

AS CONTRIBUIÇÕES DE DILTHEY PARA UMA FUNDAMENTAÇÃO HERMENÊUTICA DAS CIÊNCIAS HUMANAS

ROBERTO NOVAES DE SÁ

Professor Associado do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense

Endereço eletrônico: robertonovaes@psicologia.uff.br

RESUMO

Ao contrário do ideal positivista de uma ciência unificada, o objetivo de Dilthey era fornecer às ciências do espírito (*Geisteswissenschaft*) uma metodologia e uma epistemologia adequadas às suas peculiaridades próprias e, ao mesmo tempo, tão rigorosas e respeitáveis quanto aquelas das ciências naturais (*Naturwissenschaft*). Segundo ele, existem diferenças patentes entre as metodologias próprias a cada um desses campos. A atitude de observação dos objetos externos demanda ao pesquisador da natureza procedimentos completamente distintos daqueles empregados nas ciências do espírito: “revivência histórica”, “compreensão simpática”, “profunda”, dos estados humanos ou históricos. Nestas, o emprego das matemáticas deve ter, quando muito, uma função subordinada, o principal é a descrição, a análise e os métodos comparativos, que nas ciências naturais dão lugar à indução, ao experimento e a matematização. Trata-se, assim, de uma diferença radical de atitudes metodológicas. Dilthey adota aqui a distinção já antes estabelecida por Gustav Droysen entre “explicar” (*Erklären*) e “compreender” (*Verstehen*). Enquanto o método científico-natural baseia-se na “explicação” pelo esclarecimento das conexões causais, as ciências do espírito se fundam na “compreensão” enquanto apreensão de sentido.

ARTIGO

Introdução

Wilhelm Dilthey (1833-1911) não foi apenas um historiador notável, desenvolveu uma epistemologia para servir de base à compreensão histórica e às ciências humanas em geral. Dando seguimento à hermenêutica de Schleiermacher, enfatizou o aspecto psicológico da compreensão das expressões e criações culturais enquanto compreensão da vida mental nelas expressa. Nele, entretanto, a questão ganhará um nível de elaboração muito mais abrangente, apontando a necessidade de um ultrapassamento das explicações psicológicas atomistas e associacionistas por uma compreensão da vida em suas estruturas complexas de sentido. Como diz Heidegger: “A sua importância filosófica reside no fato de, em tudo isso, ele estar, sobretudo, a caminho da questão da *vida*” (1989, I, p.83).

Dilthey dá continuidade ao projeto kantiano de crítica da metafísica dogmática. Se, em Kant, a destruição da metafísica é seguida de uma reconstrução crítica baseada nos postulados da razão prática e nos princípios reguladores do juízo, com Dilthey, a própria metafísica crítica de Kant é restringida por uma crítica da razão histórica. Não há nenhum ponto de apoio metafísico para além da razão histórica. Por isso, as objetivações culturais do espírito histórico não podem ser hierarquizadas, como em Hegel, segundo um critério de melhor traduzirem o espírito de sua época, tudo é igualmente significativo e representativo da época histórica em que surge. Não há, também, nenhum retorno do espírito objetivo sobre si mesmo para a realização de um espírito absoluto, o espírito é sempre histórico e, portanto, relativo.

Entretanto, o propalado historicismo de Dilthey não deve ser compreendido como algum tipo de ceticismo niilista, talvez como um ascetismo, no fundo, também, com sua própria inspiração metafísica. Para ele, a vida é essencialmente um dinamismo criador, possuindo, assim, um sentido imanente. Apenas, tal sentido não é autoconsciente e não se dá a não ser pela mediação das suas objetivações históricas. Temos assim uma espécie de coincidência entre a descoberta e a criação do sentido que, se por um lado, jamais se resolve no triunfo de um saber absoluto, também não cede ao esvaziamento de sentido e de propósito das visões de mundo cientificistas. Conforme Gadamer, para Dilthey: “Não é no conhecimento especulativo do conceito e, sim, na consciência histórica, que o autoconhecimento do espírito se consuma” (1988, p.229). Pode-se dizer, assim, que a hermenêutica reflete a estrutura da própria vida.

