



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Fernando Antonio Santana da Silva

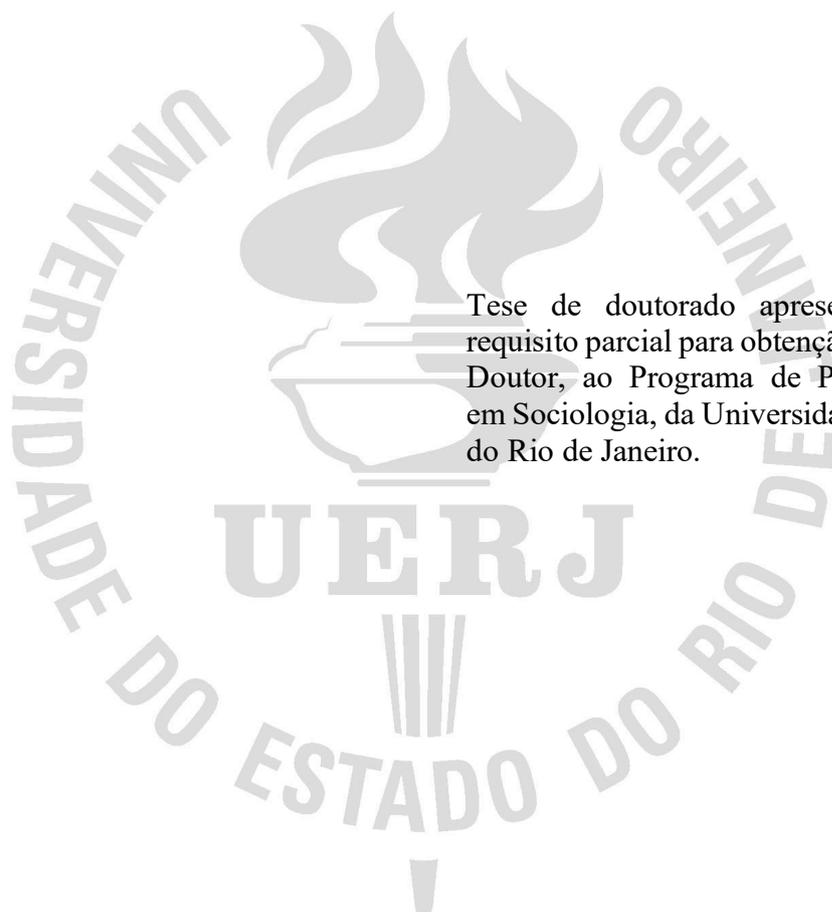
Da experiência à vivência: um percurso de Weber a Dilthey

Rio de Janeiro

2020

Fernando Antonio Santana da Silva

Da experiência à vivência: um percurso de Weber a Dilthey



Tese de doutorado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Sociologia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe

Rio de Janeiro

2020

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/D - IESP

S232 Santana, Fernando Antonio.
Da experiência à vivência: um percurso de Weber a Dilthey / Fernando Antonio Santana. – 2020.
155 f. : il.

Orientador: Frédéric Vandenberghe
Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos

1. Teoria do conhecimento – Teses. 2. Sociologia – Teses. 3. Lógica – Teses. 4. Weber, Max, 1864-1920 - Teses. 5. Dilthey, Wilhelm, 1833-1911 – Teses. I. Vandenberghe, Frédéric. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos. III. Título

CDU 16:316

Rosalina Barros CRB-7 / 4204 - Bibliotecária responsável pela elaboração da ficha catalográfica.

Autorizo para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Fernando Antonio Santana

Da experiência à vivência: um percurso de Weber a Dilthey

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 9 de setembro de 2020.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe (Orientador)

Instituto de Estudos Sociais e Políticos- UERJ

Prof.^a Dra. Cynthia Hamlin

Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Leopoldo Waizbort

Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Ricardo José Corrêa Barbosa

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Fernando Fontainha

Instituto de Estudos Sociais e Políticos- UERJ

Rio de Janeiro

2020

DEDICATÓRIA

À Dona Zefinha [*in memoriam*], minha avó, cujo amor, de tão grande, ainda se faz presente.

AGRADECIMENTOS

Às vezes não é uma tarefa fácil tecer agradecimentos àqueles que nos legaram algo. Numa tese, como essa, talvez seja um desses momentos. E isso não porque haja algum impedimento ou vã vaidade em reconhecer nominalmente as pessoas que se juntaram à minha trajetória. Mas porque uma tese é, em parte, acredito, uma composição de diversas pequenas contribuições que se internalizaram em mim e que já não posso mais dizer onde, quando e por quem. São pequenos gestos, sinceros conselhos, contribuições, achados, conversas densas ou fugazes, mas que, de uma forma ou outra, contribuíram para o desenvolvimento do meu pensamento. Eu sou a minha trajetória, e trajetórias são sempre feitas de um emaranhado de cruzamentos. Deixo então aos inomináveis, àqueles que me escapam, mas que deixaram algo de si em mim, meu sincero agradecimento.

Em tempos obscuros, em que forças a atacam quase diariamente, não poderia deixar de fazer um agradecimento à universidade pública. Sou filho dela, assim como também do ensino público fundamental e médio. À revelia dos envaidecidos e dos amantes dos pequenos poderes, tudo que pude desenvolver em pensamento foi nesse espaço de relativa liberdade. Faço aqui o meu registro de gratidão aos funcionários da instituição IESP-UERJ, em especial àqueles que fazem a instituição funcionar (secretários, bibliotecários e seguranças). Aí fui acolhido e obtive todo o suporte para desenvolver esse trabalho.

Uma pessoa fundamental para o desenvolvimento desta tese foi certamente Frédéric Vandenberghe, meu orientador. Pessoa de enorme generosidade, intelectual e material, que não mediu esforços para me dar a tranquilidade para simplesmente desenvolver os meus tortuosos pensamentos. Fred sempre me deu os meios para transformar o caos em cosmos. Logo, não preciso dizer que os limites, as fraquezas ou os erros presentes nesta tese tenha algo a ver com ele. Essa responsabilidade cabe somente a mim. Mas se porventura aqui houver algo de bom, entendam que foi por sua única e exclusiva culpa.

Registro meus agradecimentos aos membros Sociofilo, um grupo fantástico de pesquisadores.

Aos amigos de IESP, com quem puder compartilhar todo o percurso do doutorado, com lembrança especial ao Pedro Cazes, ao Rafael (Broz), ao Tiago Brandão, Weverton, Jefferson (Taboão), João Bassani.

Ao meu amigo Rodrigo, um sociólogo de primeira grandeza, uma pessoa que tem o dom de saber ser feliz, parceiro de muitas andanças e alegrias pelo Rio.

Às minhas amigas de São Paulo, Gabi Murua e Andrea Azevedo, que, apesar do meus sumiços, sempre me procuram para perguntar como estou.

À minha família, em especial à minha mãe.

Por fim, agradeço à Capes pelo financiamento desta pesquisa.

Cada um com suas armas. A nossa é essa:
esclarecer o pensamento e pôr ordem nas
idéias.

Antônio Cândido

Visito os fatos, não te encontro
Onde te ocultas, precária síntese.

