

A fenomenologia entre o idealismo e a história: Ideias II e Teoria das Concepções de Mundo

The phenomenology between the idealism and the history: *Ideas II and Theory of Worldview*

Sanqueilo de Lima Santos¹

Resumo: Neste artigo, pretende-se mostrar que a fenomenologia husserliana, em sua fase transcendental, dos anos vinte, e a hermenêutica de Dilthey enfrentam dificuldades comuns, com recursos similares, apesar das diferenças quanto ao método e em relação às propostas centrais da corrente que cada autor estabeleceu na história do pensamento contemporâneo. As diferenças e as convergências entre os autores, no que tange à epistemologia das ciências do espírito, têm como ponto de fuga a problemática do sentido. Será defendido, aqui, que esse tema mostra a similitude entre os autores principalmente no uso do conceito de visão de mundo e no de intencionalidade constitutiva.

Palavras-chave: Sentido; Visão de mundo; Intencionalidade.

Abstract: In this article, it is intended to show the Husserl's phenomenology, in transcendental phase, of 20's, and the Dilthey's hermeneutics face common difficulties, with like resort, despite differences regarding the method and in respect to the central propose of school of each author. The differences and the convergences between the authors, regarding to the epistemology of the human science, have as vanishing point the question of sense. It will be argued here this theme show the likeness between the authors, above all in the use of concept of worldview and in the constitutive intentionality.

Key-word: Sense. Worldview. Intentionality.

¹ Professor do curso de Filosofia, no Departamento de Filosofia e Ciências Humanas, na Universidade Estadual de Santa Cruz. E-mail: sanqueilo@ig.com.br.

INTRODUÇÃO

As filosofias de Dilthey (1833 –1911), Husserl (1859 – 1938) são uma parte representativa de um todo, reconhecível na virada do século, compreensível como uma filosofia herdeira do projeto de fundação do conhecimento, que responde a problemas que emergiram graças ao florescimento das ciências humanas. Suas respostas percorrem caminhos diferentes, às vezes conflitantes, dando origem ou continuidade a escolas distintas. Levando esse contexto em consideração, o sentido dos seus temas e problemas e os caminhos reflexivos escolhidos podem ser postos em perspectiva: mesmo sendo distintos, expressam uma crise em comum. Pretende-se mostrar, aqui, que tais autores contêm afinidades temáticas e programáticas, que podem ser compreendidas pela constelação de problemas ligada às suas condições históricas.

Na virada do século XIX para o XX, as ciências humanas se afirmam, com seus métodos e objetos próprios e específicos, reivindicando igual autonomia e igual direito de validade que as ciências da natureza. Pretendem ser objetivas e, nesse ímpeto inicial, até mesmo, positivas. A Psicologia, a Sociologia, a História, a Antropologia, a Pedagogia, o Direito (incluindo a Ética e a Moral) e a Política como ciências, a Economia, a Geografia, as ciências da cultura, como a Etnografia, etc., são disciplinas que buscam um conhecimento objetivo da realidade humana, assim como existe o conhecimento objetivo da natureza na Física, Biologia, Astronomia, etc. Mediante a adoção de um método, especializam-se, em um ou outro aspecto determinado da realidade humana, de forma que possa ser investigado com base em dados da experiência e de forma estrita: tudo que proviesse de outra fonte e de outro modo que não previsto nas prescrições metodológicas não seria assimilável. A crítica e reformulação teórica também devem partir da própria revisão do método e confronto da experiência. A autonomia em questão é de natureza metodológica.

Nesse sentido, se autocompreendem como saberes emancipados do “velho” idealismo especulativo, da “velha” metafísica formal e abstrata, que seriam capazes de falar de tudo, mas ao preço da objetividade e da clareza, conduzindo o saber acerca do campo cultural a problemas insolúveis ou confusões muitas vezes danosas. A mescla de vários temas, políticos, jurídicos, geográficos e econômicos, característica dos escritos

políticos e filosóficos, vigentes até o século XVIII, acopla muitos pressupostos *ad hoc*, provenientes de “áreas” heterogêneas, e dá lugar a muitas generalizações acríicas (ingênuas). Ela deve dar lugar à emancipação metódica e objetiva dessas disciplinas. Munidas agora de um procedimento próprio, independente, tais disciplinas se autocompreendem até mesmo como capazes de resolverem seus dilemas epistemológicos por meio do aperfeiçoamento do método, do progresso da investigação e reelaboração teórica, numa palavra, por meios internos, sem recorrer às especulações filosóficas.

No entanto, isso não impede que os dilemas se renovem e se agravem, porque na condição da origem mesma das disciplinas, está presente um fator que as impede de abordar os problemas epistemológicos de princípio, que é justamente a especialização. A seleção dos dados a serem investigados na experiência é feita mediante regras metodológicas que excluem, deliberadamente, a tematização de conjunto da realidade e, assim, de quaisquer análises de relações ou conexão que não são relevantes para o aspecto escolhido. Por outro lado, a tendência das filosofias ecléticas ou “construtivas”, ou seja, a tendência a elaborar teorias e explicações, *in abstracto*, inspiradas na matemática, não são mais satisfatórias. Em razão dessa recusa crítica à filosofia, construiu-se uma imagem muitas vezes deturpada da tradição, bem próxima da caricatura do filósofo que cai no poço enquanto anda perscrutando as estrelas.

Mas, isso não invalidaria a necessidade ou mesmo a exigência de a filosofia repensar os problemas do conhecimento objetivo em um novo patamar, de responder aos dilemas epistemológicos em termos adequados à nova forma de ciência. Pois é inegável o valor e a fecundidade dos novos campos de conhecimento científico, assim como o risco a que se expõem quando encobre os problemas fundamentais, como pensavam esses e outros filósofos da época. Os problemas e, em certo sentido, a crise percebida pelos autores aqui abordados, está no conceito de ciência e, *ipso facto*, de conhecimento. As ciências humanas emergentes transplantam esse conceito das ciências da natureza. A crise envolve, no fundo, o limite e a reorientação das proposições filosóficas.