As Ciências da Natureza e as Ciências do Espírito

A ideia fundamental da filosofia de Dilthey era a de pôr na base do filosofar a experiência integral da realidade mesma e não a especulação abstrata. Para ele, tanto o kantismo quanto o empirismo positivista, em voga na sua época, fundam-se na abstração: fazendo opções distintas, ambos fragmentam e mutilam a experiência total, tal como se dá no homem inteiro e verdadeiro. Essa concepção filosófica deveria exercer uma influência reformista sobre as ciências particulares mostrando as relações holistas que os objetos abstraídos mantêm no seio da realidade total e liberando, assim, essas ciências do excessivo isolamento e abstração (Dilthey, 1945, p.435-6). Ainda assim, a resposta de Dilthey ao positivismo permanece presa aos referenciais de uma cientificidade baseada na noção de metodologia. Seu objetivo era fornecer às ciências do espírito (*Geisteswissenschaft*) uma metodologia e uma epistemologia que, embora se adequando às suas peculiaridades próprias, fossem tão rigorosas e respeitáveis quanto aquelas das ciências naturais (*Naturwissenschaft*).

Dilthey diverge dos critérios de distinção estabelecidos por outros autores e replica particularmente a concepção de Windelband que se fundamenta na diferença entre a abordagem “nomotética” (pesquisa das leis e relações gerais) e “idiográfica” (atenção ao particular e histórico), sendo a primeira característica das ciências naturais, aí incluída a psicologia, e a segunda das ciências do espírito, por ele denominadas como históricas. Para Dilthey, é justamente a união do geral e do individual que se constitui no traço essencial das ciências do espírito. Vale, também aqui, o princípio da circularidade hermenêutica: o individual se compreende pelo todo, e o todo pelo individual. Tal união se estabelece pela conjugação de teorias gerais com análises descritivas e comparativas. Além disso, considera ele a psicologia como a ciência fundamental do campo das ciências do espírito: “descrevendo, analisando e comparando (ela) inicia e funda o conhecimento do mundo histórico-humano” (Dilthey, 1951, p.314).

Segundo Dilthey, a delimitação de um campo próprio às ciências do espírito se impõe pela necessidade de transferir a alguns organismos animais e aos humanos, baseando-nos em suas manifestações de vida, um acontecer psíquico análogo àquele que nos dá a nossa própria experiência interna. Essa dimensão psíquica ou espiritual possui duas características importantes. Em primeiro lugar, como foi dito, ela se dá enquanto realidade exterior através de uma “transferência” ou “transposição” de fenômenos da experiência interna a outros corpos humanos. Tal transferência pressupõe, por sua vez, uma segunda característica

que é a “homogeneidade” das possibilidades de experiências internas dos diversos corpos humanos, o que permite estabelecer as conexões de um mundo espiritual comum. Essas duas características possibilitam a “experimentabilidade” e fornecem uma espécie de “fundamento empírico” que justificam o estatuto de cientificidade das disciplinas humanas: “por toda parte se mostra a conexão homogênea de toda a vida espiritual como o fundamento sobre o qual é possível levantar-se as ciências do espírito” (Dilthey, 1951, p.293). Além disso, o mundo espiritual apresenta categorias distintas daquelas do reino da natureza, seus fenômenos apresentam-se sempre imbuídos de valores e nexos finalistas, tudo se encontra perpassado por intencionalidades. Portanto, não são úteis, aqui, as categorias de substância e causalidade, fundamentos da teorização científico-natural, e, sim, categorias como significado, valor, finalidade, força etc.

Reconhecido o âmbito peculiar às ciências do espírito, Dilthey estabelece as diferenças radicais com relação às metodologias próprias de cada um dos dois campos de saberes científicos. Para ele, a identificação do método científico-natural como metodologia geral das ciências, sua transformação em critério mesmo de cientificidade, não é senão um fenômeno histórico. Diz ele: “Destaquemos a verdade: as mudanças que têm sofrido os métodos segundo as diversas épocas são extraordinárias” (Dilthey, 1951, p.301). Foi somente devido ao sucesso que o método científico-natural atingiu em seu próprio domínio que os pesquisadores do campo das ciências do espírito têm buscado soluções análogas e não em virtude de uma adequação intrínseca daqueles aos seus verdadeiros problemas.

