

A HERMENÊUTICA DE W. DILTHEY

Ricardo Bins de Napoli
Un. Fed. de Santa Maria

Resumo: Este artigo apresenta, em linhas gerais, os principais elementos da filosofia hermenêutica de W. Dilthey (1833-1911). A hermenêutica desse filósofo alemão é definida como uma hermenêutica da vida, pois trata da compreensão das formas de exteriorização da vida (*Lebensäußerungen*) e das objetividades da vida. Assim a compreensão para Dilthey não se restringe à interpretação de textos. O autor argumenta que a concepção de compreensão de Dilthey não resulta de um processo de comunicação completamente dialógico. O objeto deste trabalho é a análise das categorias vida, consciência, autoconsciência, experiência, significado, compreensão e interpretação, sem as quais as diferentes vivências jamais se estruturariam em um todo articulado por partes. O significado, elemento importante para a compreensão, também é definido como organizador da temporalidade e da vida humana. No final, são abordadas as formas de compreensão e o conhecimento alcançável a partir dessas formas.

Palavras-chave: Dilthey, Hermenêutica, Processo Dialógico, Significado.

Abstract: This article presents generally the main elements of Wilhelm Dilthey's (1833-1911) hermeneutical philosophy. The hermeneutic of this German philosopher is defined as a hermeneutic of life, because it deals with the comprehension of the life exteriorization forms (*Lebensäußerungen*) and the life objectifications. According to Dilthey, the understanding is not restricted to interpretation of texts. The author argues that Dilthey's conception of understanding does not result in a completely dialogical process of communication between persons. The concepts of life, consciousness, self-consciousness, experience, meaning, comprehension and interpretation are discussed. Life experiences would never become an articulated whole without these concepts. The meaning, as an important element for understanding, is also defined as a time and life organizer. Finally, the author explains the forms of comprehension and knowledge derived from these forms.

Key words: Dilthey, Hermeneutics, Dialogical Process, Meaning.

1. Introdução: o lugar de W. Dilthey na História da Filosofia

Gostaria de iniciar com algumas colocações de âmbito genérico a respeito da filosofia de Wilhelm Dilthey (1833-1911), uma vez que esse filósofo é pouco conhecido no Brasil.

Dilthey desenvolveu seu trabalho a partir da segunda metade do século XIX, desde 1864 até 1910. Situa-se entre duas grandes épocas de intenso desenvolvimento da filosofia alemã: a primeira representada pelo idealismo de Kant, Fichte, Schelling e Hegel; e a segunda composta pela Fenomenologia de Husserl e o Existencialismo de Heidegger. Entre estas épocas Dilthey parece ter ficado na sombra de gigantes.

Entretanto quando comecei a investigar sua obra de uma forma quase arqueológica, procurando ora cronologicamente, ora tematicamente encontrar um fio condutor, deparei-me com um caminho tortuoso¹. Surpreendeu-me a quantidade de interlocutores que ele teve em sua época. A sua influência, muitas vezes até escondida, também não foi pequena, fazendo-se presente desde o neokantiano Heinrich Rickert, passando por Martin Heidegger e Edmund Husserl, bem como pela sociologia compreensiva de Max Weber e pelo marxismo de Georg Lukács, além de atingir Karl Jaspers, Max Scheler e, até mesmo Habermas e Gadamer. Isso sem falar de seus discípulos Georg Misch, Hermann Nohl, Eduard Spranger, Bernhard Groethuysen, Erich Rothacker². Importante também é a relação de Dilthey com o pragmatismo de William James (1842-1910) e de George H. Mead, este foi aluno de Dilthey em Berlin no início deste século.

O interesse público pela obra filosófica de Dilthey aparentemente tinha desaparecido com o surgimento do nazismo em 1933. Entretanto, de acordo com minhas pesquisas, Dilthey não deixou de ser estudado nas Universidades alemãs nem mesmo durante o nazismo. Encontrei teses de doutoramento sobre Dilthey entre 1935 e 1945. Amaral, talvez a primeira pesquisadora brasileira a publicar algo no Brasil sobre Dilthey, cita que O. F. Bollnow teria declarado que "Dilthey foi visto

¹ Seus escritos são também na maior parte fragmentários com exceção de sua tese de habilitação que versava sobre ética, os primeiros volumes das conhecidas "Vida de Scheiermacher" (1870) e "Introdução às Ciências do Espírito" (1883), e os livros "A vivência e a Poesia" (1905), "História da juventude de Hegel" (1906).

² Rothacker (1888-1965) foi inclusive orientador (*Doktorvater*) de J. Habermas. Habermas doutorou-se em Bonn, em 1954, com a tese "O absoluto na História: um estudo sobre a filosofia das idades do mundo de Schelling". Ver B. FREITAG, S. P. ROUANET, *Habermas*. 9.

pelos nacional-socialistas como um representante do odiado pensamento liberal-burguês”³.

O interesse pela filosofia de Dilthey vai ressurgir nos anos 60, com a publicação de “Verdade e Método” de Hans-Georg Gadamer. Esse autor dedicou parte de sua obra sobre a hermenêutica filosófica à análise da contribuição de Dilthey. O reinício da publicação das obras de Dilthey, interrompida no volume XII, também deu novo impulso ao estudo do filósofo da vida⁴. Mas é nos anos setenta que surge uma série de novas publicações, as quais procuram investigar basicamente os aspectos epistemológicos da crítica da razão histórica⁵. Dos anos setenta para cá, Dilthey passou a ser intensamente estudado na Itália, Inglaterra e Estados Unidos. Na Espanha, foi Ortega y Gasset um dos seus divulgadores. Na América Espanhola, foi Eugênio Imaz o pioneiro tradutor das obras de Dilthey.

Creio, a partir destes comentários introdutórios, ter contribuído para trazer luz à sombra que os gigantes, através de seus intérpretes, produziram. Para os que só olham para o sol e ficam ofuscados pelo brilho dos ídolos, penso em ajudá-los a enxergar novamente também nas sombras.

