja determinada por algo alheio, significa que ela se determina na forma de ser assim determinada. A determinação pelas mãos de outro é a todo momento uma autodeterminação, e a existência, tendo-se assim determinado, procede por sua vez a determinar o outro. Ela só pode receber determinação pelo outro como algo que se autodetermina. Se usarmos o termo *innen*¹⁵ (*hetu-pratyaya*), referindo-se à inter-relação de mundo tecida de causas internas e externas, para expressar tal união inseparável desses dois aspectos, podemos dizer que todos os seres no mundo existem por *innen*.

Se aceitarmos que meu "ser" no tempo, ou meu ser eu mesmo, consiste em "tornar-me" incessantemente algo, ou tornar-me a cada momento o eu determinado daquele momento — e tudo como um "fazer" incessante — pode-se dizer que, nesta

identidade individual transitória. Ao considerar qualquer referência ao sujeito e suas operações mentais a partir do budismo, é necessário termos sempre em vista a doutrina do não-eu (*anātman*) como perspectiva fundamental de interpretação.

¹⁵ Van Bragt opta por manter a expressão original em japonês para esse termo, apenas transliterando os ideogramas 因縁 (*innen*), indicando assim que se trata de uma referência direta de Nishitani ao conceito budista de causalidade (*hetu-pratyaya*, em sânscrito), que postula que a existência está baseada em uma rede omniabrangente de causas (*hetu*) e condições (*pratyaya*) que se interpenetram.

minha existência, toda a inter-relação de mundo, interligada por interdependência e dependência mútua pelo *innen*, manifesta-se a cada momento. Ao dar à minha existência sua determinação real, este *connexus* infinito está ligado a ela da maneira causal mencionada. Isso torna necessário considerar toda a humanidade, todos os seres vivos, o mundo inteiro, como algo unido por "destino" à minha existência e trabalho. Todo esse conjunto está em ação na base da minha existência real, diretamente subjacente ao meu fazer e trabalhar, como aquilo que torna essa existência real o que ela é, como aquilo que a "determina". Minhas diversas atividades sempre se realizam em unidade com a ondulação semelhante a ondas de toda a inter-relação que surge incessantemente desde o passado sem começo, como um foco, por assim dizer, dessa ondulação total. Cada um dos meus atos pode ser visto como tendo surgido do plano de fundo desse todo infinito. Quando meu próprio "ser" como ser-no-mundo "se torna" a si mesmo ao ser condenado a "fazer" algo, ele o faz em uma determinação desse tipo.

A respeito do assunto que acabamos de tratar, é necessário considerar também, além do elemento de "determinação", o segundo elemento: a abertura infinita como campo de liberdade no "fazer" as coisas, ou o nada que está em união com o ser e, assim, constitui o devir e a gênese-e-transmutação no "tempo". Mas adiarei isso por enquanto.

Embora, dessa forma, o ser-no-mundo seja visto dentro da inter-relação de mundo infinita e sob o aspecto das relações causais recíprocas de toda a inter-relação "tudo em tudo", não é meramente uma visão do ponto de vista da concepção teórica ou da especulação metafísica. Aqui, o "ser" e "tornar-se" do ser-no-mundo não podem ser separados do "fazer"; eles não podem ser pensados separadamente do trabalho cármico de "corpo, boca e mente". Aqui, no entanto, o ponto crucial da visão é que essas obras de ação, palavra e pensamento vêm à consciência, no campo do "tempo" sem começo e sem fim e dentro da inter-relação de mundo infinita, como obras que estão tecendo infinitamente a teia mundial da causalidade.

Como eu disse, toda a atividade cármica do "fazer", pelo ato de remover o fardo que é o nosso "ser", retorna a cada momento ao ponto de origem desse fardo, e esse retorno resulta no estabelecimento de um novo fardo. No mesmo ponto de origem, toda atividade como redenção da tarefa imposta provoca, por sua vez, o surgimento da existência recém-determinada. "Fazer" "torna-se" novamente "ser". "Fazer" estabelece o "ser" de novo no tempo. Ou, "fazer" cria um novo ser-no-tempo, o estabelece novamente.