Carlos Drummond de Andrade

RESUMO

SANTANA, F. Da experiência à vivência: um percurso de Weber a Dilthey. Orientador: Frédéric Vandenberghe. 2020. 155 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

Este trabalho se situa no âmbito da teoria do conhecimento das ciências sociais. Tenta-se, aqui, apontar para um movimento teórico de deslocamento da experiência [*Erfahrung*], de cariz kantiana, à vivência [*Erlebnis*], tentando visualizar suas possíveis implicações para a sociologia. A passagem de uma a outra é realizada por uma leitura filosófica de Weber e uma de Dilthey. O gesto de deslocamento da experiência à vivência, se aparenta ser simples ou banal, revela, a bem verdade, o corpo de duas gigantes construções teóricas e duas lógicas investigativas bastante distintas para as ciências sociais. Em síntese, pela experiência temos sempre o ato objetivante por parte de um sujeito do conhecimento que, de forma relativamente externa, objetiva pelo conceito o que é imediatamente dado ou vivido, elaborando e transformando-o em objeto propriamente do conhecimento. Se com a experiência temos, por um lado, uma lógica empírica, com a vivência temos, por outro, uma hermenêutica. Portanto, com a vivência temos uma relação imediata com o objeto social, sendo ele dotado de uma validade inata, que não exige uma lógica exterior ao contexto da própria vida. Tem-se, assim, com a vivência, um círculo ontológico entre sujeito e objeto. Todo esse movimento sobre os conceitos de experiência e vivência é aqui empreendido tendo como pano de fundo uma reflexão sobre a lógica das ciências sociais, e não uma sociologia das ideias. Faz-se isso, em última instância, visando um duplo gesto: uma reconstrução teórica, portanto, e uma abertura teórica para se pensar sobre a possibilidade de uma "sociologia da vivência".

Palavras-chave: teoria sociológica; experiência; vivência; Max Weber; Wilhelm Dilthey; teoria do conhecimento; lógica das ciências sociais.

ABSTRACT

SANTANA, F. From experience to lived experience: a path from Weber to Dilthey.

Orientador: Frédéric Vandenberghe. 2020. 158 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

This PhD Thesis is situated in the field of the theory of knowledge of the social sciences. It aims to highlight a theoretical shift from a Kantian notion of experience [*Erfahrung*] to the concept of lived experience [*Erlebnis*], and explores the potential implications of this shift for sociology. The transition between these concepts is examined through a philosophical reading of Weber and Dilthey. The move from experience to lived experience, while seemingly simple or trivial, actually reveals the foundations of two major theoretical constructs and two distinct investigative approaches in the social sciences. In essence, experience always involves the objectifying act of a subject of knowledge who, in a relatively detached manner, conceptualizes what is directly given or experienced, subsequently developing and transforming it into a proper object of knowledge. While experience aligns with an empirical logic, lived experience corresponds to a hermeneutic approach. With lived experience, we encounter an immediate relationship with the social object, which possesses an inherent validity that doesn't require logic external to the context of life itself. Thus, lived experience establishes an ontological circle between subject and object. This exploration of the concepts of experience and lived experience is undertaken against the backdrop of a reflection on the logic of the social sciences, not a sociology of ideas. Ultimately, the paper aims to achieve a dual purpose: a theoretical reconstruction and a theoretical opening to consider the possibility of a "sociology of experience."

Keywords: sociological theory; experience; lived experience; Max Weber; Wilhelm Dilthey; theory of knowledge; logic of social science.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- WL Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (Tübingen: JCB Mohr Siebeck, 2001).
- WG Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss Der Verstehenden Soziologie (Tübingen: JCB Mohr Siebeck, 2002).
- GS I-XIX Gesammelte Schriften (Göttingen: B. G. Teubner Verlag, 1965-1990).

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	12
1	MAX WEBER.....	28
1.1	Experiência e objetividade.....	28
1.1.1	<u>A construção da experiência sociológica.....</u>	36
1.1.2	<u>A mediação pelas ideias de valor [<i>Wertideen</i>].....</u>	53
1.1.3	<u>Do conceito à experiência da vida.....</u>	74
2	WILHELM DILTHEY.....	77
2.1	Vivência e historicidade.....	77
2.1.1	<u>Com Kant, contra Kant.....</u>	83
2.1.2	<u>Do nexo psíquico ao nexo histórico.....</u>	103
2.1.3	<u>A hermenêutica e a razão do ser-histórico.....</u>	119
2.1.4	<u>A vivência como totalidade produtiva da <i>práxis</i> humana.....</u>	139
	CONCLUSÃO.....	144
	REFERÊNCIAS.....	151

INTRODUÇÃO

Da natureza ao humano, da cultura à vida (de WEBER a DILTHEY)

Expressa ou tacitamente, qualquer teoria sociológica busca adequação [*adaequatio*]. Vale dizer, busca uma correspondência ou conformidade entre a realidade da vida humana e a sua *representação* linguística e conceitual.

No realismo filosófico medieval, notadamente Tomás de Aquino, *adequatio* dizia respeito à correspondência entre somente duas instâncias a princípio incompatíveis: o *intellectus* e a coisa [*res*]. Na medida em que o *homem*¹ não pode ser o arquiteto ou produtor da verdade, todo possível juízo acerca da realidade só poderia ser mensurado pela própria realidade. Aqui, adequação diz respeito então à capacidade do *intellectus* em corresponder a *coisa* naquilo que ela de fato é em-si, ou em sua essência. Não se trata, aqui, por conseguinte, de um princípio de identidade aristotélico ($A=A$) ou de um ato de conhecimento capaz de refletir como espelho a totalidade da *coisa*². As dimensões do real, por serem divinas, são incomensuravelmente maiores do que a capacidade apreensiva do *intellectus humanus*. Trata-se, somente, da correspondência entre dois termos distintos, porém ainda potencialmente congruentes, em que o *intellectus* é assoberbado pela *coisa*. Logo, a medida de todos os juízos e de toda verdade é determinada pela realidade da *coisa*, que é divina e que independe do *intellectus humanus* para existir. Por esse ângulo, conhecer o real, aos olhos do tomismo, não é

¹ O termo "homem" será utilizado ao longo deste trabalho sempre em itálico para denotar o uso exclusivo dele nas obras e no pensamento dos autores aqui trabalhados.

² Até podemos pensar como um princípio de identidade o realismo de Tomás de Aquino tendo em vista que a realidade é a medida objetiva de todo juízo. Então, se o céu é azul, o juízo estabelecido tem que comportar essa mesma propriedade dada essencialmente e objetivamente pela *coisa*. Não se pode dizer então, a título de juízo, que o céu é rosa, porque a realidade simplesmente não comporta tal juízo. Nesse sentido, o juízo, se pretende ser verdadeiro, tem que ser igual ao que a realidade impõe em sua grandeza, isto é, $A=A$. Por isso a notória frase de Tomás: "a verdade é a adequação entre o intelecto e as coisas" [*veritas est adaequatio intellectus et rei*] (Cf, *Questões disputadas sobre a verdade*. In: Verdade e conhecimento. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 149). Contudo, adequação, no tomismo, não é identidade em relação à *coisa* manifesta. O ato de conhecimento não reproduz ou copia a realidade - ou estabelece uma teoria da cópia [*Abbildtheorie*], como chamaria Rickert ao se opor a qualquer realismo - , uma vez que o *intellectus*, para se adequar à *coisa*, não precisa se transformar na *coisa*, isto é, a mente não precisa virar céu para conhecer o céu. A *coisa* é da ordem de outra grandeza e não depende da mente humana para existir. Sob este ângulo, o fundamental então não é o ato do conhecimento, mas o conteúdo do ato do conhecimento, que é uma espécie de recepção formal, por assim dizer, da *coisa* pelo *intellectus*. É possivelmente só com essa diferenciação em vista que seja possível equalizar identidade e adequação. Mas, por outro lado, talvez o seja se se trata não da *coisa*, mas da essência da *coisa*, dada pelo conteúdo do ato do conhecimento.

construí-lo por um ato ativo do sujeito cognoscente, mas é, rigorosamente, ser afetado por ele. Mas se no mundo histórico a *res*, diferentemente da metafísica medieval, não é obra divina, e sim humana, como bem entendia Vico, em quais termos a adequação entre conhecimento e realidade pode ser dar?