2. Definição de Hermenêutica

Começemos com uma definição de Hermenêutica. Penso que muito do que se faz em filosofia tem ligação com uma certa experiência. Não quero entrar na polêmica de questionar se a filosofia de um pensador tem determinações ou não sobre a sua vida, ou se a filosofia é apenas reflexo de sua vida. Exemplos das dificuldades com que nos deparamos, quando entramos nesse assunto, são as filosofias de Hobbes e Heidegger. Parece evidente que a filosofia política de Thomas Hobbes tenha tido uma influência muito forte das experiências deste autor com relação às guerras civis na Inglaterra do século XVII, mas já não é evidente, o que é confirmado pelo Prof. E. Stein⁶, que a filosofia de

³ MARIA NAZARÉ DE C. P. AMARAL, *Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia*, XXIII.

⁴ *Ibidem*, XXIV.

⁵ Ver: Hermann (1971), Ineichen (1975), Zöckler (1975), Rickman (1978), Riedel (1978).

⁶ E. STEIN, As flores murchas da filosofia. *Zero Hora: Caderno de Cultura*, 25.05.96, 3. Nesse texto, Stein afirma “que o núcleo central do pensamento de Heidegger nada tem a ver com qualquer aspecto do pensamento nazista”.

Heidegger esteja determinada pela sua participação no movimento nacional-socialista⁷.

Retomando a idéia inicial, podemos dizer que a hermenêutica se relaciona com uma necessidade de compreensão das coisas e das pessoas com as quais nos relacionamos na vida cotidiana. Muitas vezes, percebemos, que esta compreensão fica difícil quando as pessoas com as quais estamos em contato são diferentes de nós, seja porque são de uma classe social diferente, seja porque têm um nível cultural diferente. Diria que, quando somos de culturas diferentes, as dificuldades da compreensão se tornam ainda maiores.

Uma das experiências radicais que nos coloca diante do problema da compreensão são os textos escritos em épocas distantes das nossas e por pessoas que viveram em culturas diferentes. Outra é a experiência de viagem, de viver em um país estranho, em uma cultura estranha. Neste caso, queremos compreender porque esta ou aquela pessoa age, em determinada situação, desta ou daquela forma. A razão disto está no fato de que nós precisamos aprender novamente a agir, pois precisamos nos adaptar a um modo de vida que não conhecemos. Estando em um país diferente do nosso, precisamos compreender os significados das atitudes das pessoas com base em referências de nosso próprio passado, que remeteriam a atitudes semelhantes. Aquilo que não tiver referência nenhuma será o inteiramente novo, para o qual só encontraremos sentido num novo lugar. Direi que este “novo” é o que não tem sentido no “horizonte” de nossa cultura. Não exatamente assim, mas de modo semelhante, foi desenvolvida a filosofia hermenêutica de Dilthey.

Gadamer define que o desempenho da hermenêutica, no sentido de tarefa a realizar, “consiste basicamente sempre em traduzir [em sentido amplo, no alemão “übertragen”] o nexo de sentido de um outro ‘mundo’ para o próprio mundo”⁸, isto é, aquele em que se encontra o intérprete. Ora, nesse traduzir é que está a questão, pois não existe, em grande parte das vezes, como um leigo poderia pensar, uma exatidão absoluta, objetiva. Não há, muitas vezes, algo no nosso mundo, isto é, na cultura do intérprete, que possa corresponder àquela experiência, conceito, palavra que encontramos no outro mundo ou cultura. Muitas

⁷ Aliás, na Alemanha muitas vezes fica difícil julgar o tipo de envolvimento que as pessoas tiveram com o nazismo. Há pessoas ou famílias que guardam medalhas, uniformes etc. daquele tempo até hoje. Mas, enquanto muitas delas acreditaram e ainda aceitam os ideais daquela doutrina, para outros o nazismo significa apenas uma lembrança amarga de um tempo difícil, não passando de uma mera ilusão salvadora.

⁸ H. G. GADAMER, Hermeneutik, in: J. RITTER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, col. 1063.

vezes entendemos ou interpretamos de forma errada nossa experiência com este outro mundo – incluindo aqui as nossas experiências com pessoas deste outro mundo. Por isso a hermenêutica, como diz Ineichen⁹, vai além da experiência de interpretação de textos e atinge também as ações humanas.

A própria filosofia está embrenhada neste pântano, pois seus conceitos não são imediatamente transparentes. A própria história dos conceitos nos mostra como de seu uso em diferentes momentos pode aflorar um aspecto da crítica, que podemos empreender aos próprios conceitos¹⁰.

3. *Problemas do conceito de hermenêutica de W. Dilthey*

A hermenêutica de Dilthey parte da idéia de que o que deve ser compreendido é a *vida*. Em sua filosofia, Dilthey fará um esforço para definir esse conceito. Creio que é só entendendo sua obra desta maneira que podemos encontrar nela uma unidade, pois em seus escritos ficou clara a sua natureza fragmentária, porque ela se compõe de escritos que ele mesmo denominou de “introdução”, “esboço”, “tentativa”, “estudos” etc. Neles encontramos, por exemplo, versões diferentes de um mesmo assunto. As novas versões incluem pequenas modificações, que tornam o estudo do filósofo mais complexo. Muitas coisas são repetidas até com as mesmas palavras.

Parece-me, entretanto, prudente dizer que o conceito diltheyano de *vida*, juntamente com o de *vivência* são problemáticos. Zöckler, por exemplo, diz que não está claro se com “vida” Dilthey pensa a “totalidade histórica de um processo histórico global” ou se esse conceito representa, ao lado dessa totalidade, uma “estrutura de leis invariáveis (ou variáveis, mas diferentemente das especificamente históricas)”¹¹. Para o mesmo autor decorre daí que o próprio conceito de Hermenêutica fica comprometido, pois não se sabe se ela tende a ser uma ciência da compreensão das produções históricas do homem ou se é ela apenas uma disciplina secundária das Ciências do Espírito, que busca dar conta destas estruturas não históricas. Mais adiante, Zöckler defende que Dilthey tende mais para a primeira possibilidade, uma vez que traz, na sua filosofia, argumentos importantes para a primeira hipótese, qual seja, a vida como totalidade histórica de um processo global.