Então, no entanto, o "ser" que se tornou um novo fardo de dívida é trazido de volta mais uma vez ao seu ponto de origem pela atividade cármica que ali surge para exaurir a dívida. Assim, nossa existência real, que está incessantemente fazendo algo, está se tornando e mudando no "tempo" e como "tempo". Ali, nossa existência real está incessantemente surgindo e, ao mesmo tempo, incessantemente retornando ao seu ponto de origem. Embora esteja incessantemente escapando de si mesma, no próprio escape ela está incessantemente retornando ao seu ponto de origem. Assim, nós

"somos" infinitamente fazendo algo, associando-nos com os outros e se transformando e mudando, tudo dentro do "tempo"; ou melhor, nós mesmos "somos" produzindo o "tempo" como o campo de nossa própria gênese e transmutação.

Nessa medida, nosso "ser" nunca pode escapar de si mesmo. Embora seja uma dívida que devemos continuamente redimir, uma imposição que devemos continuamente aliviar, nosso ser está, no entanto, renascendo infinitamente de nosso próprio ponto de origem. Dessa forma, uma impulsividade infinita vem se revelar à nossa autoconsciência na base de nosso próprio "ser" e "fazer", a base de nossa existência real.

A partir dessa base, tornamo-nos conscientes também da nascente desse impulso infinito, isto é, do modo de "ser-infinitamente-encerrado-em-si-mesmo", ou o que Toynbee chamou de "egocentrismo". Os antigos entendiam esse encerramento-em-si ou egocentrismo infinito, a nascente da atividade cármica interminável, como a *avidya* (*mumyo*) fundamental, a ignorância básica que é completa escuridão e cegueira. Ali, todos os atos de nosso corpo, boca e mente são vistos sob o aspecto da infinitude, como algo existente no campo de um "tempo" infinitamente aberto em ambas as direções e infinitamente formando o nexa "causal". Em geral, tal situação, de ser condenado pelo impulso infinito que surge do âmago de nosso ser e nos impulsiona infinitamente a fazer algo, de conseqüentemente ser compelido a entrar incessantemente em relações mútuas e determinações mútuas com os outros, e além disso de ser incapaz, não importa o quão longe vamos, de nos afastar de nosso eu que nos oprime pesadamente — tal é a situação que parece ter chegado à autoconsciência no conceito de "carma". Em suma, pode ser denominada a autoconsciência da essência da existência no tempo, que pode ser concebida como uma conexão dinâmica de "ser", "fazer" e "tornar-se".

O conceito de carma está normalmente ligado aos de "metempsicose" e "transmigração". Nesse sentido, discussões também ocorreram sobre temas como "mundo anterior" e "mundo posterior", ou "vida anterior" e "vida posterior", e várias teorias foram propostas a partir de diferentes ângulos (até mesmo o biológico) sobre a causalidade do carma estendendo-se pelos "três tempos do mundo", incluindo o presente. A razão para isso não é difícil de entender. Nosso ser-no-tempo está essencialmente entrelaçado com uma infinidade de impulsividade na qual nós, inseridos na inter-relação de mundo, somos incessantemente impelidos a fazer algo e a entrar em relações com os outros. E, além disso, essa infinitude manifesta-se dentro da consciência de que nós, na causalidade recíproca da inter-relação de mundo, nunca podemos abandonar nosso território básico do eu. É fácil de entender, então, que essa autoconsciência, participando dessa infinidade de perspectiva, naturalmente vai além do quadro de curto prazo da vida "deste mundo" para abranger também o período infinitamente aberto antes e depois.

Mas, como eu disse antes em conexão com o conceito de "metempsicose"¹⁶, o significado essencial de uma representação "mitológica" só pode ser apreendido quando a interpretamos de modo a trazer o conteúdo dessa representação de volta ao

¹⁶Nishitani, 1982, pp. 173-174.

território de nossa existência presente. Pode-se dizer, de fato, que as representações mitológicas em geral nascem de um desejo de apreender o fundamento básico da existência presente do homem, e que elas contêm uma espécie de intuição da essência (*Wesensschau*) do ser-no-mundo. Acima, em minha interpretação do significado existencial da "metempsicose", eu disse que a finitude do homem é existencialmente apreendida como uma finitude infinita, e que, além disso, é apreendida no horizonte abrangente de um "mundo" que também abarca todos os tipos de seres sencientes além do homem e, simultaneamente, na profundidade mais básica do puro "ser-no-mundo" despojado de todas as diferenças específicas.