Embora alguns aspectos do método científico-natural possam desempenhar um papel subsidiário para as ciências do espírito, existem diferenças patentes entre as metodologias próprias a cada um desses campos. Logo de início, o exercício de observação dos objetos externos dota o pesquisador da natureza de uma atitude espiritual completamente distinta daquela empregada na “revivência histórica, na compreensão simpática, profunda, dos estados humanos ou históricos” (Dilthey, 1951, p.302). Nas ciências do espírito, o emprego das matemáticas deve ter, quando muito, uma função subordinada, o principal é a descrição, a análise e os métodos comparativos, que nas ciências naturais dão lugar à indução, ao experimento e a matematização.

Trata-se, assim, de uma diferença radical de atitudes metodológicas. Dilthey adota aqui a distinção já antes estabelecida por Gustav Droysen entre “explicar” (*Erklären*) e “compreender” (*Verstehen*). Enquanto o método científico-natural baseia-se na “explicação” pelo esclarecimento das conexões causais, as ciências do espírito se fundam na “compreensão” enquanto apreensão de sentido. Assim como se pode explicar, por exemplo, o rubor de uma face pela vasodilatação produzida por alterações hormonais, pode-se também compreendê-la enquanto expressão de pudor ou de raiva no contexto de uma situação de vida. No primeiro caso constrói-se “representações” abstratas dos fenômenos observados, no segundo tem-se deles a “vivência” (*Erlebnis*) ou “experiência” (*Erfahrung*). Esta consideração de um nível de conhecimento originário, irrefletido, imanente à própria vivência, mostra a influência recebida por Dilthey da chamada “filosofia da vida” (*Lebensphilosophie*).

É a compreensão e a atitude crítica a ela associada que definem, portanto, a metodologia adequada às ciências do espírito, o método hermenêutico: “a transferência do próprio eu a algo exterior e a conseqüente transformação desse eu através do processo de compreensão” (Dilthey, 1951, p.304). A seguinte passagem de Dilthey evidencia de modo claro as diferenças em jogo:

“Num caso, pois, abstração; no outro, reversão à vida plena por uma espécie de transposição. Num caso busca-se para a individuação razões explicativas hipotéticas, enquanto que no outro se experiencia suas causas na vida mesma. Por isso, a compreensão da realidade histórico-social concreta representa, para cada uma das ciências sistemáticas do espírito, o fundamento das outras operações metodológicas.” (Dilthey, 1951, p.306-7).

A compreensão hermenêutica

Do ponto de vista do sujeito cognoscente, a compreensão não se restringe a nenhuma função cognitiva isolada, antes, envolve a todas de modo integrado. A faculdade de compreender abre, a cada momento, uma totalidade estrutural de sentido, um mundo, somente *a posteriori* passível de ser decomposto atomisticamente. A “vivência” e a “compreensão de si próprio”, em sua ação recíproca, são as bases para a compreensão do outro. Os dados da investigação hermenêutica são sempre “manifestações de vida”, isto é, expressões de uma vida psíquica que nos permitem o acesso a ela. Não é necessário que tais expressões tenham a intenção consciente de comunicar algo, em qualquer caso, a compreensão é sempre possível.

As “manifestações de vida” podem ser de vários tipos, desde os juízos objetivos, que pouco dizem acerca das peculiaridades do sujeito singular que enuncia, passando pelas ações, que revelam finalidades, até as expressões de vivência, em que o sujeito exterioriza diretamente aquilo que sente ou o que lhe é dado em seu próprio exame introspectivo. Dilthey evita o subjetivismo psicológico a que poderia levar a cisão entre um âmbito interior de “vida psíquica” e outro exterior de “manifestações de vida” apelando para a noção de “experiência comum”, da qual deriva o “espírito objetivo”, ou seja, as diversas formas sob as quais o mundo histórico se objetiva na experiência comum dos indivíduos e nas quais se dá a vivência da unidade do espírito com suas manifestações. Diz ele:

“Em todos os casos, é através da integração numa experiência comum que se estabelece a relação entre manifestação de vida e vida mental. E assim se explica por que razão ela está presente na compreensão de todas as manifestações de vida e porque, sem qualquer processo dedutivo consciente baseado na relação entre expressão e coisa expressa, ambos os membros do processo se encontram fundidos na unidade da compreensão.” (1984, p.263-4).