A filosofia não se nega a dar respostas a tal crise. O debate epistemológico não fica, de modo algum, restrito ao trabalho da ciência e ao círculo dos cientistas. A tradição, em especial aquela nascida do kantismo

e do hegelianismo perdeu o valor apenas para alguns, que no afã de valorizar o novo, precisa desvalorizar em bloco velho. Mesmo que a filosofia sofra uma mudança e renuncie às suas antigas ambições de se constituir um discurso total do saber, a visão crítica *de conjunto* continua sendo um direito e uma responsabilidade sua.

A reflexão filosófica deve perder o fascínio da abstração, dos grandes sistemas, deve desmistificar a razão humana. Nesse sentido, atribuir uma maior importância aos fenômenos, em sua multiplicidade, ao complexo mundo histórico, à experiência pré-científica e científica, à realidade concreta e ao processo em detrimento do “dado”; mas, por ser reflexão filosófica, o tema da unidade, da totalidade (nunca totalizada), da compreensão orgânica e de conjunto, que é justamente o que torna a reflexão filosófica valiosa em face da especialização, volta a se impor. A racionalidade da filosofia se mede justamente por quão coerente e profunda pode ser a versão que ela oferece da realidade humana, como um todo, a sua *Weltanschauung*: o trabalho sistemático não deve abdicar da vocação para a unidade, para as questões de princípio e para a universalidade de seus conceitos. Isso ainda era um pressuposto plenamente aceito pelos pensadores da época. A filosofia deveria continuar sendo capaz de propor e de responder questões de princípio, sem, contudo, seguir pelo atalho das “construções” teóricas. Essas são acusadas de assegurar, por imitação da matemática, uma *autosuficiência* fundante e sistemática da razão filosófica ao preço de subestimar o mundo dos fenômenos, da história ou da experiência; em seu lugar, cabe dar crédito e voz agora a uma “razão crítica histórica”, como faz Dilthey, às inesgotáveis formações simbólicas, a exemplo de Cassirer², ou, como em Husserl, a uma subjetividade que comporta uma imanência, nem de longe transparente ou dada de antemão, sem mais, mas que abriga um campo de intencionalidade, operante de forma implícita e tácita na consciência espontânea, que só se descortina gradativamente pelo longo desvio da análise interna reflexiva.

Assim, desde o neokantismo, que retoma Kant, muitas vezes “contra” Hegel, os representantes do historicismo, do materialismo, encontram-se também autores que retomam os modernos, como Descartes é retomado por

² Esse pensador será objeto de análise em outro trabalho.

Husserl, e até autores que regatam Aristóteles para fundar uma psicologia empírica, como Brentano.

As análises, aqui apresentadas, focam em uma das principais linhas de interpretação adotada pelos comentadores, a qual relaciona os pensadores dos séculos XIX e XX com a filosofia transcendental, na forma foi inicialmente como talhada por Kant. Os autores aqui abordados são de escolas distintas. Dilthey levou o historicismo ao ponto crítico em que precisou retornar a Hegel e, ao mesmo tempo, avançar para a hermenêutica histórica; mas todo o seu projeto se inspira na busca de categorias para as ciências do espírito, sendo considerado o Kant das ciências humanas. Husserl fundou a fenomenologia da consciência, deu uma forma e um estilo ao tratamento do “sentido”, que não perdeu atualidade, e que persiste na base, sob (e apesar de) as profundas reformulações da escola por pensadores como, e.g., Heidegger, Merleau-Ponty e Levinas; e, ainda assim, suas exigências sistemáticas no tocante à subjetividade intencional o colocam diante de vários temas kantianos. Aqui, não se trata de explorar as relações desses autores com o kantismo ou neokantismo, ou de reconstruir a ponte que ligue cada um desses autores ao filósofo de Königsberg; mas de detectar as convergências, até talvez involuntárias, naquilo que defendem, que faz deles antecipadores da hermenêutica filosófica no sentido mais atual³.

TEORIA DAS CONCEPÇÕES DE MUNDO (1911)

Wilhelm Dilthey (1833 – 1911) tem o seu nome, graças, sobretudo, a Gadamer e a Ricoeur, imediatamente associado à forma assumida pela hermenêutica contemporânea, como um dos seus principais influenciadores, em quem “a tensão entre o tema estético-hermenêutico e o tema da filosofia da história na escola histórica alcançou seu ponto mais elevado” (GADAMER, 1997, 296). Para Gadamer, a junção que Dilthey promove entre o sentido histórico da experiência, a filosofia da história e o vitalismo acontece na retomada da hermenêutica romântica. Essa, no entanto, surge modificada e expandida: considera a “expressão” não apenas um fenômeno exclusivo do signo linguístico, nem restringido ao indivíduo, mas,

³ Esta hermenêutica mais atual, que tem base nos trabalhos de Gadamer e Ricoeur, não será discutida, embora utilizada nesse artigo. Será caracterizada sumariamente como hermenêutica filosófica.

antes, algo presente em todo o conjunto de objetos revestidos de *sentido* e sendo produzida pelo *sujeito histórico*. Esse último não é um indivíduo, mas a conexão dos indivíduos na unidade da *vida*.

Os rasgos distintivos da hermenêutica diltheyana, e a sua conseqüente contribuição, só podem ser dimensionados a partir do seu embate com várias frentes: com o método positivista, com o naturalismo, com o idealismo alemão especulativo e com o próprio romantismo. Tais rasgos são:

1. A distinção entre explicação naturalista e compreensão espiritual.
2. A psicologia analítico-descritiva como ponto de partida.
3. A história como ciência do espírito, por excelência.

Quanto ao ponto 1, o método da História é exemplar. Na relação com obras e objetos distanciados no tempo, a história coloca em ato a operação da compreensão. O conhecimento do passado é a compreensão de suas obras, de suas produções culturais. Para Dilthey, tal operação é fundamentalmente distinta da “explicação” naturalista, já que supõe a captação da realidade psíquica do outro que se “expressa”. A expressão dessa vida do outro é manifesta na forma de acordo com a qual a unidade vital reveste de sentido todas as suas produções. A psicologia analítico-descritiva, concebida por Dilthey, é, a rigor, a pesquisa teórica da operação de compreensão da unidade da vida. A compreensão, que aparece já na experiência espontânea, é imediata; assim nem toda compreensão requer *interpretação*. Mas se torna compreensão hermenêutica quando se realiza sistematicamente numa *interpretação*, diante daquilo cujo sentido não é imediatamente acessível ou diante do que é “mal-entendido”. A interpretação pretende alcançar o sentido das obras do espírito, de épocas e povos distantes, sobretudo o sentido das obras e documentos escritos. Sendo essa a tarefa que define a história, o método para o historiador se colocar perante a experiência história repousaria na hermenêutica.