É o mesmo com a ideia de carma nos "três tempos do mundo". O significado essencial dessa ideia reside, primeiro, no fato de que nossa atividade como seres humanos é apreendida no "solo originário" do presente (e apreendida, além disso, de um nível onde ela perde até a forma humana) como uma finitude infinita; no fato, ainda, de que nosso "ser" é apreendido como algo que, embora realmente existindo como ser humano, infinitamente estende suas raízes por toda a ilimitada inter-relação de mundo; finalmente, no fato de que nosso "ser"-fazer"-tornar-se" no tempo é apreendido em união com a inter-relação de mundo e no modo de *innen* (*hetu-pratyaya*), a relação recíproca de todas as causas internas e externas. Essa compreensão ao modo *innen* de nossa existência real em seu território significa, como eu disse antes, um ato de trazer a existência real radicalmente de volta ao seu território, ou a própria existência retornando a ele. Quando a causalidade do carma foi concebida como se estendendo por "três tempos do mundo", quando, no vasto escopo de vidas passadas, presentes e futuras, uma transmigração do ser humano foi concebida no sentido de que poderíamos ter vindo e estar indo para outro tipo de ser senciente, isso significou que o "fundamento" da atividade cármica real foi sondado, diretamente sob a existência real, até essa profundidade e amplitude de perspectiva.

E quando essa causalidade é vista na abertura da perspectiva de um tempo sem começo e sem fim, em que se renasce infinitamente e morre infinitamente na "roda da reencarnação", isso significa que o território da atividade cármica atual é procurado e recuperado na direção de uma abertura infinita além de todo o tempo, na direção da abertura do *nihilum* — tudo isso ocorrendo diretamente sob o presente. Significa, assim, um aprofundamento da consciência existencial em direção à sua própria origem, diretamente sob o presente.

V

Agora chegamos ao segundo ponto mencionado acima em conexão com o tempo sem começo e sem fim: que esse tempo sem começo e sem fim se estabelece em relação ao surgimento, do fundamento do presente, de uma abertura infinita que transcende todo o tempo.

Aqui, a abertura aparece como um "*nihilum*" que está além da existência e de todas as suas formas. A "reencarnação" infinita que foi concebida mitologicamente, os

"kalpas" e "grandes kalpas" dentro dela, o "eterno retorno" de Nietzsche, inumeráveis mundos que se sucedem no tempo ou coexistem no espaço, ou o que quer que seja, tudo vem à existência dentro da abertura do campo do *nihilum*. Este campo está sempre "escancarado" bem debaixo de nossa existência presente. Na verdade, sem esse "nada", nosso "ser" no tempo, como descrito acima, não seria possível. Ao dizer que esse "ser" consiste em fazer algo incessantemente, expliquei que o "fazer", que é movido de dentro por um impulso infinito, é ao mesmo tempo uma atividade totalmente livre. É um trabalho cármico-ativo que está criando um "ser" até então inexistente. É a nossa existência fazendo uma determinação completamente nova de si mesma.

No que foi dito, concebi essas determinações vindo à existência de uma maneira cármico-causal (*innen*), ou seja, em união com a inter-relação de mundo onde nosso "ser" está infinitamente enviando suas raízes. Mas o fato de que essas determinações sempre criam um novo modo de ser-si e, portanto, devem ser autodeterminações, implica que na originação cármico-causal das determinações, a liberdade da atividade cármica também está participando. Quando nosso "ser"-no-tempo existe em um "fazer" incessante, esse "fazer" precisa ter seu fundamento último no campo infinitamente aberto do *nihilum* que transcende o "ser" em geral e todas as relações cármico-causais dentro da inter-relação de mundo que constituem sua determinação.