⁹ *Ibidem*, col. 1071s.

¹⁰ H. INEICHEN, *Philosophische Hermeneutik*, 25.

¹¹ C. ZÖCKLER, *Dilthey und die Hermeneutik*, 7.

Penso que a indagação de Zöckler é válida, mas a consequência de seu raciocínio é que a noção de *estrutura* ficaria fora do conceito de *vida*, tal como Dilthey esboçou em sua psicologia. Não é fácil procurar um fio condutor que possa nos indicar um caminho seguro. Eu mesmo devo confessar a minha perplexidade diante de certas constatações, quando o próprio Dilthey declara coisas contraditórias. Um exemplo disso refere-se ao papel da psicologia no conjunto de sua obra. Em 1910 escreveu, falando do objeto das Ciências do Espírito, que se trata de estabelecer para os fatos da vida humana uma relação entre o lado externo sensível e o interno independente dos sentidos, afirmando que é *um erro usar a psicologia para tratar deste lado interno do fluir da vida psíquica* (GS VII: 84)¹². Depois, em “Os tipos de visões de mundo e a sua formação nos sistemas metafísicos”, texto publicado em 1911, Dilthey comenta, *ainda usando os elementos da sua psicologia*, que todas as visões de mundo, que se propuseram a dar uma solução ao enigma da vida têm a mesma estrutura; esta por sua vez, *está determinada em uma legalidade psíquica* (GS VIII: 82). Sua psicologia é compreensiva, mas também estrutural, uma vez que Dilthey admite a existência de uma estrutura da vida anímica ou psíquica. Vida que tem determinadas regularidades que seriam universais.

Se Dilthey afirma que a psicologia não serve para tratar do fluir da vida, porque retorna, um ano mais tarde, a utilizá-la na análise das visões de mundo? Além disso, nesse estudo a ênfase dada às regularidades universais contradizem o caráter histórico das próprias visões de mundo. Esses fatos contradizem ainda outra perspectiva da interpretação das obras de Dilthey, que afirma a existência de uma fase hermenêutica-histórica no final da sua produção.

Merece destaque também o fato de Heidegger, que deve ter tido suas razões para isso, denominar a psicologia de Dilthey de “psicologia hermenêutica” em “Ser e Tempo” (§77). Quanto às razões, não pude ainda examiná-las, mas Heidegger escreve que a psicologia de Dilthey visava “expor todo o fato homem”¹³. Para Heidegger, as pesquisas de Dilthey sobre epistemologia, sobre história da ciência e sobre a psicologia se misturam continuamente. “Onde uma perspectiva de visão prepondera, as demais já constituem motivo e meios. O que se apresenta como dualidade, ‘tentativas’ inseguras e acidentais, é a inquietação elementar com uma meta: trazer a ‘vida’ para uma compreensão filosófica e assegurar, para essa compreensão, um fundamento hermenêutico a partir da ‘vida ela mesma’. Tudo está centrado na

¹² A partir de agora indicaremos a obra de Dilthey “Gesammelte Schriften” pela sigla “GS”, seguido do volume em números romanos e a página.

¹³ M. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 205.

‘psicologia’ que deve compreender a ‘vida’ em seu nexo de desenvolvimento e ação históricos como o *modo* em que o homem *é*, tomando-a *ao mesmo tempo* como *objeto* possível e como *raiz* das ciências do espírito. A hermenêutica é a explicação que essa compreensão dá de si mesma, e somente de forma derivada é que se apresenta como metodologia da historiografia”¹⁴.

Em suma, Heidegger entendeu o que hoje se chama de diferentes modos de fundamentação das ciências do espírito usados por Dilthey: “teoria das ciências do espírito e sua delimitação frente às ciências da natureza: pesquisas sobre a história das ciências do homem, da sociedade e do Estado: investigação sobre a psicologia (...)”¹⁵. Em outras palavras, Heidegger definiu o modo de fundamentação, que parte de uma teoria do conhecimento e o modo que tradicionalmente se denominou de histórico-hermenêutico – como diferentes campos da pesquisa de Dilthey.

A investigação que orienta a psicologia de Dilthey tem o objetivo de substituir a metafísica, já que ele critica na sua obra “Introdução às ciências do Espírito”, pois não via mais na metafísica uma base para as Ciências do Espírito. A psicologia de Dilthey não se distingue da Antropologia, uma vez que em sua época as duas ocupavam-se de objetos muito semelhantes. Moritz Lazarus e Hajim Steinthal buscavam, desde a metade do século XIX, estabelecer uma psicologia dos povos, das comunidades étnicas e culturais. Mais tarde, tendo como ponto de partida o conceito hegeliano de “espírito do povo” e o método comparativo de Humboldt, Adolf Bastian, o fundador da etnologia acadêmica, se autodenominará também “psicólogo dos povos” (*Völkerpsychologe*). Wilhelm Wundt, fundador da psicologia experimental e individual alemãs, ao se corresponder também com Dilthey, mudará suas preocupações ao longo da vida e terminará sua carreira com uma psicologia comparativa dos povos.

Neste desenvolvimento da filosofia e das ciências humanas, percebe-se um movimento de combinação e tensão entre orientações empíricas ligadas a modelos das ciências da natureza e orientações idealistas ligadas a ciências da cultura e do espírito. Portanto, Dilthey só pode ser entendido neste universo rico de discussões e debates a respeito da fundação das ciências humanas na Alemanha da segunda metade do século XIX e início do século XX. Querer separar didaticamente os períodos de sua produção intelectual, para facilitar a compreensão de sua obra, é correr o risco de produzir simplificações.