No canário do humanismo renacentista, com Vico, o critério da verdade não é divino, como no tomismo. A verdade, agora, é o fato (*verum ipsum factum*). Assim, somente quem faz uma coisa pode conhecê-la completamente, porque conhece-lhe todas as causas. E visto que o *homem* faz somente a história - vale dizer, é causa da história -, e não a natureza, ele tem ciência da história. Sob este ângulo, conhecimento e realidade entrariam em adequação tendo em vista que quem conhece a história é o mesmo quem a produz: o *homem*. Há, aqui, portanto, uma circularidade antropológica incorrigível. Já no contexto iluminista, Kant, por sua vez, eleva ao quadrado esse movimento antropocêntrico levemente delineado por um renascentista como Vico. Com Kant não se trata mais de uma adequação do conhecimento a uma externalidade cognoscível, seja a natureza ou a história, mas, sim, de como o *homem* produz a um só tempo o conhecimento e a realidade. A questão fulcral, agora, é: como conhecer? Com Kant³, o problema do conhecimento, e da sua adequação possível com a realidade, atrela-se ao processo de objetivação do *dado* pelo sujeito, isto é, pelo conceito de experiência [*Erfahrung*]. Nota-se, então, que se na metafísica aquinate o *homem* era contemplador de uma realidade independente de qualquer ato gnosiológico, a "revolução copernicana" de Kant o põe agora como construtor e fomentador ativo do mundo. Porque a pergunta pela objetivação do imediatamente dado à sensibilidade é uma pergunta que se orienta, a partir de agora, em torno do *homem* como ser produtor do mundo pelo processo de objetivação. Nesse sentido, a antropologia suplanta completamente a metafísica. Assim, não é mais a *coisa* a medida de todas as coisas, mas tão-só o *homem*, porquanto é ele o elemento determinante de todo o processo de conhecimento. Por isso que, para Kant, a experiência não é uma postura passiva ou receptiva em relação aos dados da realidade, mas é, precisamente, a transformação desses dados em objeto para o sujeito. Kant, porém, não é Hume, e a experiência não é, para ele, a base de todo o conhecimento. Uma vez que o *homem* não é receptáculo da realidade, mas seu produtor ativo, e que a experiência não

³ Grossíssimo modo, as teorias sociológicas vão tratar do problema da adequação exatamente na esteira da lógica e da teoria do conhecimento legadas pelo kantismo. Certamente, falar em teoria sociológicas assim, como se fosse possível colocá-las todas num mesmo balaio é, de fato, um pouco problemático. Mas talvez não o seja tanto se termos em vista que o kantismo é quem lega o modelo de cientificidade no Ocidente, constituindo a base de fundamentação científica da sociologia. É mais ou menos nessa toada que se organizam também os argumentos de Rose (Cf. *Hegel contra Sociology*. London: Verso, 2009. Em especial o primeiro capítulo, "The antinomies of sociological reason". p. 1-50.).

se orienta pelo mundo "cegamente", senão "estruturada" pelos juízos sintéticos *a priori*, isso significa o aparecimento de uma terceira instância entre realidade e mundo: a subjetividade transcendental. Com a experiência do mundo sendo medida por uma atividade da subjetividade humana, Kant estabelece a distinção entre *coisa-em-si* - independente do sujeito e, portanto, incognoscível - e fenômeno, que é estruturado pela subjetividade transcendental. Vê-se, então, que é a estrutura da subjetividade finita que realiza a passagem do *mundo-em-si* da metafísica para o *mundo-do-homem*. Neste cenário, estabelece-se, assim, uma correspondência necessária para o conhecimento, uma vez que há sempre uma correlação intrínseca entre o que de fato pode ser conhecido - o fenômeno - e a subjetividade humana. Trocando em miúdos, o *homem* produz aquilo que ele mesmo pode conhecer⁴.

Quando Kant diz que não podemos conhecer as coisas como elas são *em-si*, mas tão-só o fenômeno, ele está estabelecendo o âmbito de validade a partir de onde as categorias do entendimento (causalidade, unidade, possibilidade, entre outras) podem ser aplicadas. As categorias são formas *a priori* por meio das quais as intuições são logicamente ordenadas e concatenadas de maneira universalmente válida, vale dizer, são as condições subjetivas *a priori* relativas à forma pela qual é possível perceber os fenômenos na experiência. Com isso, Kant põe assim à mostra tanto uma precedência *ontológica* à experiência teórica - posto que todo conhecimento válido é determinado unicamente no domínio da razão e edificado sobre o terreno da experiência -, quanto revela certo paradoxo do idealismo transcendental: o de que a subjetividade é, a bem da verdade, uma a-subjetividade. A subjetividade transcendental, responsável pela unidade do conhecimento, resume-se a um "eu penso" que está à revelia de tudo que pode haver nela de condicionado e de histórico. Nos quadros da antropologia kantiana, o "transcendental" apenas diz respeito a uma estrutura cognitiva pressuposta igualmente em todos os sujeitos racionais. Nesse sentido, quando se diz que o *homem* produz aquilo que ele mesmo pode conhecer não se está a fazer referência a qualquer circularidade de tipo hermenêutica, mas tão-só ao próprio *modus operandi* do idealismo kantiano: o reconhecimento da atividade da razão em reunir toda diversidade numa unidade subjetiva incondicionada. Todo esse movimento pode ser visto com clareza na concepção kantiana de natureza. Aos olhos de Kant, o domínio da natureza não é uma realidade *em-si* ou algo metafisicamente entendido, mas é, precisamente, uma construção, antecipada em sua estrutura pelas faculdades humanas

⁴ Daqui deriva o duplo empírico-transcendental de Foucault. Diz ele: "o limiar de nossa modernidade não está situado no momento em que se pretendeu aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas no dia em que se constituiu um duplo empírico-transcendental a que se chamou homem". Cf. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 439.

universais. A sua condição de possibilidade é dada por uma perspectiva particular do sujeito do conhecimento em conceber intelectualmente fenômenos que são pensados enquanto natureza. Por essa razão Kant diz que "a natureza é a existência de coisas na medida que esta é determinada por leis universais"⁵. Ela é, então, sob este ângulo, uma síntese ou *objetivação* universalmente possível do Eu transcendental em relação ao mundo da experiência - efetivada quando este mundo é concebido por leis universais. No entanto, como é possível a história e a sociedade quando o mundo da experiência é determinado por leis empíricas universais ou pela atividade sintética do sujeito do conhecimento?

Essa foi a pergunta fundamental⁶ no cenário do "historicismo contemporâneo", que esteve na gênese da sociologia alemã⁷. Antes dele, entretanto, o problema da história emergiu como uma espécie de carta de alforria da filosofia pós-kantiana em relação ao idealismo transcendental⁸. De Hegel a Marx, de Feuerbach a Nietzsche, de Droysen a Kierkegaard, o tópico da história se faz em maior ou menor medida presente, e uma visão de mundo histórica finca profundas raízes no pensamento do século XIX. A "conquista" basilar da consciência filosófica moderna é a da *historicidade* do mundo humano, vale dizer, sua singularidade e dimensão semântica irreduzível. Se a constatação mais elementar presente nesse cenário foi a de que não é a natureza o mundo da existência humana, mas sim a história, a questão é saber, agora, como é possível sistematizar as experiências históricas num contexto pós-kantiano, uma vez que os métodos das ciências da natureza, com o seu interesse pelo geral em si mesmo e com a subsunção do particular e das diferenças em situação a uma regra geral explicativa, não produzem qualquer possibilidade de conhecimento adequado. O esforço de elaboração ao

⁵ Cf, *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70, 2018. p. 65.