Claro, isso não significa que haja algo chamado *nihilum*. No entanto, para que o "ser" se origine incessantemente de novo no tempo, para que a existência venha a ser na forma de um devir incessantemente novo, deve haver uma liberdade que torne uma nova determinação possível. Em outras palavras, para que o "ser" não congele em imobilidade permanente, deve haver uma impermanência, uma transitoriedade de mudanças e deslocamentos não impedida pelo "ser". E isso só é possível se o "fazer", se o "estar-em-ação", estiver fundamentado no *nihilum*. Somente então o "ser"-no-tempo, como um devir essencialmente ilimitado e continuamente novo, assim como um "tempo" sem começo e sem fim, ambos com o caráter de finitude infinita, podem ser simultaneamente estabelecidos. *Samskṛta* (ser-fazer) está essencialmente ligado em unidade com o *nihilum*.

Desse ponto de vista, o mundo do carma é aquele em que cada indivíduo é determinado por suas relações cármico-causais dentro de uma inter-relação de mundo infinita e onde, no entanto, a existência e o comportamento de todos, assim como cada instante de seu tempo, surgem como algo totalmente novo e que carrega vestígios de liberdade e criatividade.

Embora a ondulação do nexos total desde o "passado sem começo" seja concebida como uma cadeia infinita de necessidade causal, o fato de não ter começo implica, por outro lado, um "antes" anterior a todos e quaisquer passados concebíveis. Tal "tempo" não pode ter fim, o que significa que tem um "depois" que é futuro mesmo para o futuro mais remoto possível. E esse "antes" e "depois" (que estão além de qualquer "antes" e "depois" definidos) reside no presente de cada homem. Dessa forma, a presença de cada homem no instante presente é atividade livre e criativa.

A abertura infinita em ambas as direções do tempo não é outra coisa senão uma projeção no tempo da abertura supratemporal ou transcendência extática diretamente sob o presente; uma projeção alcançada pela atividade cármica na ocasião sempre presente em que é realizada. Quando o "fazer" estabelece o "ser"-no-tempo, ele estabelece esse ser-e-tornar-se como um "ser" em tempo sem começo e sem fim. E a atividade cármica, que é cada vez uma realização dessa gênese e transmutação incessantes, sempre retorna, assim, ao fundamento último do carma que jaz sob o presente. Em outras palavras, ela se abre, a cada momento, à abertura do *nihilum* e, assim, mantém a dimensão da transcendência extática aberta.

Isso significa que o eu nunca se abandona. Em meu trabalho cármico-ativo, estabeleço continuamente minha existência como um tornar-se-e-ser, mas, ao mesmo tempo, no fundamento dessa atividade, estou sempre em meu território. Eu sou sempre eu mesmo. É por isso que a gênese e transmutação incessantes no "tempo" são sempre "minha" existência. O carma é inevitavelmente "meu" carma, "meu" fazer e trabalhar. Isso significa que é atividade livre, ou seja, implica uma transcendência extática em direção ao *nihilum*.

É claro que, embora chamemos isso de liberdade ou criatividade, não é, neste ponto, verdadeira liberdade ou criatividade. Aqui, a liberdade se une a uma necessidade interna infinita que nos impele a fazer algo. Ela se harmoniza com o impulso infinito e, inversamente, o impulso infinito se harmoniza com a liberdade. Estar nas ondulações infinitas da inter-relação de mundo, entrar continuamente em relação com as coisas e ser condicionado e determinado nessas relações infinitamente pela inter-relação de mundo é — visto do lado oposto — determinar a si mesmo. Aqui, nosso carma presente aparece como a atividade livre do eu, mas ao mesmo tempo possui um caráter de "destino"; ou, o "destino" ganha consciência em união com essa liberdade. Aqui, o carma presente é realizado sob seu aspecto de infinitude, como impulso infinito, em sua essência "volitiva".

A relação do eu com algo mais, vista sob o aspecto de sua autodeterminação, é o que impulsiona a "vontade" livre do eu. Por sua própria vontade, o eu aceita algo como bom ou o rejeita como mau. Mas, na medida em que é determinado de forma causal dentro do nexos total, essa vontade livre é "*fatum*", uma "necessidade causal", sem deixar de ser vontade livre. Escolher ou rejeitar algo implica um "apego" simultâneo a isso. A atividade cármica que tem a ver com fazer algo com "avidez" é ao mesmo tempo espontânea e compulsória. O "ser" do eu que se origina nesse carma é livre, mas ainda assim um fardo. Aqui, até a espontaneidade se torna uma responsabilidade, uma dívida "culpada". Além disso, a atividade espontânea que apaga a dívida torna-se um novo começo de desejo, e a alegria desse desejo torna-se uma nova algema de apego. Dentro do carma, a alegria e a melancolia (*Schwermut*) estão basicamente entrelaçadas em unidade. Essa é a nossa existência no tempo, que é, como eu disse, essencialmente ambígua.