¹⁴ *Ibidem*, 205-206.

¹⁵ *Ibidem*, 205.

Com as reflexões que acabei de fazer, fica marcado com que problemas o analista de Dilthey se defronta. Retornemos agora à sua hermenêutica. Pretendo demonstrar que Dilthey procurou fundá-la a partir de uma relação que o Eu estabelece com o Mundo, seja este (mundo) dado em textos, em ações ou expressões vivenciais, como rir, chorar, estarrecer, ruborizar. O que Dilthey talvez não tenha conseguido, segundo a interpretação de Habermas, foi fazer com que, na sua hermenêutica, o outro do eu não participe ativamente no processo de compreensão da vida em sua plenitude, isto é de forma totalmente dialógica¹⁶. Para mim, apesar de Habermas ter errado em outros pontos a respeito da interpretação da obra de Dilthey, por exemplo, por dividi-la em período sob influência de uma teoria do conhecimento e período histórico-hermenêutico, ele acertou com relação a este. Dito de outra forma, na perspectiva de Dilthey, a interpretação empreendida pelo eu exclui o papel ativo do outro: apesar de sua abertura para o outro e de, no seu esforço de compreensão através do método da empatia, colocar-se no lugar do outro (*Sichhineinversetzen*) para reviver (*Nacherleben*) a experiência desse outro, não conseguiu Dilthey abrir lugar para que esse outro pudesse, em uma relação verdadeiramente dialógica, corrigir, alterar a compreensão que o intérprete fez dele.

¹⁶ Habermas define a relação dialógica a partir da “dialética do reconhecimento”, desenvolvida por Hegel na “Fenomenologia do espírito”. Em “Conhecimento e Interesse”, Habermas afirma: “(...) a relação dialógica da unificação complementar de sujeitos contrapostos – a moralidade restabelecida – é uma relação da *logica* e da *práxis da vida* ao mesmo tempo. Isto se mostra na dialética das relações morais, explanadas por Hegel sob o título da *luta pelo reconhecimento*. A repressão e a renovação da situação dialógica ali estão reconstruídas na forma de uma relação moral. As conexões gramaticais de uma comunicação deformada pela violência exercem um poder prático. Tão somente o resultado do movimento dialético revoga a violência e estabelece a ausência de coerção como condição da auto-aceitação dialógica no outro; na linguagem do jovem Hegel: amor como reconciliação. (...) A obliteração da relação dialógica obedece à causalidade de símbolos desatrelados e objetivados, isto é, de relações subtraídas à comunicação pública, válidas exclusivamente às costas do sujeito e, ao mesmo tempo, com vigência empírico-obrigatória em termos de normatividade gramatical” (1982, 1ª ed. bras.: 73-74, 1ª ed. alemã de 1968, 5ª 1979: 81). Mas a dialogicidade é reivindicada também no âmbito do conhecimento. Habermas, criticando Dilthey, atribui a esse um conceito contemplativo de verdade, porque, na visão de Dilthey, a idéia de revivência (*Nacherleben*) no processo de compreensão do outro equivale à observação empírica imparcial (1982: 190; 1979: 226-227). Assim a objetividade do conhecimento no processo de compreensão do outro, tal como concebido por Dilthey, ficaria comprometida. Essa, eliminando as influências externas perturbadoras resultantes da comunicação com o outro, se assemelharia, na visão de Habermas, ao modelo positivista da “observação controlada”. A meu ver esta conclusão de Habermas é demasiado forçada. Dilthey jamais foi um positivista, pois foi contra Comte que Dilthey se dirigiu na “Introdução às Ciências do Espírito”. E, como o próprio Habermas admite, Dilthey, com relação ao conhecimento, estava próximo de Kant (Habermas: 1982, 190).

4. Vida, Vivência, Consciência e Identidade do Eu

Se, como dissemos, a hermenêutica de Dilthey só pode ser vista como uma hermenêutica da vida, temos que compreender o que é vida para Dilthey. Segundo ele, vida se articula com consciência, autoconsciência, experiência e com vivência.

Dilthey afirma que a experiência é vivida na consciência. Ao contrário de Descartes, dos Empiristas, de Kant e de Hegel, procura garantir a unidade da experiência de vida através do que chama o “fato da consciência” (*Tatsache des Bewußtseins*). Esse fato nos garante que tudo que experienciamos é imediatamente consciente para nós, independente de refletirmos sobre ele. O fato de eu ouvir uma música independe do fato de que eu pense que estou agora ouvindo uma música. Dilthey denomina, além disso, de “*Innewerden*” o ato de ouvir e, ao mesmo tempo, se tomar consciência do que foi ouvido. Assim, para Dilthey, conteúdo da consciência e ato da consciência não se distinguem como sujeito e objeto, mas ambos se apresentam ao mesmo tempo para a consciência. A vida se apresenta como um fluir dos atos da consciência. Na vida está incluída a existência, pois tudo que se dá para a consciência: sejam objetos, pessoas, sentimentos, idéias, são vivências. Sem vivências, portanto, não há sentido. Para Dilthey, não adianta querer ir buscar um fundamento para o conhecimento da realidade do mundo atrás das vivências¹⁷. Por isso repete Dilthey em várias passagens de sua obra que o conhecimento e a compreensão não podem ir além da própria vida.

O que dá unidade às vivências ou experiências de vida é a autoconsciência. Esta significa que, no fluir da consciência, num pequeno momento do tempo presente, efetua-se uma síntese para frente e para trás. Esta síntese se dá na consciência e, por isso, se chama autoconsciência. Nisso parece que Dilthey concorda com Kant, sem o que não se poderia garantir uma continuidade entre uma intuição (*Vorstellung*) e outra. Mas, diferentemente da “apreensão intelectualista do mundo”, Dilthey vê na síntese não o último fundamento da certeza, já que, para ele, a raiz desse fundamento está no sentimento do eu, que não é dado pelo pensamento, mas pelo sentir, querer e pensar em igual medida¹⁸. A síntese, para Dilthey, não se realiza fora da relação da autoconsciência com a consciência do mundo. Não se trata da atividade intelectual “em que ela mesma se transforma em objeto de si

¹⁷ Ver: R. B. DE NAPOLI, *Ethik und Verstehen des Fremden*. 31, Dilthey, GS XIX: 60-61, 74s.