A interpretação cotidiana das manifestações de vida em qualquer comunidade humana mostra-nos que a compreensão é uma dimensão básica e, inicialmente, não reflexiva da vida. Dilthey distingue as formas de compreensão em “elementares” e “superiores”. As primeiras são imediatas, irreflexivas e não recorrem, portanto, ao contexto mais amplo da vida para a verificação do sentido apreendido. Entretanto, a transição para as segundas está já implícita nas primeiras, na medida em que surgem as incertezas, as contradições, as dificuldades de interpretação. As formas superiores de compreensão recorrem a várias manifestações de vida, comparam, reconstróem todo um complexo de vida para estabelecer relações e extrair conclusões.

Só é possível à compreensão desvelar um complexo de vida nos dados que se lhe apresentam, porque cada intérprete já é, ele próprio, um complexo de vida em que mesmo o que nunca foi vivenciado por ele em sua história individual encontra-se disponível à experiência enquanto uma possibilidade inerente à vida. Dilthey denomina “transposição do eu” a esta condição da compreensão que se dá tanto na relação direta com outro ser humano, quanto com suas obras. Se, por um lado, a “transposição” é possível devido

à já mencionada “homogeneidade” do espírito, por outro, há sempre neste processo de transposição uma contribuição do intérprete ao sentido da manifestação interpretada. Neste sentido, Dilthey concorda com Schleiermacher acerca da possibilidade de se compreender um autor melhor do que ele próprio, pois: “as expressões da vivência contêm mais do que o que existia na consciência do poeta ou do artista e por isso mesmo têm também mais poder de evocação” (1984, p.268).

É com base na “transposição” que se dá a forma mais elevada de compreensão, aquela que mais toma em consideração a totalidade da vida psíquica: a “revivência”, que, tomando o caminho inverso da criação, parte da obra para realizar uma verdadeira recriação da vivência do autor. Devido à “transposição” e a “revivência”, a compreensão deixa o plano da mera representação, passando a transformar o ser mesmo do intérprete. Através delas, abre-se um mundo de possibilidades que não estavam presentes em seu horizonte inicial de vida. Por isso, Dilthey salienta a função libertadora da compreensão, seja da arte ou da história _ poderíamos dizer do outro em sua alteridade _ enquanto caminho de ampliação das possibilidades de sentido e superação dos condicionalismos individuais e históricos. Vejamos como ele mesmo exemplifica essa ampliação do horizonte de sentido do intérprete:

“A possibilidade de vivenciar convulsões religiosas na minha existência é muito limitada, para mim como para a maior parte dos homens de hoje. Mas ao percorrer as cartas e escritos de Lutero, os relatórios dos seus contemporâneos, as actas dos colóquios e concílios religiosos e os próprios actos públicos dele, eu assisto a um processo religioso de força eruptiva tal, de tal vigor _ em que se encontram em jogo a vida e a morte _ que está para além da possibilidade de vivência de qualquer homem do nosso tempo. Mas eu posso revivenciá-lo.(...) E assim este processo abre-nos um mundo religioso, nele e nos seus contemporâneos dos primeiros tempos da reforma, que alarga o nosso horizonte de possibilidades de vida humana, as quais só assim se nos tornam acessíveis.” (1984, p.269-70).