A unidade da vida

Dilthey postula metodologicamente uma constante no objeto da historiografia. A realidade humana, e isso vale para as realidades do passado, não pode ser corretamente recepcionada se for desconsiderado que tudo nela se funda na unidade da *vida* e no fato de que qualquer coisa,

para fazer parte dessa realidade, deve ter um “sentido” para a vida. Em lugar da observação e da medição, as quais são utilizáveis na “explicação”, a “vivência” deve constituir o instrumento da experiência. No verbete “vivência” (*Erlebnis*), do *Dicionário de Filosofia* de Abbagnano, se encontra uma citação da *Grundlegung der Geisteswissenschaften*:

A vivência é, antes de mais nada, a unidade estrutural entre formas de atitude e conteúdos. Minha atitude de observação, juntamente com sua relação com seu objeto, é uma vivência, assim como meu sentimento de alguma coisa e meu querer alguma coisa. A vivência é sempre consciente de si mesma (Op. Cit, II, 1, 2).

Gadamer, comentando a diferença, para Dilthey, entre as categorias das ciências da natureza e as das ciências do espírito, menciona que nessas últimas, tem lugar os *conceitos vitais* e que:

a última pressuposição para o conhecimento histórico, no qual a identidade de consciência e objeto (...) ainda apresenta uma realidade demonstrável é a vivência. Aqui existe certeza imediata. Pois o que é vivência já não se distingue num ato, por exemplo, o dar-se conta de algo, e num conteúdo, aquilo de que alguém se dá conta. Pelo contrário, trata-se de uma tomada de consciência (*innesein*) que já não pode mais ser analisada (GADAMER, 1997, 301).

Cada vivência particular é indecomponível porque o que faz dela aquilo que ela é, não é apenas a relação com a coisa, mas a função que ela adquire por causa do seu lugar no conjunto articulado de todas as vivências, conjunto esse que é singular, tanto no indivíduo, quanto na estrutura social. Cada vivência particular corresponde a um instante de tomada de sentido de algo no mundo com respeito à vida. O conceito de vida aplicado à noção do Si mesmo é, logicamente, o de uma vida à qual pertence o próprio momento subjetivo da autoconsciência; não é o conceito de vida dos métodos das ciências naturais. Esse vitalismo não é, todavia, o mesmo do Romantismo. Por isso, na hermenêutica histórica e crítica, prioriza-se o potencial do que Dilthey denomina a “consciência histórica”, que estaria no nível da hermenêutica *científica*, ciente de seu método.

Tal consciência histórica tem um valor epistemológico e integra necessariamente experiência histórica. Além do papel investigativo, tem um papel indispensável para a tarefa crítica, na recepção do passado, pois nela se dá o reconhecimento do efeito que o curso da história exerce sobre

as ciências do espírito e sobre a própria subjetividade do investigador, quando esse se volta para a realidade humana, pois seria um erro subestimar que todo presente é em grande parte condicionado pelo passado. Nesse sentido, a história revela, de modo privilegiado, o traço característico mais própria das ciências do espírito, que é o pertencimento do sujeito da investigação ao próprio objeto da pesquisa.

Psicologia analítica e descritiva e as ciências do espírito

Dilthey é frequentemente lembrado como o autor que opôs a psicologia analítico-descritiva à psicologia explicativa, salvando, com isso, a psicologia da completa absorção pelo naturalismo. Mas, essa preocupação com a psicologia faz parte do mesmo projeto crítico geral em relação às ciências do espírito. Tal como foi reformulada por Dilthey, o objeto da psicologia como ciência do espírito é a compreensão da unidade espiritual e espontânea da vida: interessam-lhe as vivências do indivíduo. Ela deixa de ser ciência da natureza e constitui o passo inicial das ciências do espírito que há de culminar na hermenêutica. A psicologia representa, para o conhecimento da vida individual, o que a hermenêutica representa para a historiografia, o conhecimento do espírito objetivado. O filósofo é, ademais, um dos principais representantes do historicismo crítico. Esse se distingue do historicismo especulativo hegeliano e, nesse aspecto, revela um compromisso estreitamente aparentado com o projeto kantiano de uma reflexão sobre as condições de validade e objetividade do conhecimento teórico, só que colocando as ciências do espírito no centro de interesse (o Kant das ciências do espírito), e buscando para a razão histórica as categorias e os fundamentos que Kant havia posto para as ciências da natureza e para a razão pura. Além disso, influenciou Weber e Simmel, fundadores da escola de Baden, com sua forte vertente para as ciências sociais.

Apesar de ter sido Hegel quem reconheceu a importância da consideração histórica na filosofia, motivando o subsequente historicismo, a historiografia “crítica” só surgiu em reação ao historicismo. Após o desenvolvimento das ciências históricas no final do século XIX e início do século XX, postulou-se a necessidade de estabelecer para as ciências do espírito as suas condições de possibilidade, enquanto ciências e não enquanto saber filosófico. Dilthey une, pretensamente, o elemento empírico ao crítico-filosófico. A História, para Hegel, é a tomada de consciência de

como a razão absoluta se efetiva na experiência histórica, de como a marcha dos acontecimentos de todas as épocas, povos e lugares se faz em vista da realização do Espírito Absoluto. Essa filosofia fez escola e segundo Reis, que sustenta que Dilthey efetua uma crítica histórica da razão:

De fato, seu pensamento [o de Dilthey] pertencia de alguma forma à tradição idealista, que impregnava a cultura alemã em que ele respirava. Mas, ele rejeitava no idealismo a sua elaboração formal, sistemática. O idealismo tinha acabado na busca da verdade eterna mais absoluta. Quando, para ele, o pensamento deveria estar enraizado e a serviço da vida. O idealismo tinha se tornado 'pensamento de pensamento' e não a vida representada em pensamento. O idealismo alemão se tornara uma contemplação passiva. Seu maior erro foi tornar a consciência pura a chave do mundo (REIS, 2002,3).