¹⁸ U. DIERSE, *Leben und Selbstbewußtsein*, 91-92.

mesma e de agora em diante reconhece a identidade desse objeto através do sujeito da compreensão¹⁹. Para ele é a atividade de tornar o exterior interior (*Innewerden*), na qual, através da representação do objeto, surge a imagem do eu, que acontece a autoconsciência. A atividade de tornar algo exterior em interior, como diz Ineichen a respeito, não é uma percepção, mas um sentimento de si (INEICHEN, 1975: 113)²⁰. Sem que haja uma distinção entre sujeito e objeto, forma-se para o homem um sentimento de estar-para-si na Vida (GS XIX: 161). É, portanto, esse ato de estar-para-si que dá base à vida. Ele é também chamado de sentimento de vida²¹.

O que nós vivenciamos não se perde, mas permanece na lembrança. A vida, usando uma metáfora de Dilthey, é como um simples colar de pedras. Elas estão justapostas uma após a outra, mas há um fio que as une, organizando-as. O fio é o nexo da vida. A fantasia apóia a formação deste nexo. A experiência com nossa imagem corporal serve de exemplo para ilustrar o fato do qual Dilthey fala. Mesmo que o olhar não atinja uma parte de nosso corpo, somos capazes de, através da memória e utilizando a fantasia, formarmos uma imagem completa de nosso corpo. Essa imagem do corpo, segundo Dilthey, é a mais primitiva imagem que temos de nosso eu. Ela também oferece uma ajuda para experiência do mundo, que se dá no tempo e no espaço. Com esta relação entre o eu e o mundo, estrutura-se a representação do eu. Por isso pode-se também concluir, como diz Dilthey, que o eu se estrutura numa relação com outro eu, isto é, com o "tu", um estranho ao eu.

Temos assim em Dilthey uma ligação estreita entre vivências – vida, portanto – e autoconsciência. Ele diz: "A vida – compreendida como totalidade da consciência – é a base do estar-consciente; vida, vivência, os fatos da consciência são a efetividade imediata, mais além delas não se pode ir nem elas podem ser superadas (GS XIX: 196)".

O que vai possibilitar a ligação entre a análise da consciência que esboçamos acima e a compreensão e interpretação é o fato de que Dilthey admite a existência de uma intersubjetividade da experiência no mundo espiritual. Os homens têm a capacidade de reviver e compreender as experiências dos outros homens a partir dos elementos da sua própria experiência.

Os elementos da alma humana – a vontade, o sentimento e o pensamento – têm um papel na experiência de vida.

¹⁹ GS: XIX: 155. Ver também R. B. DE NAPOLI, *Ethik und Verstehen des Fremden*, 37.

²⁰ R. B. DE NAPOLI, *Ethik und Verstehen des Fremden*, 37.

²¹ *Ibidem*, 40.

5. *Estrutura da vida anímica, experiência de vida e experiência do outro*

Pensamento, sentimento e vontade são considerados por Dilthey como três formas de comportamento, que estão intimamente relacionadas, formando assim uma estrutura da alma (*Seelestruktur*) (GS V:204).

1. O Pensamento, considerado em sua especificidade, não pode ser separado da vida, pois ele não surge depois dela, mas junto com ela (GS XIX: 355). Pensar significa esclarecimento da situação de vida, elevação da consciência sobre ela mesma. A vida é, pois, um nexos vital (*Lebenszusammenhang*). A articulação que define o indivíduo se torna consciente para nós através do pensamento, ao longo da vida.

Vida e pensamento estão de tal forma imbricados que, para Dilthey, este não pode ir além daquela. A vida é o próprio limite ou o horizonte para o pensamento. Daí decorre a tão falada frase de Dilthey, segundo a qual o pensamento não pode ir atrás da vida para pensá-la (GS V: 83, 194; GS XIX: 357). Nesta máxima está para Dilthey o limite da possibilidade do conhecimento. Dela decorre também a caracterização de sua filosofia como filosofia da vida. A vida permanece para o pensamento como algo que não pode ser fundamentado (GS XIX: 347).

Nesta perspectiva Dilthey se opôs à filosofia transcendental de Kant, que buscou na própria razão pura a base para fundamentar o conhecimento. Não quero entrar aqui nesta questão, pois ela demandaria, pela natureza de seus problemas, uma investigação à parte. Gostaria apenas de frisar que, até hoje, não se produziu um estudo completo sobre a relação de Dilthey com a filosofia de Kant.

2. O sentimento é o segundo elemento da tríade mencionada. Esse é o mais complicado elemento entre os três (GS V: 64). O sentimento, além de estar presente nos outros elementos, como já falamos, está relacionado com a autoconsciência: uma vez que a autoconsciência é um sentimento do eu, o sentimento também é uma forma imediata de consciência do homem sobre si mesmo.

Sentimentos passados, tais como dor ou alegria, podem, através da lembrança, retornar ao presente, de tal modo que poderíamos formar uma imagem de nosso eu através destes dois pólos.