Na "criatividade" mencionada acima, a atividade de criar algo novo é idêntica a estar continuamente exposto ao *nihilum*. O "ser-no-mundo" do eu, sua existência real,

nós mesmos e as várias questões que surgem de nosso relacionamento com outras coisas, implica essencialmente a transitoriedade na qual o eu ganha e perde "ser" a cada instante, ou seja, nossa atividade real consiste em retornar à abertura do *nihilum* no presente. Nosso "ser"-no-mundo, mantendo-se por fazer incessante, está sempre suspenso sobre o *nihilum* e envolvido em constante aniquilação sem nenhum lugar confiável onde possa permanecer seguro. Nossa existência reside desde o início em perigo de colapso.

Vista sob o aspecto da infinitude, nossa atividade mostra a cada momento liberdade espontânea, desejo, alegria de viver e, por trás de tudo isso, as raízes profundas do apego (o impulso infinito); mas é também originalmente sombreada por um sentido igualmente enraizado de transitoriedade, a vaidade e a nulidade das coisas. Esta é a mesma ambiguidade da existência real vista de um ângulo diferente.

O que os japoneses chamam de *mono no aware* (o *pathos* das coisas) pode-se dizer que indica este lugar onde o desejo e a alegria se unem à tristeza do sentimento da transitoriedade das coisas. Em outras palavras, significa que no lugar onde o ser-si do homem, induzido a uma relação com "coisas" e "perfumado" com o sentimento de "mundo" e "tempo", chega à autoconsciência sob seu aspecto de infinitude, ali também a transitoriedade como a essência de todas as coisas, ou a quintessência do puro ser-no-mundo, é sentida "esteticamente" até o âmago — "estético" no sentido kierkegaardiano de "existência estética". Significa que todas as "coisas" do mundo e o próprio eu são esteticamente realizados juntos em sua apresentação original, ou em sua autêntica "aparência".

235

Como eu disse antes, quando a liberdade de atividade e o caráter de *fatum* da determinação se apresentam em uma unidade inseparável a cada momento, o fundamento último da existência do eu no tempo, o egocentrismo infinito, ou o confinamento infinito do eu em si mesmo, emerge para a autoconsciência em união com um *nihilum* "eterno" e supratemporal, expondo sua posição nesse terreno do nada. Esse infinito egocentrismo é a *avidyā* fundamental. É a fonte original do impulso infinito que espreita dentro da essência do ser-*qua*-vir-a-ser e o torna ser-*qua*-vir-a-ser em tempo ilimitado, ou melhor, como esse tempo. Esse tempo ilimitado, entretanto, infinitamente aberto em ambas as direções — passado e futuro —, é uma projeção no "tempo" do *nihilum* "eterno" que se abre das profundezas subjacentes ao presente; uma projeção que ocorre a cada instante em que uma ação cármica — e toda ação do eu é carma — é realizada. Essa é, em grande parte, a razão pela qual o egocentrismo, que é a origem do "ser"-no-tempo, foi dito existir e subsistir apenas em união com o *nihilum*, como algo sempre posicionado sobre o *nihilum* "eterno".

Isso indica quão profundamente enraizado é o eu-centrismo. As raízes do eu se estendem tão profundamente que não podem ser alcançadas por nenhuma atividade cármica. A atividade cármica do eu sempre retorna ao seu ponto de origem, o próprio eu, mas não pode voltar ao ponto de origem do eu. O carma não pode fazer mais do que retornar a si mesmo, o ponto de origem do carma, e ali reproduzir sua existência onerosa novamente. Na atividade cármica, nosso eu se move continuamente em direção ao ponto de origem do eu. No entanto, a única coisa que ele consegue com isso

é estabelecer incessantemente o *ser-qua-ser* no tempo sem começo nem fim. Vagar sem fim através do tempo enquanto procura o ponto de origem do nosso eu é a verdadeira imagem do nosso *ser-no-"tempo"*, de toda a nossa atividade e vida.