A direção assumida pela investigação no campo da realidade humana deixa de ser essa, e, com autores como Windelband e Rickert, a concepção universalista dá lugar a um pluralismo no campo histórico e a uma definição do seu objeto sem recorrer ao pressuposto idealista, nem à lei de causalidade. Uma demarcação se impõe. Os fatos da história só são apreendidos sob alguma *perspectiva* determinada; são *individuais* e *únicos* (não se repetem); possuem *conexão* com outros fatos, *condicionando-os*, mas não os causando necessariamente e, finalmente, são investigados segundo sua *importância* e *significado* e por isso pressupõem um caráter *seletivo* de visão.

A teoria das Weltanschauungen

Em sintonia com esse pluralismo, a teoria (*Lehre*, ciência) das concepções de mundo (*Weltanschauungen*, visões de mundo) não é uma teoria do mundo, mas sobre as visões teóricas ou não do mundo. Ela assinala, em primeiro lugar, que não há uma única explicação, uma filosofia, uma única narrativa ou ciência que abarque, de uma só vez por todas, as culturas e todas as épocas de todos os povos. Por isso, a teoria das visões de mundo não é uma ciência idealista do espírito, nem uma ciência apriorística da razão, mas sim, uma teoria que se volta metodologicamente para a “experiência histórica” das referidas visões. Acentua-se a particularidade das referidas visões, a sua unilateralidade estrutural, sua necessária pugna, apesar da pretensão de universalidade de cada uma delas. Reina uma oposição estrutural entre elas: cada uma, em sua época ou

lugar específico, em sua escola ou cultura particular, se opõe a todas as demais, quer simultânea, quer sucessivamente. A consciência histórica, juntamente com o postulado vitalista, se opõe, por sua vez, às visões de mundo, não no mesmo nível delas, mas no nível do distanciamento e da compreensão.

Existe um antagonismo entre a consciência histórica do presente e todo o gênero de metafísica como mundividência científica. Com mais força do que toda demonstração sistemática, actua, contra a validade objetiva de toda a concepção de mundo determinada, o facto de que, historicamente, se desenvolveu um número ilimitado de tais sistemas metafísicos, e de que eles se excluíram e combateram reciprocamente em todas as épocas em que existiram, e não conseguiram, até ao dia de hoje, suscitar decisão alguma (DILTHEY, 1992, 15).

Dilthey considera que essa multiplicidade de sistemas deu azo ao ceticismo, restando apenas (nos estóicos, séc. XVII, em Voltaire e Montesquieu) “o homem enquanto tipo firme em que se realiza um conteúdo determinado (...) Assim, se manteve o paradigma do homem pelo qual se deviam avaliar todos os fenômenos históricos”⁴. Ainda segundo o filósofo, com Winckelmann, Lessing e Herder, “o tipo ‘homem’ dissolveu-se no processo da história”⁵.

Os sistemas filosóficos mudam como os costumes, as religiões e as constituições. Revelam-se, portanto, como produtos historicamente condicionados. O que é condicionado por circunstâncias históricas é igualmente relativo no seu valor. [A antinomia surge porque] o objecto da metafísica é o conhecimento objectivo da conexão da realidade efectiva (Loc. cit.).

Como método que acompanha a teoria das *Weltanschauungen*, perante a antinomia que ela revela, se encontra na *autorreflexão histórica*: “esta deve converter em objectos seus os ideais humanos e as concepções do mundo. Graças a um procedimento analítico, deverá descobrir na variegada multiplicidade dos sistemas, estruturas, conexão e articulação” (Ibid. 20). Essa autorreflexão histórica é exercida na “*Aplicação da consciência histórica à filosofia e à sua história*”.

⁴ Ibid, 17.

⁵ Ibid. 18.

Uma antinomia não é passível de solução no solo em que nasceu. Se a sua solução não se pode obter no terreno dos pressupostos naturais em que se encontra, o pensamento deve então recuar, removendo tais pressupostos. Assim fez Kant com o espaço, o tempo e a causalidade. A solução consiste aqui em a filosofia tomar consciência da conexão da multiplicidade dos seus sistemas com a vida: *as concepções de mundo ficarão então superada!* (ibid. 21).

O recuo em relação aos pressupostos não tematizados, que funciona como diretriz, encerra a ideia de distanciamento e de tornar problemático o que as visões de mundo dão como certo. No mesmo passo, o conceito de vida desempenha um papel metódico, no sentido de ser a contrapartida comum a todas as visões de mundo. Elas são historicamente condicionadas o bastante para exigir a reflexão histórica, e referidas à vida o suficiente para se oferecer como respostas aos seus eternos dilemas. O método historiográfico, ao recorrer ao postulado desse traço comum às várias visões de mundo, também manifesta, com isso, o seu limite, já que esta “vida” impõe-se como um fator constante da história e como algo independente dela, como se tivesse uma procedência absoluta. Mesmo assim, ela é condição *sine qua non* da comparação, uma vez que uma multiplicidade de visões de mundo que não se encontrassem na meta final ou na procedência mais primitiva seria impermeável à análise e comparação. Cada visão de mundo é, agora entendida, como uma entre várias soluções possíveis, exigida pelo enigma da vida. “Vida” designa, aí, mais uma exigência e um problema a ser enfrentado, do que um dado reconhecível e compreensível. Mediante o método comparativo das visões da vida e do mundo, as suas

formas fundamentais expressam os aspectos da vitalidade em relação ao mundo nela posto. Reconhece-se assim que as visões da vida e do mundo constituem os símbolos necessários das diversas vertentes da vitalidade na sua referência, etc. (...) Em lugar da contradição entre elas, a sua situação é posta em termo de diversidade (ibid. 22).