⁶ Embora tal pergunta estivesse presente de forma tácita em diversos autores do final do século XIX, quem a fez de maneira mais explícita, inclusive invertendo a lógica do argumento kantiano, foi Simmel. A inversão de Simmel se dá no sentido de que a síntese da sociedade e da história não é empreendida pelo sujeito do conhecimento, mas é a própria "coisa" que a realiza. A sociedade independe, portanto, do sujeito cognoscente para existir. Cf, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker & Humblot, 2013.

⁷ O termo "historicismo contemporâneo" é de Pietro Rossi, utilizado para caracterizar todo o movimento "neokantiano" que encarou o problema da fundamentação científica do conhecimento histórico em contraposição ao chamado historicismo romântico. Os principais personagens daquele movimento caracterizado por Rossi são Dilthey, Weber e Simmel. Cf, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*. Milano: Edizione di Comunità, 1994.

⁸ Para um volumoso mapeamento das questões relativas ao pensamento histórico e ao historicismo no contexto alemão do século XIX e começo do XX, cf, E. Troeltsch. *Der Historismus und seine Probleme*. Band I, II, III. Tubinga: Aslen, 1961. Para uma abordagem sobre a gênese do pensamento historicista, ver o incontornável livro de Meinecke, *El historicismo y su génesis*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1983. Para um resumo de cada um dos principais personagens da tradição historicista, de Vico a Weber, cf, F. Beiser. *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2015. Para uma também excelente abordagem sobre o tema, cf, A. Wittkau. *Historismus*. Göttingen: Sammlung Vandenhoeck, 1992. Já para um estudo e interpretação bastante denso acerca do historicismo, cf, F. Tessitore. *Trittico Anti-Hegeliano. Da Dilthey a Weber. Contributo alla teoria dello storicismo*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2016.

mesmo tempo metodológico e epistemológico com vista à interpretação da realidade histórica-social encontra suas primeiras versões na historiografia do historicismo, mais especificamente em suas variantes românticas e na filosofia da história de matriz hegeliana. Mas para a gestação de uma perspectiva "sociológica", bem como para a ascensão do "historicismo contemporâneo", a questão da sistematização vai adquirir importância fundamental quando a história encontra, na segunda metade daquele século, a categoria de ciência [*Wissenschaft*]. Quando o colapso do idealismo absoluto empurra a filosofia a se transformar em teoria do conhecimento [*Erkenntnistheorie*] ante às exigências colocadas pelo avanço das ciências particulares, aparece a necessidade de uma "lógica" - isto é, uma teoria da verdade - para as ciências histórico-sociais. Com a necessidade de garantia de "cientificidade", a história é tanto desatrelada da identidade com o absoluto, tal como em Hegel, quanto rechaçada em suas versões "realistas" - como a de Ranke e seu pressuposto do conhecimento histórico como capaz de refletir o passado como ele de fato foi. Com o kantismo, a história, assim como a natureza, é uma forma de construção subjetiva. A tarefa auto-imposta, num cenário neo-kantiano, pós-hegeliano e pós-historicista, é saber quais as condições de possibilidades da história. Responder de modo minimamente satisfatório esse problema implica, necessariamente, em reconfigurar a subjetividade transcendental, mas sem romper com o espírito crítico do kantismo. Não à toa, o termo quase sempre presente no subtítulo das mais diversas empreitadas para prover o substrato das ciências do mundo histórico-social será o da fundamentação [*Grundlegung*]. Nesse cenário, a combinação da história com a ciência vai produzir duas perspectivas científicas bastante distintas, quais sejam: as ciências da cultura [*Kulturwissenschaften*] e as ciências do espírito [*Geisteswissenschaften*].

No que tange às ciências da cultura, Rickert é quem primeiro mais bem delinea um "sistema". Sem sair do criticismo de Kant, ele promove uma des-absolutização da natureza com um ferramental em mãos oriundo da própria filosofia transcendental, abrindo, assim, espaço para uma nova consideração do mundo histórico-social. Se Kant vislumbrava a natureza como produto de uma objetivação pela subjetividade transcendental através de leis universais, uma perspectiva lógica em história seria possível aos olhos de Rickert se conceitos pudessem apreender a realidade em sua singularidade [*Einmaligkeit*], isto é, em sua contingência irrepetível⁹. Vê-se, aqui, uma característica decisiva das ciências da cultura: elas partem não da

⁹ Esclarece-se, assim, a razão da famosa frase de Rickert: "A realidade empírica torna-se natureza quando a concebemos com relação ao geral, e história quando a concebemos em relação ao individual". Cf, *Die Grenzen Der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: Eine Logische Einleitung in Die Historischen Wissenschaften*. Tübingen: Mohr, 1913. p.34.

constatação de leis empíricas ou do imediatamente dado à consciência, mas de um quadro conceitual que tem como pretensão apreender os componentes significativos da realidade humana estudada. Nesse sentido, a condição de possibilidade das ciências da cultura é determinada por uma formação conceitual [*Begriffsbildung*], uma vez que conceitos devidamente ajustados teriam a capacidade de apreender a realidade em sua dimensão individual sem abrir mão de um referente lógico.

Bem diferente de Rickert, Dilthey, com as ciências do espírito, não via qualquer necessidade de conceitos enquanto formas lógicas para determinar o objeto das ciências do mundo histórico-social. Para ele, sujeito e objeto são do mesmo tipo ontológico, pertencem ao mesmo movimento histórico. Enquanto Dilthey quer justificar, sempre, o círculo hermenêutico, Rickert, por seu turno, quer escancaradamente aboli-lo em nome de uma *lógica* para a história. Embora sejam bastantes diferentes nas formas pelas quais tratam o objeto histórico, ambos realizam à sua maneira uma substantivação do Eu transcendental kantiano. Partindo do ponto de vista que o humano é histórico por natureza, Dilthey adjectiva o transcendental sempre com o prefixo do histórico (histórico-transcendental). Rickert, porém, veria possivelmente tal gesto diltheyano como uma aberração lógica, posto que o transcendental não pode se confundir com o histórico, tampouco com qualquer princípio psicologista, a risco de flertar com o relativismo historicista. Sem abrir mão do caráter formal do transcendental, mas também sem perder de vista a singularidade significativa do conhecimento histórico, Rickert permeia a opaca e impermeável subjetividade do kantismo com o valor [*Wert*], transformando a filosofia transcendental - inclinada à natureza - em filosofia transcendental dos valores - inclinada à cultura.

Com o valor, Rickert insere um "pulso de vida" na filosofia de Kant. Isso não significa atribuir a Rickert qualquer recaída no vitalismo, mas apenas sinalizar que a subjetividade transcendental não é imune à cultura. *Kultur*, para os neokantianos de Baden, é justamente isto: um sistema oriundo de um processo humano de atribuição de sentido à realidade pelos valores. Por isso que toda formação conceitual e toda objetivação possível do singular não é produzida por um ato de arbitrariedade do sujeito cognoscente, mas se dá por uma relação teórica a valores [*Wertbeziehung*]. Valores são sempre objetivos, o que implica, rigorosamente, que o Eu transcendental jamais opera num vácuo cultural ou à revelia do espírito de seu próprio tempo¹⁰.