O que se depreende da “transposição” e da “revivência” é que a compreensão, antes de ser o produto de uma técnica, é um “dom pessoal” (Dilthey, 1984, p.270). Entretanto, o exercício da disciplina científica, associando a este dom o espírito crítico e a conduta sistemática, transforma-o numa arte que constitui a base de todas as ciências do espírito: a hermenêutica. Há no processo de compreensão hermenêutica um movimento de indução, mas aquilo que nele se induz não é uma lei geral a partir dos casos particulares e, sim, uma estrutura que reúne os casos enquanto partes conexas de um todo. Apesar da tentativa de fundamentação rigorosa de uma metodologia científica própria às ciências do espírito, o problema da compreensão em Dilthey acaba por não se conter de modo totalmente satisfatório no plano metodológico. Ele reconhece que tal metodologia não pode aspirar a uma transparência racional do mesmo tipo que a dos métodos científico-naturais, uma vez que, não se restringindo a uma capacidade do pensamento, a compreensão hermenêutica abarca também o que ele entende como os aspectos irracionais da vida.

Para além da questão metodológica

Segundo Ortega y Gasset (1983, p.143), Dilthey é um dos primeiros pensadores em que se dá a emergência de uma nova concepção fundamental no panorama das ideias filosóficas que compõem a história da filosofia. Tal concepção surge em homens distintos que, inicialmente, ignoravam-se uns aos outros, não possuindo conexão direta a não ser a de serem porta vozes do destino intelectual de sua época. Refere-se ele a ideia de “vida”. Para o pensamento moderno, até então, a natureza humana era constituída pela razão,

suas manifestações históricas representavam deformações encobridoras da verdadeira essência racional não histórica. Esta concepção era partilhada tanto pelo idealismo quanto pelo empirismo. Contra o primado da razão, Dilthey recorre à noção de “vida” enquanto integralidade do devir histórico do espírito humano. Trata-se, pois, de fundar o conhecimento, não em condições *a priori* de uma razão transcendental e, sim, na totalidade da experiência histórica, incluindo suas condições intelectuais, volitivas e afetivas.

Essa reversão de perspectiva implicaria, se assumida radicalmente, na irreducibilidade da questão do conhecimento e da verdade a um problema de metodologia, já que qualquer critério será sempre uma objetivação histórica produzida a partir da vida e, portanto, incapaz de ter sobre ela a última palavra. Conhecimento e verdade são produções que envolvem o existir histórico integral. Embora Dilthey aponte isso com toda clareza, não lhe é possível desprender-se totalmente das exigências intelectuais de sua época. Ortega vislumbra com precisão esta encruzilhada do pensamento diltheyano:

“[...] Dilthey é filho do seu tempo, que vê todo o filosófico como uma ocupação direta com as ciências, com a cultura etc., e só indiretamente e através disso, com o real. Por isso, sem que se justifique, a autognose (Selbstbesinnung), que devia ser a ciência da realidade ‘homem’, converte-se, desde logo, em teoria dos saberes que o homem construiu. Esta ‘marca do seu tempo’ é o que torna impossível a Dilthey alcançar a plenitude de si mesmo. Sua genial intuição da ‘vida espiritual’ como realidade fundamental fica para sempre muda, não pode pensá-la, porque a intercepta a mania epistemológica, a *ontofobia* kantiana e positivista.” (1983, p.201).

Com isso, a hermenêutica atinge em Dilthey um ponto de inflexão em que se preparam, com a ideia de “vida”, tanto a superação da perspectiva psicológica, quanto o desprendimento com relação ao problema metodológico _ ambos ainda totalmente dominantes em Schleiermacher. Na continuidade da tradição hermenêutica, caberá à filosofia hermenêutica de Heidegger e de seu discípulo Gadamer liberar totalmente o problema da compreensão do restrito âmbito do método, remetendo-o, de modo radical, ao plano mais originário da existência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DILTHEY, W. A compreensão dos outros e das suas manifestações de vida. Em: **Teorias da História**, organização, introdução e comentários de Patrick Gardiner. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. (Ensaio originalmente publicado no vol. VII dos *Gesammelte Schriften*)
- _____. Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica, en: **Obras Completas**, Vol. 6. México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- _____. **Teoría de la concepción del mundo**. México, Fondo de Cultura Económica, 1945.
- GADAMER, H.-G. **Truth and method**. New York, Continuum, 1988.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**, parte I. Petrópolis, Vozes, 1989.
- ORTEGA Y GASSET. **Goethe - Dilthey**. Madrid, Alianza, 1983.