"Carma originário do passado sem começo" designa a verdadeira característica de nossa vida e implica um senso de desespero fundamental. Carma é o que Kierkegaard chama de "doença para a morte". Esse desespero agora chega à nossa autoconsciência diretamente em nossas atividades presentes de ação, palavra e pensamento, brotando da fonte de "tempo" e "ser"-no-tempo sem começo nem fim, ou seja, emanando de nosso próprio egocentrismo. Podemos ver uma consciência desse desespero também subjacente à confissão do Verso Budista do Arrependimento quando diz que todo carma maligno surge do funcionamento de nosso corpo, boca e mente, e esse carma brota de ganância, raiva e ignorância sem começo.

Assim, embora o egocentrismo, basicamente combinada com o *nihilum* e formando as raízes do "ser", jaz diretamente sob a existência humana, ali a forma "humana" de existência é abandonada. Como o *nihilum* é absolutamente amorfo, isto é, o lugar onde todas as formas retornam ao nada, o "ser" revela em sua raiz, onde é inseparavelmente uno com o nada, um modo de ter abandonado toda forma. É puro "ser-no-mundo" como tal, no sentido acima mencionado.

Em seu "fundamento" último, o *ser-si* do homem não é humano. Podemos dizer que sua existência atual surge como algo onde a forma de existência como "homem" e o puro "ser" que transcende a forma se unem em uma única totalidade. O fundamento de nossa existência como homem implica um nível de ser "puro" anterior a qualquer forma definida como "homem". No entanto, nossa existência atual, nosso concreto "ser-no-mundo", consiste em existir como um ser "humano", o que compreende em si a forma do homem, bem como a dimensão do puro "ser-no-mundo". É devido a essa constituição básica de nossa existência que ela entra em um relacionamento mútuo e cármico-causal com todas as outras coisas na inter-relação ilimitada do mundo. O fundamento de todas as atividades em que nos engajamos como seres humanos contém um horizonte onde estamos em comunicação básica com o "ser" de todos os seres, um horizonte onde somos puro "ser-no-mundo", onde somos puramente antes de todas as determinações particulares.

Isso significa que todas as coisas em seu "ser" são trazidas de volta a um puro ser ao serem reunidas ao fundamento de nosso egocentrismo. Embora nossa existência atual em relacionamento cármico-causal com outras coisas saia continuamente de si mesma e se apegue a elas, e ainda assim esteja habitualmente presente em seu próprio terreno, é ao mesmo tempo — quando vista na essência de sua existência e no horizonte do puro "ser-no-mundo" — que ela reúne o "ser" de todas as outras coisas em seu próprio *ser-si*. Isso significa também que, no egocentrismo, o *ser-si* está se tornando o centro do mundo.

Foi isso que quis dizer quando chamei o modo de ser no campo do *nihilum* de um auto-reclusão¹⁷ absoluta ou de uma solidude abismal.¹⁸ Para o "ser"-no-mundo (que tem sido o principal objeto de nossa discussão aqui), sua solidude é revelada como totalmente abismal porque sua auto-reclusão ocorre no horizonte da mais profunda intercomunicação com outras coisas.

Aqui, o carma passa a incluir o caráter de culpa e pecado. Ele tem, em certo sentido, o caráter de pecado original, isto é, pecado tão original quanto a atividade e existência livres do homem. O carma é a liberdade basicamente determinada pela necessidade causal dentro de todo o *connexus* infinito; como espontaneidade, é uma liberdade de "apego" e, portanto, é totalmente ligada pelo destino. Ao mesmo tempo, é uma liberdade totalmente irrestrita que reduz todo o *connexus* causal ao seu próprio centro. Essas duas características de liberdade e necessidade causal estão entrelaçadas, em e como carma, em uma só.