Os sentimentos possibilitam uma superação da situação do eu momentâneo, porque, através deles, o valor das coisas se torna consciente para nós. Assim, nós passamos a conhecer melhor o mundo e nosso eu na relação com o mundo. O conhecimento do mundo amplia o horizonte do eu. Ao dizer isso, Dilthey coloca o problema da identidade e da individuação do Eu face ao mundo. Dilthey pensa em um

processo de diferenciação do Eu na sua relação com o mundo. O indivíduo é esta inteligência que através da orientação da vontade consciente e da ação, interage com o mundo. Os sentimentos não são responsáveis, assim, pela apreensão da nossa individualidade, mas também possibilitam a apreensão de outras individualidades. Nos sentimentos sociais de benevolência, simpatia, compaixão e amor, podemos reproduzir a situação do “outro”, nos colocando no seu lugar. Da mesma forma, podemos experienciar a vivência de um outro nos transportando para o lugar dessa vivência. A compreensão do “outro” depende da nossa proximidade com o “outro”. A proximidade pode ser entendida como sintonia de valores e identificações diversas. Assim se percebe que a ponte que pode ser estabelecida com a outra individualidade vai ter a extensão horizonte que os dois partilham, Dilthey ainda fala de outros tipos de sentimentos, mas que para o tema em questão não têm tanta importância.²²

3. A vontade é o terceiro elemento da alma. Através dela, o “eu” (*das Ich*) pode tomar consciência do “outro” ou do “estranho” a si próprio (*Andere oder Fremde*), porque este se apresenta como uma outra vontade que se opõe à vontade do eu, por exemplo nas relações sociais. Há, como diz Dilthey (GS V: 111), uma persistente troca de pressão de uma vontade sobre a outra quando elas entram numa relação.

Se a vontade é determinada, por um lado, pelo sistema de necessidades, por outro também é pela consciência da liberdade. Isto decorre da própria concepção de homem de Dilthey. O homem é parcialmente determinado pelas suas pulsões, mas adquire liberdade no processo próprio de desenvolvimento.

O querer é uma vivência que se diferencia da apreensão de um objeto, como ocorre no pensar: também se diferencia da alegria ou da dor do sentir. O querer é vivido como um estímulo ou resistência à realização de alguma coisa e diz respeito a alguma coisa que se almeja alcançar (GS VII: 61 ss.).

A resistência que sentimos ao nosso querer nem sempre é algo negativo. A ligação do querer pode advir de um acordo com uma pessoa ou de uma promessa feita a outra pessoa. Uma relação de liberdade social também pode implicar na limitação de nossa auto-satisfação egoística. Nesta medida há mais resistência através da vida coletiva do que outra coisa. Nela, a resistência ao nosso querer é possível de

²² Curioso é o fato de encontrarmos reflexões semelhantes em Aristóteles quando ele trata da amizade perfeita ou virtuosa. Os amigos são aqueles que são semelhantes. A respeito da experiência enquanto experiência hermenêutica, Gadamer critica Dilthey por não ter desenvolvido suficientemente este conceito. Mas Gadamer parece não ter analisado em profundidade esta questão. Ver *Wahrheit und Methode*, 329s., 340-341.

ser vivida como a “felicidade da limitação” (*Glück der Einschränkung*) do nosso egoísmo. Trata-se, pois, de um reconhecimento do valor do “outro” ou da vida social.

Na experiência do querer, o indivíduo aprende também a encontrar regras, sejam elas regras da “sabedoria” ou da “condução da vida” mesma (*Klugheits- ou Lebensregeln*), que nos permitem conduzir-nos para uma vida satisfatória (GS VII: 65).

Das diferentes possibilidades de satisfazermos nossos impulsos surge a necessidade de escolha. Essa realiza-se na consciência através da reflexão, que avalia as alternativas e relaciona os valores envolvidos (GS VII: 64). A reflexão termina quando o homem decide por agir de uma forma determinada. O que influi sua decisão são os motivos e a relação entre meios e fins (GS VII: 64). O motivo é a circunstância terminante que produz a decisão. Os meios mudam de acordo com a situação, porque a cada nova situação se torna necessário uma nova escolha adequada ao fim desejado ou pensado. Meios e fins estão em mútua relação.

Uma vez que a decisão deriva da reflexão, depende de valores e uma vez que estes valores, para Dilthey, são dados socialmente, pode-se concluir que agimos de certa forma em nossa vinculação moral com a sociedade (GS VII: 65).

A experiência do querer nos leva, conforme Dilthey, ao estabelecimento de um nexo de fins (*Zweckzusammenhang*) na sociedade, porque o indivíduo vive em relações de causa-efeito (*Wechselwirkungen*) com os outros. Pelo menos esta é a forma com que Dilthey percebe a interação com os outros. Assim, quando existe um consenso sobre valores, este surge também de um conjunto de hábitos e costumes sociais partilhados (GS VII: 66, §2).

A partir destes elementos da estrutura da alma podemos ver também como cada um deles contribui para estabelecer a ligação do eu com o outro. Mais fundamental, como vimos, para a compreensão do outro é o sentimento.

6. *Significado, compreensão e interpretação*

Nas suas obras inacabadas “A Construção do mundo histórico” e o “Plano para a construção do mundo histórico nas Ciências do Espírito”, Dilthey, além de procurar esclarecer o enigma da vida, também fundamentou a possibilidade do conhecimento a respeito do homem, seu produzir e sua prática, lançando mão de novos conceitos, como o de espírito objetivo, expressão ou expressões de vida, significado, objetivações

da vida (*Objektivationen des Lebens*), formas de exteriorização da vida (*Lebensäußerungen*). Também a compreensão foi por ele aprofundada, uma vez que introduziu a distinção entre forma elementar de compreensão e forma elevada de compreensão da vida.

O conceito de vida passa a ser como que mediado por aquilo que Dilthey chamou de espírito objetivo. É nele que se depositam todos os elementos comuns da vida em uma cultura. Esse espírito permite que seja possível a comunicação entre os homens, de modo que cada um entenda o que o outro faz ou diz. O espírito objetivo é como que o horizonte histórico-cultural no qual os homens de uma comunidade estão inseridos; diria que é por isso que os indivíduos são semelhantes, isto é, compartilham coisas comuns e entendem-se reciprocamente. Este comum poderia também ser entendido como tradição.