A “diversidade” é diversidade do ponto de vista comparativo. Mas será que essa indulgência com as visões de mundo é devidamente contrabalançada por algum tipo de “síntese” ou “conceito absoluto” do mundo, oferecendo uma solução inteligível para a incógnita da vida? A resposta parece ser negativa. O que se ganha em consciência histórica, perde-se em possibilidade de conhecimento metafísico válido, no sentido de metafísica que Dilthey entende. O paraíso está perdido, mas nem por isso é

diminuído o valor das visões de mundo, não enquanto “verdades objetivas” sobre a realidade em si, mas enquanto construção objetiva de sentido. A pesquisa acerca das visões de mundo, de suas lutas, do caminho evolutivo de suas superações em novas visões de mundo, deve recorrer ao método historiográfico e comparativo, bem como à psicologia analítica e descritiva. Ela integra “Análise psicológica da arte, da religião e da filosofia como suportes da concepção da vida e da mundividência” (ibid. 23), o papel de estruturas de sentido, que cabe a essas formações culturais.

O método da psicologia analítica descritiva, que suplementa a historiografia, se contrapõe ao da psicologia explicativa. A primeira busca, como toda ciência humana, *compreender* as conexões anímicas. A segunda *explica* o psiquismo segundo a interpretação causal, sendo assim uma ciência da natureza. “Compreender” (*verstehen*), para Dilthey, é uma operação que busca apreender uma realidade humana ou histórica, mediante a vivência (*Erlebnis*). “O compreender é a descoberta do eu no tu... O sujeito do saber é aqui idêntico ao seu objeto e este é o mesmo em todos os graus de objetivação” (*Gesammelte Schriften*, VII, p.191). Gadamer, ao apontar a insatisfação de Dilthey com o criticismo neokantiano e com o empirismo inglês para fundamentar o conhecimento na história, mostra como o filósofo entendia a compreensão, como, para ele, esse modo de apreender a expressão e, nela, o sentido da experiência histórica, segue, na verdade, o modelo que é imediatamente exercido na vida do indivíduo, na “historicidade interna”, inerente à experiência. Assim:

O que prefigura o modo de conhecimento das ciências históricas é sobretudo o sofrimento e a lição que resulta da dolorosa experiência da realidade para aquele que amadurece rumo à compreensão. As ciências históricas tão somente continuam o pensamento começado na experiência da vida (GADAMER, 1992,300).

O que torna admissível e, em seguida, justificável a compreensão hermenêutica é seu protótipo na compreensão da estrutura anímica psicológica que já se dá da forma mais elementar e geral, na espontaneidade vital, onde se ensaia a unidade de vida e reflexão, de saber e vida.

A crítica de Ricoeur

Para Ricoeur, aludindo a Gadamer, em *Del Texto a la Acción* (1986), a objetividade, que Dilthey deseja para a história, permanece ligada à

aporia (“conflito latente”) gerada pela incompatibilidade entre “uma filosofia da vida, com seu profundo irracionalismo, e uma filosofia do sentido, que tem as mesmas pretensões que a filosofia hegeliana do espírito objetivo” (RICOEUR, 2002, 82). Apesar de todos os esforços de Dilthey em aprimorar o conceito de “compreensão” ao longo de sua obra, a noção psicológica de “transferência a uma vida psíquica alheia” se opõe exclusivamente a compreensão histórica, que busca o encadeamento das obras da vida e, nisso, a estrutura na qual se assentam as expressões mediatas da vida.

Ricoeur define a hermenêutica como “a teoria das operações da compreensão relacionadas com a interpretação dos textos” (RICOEUR, 2002, 71) e considera que a primeira necessidade é de operar uma *desregionalização* da hermenêutica rumo a uma hermenêutica geral de caráter ontológico e fundamental. O primeiro a iniciar essa desregionalização foi Schleiermacher, que pretendia elevar a hermenêutica da coleção de regras dispersas, das operações da filologia clássica e da exegese bíblica à técnica da interpretação e à compreensão

Dilthey teria dado um passo à frente de Schleiermacher, ao subordinar a filologia e a exegese à história.

O texto que se vai interpretar, doravante, é a realidade mesma e seu *encadeamento* (*Zusammenhang*). Antes de perguntar: como compreender um texto do passado?, coloca-se um interrogante prévio: como conceber um encadeamento histórico? (RICOEUR, 2002, 77)

Em relação a Dilthey, as dificuldades que o impedem, segundo Ricoeur, de chegar a uma hermenêutica voltada essencialmente para o “sentido imanente [do texto] e ao tipo de mundo que ele abre e descobre” (RICOEUR, 2002, 82) é pressupor que “a hermenêutica é uma variedade da teoria do conhecimento e que o debate entre explicar e compreender [contraposição essa rejeitada por Ricoeur] pode manter-se dentro dos limites do *Methodenstreit* [disputa metodológica] tão caro aos neokantianos” (RICOEUR, 2002, 83).

Em relação ao ponto que aqui interessa, *i.e.*, o do pano de fundo de emergência das ciências do espírito e dos esforços filosóficos para equacionar a legitimidade dessas ciências com o seu objeto de investigação, o mundo do espírito, no conceito de visões de mundo, admite-se a

heterogeneidade das formações de sentido, dos tipos objetivados de racionalidade; na noção de *estrutura* dessas cosmovisões, revela-se uma estabilidade, mas não uma atemporalidade, a vigência de condições de possibilidades puramente formais, mas não dados de antemão e de uma vez por todas. E, por fim, por meio da ideia de *vivência*, o sistema de sentido que unifica e organiza a realidade humana, pode ser concebido como um sistema produzido por um processo contínuo, imanente ao movimento histórico, mas, igualmente vindo a ser a partir das inúmeras e singulares atividades espontâneas da vida. Não apenas a questão metodológica e o pano de fundo filosófico, mas tal abertura à diversidade e historicidade o aproxima do pai da fenomenologia.

IDEIAS II (1912- 1928)

Ideias II se propunha a clarificar a distinção e o fundamento comum que cabem às *ciências da natureza* e às *ciências do espírito*. Dando sequência a *Ideias I*, prossegue com a etapa da fenomenologia “constitutiva”, que se caracteriza por conter investigações mais concretas e particulares, enquanto que em *Ideias I*, o problema havia sido colocado numa perspectiva mais geral. Em *Ideias II*, o filósofo pretende explicitar de modo intrínseco, baseando-se nas operações constitutivas intencionais, os conceitos básicos e as ideias estruturais das regiões ontológicas que haviam sido só definidas e justificadas em *Ideias I*.