¹⁰ Deve-se ter em mente que a objetividade dos valores não é a objetividade do *Geist* hegeliano. Embora não seja tarefa das mais simples dissociar a objetividade dos valores de uma metafísica dos valores, o transcendental do kantismo não se confunde com o absoluto do hegelianismo. No neokantismo o transcendental é o domínio de

Weber, embora na esteira da *Begriffsbildung* e da ciência da cultura neokantiana, efetua uma inversão nessa razão dos valores. Se em Rickert eles são ainda transcendentais, mas mediadores entre a filosofia teórica e prática, em Weber eles descem à terra, e são tematizados unicamente como apropriações individuais ou por uma mediação antropológica. Com um niilismo nietzschiano que vai de soslaio, Weber não faz referência ao *valor* como dimensão objetiva, mas fala, na maioria das vezes, em ideias de valor [*Wertideen*], pondo assim à mostra precisamente o caráter relativo dos valores. Esse movimento tem, contudo, implicações bastante profundas na forma pela qual Weber pensa a moral e qualquer outra instância de ordem normativa, ainda bastante relevantes para os neokantianos. É só com esse movimento destituente em relação à filosofia dos valores que Weber faz aparecer algo que em Rickert não existe: a sociedade. Porquanto não há, como condição própria da modernidade, nada que seja transcendente aos indivíduos, tampouco os valores ou qualquer instância *sui generis*, a sociedade aparece, em Weber, justamente do agrupamento horizontal das ações significativas que indivíduos tecem uns em relação aos outros. À medida que o mundo da cultura, diferentemente do da natureza, é um mundo saturado de significação, são então os valores mobilizados por indivíduos em suas ações e práticas que produzem a sociedade. Logo, o "social" é apenas acessível uma vez que os fenômenos se inscrevem em situações *concretas*. À sociologia cabe precisamente a interpretação do sentido que torna inteligível a realidade efetiva [*Wirklichkeit*], significativamente saturada, permitindo sua *representação* num *todo* histórico.

Nota-se que, nesse quadro neokantiano, *Kultur* aparece como uma tentativa de laicizar o *Geist* hegeliano, predispondo-o a uma objetivação puramente metodológica. Sob os auspícios dos neokantianos, a *Kultur* transforma todo conteúdo espiritual em critério de sentido empírico. Isso é deliberadamente proposital na medida em que não se confere qualquer sentido de "existência" aos valores ou de identidade entre eles e a realidade¹¹. Valores não pertencem ao plano do real, mas tão-somente ao do irreal [*unwirklich*], por isso não "existem", apenas valem ou não valem. Bem diferente é o *Geist* hegeliano, sujeito infinito e supra-individual que confere identidade entre razão e realidade em sua forma *absoluta* e sentido às coisas em suas

princípios que são a base para a validade do pensamento e da ação. Há uma correlação, aqui, entre filosofia teórica e prática, uma vez que aqueles princípios precedem a experiência mas não perdem com ela sua relação íntima. O decisivo, porém, é que tais princípios não podem ser confundidos como *ser*, como "reais", mas apenas como princípios de *validade*. Não podemos nos prolongar nesse tópico porque é bastante extenso. Para uma abordagem rápida sobre o tema, mas bastante qualificada, cf. C. Krijnen. *Philosophy as philosophy of culture?* In: de Warren, N; Staiti, A (Org.). *New Approaches to Neo-kantianism*. Cambridge University Press, 2015.

¹¹ Por esta razão a apreensão do sentido dos valores não é por meio de formações sensíveis, mas através da compreensão, a qual, por seu turno, não é a compreensão da expressão, isto é, fática. Há aqui, portanto, uma separação radical entre percepção e compreensão.

objetivações. Se a *Kultur* faz um regresso à finitude kantiana, o *Geist* faz, rigorosamente, o trajeto oposto, à infinitude. Dilthey, com as ciências do espírito, vai aparecer justamente nesse entremeio do *Geist* e da finitude kantiana. Sem qualquer intenção de produzir uma laicização à maneira neokantiana, reduzindo o espiritual a critérios empíricos, o *Geist* das *Geisteswissenschaften* de Dilthey não diz respeito, porém, a qualquer autorrealização do espírito na história, como em Hegel, mas tão-somente ao ambiente *comum* da consciência individual, dado que são as vivências individuais que, em cooperação, edificam o mundo histórico. O *Geist* diltheyano é uma totalidade significativa na qual o indivíduo finito está irremediavelmente entretido por meio da história. A história, por sua vez, como espaço da atividade do espírito, é o âmbito das múltiplas possibilidades das expressões das formas de vida. Só há o humano se há a história. A historicidade é um atributo irreduzível da *natureza* do humano. Por isso que para Dilthey, e diferentemente de Kant, toda antropologia é, fundamentalmente, antropologia histórica. É nesse compasso que o espírito vai aparecer - com mais nitidez nos escritos tardios de Dilthey - como elemento oposto ao subjetivismo kantiano, um subjetivismo que é inerente às ciências da cultura, tanto de Rickert quanto de Weber. Agora, no entremeio de Hegel e Husserl, o espírito passa a se referir ao mundo espiritual [*geistige Welt*] enquanto instância objetiva para além da dimensão individual, isto é, refere-se, portanto, à totalidade das suas *objetivações*, a um ambiente de vida pressuposto, a uma instância intersubjetiva expressa pela ideia de comunidade ou, simplesmente, pelo comum [*Gemeinsam*]. Aqui, não estamos mais na esfera da realidade enquanto fruto da atribuição de sentido pelo sujeito cognoscente, mas em um mundo-da-vida, vale dizer, um espaço pressuposto a qualquer existência individual, seja do sujeito cognoscente ou mesmo do conhecido.

Se com o *Geist* diltheyano é possível vislumbrar o contexto de uma ontologia da historicidade humana, Weber vê ainda como indispensável uma lógica da história para não cometer um gesto metafísico que ele enxergava em Dilthey: a atribuição de validade à evidência compreensiva oriunda do vivido. Para manter uma clara diferenciação entre evidência e validade, Weber vai, apesar da inversão na razão dos valores no neokantismo de Baden, seguir muito de perto a lógica da história proposta por Rickert. Tanto que, pondo-se no rastro da *Begriffsbildung*, ele opera uma cisão entre o que pode ser intelectualmente concebido e o que pode ser imediatamente vivido. Ele assim o faz por uma razão bastante simples: é impossível, a seu ver, oferecer um conhecimento objetivamente válido daquilo que se vive de forma imediata. Do ponto de vista de uma ciência empírica, o conhecimento implica, sempre, em mediação pelo pensamento, posto que, no âmbito da ciência, o valor da verdade tem que ser

construído pelo ferramental metodológico, jamais simplesmente pressuposto. Foi nessa toada, com a atribuição de validade apenas pelo método, que Weber conseguiu se apropriar da ideia de compreensão [*Verstehen*] já presente nas investidas historicistas e alçar como objeto de sua sociologia um ponto de partida intuitivo: o "sentido subjetivamente visado pelo agente". Se a compreensão é um "ato natural", intuitivo e imanente à vida, Weber não se volta para a compreensão do que pode ser imediatamente vivido, mas tão-só para aquilo que motiva a ação. Agora, a motivação da ação não é mais imediata, mas mediata, construída e abstraída de um contexto vital. Por isso que ele não se interessou, tal qual Dilthey, pelas vivências [*Erlebnis*] dos indivíduos, mas somente pelas experiências [*Erfahrung*]. No espírito do kantismo, para Weber experiências são as objetivações do que se pode produzir do imediatamente vivido a partir de abstrações metódicas. A partir daqui, a natureza e a história se aproximam. Porque, assim como nas ciências da natureza, nas ciências empíricas da ação só tem importância as constatações verificáveis pela experiência, vale dizer, aquelas que se desvinculam das vivências dos indivíduos concretos para constituir um espaço seguro para o conhecimento empírico no campo das conexões causais. Weber, nesse sentido, cumpre à risca os requisitos de uma lógica da ciência para a história, a qual não se aparta da lógica das ciências da natureza, dado que, a seu ver, os procedimentos de verificação empíricas são os mesmos para os dois grupos de ciências. Mas como seria possível reconectar o pensamento à realidade humana após uma cisão na esteira do idealismo kantiano entre o concebido e o vivido? Propor um conhecimento do mundo histórico-social nesses termos não promoveria uma incongruência para com a especificidade significativa deste mundo? Qual adequação pode ser obtida por uma uma lógica da história nos termos incondicionais da natureza kantiana?