É vivendo que estruturamos nossas ligações com o que nos é comum. A parte e o todo se estruturam nas próprias vivências; entretanto, na compreensão das pequenas coisas da vida, já possuímos um elemento original em nosso ser-aí (*Dasein*)²³. Assim, a criança recém nascida cresce neste meio. Dilthey escreveu: "(...) tudo, em que o espírito se objetivou, possui em si algo comum entre um eu e um tu. Cada lugar plantado com árvores, tudo que é feito, no qual lugares são ordenados, é para nós desde a infância compreensível, porque os homens colocam-se objetivos, ordenam [as coisas], determinam valores como algo que é comum para todos, assim como em um quarto todas as coisas estão relacionadas com seu lugar determinado" (GS VII: 208).

Naturalmente a noção de espírito objetivo já existia em Hegel, mas o conceito de Dilthey diferencia-se do daquele. Para Dilthey o espírito de Hegel é vítima da razão especulativa que, no seu desenvolvimento, caminha rumo ao absoluto (GS IV: 249). O espírito objetivo de Hegel é criticado por ser uma construção ideal, porque ele se esqueceu das relações histórico-empíricas. Hegel também não colocou a questão da validade universal do mundo histórico. Além disso Dilthey diverge em outros aspectos de Hegel, que não dizem respeito à questão aqui abordada (Ver GS IV: 150s.).

Assim, é a partir da idéia de vida relacionada ao espírito objetivo que Dilthey pode falar em significado (*Bedeutung*). Essa concepção de significado resulta da relação que fazemos das vivências particulares com o todo. A vida como um todo adquire sua significação a partir de um nexos estabelecido entre as partes e o todo.

²³ Dilthey parece usar o conceito de "Dasein", que marcará posteriormente a filosofia de Heidegger, como um conceito evidente por si mesmo. Não encontrei qualquer definição detalhada do *Dasein* diltheyano.

O significado é entendido como uma categoria da vida²⁴, porque, como as outras categorias da vida, ele “repousa na essência própria da vida”. O significado, como as demais categorias da vida, é estranho ao conhecimento a respeito da natureza. O significado apanha a vida, na medida que o homem, através da lembrança, estabelece um nexo para o fluir da vida (GS VII: 232). Esse nexo liga também passado e futuro em um presente.

A temporalidade, outra categoria da vida, em decorrência disso, é entendida como algo concreto. O tempo concreto constitui-se pelo infatigável passar do presente, no qual este sempre e continuamente, se torna passado, assim como o que é futuro torna-se presente. O presente é o preenchimento de um momento temporal com a realidade, é vivência em oposição à lembrança da vivência, ou em oposição aos desejos, esperanças, expectativas, medos, coisas que podem ser vividas no futuro (GS VII: 72). Significado e temporalidade se relacionam na vida. Para estabelecer o significado ou o sentido de uma vida, relacionamos as partes com o todo. As vivências do passado e as expectativas face ao futuro são relacionadas com o todo em um momento determinado. Assim, sugere Dilthey, também acontece com o modo de escrever a história. Como o narrador, que conta ressaltando os momentos mais importantes da vida, o historiador descreve ressaltando o efeito de uma obra ou de um homem sobre o destino (GS VII: 234). A compreensão, nesses exemplos da história, contada pelo narrador, ou da história, reconstruída pelo historiador, resulta dessa relação íntima ou nexo com o significado.

Para reconstruir algo que não nos é imediatamente compreensível, Dilthey propõe uma “forma elevada da compreensão”²⁵. Nesta forma precisamos de um procedimento indutivo. A indução não é aqui a mesma empregada nas ciências naturais, que procura, a partir de casos particulares encontrar leis genéricas, mas é uma indução que procura derivar de aparências “uniformidades” e “regularidades”, que devem ser derivadas das aparências empíricas. As uniformidades e regularidades são encontradas, buscando o lugar dos casos particulares no sistema ordenado do todo (KNÜPPEL, 1991: 125-126; GS VII: 220). Esta conclusão indutiva tem um caráter hipotético. Não há, para Dilthey, uma conclusão indutiva que possa preencher necessariamente

²⁴ As categorias da vida são os pontos, a partir dos quais podemos apanhar – no sentido conceitual – a vida. Elas não são a priori e não tem número definido. Desta forma, Dilthey se opôs à perspectiva do idealismo transcendental de Kant. Dilthey diz também que a categoria significado é a categoria mais ampla, porque ela relaciona cada parte com o todo da vida (GS VII: 232).

²⁵ Na vida cotidiana usamos as conclusões de analogia. Eles tem a seguinte forma: M é P; S é semelhante a M; então S é P. 1. Sempre que eu choro (M), eu tenho dor (P); 2. O choro de um outro (S), é igual ao meu (M). 3. Isto significa que o choro de um outro (S) dói (P) (KNÜPPEL, 1991: 123).

o espaço entre a parte e o todo (GS V: 140-141). Este caráter hipotético das conclusões indutivas se deve à própria natureza das ciências humanas, nas quais não se pode atribuir uma validade última aos resultados da interpretação. Por isso Dilthey fala de conclusões indutivas prováveis (*wahrscheinliche Induktionsschlüsse*). Segue daí o fato de que a compreensão aumenta sua probabilidade de validade na medida em que conhecemos melhor a articulação da parte com seu todo. Da mesma forma um espectador pode compreender seu papel no contexto global do drama encenado. Maior compreensão atinge-se ao se conhecer a intenção do autor ao produzir sua obra (GS VII: 212)²⁶.

O que esta forma de indução possibilita, no caso uma obra artística, é a ligação entre o interior (algo que se encontra na consciência do autor) e o exterior (sua obra ou texto).