Na fenomenologia transcendental, o modo como as ciências particulares se diversificam, no plano fático, está inteiramente apoiado sobre o modo como, no plano transcendental, a investigação ontológica estabelece distintas regiões para todo o cognoscível. Mas, uma vez que, as ciências, como tais, consistam de conhecimento teórico e objetivo de algo antecipado por seus métodos, elas, segundo Husserl, são marcadas por uma “incompletude essencial”, que faz sua racionalidade última depender de uma reflexão que não lhes compete. Aquilo que pretendem conhecer precisa ser pensado e compreendido a partir de outra visão, mais geral e mais fundamental. Apenas a investigação transcendental, voltada para a constituição dos objetos de distintas regiões ontológicas, poderia fornecer tal visão. No campo dessa última, com a fenomenologia husserliana, pode-se dizer que fundamento comum transcendental é a intencionalidade da

consciência. Mais precisamente, é aquela função da consciência que responde pela possibilidade, entre outras, da atitude teórica, pelo poder constituinte da intencionalidade objetivante, pelo ato subjetivo, em cuja imanência se desenham as pré-condições de sentido, às vezes involuntariamente, para a posição de uma realidade, a qual é transcendente.

A ontologia regional

A distinção capital de *Ideias II*, que é uma implicação direta da ontologia regional, apresentada em *Ideias I*, consiste em que esse fundamento transcendental assume modos diferentes no campo do conhecimento do espírito e no da natureza: a região do espírito e a região da natureza (física e animal) se articulam segundo conexões distintas, decorrem de atitudes intencionais distintas, e, por conseguinte, suas objetividades possuem características distintivas. A objetividade, para as primeiras, está fundada na lei causalidade e sua apreensão (e conhecimento) demanda uma atitude intencional naturalística; já a objetividade das ciências do espírito se funda na legalidade motivação e demanda a atitude intencional personalística. Em certas objetividades, há uma mescla definidora, ou meramente accidental, do fator causal e motivacional, que não compromete a distinção, do mesmo modo que um mesmo objeto material pode se oferecer, sem confusão, como objetos formais de várias ciências. O respectivo fundamento, tanto das condições comuns, quanto da distinção específica, é, contudo, transcendental e situado num plano puramente intencional.

Husserl retoma o problema da filosofia crítica e transcendental das condições sob as quais os objetos do conhecimento podem ser dados, enquanto tais, e das funções do sujeito, irreduzíveis a esses dados, das quais dependeria o estatuto de objetividade dos mesmos. Os objetos naturais e espirituais não se dariam sob condições específicas e exclusivas? As funções do sujeito seriam as mesmas ou igualmente operantes em relação aos objetos naturais e espirituais? Essa investigação é realizada pelo filósofo explorando as distintas funções intencionais exigidas pelos dois tipos de objetividade: a que se dá na *natureza* e a que se dá no *mundo espiritual*.

Constata-se, no entanto, pelo que é dito na terceira parte de *Ideias II*, que todas as decisões críticas e fenomenológicas se reencontram, contudo

e no fundo, na própria esfera espiritual. Essa possui diferentes camadas, segundo vários níveis de redução. Afirma-se, aí, que a região espiritual possui uma primazia essencial sobre a região da natureza, na medida em que a motivação possui primazia sobre a causalidade, sendo essa última um caso particular a primeira: ela resulta de uma *epoché* naturalística que elimina o axiológico, o volitivo e afetivo do sujeito, restando da vivência apenas os atos teóricos objetivantes, e redireciona atividade intencional da consciência para a forma do objeto *em si* da natureza. Mas, em momento algum, o que é posto e funcionamento na atitude teórica naturalística elimina a motivação, antes a pressupõe como motivação de razão.

A forma prototípica da motivação opera já no fluxo de vivências intencionais, na esfera imanente da consciência, como pura conexão temporal. Esse fluxo se mostra com um nexos, uma corrente de vivências articulada, as quais vêm a ser, sem qualquer exceção, no interior do sistema da consciência, e ao qual devem seu sentido e identidade. Todo esse sistema da consciência é internamente motivado segundo a ordem temporal. Sua coesão é devida a isso, que o tempo da consciência é impensável sem o contínuo nexos motivacional. A causalidade, no sentido de causalidade matematizável, não cumpre, nesse *continuum*, nenhum papel, sendo, pelo contrário, inteiramente redutível à motivação. A primazia do mundo espiritual termina por significar, em última análise, a primazia do transcendental sobre o fático.

A região das objetividades espirituais do mundo intersubjetivo e comunicativo, já não imanente, é a do espírito objetivo: não constitui, mas é constituída e “secundária”. Se a operação constitutiva deve ser assim entendida e, como tal, ter um valor fundante por ser a responsável pela doação originária, então, o espírito, no sentido primordial e autêntico, é o do sujeito transcendental, puramente intencional, ativo, na função constitutiva. Nessa camada pura e transcendental – que é a mesma em que reflexivamente se move a fenomenologia – a espontaneidade espiritual constitui tanto a natureza como o mundo. Já no plano prévio à investigação transcendental, extra-naturalístico e extra-metodológico, sabe-se, via senso comum, que o significado das ciências da natureza e de suas conquistas para o conhecimento depende até mesmo do sentido e finalidade para a qual elas foram pensadas, ou seja, do significado lhes é conferido a partir

do lugar relativo que elas ocupam na configuração do mundo da cultura, do mundo jurídico, econômico e político, i.e., na estruturação do mundo do espírito secundário. As ciências da natureza são uma parte e uma resultante do mundo espiritual. Os seus objetos, vistos fora da perspectiva naturalística, possuem necessariamente um significado espiritual unificado com o conhecimento natural. Um átomo é o que é não apenas pela modelo matemático que o descreve, mas pelo sentido que potencialmente adquire para a comunidade dos físicos e para a sociedade como um todo.