Weber escapa engenhosamente da sobredeterminação da teoria por conseguir, por assim dizer, pôr "um pé em cada canoa". Se Weber não inserisse em sua metodologia a ideia de conhecimento com relação a valores [*Wertbeziehung*], poderia muito bem dividir trincheiras ao lado de Popper, Carnap e demais personagens do positivismo lógico do Círculo de Viena. Afinal, tal qual no positivismo, ele reduziria a teoria do conhecimento à ciência da lógica. Mas, com a ideia de valor, Weber consegue contornar certo positivismo latente em sua metodologia e produzir adequação, uma vez que, para ele, tal ideia é o "princípio" basilar de apreensão da realidade social e da formação de seus conceitos. Aos olhos de Weber, com o valor seria possível estabelecer um nexo entre o sujeito e a realidade da vida, logo a teoria não pairaria no vazio, descolada de qualquer concretude. Se no plano da lógica há uma aproximação entre natureza e história, com a cultura há o restabelecimento de um distanciamento, posto que o

valor é o princípio fundamental que distingue a dimensão da vida humana dos simples eventos da natureza. O conhecimento da natureza é livre de valores [*Wertfreiheit*], mas o da cultura é, sempre, com relação à valores. Nesse sentido, o conhecimento do mundo histórico-social, em oposição aos conhecimentos abstratos concernentes ao conhecimento da natureza, seria, rigorosamente, o resultado da atividade seletiva do espírito balizada com referência a valores. Uma vez que a realidade se determina para o sujeito somente no campo dos valores - e os valores não estão, para Weber, vinculados a normas transcendentais, tal qual estão na filosofia neokantiana de Baden, mas, contrariamente, estão sempre em situação por atribuição do *homem* -, a teoria jamais poderia ser um constructo avulso e arbitrário. Com o condicionamento por meio das ideias de valor, a teoria sempre se adequaria à história. Tal adequação sugerida só é possível, porém, porque Weber não se refere mais a indivíduos integrais, psicologicamente entendidos, mas à consciências transcendentais. A adequação é produzida no nível do conceito, jamais no da vida.

Na ótica do kantismo, conceito e vida é um par quase antinômico. Embora o pressuposto da objetividade dos valores pressupõe uma dimensão *constitutiva*, a *Begriffsbildung* de Rickert já estabelece de antemão que a natureza do conceito implica numa desvinculação necessária da linguagem da vida. O conceito é uma linguagem científica específica, que não pode, sob qualquer hipótese, confundir-se com a vida e seu espaço constitutivo. Mas se conceitos não emergem de dentro da vida, não podem, igualmente, manterem-se à revelia dela. Afinal, se nas ciências da natureza conceitos são formas aplicáveis a uma pluralidade de objetos, retendo o que é comum e descartando as diferenças individuais, nas ciências da cultura é o oposto que deve ser levado a cabo, uma vez que visam a *representação* de "indivíduos históricos". Os tipos-ideais weberianos são exemplares nesse sentido. São conceitos que devem solucionar o problema da síntese entre o geral e o particular: são, a um só tempo, conceitos históricos e generalizadores. Por serem históricos, os *tipos* têm sempre situações históricas concretas como ponto de partida, produzindo um movimento da realidade para o conhecimento que implica, necessariamente, o desligamento um do outro, transcendendo, assim, o quadro original de referência. Ao realizar esse movimento, todo o conteúdo da realidade da vida passa a ser filtrado e reconfigurado pela forma lógica do conceito, transformando-se em critério de sentido empírico. Vale dizer, a diferença das experiências de vida, suas intempestividades congênicas, é sempre reduzida a algo de idêntico, que está dado na forma pela qual o conceito entende o processo de produção de conhecimento válido. Dilthey, possivelmente, não hesitaria em ver nos *tipos* uma espécie de metafísica positivista, uma vez que, para ele, tudo que se proponha

estar "fora" da vida, como as regras da lógica formal, não pode ser encarado como nada mais do que uma metafísica atrofiada. Se Weber veria dogmatismo na posição de Dilthey em conferir validade à evidência do imediatamente vivido, Dilthey também veria dogmatismo na necessidade weberiana de produzir uma consciência a-histórica, situada no plano do método (e da lógica), para ser, enfim, posteriormente, histórica. Uma tal consciência, que só produz *coisificação* da vida por abstrações metódicas, não existe e nunca existirá como consciência propriamente dita; para Dilthey, ela é apenas fruto da "seiva diluída da razão" (GS I: 7).

Aos olhos de Dilthey, a questão crítico-epistêmica acerca da possibilidade de sistematizar a história pode ser colocada como absolutamente inadequada para o âmbito da experiência histórica. Antecipando Heidegger e Gadamer, o problema da sistematização está, para ele, resolvido através da facticidade da existência como histórica¹². Na contramão portanto da ideia de ciência empírica weberiana e sua dissociação entre evidência e validade, para Dilthey o que sustenta a construção do mundo histórico não são os dados extraídos das experiências e em seguida incluídos numa referência axiomática, mas o fato de que o seu fundamento é, antes, a historicidade interna, própria da mesma experiência. Se se quer abarcar a realidade em toda sua riqueza, e não apenas como uma imagem intelectualmente edificada e artificialmente recortada, deve-se abrir mão do conceito estreito de experiência do kantismo quanto e partir para um conceito de experiência originário e livre, e, por consequência, mais adequado ao plano constitutivo humano. Tal conceito de experiência não é mais a experiência weberiana, objetiva, portanto, mas a experiência interna e imediata à consciência de qualquer indivíduo, qual seja: a vivência [*Erlebnis*]. Com a vivência já não existiria a cisão entre um *dentro* e um *fora*, uma forma e um conteúdo, vale dizer, a necessidade de uma lógica formal para a história. A adequação do conhecimento é, nas ciências do espírito, um pressuposto, não uma construção externa. Na ótica diltheyana, a história é imanente ao espírito humano e não precisa de uma lógica invariável e incondicional para alcançar aquilo que já é imediatamente vivido. O sujeito do conhecimento é do mesmo tipo ontológico que o objeto: ambos pertencem

¹² Esse é um ponto difícil, porque envolve, fundamentalmente, uma questão turva no pensamento diltheyano entre epistemologia e ontologia. Ricoeur, por exemplo, provavelmente discordaria desta nossa afirmação, uma vez que, a seu ver, Dilthey ainda estaria fixado aos problemas epistemológicos do kantismo, não fazendo a si mesmo a questão ontológica sobre "qual a forma do ser que enquanto ser apenas existe na compreensão?", mas tão-somente a kantiana "como posso conhecer?" (Cf. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986. p.98). De fato, Dilthey não completa esse movimento em direção a ontologia, um movimento que coube a Heidegger, a partir de Paul Yorek, amigo de Dilthey, realizar. No entanto, não é possível, a nosso ver, tratar Dilthey como um kantiano ou um neokantiano *à la* Rickert. Como será desenvolvido na segunda parte deste trabalho, Dilthey empreende um movimento em direção a ontologia, embora não o conclua, quando estabelece um entendimento da compreensão do humano apenas enquanto ser-histórico, delineando, assim, uma espécie de círculo ontológico.

