

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

87

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 nexo vital do espírito objetivo de uma época.

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 comprehensivamente. 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 comprehensivas, 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 copertamento 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 comprehensivas⁵, 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 comprehensivas porque apenas podemos apreender os fenômenos humanos dados por meio de

⁵ Schnädelbach mostra que essa distinção entre ciências comprehensivas 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 científicidade, 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 nexo 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 comprensivo 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):

94

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 irredutível, 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 incompletabel, 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 critica, 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:

95

... 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 nexo, 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 nexo 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 nexo, podemos reconstruir o horizonte que é esse todo de sentido que rege e determina uma época enquanto tal e, consequentemente, 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 nexo, 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 nexo. 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 nexo, 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 científicidade 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:

98

... 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 me 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 nexo 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 nexo pode ser reconstruído comprehensivelmente e utilizado como parâmetro de tal interpretação. O nexo 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 nexo, 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 abranger 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 hermenéutica: 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 hermenêutica 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. I.], 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