A compreensão, tem como objetos, por um lado, as objetivações da vida, isto é, a linguagem, os costumes, as formas e os estilos de vida, a família, a sociedade civil, o estado, o direito, a religião e a filosofia; por outro lado, as formas de exteriorização da vida, que são: o pensamento, as ações e as expressões vitais. As objetivações da vida são evidentes. Quanto as formas de exteriorização da vida, diz Dilthey que a compreensão se defronta com a tarefa, no caso do pensamento, de decifrar os juízos e grandes teorias. Importantes são as expressões da vida, porque as expressões trazem mais conteúdo do nexos anímico do que a introspecção pode desvendar (GS VII: 206). Por isso essas expressões de vida estão muito além do pensamento e das ações.

Habermas comenta que a expressão de vida, do ponto de vista hermenêutico, "é entendida como um indício de intenções não expressas e da relação inexprimível do Eu com suas objetivações"²⁷. A expressão de vida, por um lado, está mais vinculada à unidade vital que a comunica do que à linguagem e às ações; por outro lado, a expressão de vida carece de um conteúdo cognitivo claro como as frases e as ações²⁸. As expressões de vida têm um menor grau de objetivação, pois nelas o eu manifesta-se apenas de modo indireto, dando margem a inúmeros problemas. Um deles é que elas não podem ser avaliadas como certas ou erradas, mas, sim, com base no autêntico e inautêntico (GS VII: 207). Dilthey fala que elas podem conter o fingimento, a mentira e a dissimulação, e isto rompe a relação entre a expressão e o conteúdo intelectual expresso (GS VII: 206).

Finalmente, quanto à interpretação ("*Auslegung*" ou "Interpretation") diz Dilthey, seguindo Schleiermacher, que:

²⁶ R. B. DE NAPOLI, *Das Verstehen des Fremden*, 166.

²⁷ J. HABERMAS, *Conhecimento e interesse*, 177.

²⁸ *Ibidem*, 177-178.

1. a interpretação deve ser realizada imanentemente a partir da relação das partes com o nexo da produção como um todo. Como o entendimento das partes só pode se dar a partir do todo, a compreensão só pode se dar no movimento de repetição destes procedimentos, de colocar a parte em relação ao todo e o todo explicar as partes. Este processo foi chamado por Dilthey de círculo da compreensão ou círculo hermenêutico. No caso de uma obra escrita, Dilthey fala da interpretação gramatical, que coloca as partes em relação com o todo até seu mais alto grau de ligação; e da interpretação psicológica, que realiza a transposição do intérprete para dentro do procedimento criativo do autor até alcançar a compreensão da unidade da obra²⁹.

2. "A possibilidade de interpretação ser universalmente válida só pode ser derivada da natureza da compreensão (GS V: 329)." Isto quer dizer que depende da possibilidade do intérprete de, através de sua experiência, entender o que está sendo comunicado na obra em questão. A transposição do intérprete ao mundo do autor de uma obra só vai ser garantida às custas de uma possível universalidade da experiência entre ambos.

7. Conclusão

Concluindo, temos que, na teoria de interpretação de Dilthey, de fato observa-se, por tudo que foi dito, que a compreensão dos textos, das obras, das ações das pessoas etc., fica sendo uma atividade apenas do intérprete. Mesmo que na vida o homem parta de uma experiência com o outro na construção do significado, não fica explícito o caráter totalmente dialógico do modelo de Dilthey. Para ficar mais claro, tomemos o exemplo, de um antropólogo ou um viajante que vá para a Amazônia para estudar os índios. Mesmo tendo em mente buscar o significado de determinados comportamentos e práticas destas pessoas, que são para ele um outro eu desconhecido, estranho, sua reconstrução seguindo o que Dilthey nos fala, será monológica. Isto se deve ao fato de que, ao interpretar o que viu, fará seu trabalho sozinho. Quando publicar suas análises, elas não conterão uma opinião sequer dos nativos. Mesmo sendo este nativo respeitado enquanto outro, ele não recebe voz na reconstrução dos seus próprios atos e práticas. O antropólogo ou o viajante traduzirá sozinho o que viu. Se o índio se tornasse co-autor da tradução, estaria configurado um processo dialógico.

O valor de Dilthey está, mesmo assim, em ter dado um passo na estruturação da hermenêutica da vida do eu e do outro.

²⁹ R. B. DE NAPOLI, *Ethik und Verstehen des Fremden*, 168-169.

Referências bibliográficas

- DIERSE, U. Leben und Selbstbewusstsein. In: *Dilthey-Jahrbuch*, 5 (1988) ; p. 80-99.
- DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914 ss.
- FREITAG, B.; ROUANET, S. P. *Habermas*, São Paulo: Ática, 1980
- GADAMER, H. G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- GADAMER, H. G. Hermeneutik. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaft Buchgesellschaft, 1992.
- HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.
- _____. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo II*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- HELLE, H. J. *Dilthey, Simmel und Verstehen: Vorlesungen zur Geschichte der Soziologie*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1986.
- HERRMANN, U. *Die Pädagogik Wilhelm Diltheys. Ihr wissenschaftstheoretischer Ansatz in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.
- INEICHEN, H. *Erkenntnistheorie und geschichtliche gesellschaftliche Welt: Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- INEICHEN, H. *Philosophische Hermeneutik*. München: Alber, 1991.
- NAPOLI, R. B. de, *Ethik und Verstehen des Fremden*. Texto inédito, 1995.
- KNÜPPEL, R. *Diltheys erkenntnistheoretische Logik*. München: W. Fink Verlag, 1991.
- RICKMANN, H. P. *Wilhelm Dilthey: Pioneer of the human Studies*. London: Paul Elek, 1978.
- RIEDEL, M. *Erklären oder Verstehen? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978.
- STEIN, E. As flores murchas da filosofia. *Zero Hora*, 25.05.1996, p. 3.
- ZÖCKLER, C. *Dilthey und die hermeneutik. Diltheys Begründung der Hermeneutik als "Praxiswissenschaft" und die Geschichte ihrer Rezeption*. Stuttgart: J. B. Metzbersche Verlagsbuchhandlung, 1975.

Endereço do Autor:
Rua Mal. Gomes Carneiro, 403 / 302
97050-470 Santa Maria — RS