ao mesmo movimento histórico. Mas, isso à parte, é claro que o círculo hermenêutico entre sujeito e objeto implica, necessariamente, uma agudização do problema de *como* sistematizar as experiências históricas de uma maneira universalmente válida. Esse foi, de fato, um dos problemas fundamentais que afligiu diversas correntes de pensamento no cenário pós-historicista¹³. Vê-se que os neokantianos e Weber alcançaram o universalismo e escaparam do relativismo via *Begriffsbildung*. Mas conceitos de tal estirpe, mesmo "individualizadores", não poderiam ser uma opção para Dilthey, porque a partir do momento em que a vivência deve obedecer a critérios de sentido empíricos, ela já perde sua inconstância, intempestividade, fluxo, energia, mutação; enfim, deixa a vida e faz, por assim dizer, *sua passagem à morte*. Logo, a aridez e a reificação da forma conceito não pode ser uma opção à vivência, posto que ela possui sua própria medida. Se uma *forma* lhe objetiva, ela deixa de ser vivência e vira experiência, nos termos kantianos.

É em parte por isso que Dilthey não opera com abstrações metódicas, mas apenas com "indivíduos inteiros". Ele não quer "objetivar" as vivências, mas quer descrevê-las por meio de biografias históricas e analisá-las na forma pela qual se inserem na totalidade do mundo histórico. Muito embora seja um fato que tanto Weber quanto Dilthey tiveram como objetivo comum a *representação* de indivíduos históricos, eles se enveredam por meios completamente distintos para alcançar tal objetivo. Se voltarmos-nos unicamente para o "mapa metodológico weberiano"¹⁴ - a *Wissenschaftslehre* -, a *representação* aí delineada tem seu foco sobre a ação social de indivíduos genéricos, isto é, abstrações de indivíduos concretos forjados pelo método.

¹³ De uma maneira ou outra, o historicismo apareceu em quase todas as correntes de pensamento do final do século XIX e começo do XX como um tópico problemático. Na filosofia hermenêutica-ontológica, o historicismo foi basicamente resolvido na esteira das proposições de Dilthey, com a diferença fundamental que Heidegger faz a correlação entre historicidade e ontologia, um gesto que não se realiza no pensamento diltheyano. No marxismo de Lukács, a questão do historicismo é posta na esteira do que ele chama de "antinomias do pensamento burguês" (Cf, *História e Consciência de Classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003). Grossíssimo modo, ele entende que o materialismo histórico proporciona uma nova teoria filosófica (ou pós-filosófica) que os problemas que coloca o historicismo já estão resolvidos. Já no positivismo de Viena, tudo vira ciência da lógica, logo, o relativismo historicista não passa a apresentar qualquer problema digno de nota.

¹⁴ Em uma de suas aulas, proferidas já no fim da sua vida, Adorno foi muito perspicaz quando disse que em Weber "o decisivo não está no mapa" (Cf, *Introdução à Sociologia*. Unesp: São Paulo, 2007. p. 279). Essa frase de Adorno poderia ter duas consequências. A primeira, que seria impossível se orientar no entremeio dos textos weberianos se pautarmos-nos unicamente pelo que é formalmente e oficialmente enunciado nos textos metodológicos. Afinal, sob este ângulo o fundamental estaria "fora do mapa", isto é, o decisivo estaria dissimulado e entranhado na sociologia da religião, na econômica ou em demais textos da sociologia weberiana. No limite, isso teria como consequência que os estudos internos do textos metodológicos weberianos levaria o pesquisador a um ponto de vista incompleto das efetivas intenções de Weber. Já a segunda consequência veria a situação por outro ângulo, a saber: revelaria que o mapa weberiano é na verdade uma camisa de força. Muito bem construído logicamente, decerto, mas um tanto impeditivo e imobilizador para a pesquisa, para a imaginação e para a compreensão histórica. Tanto que Weber teve que, a princípio, produzir variações "não-oficiais" em sua metodologia nos textos práticos. Sob este ponto de vista, a "verdade" da sua metodologia estaria "fora do mapa". Voltaremos a este tópico mais adiante.

Weber não se interessa por individualidades históricas integrais por uma razão que ele repete à exaustão em *Roscher und Knies*: escapar de qualquer psicologismo ou suas variações. Weber fragmenta o indivíduo porque entende que o conhecimento objetivo só é possível a partir do fragmento, de uma experiência histórica objetivada. Nesse sentido, então, haveria, aos seus olhos, um profundo déficit de validade empírica na *Erlebnis* diltheyana, porquanto ela é uma "totalidade" meramente dada, e não construída pela atividade do método. Mas essa diferença entre ambos aponta para algo mais fundamental, a saber, a forma como cada um deles lida com o subjetivismo kantiano. A princípio, podemos entender esse subjetivismo como o modo pelo qual o *mundo* é construído a partir da subjetividade do sujeito do conhecimento. Weber é bastante tributário, embora não totalmente, desse subjetivismo neokantista. Isso fica claro se termos em vista que assim como Kant entendia a natureza apenas enquanto atividade do *homem*, Weber, de modo correlato, só entende o mundo humano como atividade do sujeito. Não existe, aqui, na perspectiva subjetivista, um mundo já previamente dado e com categorias cognitivas mobilizadas pelos sujeitos reais. Tudo é obra do Eu transcendental, seja do filósofo ou do sociólogo, ou do método das ciências especializadas, que forja, por leis ou conceitos, uma realidade passível de ser conhecida. Logo, como num ato solipsista, o mundo só "existe" por meio das construções metódicas artificiais daquele Eu, ou das suas diversas possíveis feições, como as ciências especializadas já constituídas. Já em Dilthey, embora esse subjetivismo seja de certa forma visível na fase "psicologista" do seu pensamento - afinal, trata-se, ainda, de fundamentar uma "ciência" no espírito do kantismo -, ele já é tensionado com a ideia de *Erlebnis*. Na medida que o objeto são vivências de "indivíduos integrais" que se abrem para uma totalidade histórica, e não abstrações forjadas pelo método, fragmentos oriundos de construções lógicas, já se pressupõe que existe uma objetividade pré-formatada que independe do sujeito cognoscente para existir. Se vivências não são asoberbadas por um sujeito ou por um método previamente estabelecido, o conhecimento, conseqüentemente, não é uma construção sua, mas, sim, uma estrutura de correção e de precisão ininterrupta do que *já* se conhece, embora de forma ainda insuficiente.