As regiões do cognoscível são assumidas como problema ontológico formal e material pela fenomenologia transcendental. A região do espírito é uma das regiões materiais justificadas nessa teoria. Mas ela própria comporta diferenciações internadas, identificadas tanto numa linha “vertical” progressiva constitutiva, do mais intuitivo para o mais sedimentado, quanto num plano “horizontal” cultural, da multiplicidade dos mundos comunitários, como personalidades de nível elevado, irreduzíveis às personalidades individuais que a compõem. Cada comunidade, histórica e culturalmente identificável no plano fático, seria, no nível essencial, posta com uma “personalidade” própria, irreduzível às dos indivíduos que a formam, mas análoga a elas. Isso, porque também tal personalidade supraindividual comporta um caráter estável, uma feição peculiar (reconhecível em suas mudanças), distinguível de outras personalidades comunitárias, e da qual é inseparável a consciência dos fins que justificam sua vigência.

Quando se pergunta se a fenomenologia transcendental possui um caráter monista ou pluralista, o que mais salta aos olhos é o mesmo postulado fundamental e universal da intencionalidade, como função definidora da consciência, que subjaz à estruturação de todo e de qualquer fenômeno particular e do fenômeno do mundo. O traço monista da fundamentação transcendental entra de modo privilegiado como tema de interpretação. Mas, se a atenção interpretativa for redirecionada para a diversidade posta expressamente na ontologia regional, e se em lugar da generalidade da “intencionalidade”, for considerada a configuração em sistemas particulares de intencionalidades conexas, estáveis, designadas “atitudes”, correlatas às regiões ontológicas matérias, poder-se-á admitir, primeiramente, uma pluralidade de regiões do cognoscível, que dá direito de cidadania às ciências formais, da natureza e do espírito. Além dessa, em segundo lugar, poder-se-á admitir uma pluralidade de mundos culturais, que

são figuras particulares, mas autônomas, portadoras de sentidos peculiares, irreduzíveis, nas quais se diferencia internamente o mundo espiritual.

CONVERGÊNCIAS

As diferenças mais importantes entre Husserl e Dilthey não impedem que, sobre o mundo espiritual, haja convergências, não casuais, mas motivadas pela própria situação do saber (científico e filosófico) que lhes era contemporâneo. Em 1911, eles se correspondem, com críticas e defesas recíprocas. Husserl vê no historicismo um relativismo tendente ao ceticismo, enquanto Dilthey considera a metafísica e mesmo a filosofia transcendental a expressão relativa de uma visão de mundo, sujeita como as outras à crítica histórica.

A afinidade se manifesta quando é discutido um dos principais componentes do mundo da cultura, que se configura como religiosidade. Seja como “unidade” ou “formação de sentido”, seja como “cosmovisão” ou “tipo”, a religiosidade é uma das objetivações mais características do mundo humano. O interesse filosófico pela religiosidade, após o século XVIII, é consequência da importância que adquire o mundo da vida no florescimento das ciências do espírito. A investigação “sem sobrevoos”, imanente à experiência mundana e já não confiante em uma visão total e superior da realidade, que é assumida pelo pensamento filosófico, conquista o seu espaço e nele se mantém, nas perspectivas dos filósofos, mesmo que não abram mão da pretensão de universalidade.

Na correspondência de 29 de junho de 1911, em que Dilthey responde à crítica de Husserl, em *A fenomenologia como ciência rigorosa*, segundo a qual o “historicismo” conduziria ao relativismo, diz:

Estamos de acuerdo en que, considerándolo en general, existe una teoría universalmente válida del saber. También concordamos en que el acceso a ella sólo se realiza mediante investigaciones que esclarecen **el sentido de las significaciones** que tal teoría requiere en primer lugar, y que son necesarias, además, para todas las partes de la filosofía. Luego, en la ulterior estructuración de la filosofía, nuestros caminos se separan (grifo nosso).

Husserl e Dilthey são representantes da geração de filósofos que acreditam que a filosofia tem o papel de fundamentação universal do

conhecimento, não uma fundamentação particular através do refinamento metodológico levado a termo por cada ciência particular em seu domínio, mas uma fundamentação *non plus ultra*, nem uma fundamentação baseada na análise do sujeito transcendental nos moldes metafísico kantiano. Husserl na esteira do idealismo e Dilthey, da filosofia da história. Mas ambos admitem que não é possível começar, senão remontando os princípios e os conceitos a um plano anterior, problematizando o “sentido das significações”.

Independente das acusações de relativismo sobre sua filosofia, talvez por conta de uma interpretação husserliana do historicismo, que fica em aberto se é justa ou injusta, o “sentido” já não é visto como um dado elementar, um material a ser usado, destituído de problemas maiores, “sem antecedentes” filosóficos, ou que uma simples correção terminológica das expressões filosóficas pudesse suprimir. Husserl reenvia a “fonte” do sentido à intencionalidade e faz vê-los como resultado de atos da consciência: a unidade de sentido é gerada no movimento de uma multiplicidade de atos e adquire a unidade estável em sínteses de identificação. A síntese de identificação sempre “ultrapassa” a multiplicidade das aparições na posição de uma “unidade ideal” que nenhuma somatória das aparições, por maior que seja, pode oferecer. Dilthey remete a formação do mesmo sentido, no plano individual, à conexão psíquica da vivência e a um ato original do espírito que nunca se explica pela soma dos elementos. No plano intersubjetivo, o sentido se reporta à “substância” histórica, na qual se mostra como um “efeito” inseparável da marcha da história. A formação objetiva de uma visão de mundo é necessariamente precedida pela gênese histórica do sentido. Inversamente, cada visão de mundo é uma manifestação da autonomia do espírito e oferece a possibilidade de empreender, *a partir de dentro*, a respectiva compreensão histórica. Paralelamente, cada formação de sentido, cada idealização sedimentada, é obra da intencionalidade constitutiva e franqueia, da perspectiva reduzida, o horizonte de liberdade no qual a subjetividade transcendental se faz mundana.

CONCLUSÃO

Ao rejeitar o idealismo transcendental, Dilthey rompe com uma forma de monismo da razão. Ao recusar as *abstrações vazias*, em nome da exigência da intuição, Husserl também exclui o monismo das categorias puramente formais, propondo uma multiplicidade de categorias regionais. Não é por acaso que o método descritivo e a valorização da vivência caracterizam, em algum momento, os dois autores. Apesar, no entanto, desse grau considerável de ruptura com as tendências monistas da filosofia precedente, em ambos, se sente uma tensão entre o novo impulso para o pluralismo e a herança dos grandes sistemas. Permanece um desacordo latente entre a relatividade das visões de mundo e a pretensão de universalidade do método historiográfico; é difícil conciliar, também, a multiplicidade das regiões ontológicas com a universalidade e pretensão de totalidade do ego transcendental. Um pluralismo consequente só pode alcançar plenamente seu direito no campo hermenêutico.