Consequentemente, como uma liberdade que deriva completamente de uma força de determinação causal, como uma liberdade perseguida e impulsionada, o carma se acorrenta espontaneamente em seu apego a outras coisas. Mas, ao mesmo tempo, como uma liberdade sem limites, ele as reúne todas no centro do eu. Essa liberdade tem a característica de pecado original.

No entanto, o ser-si em seu verdadeiro sentido, o egocentrismo do verdadeiro ser-si, é totalmente diferente. O verdadeiro egocentrismo é um egocentrismo sem um ego, o egocentrismo do "eu que não é eu". Consiste no que chamei no Capítulo IV de "interpenetração circum-incessional" no campo do vazio.¹⁹ Afirmei ali que a reunião do ser de todas as coisas em direção ao lar do ser-si só pode ser verdadeiramente efetivada quando ocorre em união com a subordinação do ser-si ao ser de todas as coisas em seu lar. Mas no egocentrismo do ponto de vista do carma, que repousa no *nihilum*, reunir o ser de todas as coisas ao terreno do próprio eu não pode ser possível, exceto para estabelecer um auto-confinamento em si mesmo.

No mesmo capítulo, atribuí o termo "natureza" à força que atua para reunir todas as coisas e promover sua interconexão. No carma, "natureza" pode ser concebida como a força fundamental em ação quando o eu conecta todas as coisas, reunindo-as, "auto-reclusivamente", ao ser do eu; quando, ao conectar assim todas as outras coisas, o próprio eu entra em "ser" em um tempo sem começo e sem fim; ou, em uma palavra, quando o ser do eu, tornando-se egocêntrico, se torna o centro do mundo. A atividade cármica do homem de "corpo, boca e mente", pela força dessa mesma "natureza", emerge originalmente do horizonte do que chamei de puro ser-no-mundo.

REFERÊNCIAS

¹⁷ No original, 自己内閉鎖性 (*jiko-nai-heisasei*), "isolamento interno" ou "contenção em si mesmo".

¹⁸ Nishitani, 1982, p. 145.

¹⁹ Nishitani, 1982, p. 148.

DEGUCHI, Y. Nishitani on Emptiness and Nothingness. In: LIU, J.; BERGER, D. L. (ed.). *Nothingness in Asian Philosophy*. 1. ed. Nova Iorque/EUA; Londres/Reino Unido: Routledge, 2014.

DŌGEN, E. Shōbōgenzō: The Treasure House of the Eye of the True Teaching. Tradução para o inglês por Hubert Nearman. California, EUA: Shasta Abbey Press: 2007.

DŌGEN, E. Shōbōgenzō Uji – Being-Time. Tradução para o inglês e introdução por N. Waddell e Masao Abe. *The Eastern Buddhist*, Volume 12. n. 1. (1979) pp. 114-29.

HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Tradução para português por Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schubak. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, M. *Sojourns: The Journey to Greece*. Traduzido para o inglês por John Panteleimon Manoussakis. Nova Iorque, EUA: State University of New York Press, 2005.

HEISIG, J. W. *Philosophers of Nothingness: An essay on the Kyoto School*. Honolulu/EUA: University of Hawai'i Press, 2001.

KRUMMEL, J. W. M. The Symposium on Overcoming Modernity and Discourse in Wartime Japan. *HISTORICKÁ SOCIOLOGIE*. Volume 13. (2021). pp. 83-104.

Disponível em: <http://www.karolinum.cz/doi/10.14712/23363525.2021.19>. Acesso em 01/09/2025.

LIN, C. Nishitani on Emptiness and Historical Consciousness. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. Volume 13. Novembro, 2014. pp. 491-506. Disponível em: <http://link.springer.com/10.1007/s11712-014-9399-5>. Acesso em 03/04/2025.

NIETZSCHE, F. *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

NISHITANI, K. Emptiness and History, Part I. *The Eastern Buddhist*. Volume 12. n. 1. (1979), pp. 49-82. Traduzido para o inglês por Jan Van Bragt. Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://otani.repo.nii.ac.jp/record/9091/files/EB12-1-05.pdf>. Acesso em 05 de fevereiro de 2025.

NISHITANI, K. *Religion and Nothingness*. Tradução para o inglês Jan Van Bragt. Berkeley; Los Angeles/EUA: University of California Press, 1982.