O passo decisivo de Dilthey, na direção de colocar a hermenêutica no centro tarefa filosófica, foi apostar na autorreflexão histórica:

Haverá uma solução desta antinomia? [entre a metafísica e a história]

Se for possível, deverá sê-lo através da autorreflexão histórica. Esta deve converter em objetos seus os ideais humanos e as concepções de mundo. Graças a um procedimento analítico [inspirado na psicologia descritiva], deverá descobrir na variegada multiplicidade dos sistemas, estruturas, conexão e articulação (DILTHEY, 1992, 19).

A hermenêutica historiográfica de Dilthey, mesmo quando é posta no plano da história, se guia por uma analogia com adequação a fins e valores que tornam compreensível o Si mesmo individual. O sentido, mesmo da história, precisa de valores e de fins para existir; no fundo, interpretação e justificação se confundem. Com Husserl, a situação é bem parecida. Em *Convite à Fenomenologia*, o ideal de Humanidade se realiza na consciência dos fins, que deve se refletir em uma hierarquia de hábitos, valores e na consciência moral individual. Na *Crise*, o sofisticado procedimento de genealogia, por mais que denuncie as falhas dos pressupostos, em momento algum levanta suspeita sobre a importância essencial das idealizações sedimentadas, o erro destas, quando se dá, é por acidente, por se

esquecerem dos fins aos quais devem sua origem, ameaçando-as desencaminhar para um ceticismo. *Crise* emprega um método de interpretação da história apoiado sobre o pressuposto teleológico de progressiva aproximação de um ideal de Humanidade racional. A intencionalidade anônima, no eu, operando no eu, mas não sua, nem de sua autoria, é no fundo uma intencionalidade menos importante por extrapolar a “consciência de si” (ela é fonte de erro), a historicidade e habitualidade do eu, as motivações de tendência, impulso, precipitação são, no fundo, graus imperfeitos da motivação de razão. A interpretação da história se confunde com – e às vezes se reduz ao – diagnóstico dos equívocos que levaram a produção de sentido a se desviar do seu fim.

Tal postulado da evidência teleológica e racional das significações não é compatível com o problema hermenêutico, por excelência, que parte do problema de que nem toda significação é óbvia, muito menos dada de modo originário e imediato. Sua investigação implica, assim como a genealogia, até mesmo em criticar falsas obviedades e tornar problemático um sentido aparentemente disponível, mas diferentemente dessa, sem postular uma forma final de Humanidade. Conseqüentemente, sua investigação e método coloca toda a importância heurística na má-compreensão, no estranhamento, no encobrimento, no esforço de trazer à visibilidade temática aquilo que governa as significações de modo tácito, implícito ou latente, sem a baliza de um *telos* já conhecido. O campo de decisão é o espaço imanente delineado pelo sentido. Com aquele postulado da evidência e da universalidade do método descritivo e historiográfico, a hermenêutica corre o risco de transformar a interpretação em racionalização, em justificação, quando não, em desqualificação.

No entanto, Ricoeur dirá, em 1986, que a fenomenologia, a quem se devem as pesquisas mais vastas sobre o *sentido*, é pressuposto da hermenêutica e que a hermenêutica também é pressuposta pela fenomenologia, na medida em que a *epoché* é um tipo de *distanciamento* da subjetividade em relação a uma pertença prévia, que só pode ser recuperada ao ser apreendida temática e objetivamente, em um nível superior. A *Auslegung* (explicitação ou interpretação) fenomenológica, empreendida sobre os nexos de sentido, é fundamentalmente hermenêutica, porque busca trazer à visibilidade temática o que não se dá, à primeira vista, e tornar compreensível um *noema* sujeito à ambiguidade e à má-

compreensão causada por falsos pressupostos. Husserl, assim, também se inscreve, talvez à revelia, na história da hermenêutica.

Os autores aqui abordados pertencem a um momento de crise multifacetada. Crise filosófica, científica, política, etc. Se a hermenêutica filosófica surge de uma exigência de um pluralismo imanente, isso se deu por causa da natureza sistêmica do sentido, assim como a tentativa de aproximar a filosofia de outras ciências humanas foi possível. Se a fenomenologia pode se diferenciar em vários estilos e núcleos temáticos, essa situação não deve causar perplexidade, sem que antes busque ser entendida com mais profundidade, quando alguns de seus conceitos-chave estavam antecipados nas obras de Dilthey e Husserl.

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Sônia M. da S. *Dilthey e a Hermenêutica da Vida*. **Cadernos de Educação** | FaE/PPGE/UFPel | Pelotas [28]: 235 - 254, janeiro/junho 2007. <

<http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/caduc/article/viewFile/1802/1682>>. 10/10/2013.

DILTHEY, W. **Das Wesen der Philosophie**. Reclam: Stuttgart, 1998.

_____. **Psicologia e Compreensão**. Edições 70: Lisboa, 2002.

_____. **Teoria das Concepções de Mundo**. Edições 70: Lisboa, 1992.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1997.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. *Husserliana IV*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952.

_____. **La filosofía como ciencia estricta**. Buenos Aires: Nova, 1973.

NAPOLI, Ricardo Bins di. *A filosofia da vida de Wilhelm Dilthey*, In: **Sociais e humanas**, v. 12, n. 1, 1999. Santa Maria-RS. <

<http://w3.ufsm.br/leaf/menuesp1/c5bd4fdd278c809f0af42cc8e14ff7ea.pdf> > 26/03/2014.

REIS, José Carlos. A “*crítica histórica da razão*”: Dilthey versus Kant, In: **Textos de História: Memória, Identidade**. V. 10 nº 1/2, 2002. <
<http://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/viewFile/5942/4917> >
10/10/2013

RICOEUR, Paul. **Del Texto a la Acción**: Ensayos de Hermenéutica II. México: FCE, 2002.