Quando Dilthey faz a "virada hermenêutica", após as constatações dos limites do método compreensivo introspectivo, o anti-subjetivismo fica mais patente. Porque agora não é mais o indivíduo ou o *homem* enquanto "parte" o foco preciso das ciências do espírito, mas tão-somente o "todo", isto é, o mundo vital pré-constituído, um campo *comum* de relações intersubjetivas que é conduzido pela linguagem. Do subjetivismo kantiano vai-se, assim, como numa segunda "revolução copernicana", para a crítica fenomenológica. Agora, o conhecimento

não pode mais construir o todo partindo das partes, por um caminho artificial, supostamente seguro, que avança de forma unidimensional; deve, antes, partir do todo, que inicialmente é dado de forma ainda difusa, para enfim chegar às partes. Esse processo é sempre, e necessariamente, circular. Com ele, contudo, chega-se, assim, num ambiente de vida pressuposto, num contexto transmitido de significações, algo completamente inconcebível pelo subjetivismo, pela experiência objetiva e pelo nominalismo do pensamento weberiano. Temos que, com a vivência em mãos, é possível, portanto, ir além do que a experiência consegue alcançar. Na medida em que a vivência se estende a outras vivências, às criações do espírito e às comunidades, num nexos sempre intersubjetivo, é possível ampliar o horizonte da vida individual. Ampliando-se este horizonte, chega-se nas experiências de vida, isto é, na teia intersubjetiva composta pelas vivências individuais. Todo esse esforço é aqui empreendido no sentido de se aproximar o tanto quanto possível das "coisas". Um conhecimento "adequado" é um conhecimento alinhado *com e para* o movimento das "coisas". Por isso a necessidade de tentar tomar as "coisas" - as vivências - em sua integridade, sem os filtros e distorções que a forma estática - e por vezes mórbida - do conceito nos oferece de tais "coisas". Assim, perante esse cenário, justifica-se, o movimento anti-cronológico que este trabalho tenta realizar, qual seja, o da experiência à vivência, ou de Weber a Dilthey. Trata-se, fundamentalmente, de um exercício de aproximação a uma dimensão mais ampla, determinada intersubjetivamente, a qual pode ser, possivelmente, o objeto de uma sociologia das experiências de vida.

Não é, contudo, o objetivo deste trabalho estabelecer uma tal sociologia. Damo-nos por satisfeitos se tão-somente conseguirmos caminhar em sua direção. Com isso em vista, coloca-se, no horizonte deste trabalho, uma tarefa inicialmente *reconstrutiva*¹⁵. Trata-se, através de um trabalho interno, de estabelecer a forma pela qual a experiência e a vivência são tematizadas e aparecem, respectivamente, em determinadas partes da obra de Weber e Dilthey. O primeiro capítulo se volta exclusivamente para a obra metodológica weberiana. Na primeira parte, delinea-se o modo pelo qual Weber constrói, por assim dizer, uma "experiência sociológica".

¹⁵ Tal afirmação poderia, de certa forma, chocar um leitor bem informado dos textos de Gadamer. Afinal, reconstrução denotaria, basicamente um desejo por descobrir o significado da obra dos autores estudados. Aquele leitor bem informado colocaria então a objeção de que, dado o nosso horizonte finito de experiência, é impossível adentrar em um horizonte diferente de modo a reconstruí-lo por inteiro. Para Gadamer, a interpretação deveria, antes de pretender ser uma reconstrução do significado, ser entendida como uma fusão de horizontes, portanto, uma construção entre aquele que a faz e a obra escolhida. Concordamos bastante com a posição de Gadamer, mas preferimos manter o termo reconstrução por um único motivo: porque quando se abre mão da atividade reconstrutiva corre-se sério risco do horizonte ser sobrepujado pela nossa preconcepção dos textos. Reconstrução aqui não se põe portanto como tentativa anti-hermenêutica de estabelecimento do sentido verdadeiro, mas como um meio termo, como tentativa de levar os textos a sério, sem que isso implique em abrir mão da fusão de horizontes.

Tal experiência é a forma pela qual ele entende que todo conhecimento possível para as ciências da cultura somente se dá à medida que há uma separação entre o que é vivido e o que é experienciável pelo conceito. Já na segunda parte desse primeiro capítulo, trata-se de fazer uma reconstrução do movimento da natureza à cultura no neokantismo para chegar finalmente em Weber e na forma pela qual ele entende a mediação entre o lógico e o histórico por meio das ideias de valor. A segunda parte, por sua vez, volta-se exclusivamente para Dilthey. E aqui fazemos uma *reconstrução* cronológica do seu pensamento, seguindo da psicologia descritiva e analítica para a hermenêutica. Trata-se de mostrar inicialmente sua relação dúbia com o kantismo e a forma como ele estabelece a sua psicologia tanto como uma crítica à epistemologia quanto como uma ciência *primeira* do espírito. Em seguida, faz-se o "giro" para a hermenêutica. Por fim, conclui-se com uma breve consideração sobre as possibilidades futuras de todo esse movimento, vale dizer, sobre a possibilidade de uma sociologia da vivência.

1 MAX WEBER

1.1 Experiência e objetividade

[...] tornar-se um weberiano é impossível.

Karl Jaspers

Quando a certa altura da conferência "A ciência como vocação" [*Wissenschaft als Beruf*] (1917)¹⁶ Max Weber recomendou expressamente à juventude alemã [*Jugend*] – àquela altura ávida por uma profunda revitalização espiritual da ciência [*neue Wissenschaft*] -, a necessidade de encarar “de frente o severo destino do tempo que se vive” (WL 535)¹⁷, pôs em relevo não apenas uma intrepidez que lhe foi bastante característica, como também uma determinada "conduta de vida" [*Lebensführung*]¹⁸ necessária aos novos tempos. Weber absorveu como poucos a dura lição de Nietzsche em relação ao ponto de não-retorno da progressiva e completa transformação do “mundo verdadeiro” em uma “fábula”¹⁹. Uma

¹⁶ Proferida em Novembro de 1917, no contexto do final da Segunda Guerra Mundial, a conferência de Weber foi uma das primeiras de um ciclo intitulado “Trabalho espiritual como Vocação” [*Geistige Arbeit als Beruf*] organizado pela “Liga dos Estudantes Livres” [*Freistudentischer Bund*]. Na origem desta iniciativa estava o clamor suscitado pelo artigo de Franz Xaver (Alexander) Schwab, *Beruf und Jugend*, publicado em Maio de 1917. Radicalizando a posição da maioria dos "estudantes livres" - que em nome do princípio humboldtiano de unidade e liberdade da ciência, voltaram-se contra a excessiva adaptação da universidade às exigências do ordenamento capitalista e à especialização como princípio do saber -, Schwab põe em discussão a política cultural da *Freistudentischer Bund*, da qual era um dos líderes. Herdeiro típico do romantismo alemão, saudoso do mundo helênico, ele se colocava contra o estilo de “vida burguesa”, cuja ação, segundo ele, é condenada à ineficácia porque não identifica na noção especificamente moderna de "profissão" o principal problema da humanidade, tornando-a, assim, o verdadeiro inimigo a ser combatido. Nesse sentido, o que de fato diferencia a "perversão moderna" do estado de completude próprio do mundo grego é a ideia de considerar as atividades formais e remuneradas dos homens como um objetivo em si, e não mais como um meio simples, com o objetivo de "viver bem". Em suma, a contrapelo de Weber, o ideal moderno de vida profissional é para Schwab um monstro raivoso que “está no centro do nosso mundo” e que “estende seus atraente tentáculos a tudo que é jovem”. Para mais detalhes, cf. E. Massimilla. *Intorno a Weber: scienza, vita e valori nella polemica su Wissenschaft als Beruf*. Napoli: Liguori Editore, 2000. Para outras análises contextuais sobre a relação de Weber com a juventude alemã, cf. W. Schluchter. *Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*. Stanford: Stanford University Press, 1996;; K. Lichtblau. *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultur Soziologie in Deutschland*. Frankfurt: Surhkamp, 1996; J. Derman. *Max Weber in Politics and Social Thought: From Charisma to Canonization*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

¹⁷ Daqui em diante, toda citação dos ensaios metodológicos de Weber (*Gesammelte Aufsätze Wissenschaftslehre*) será feita no corpo do texto com a abreviação "WL" e o número da página referente.

¹⁸ Cf. W. Hennis. *Max Webers Fragestellung: Studien zur Biographie des Werkes*. Heidelberg: Mohr Siebeck Verlag, 1987.

¹⁹ Cf. F. Nietzsche. *Crepúsculos dos ídolos*. São Paulo: Cia das Letras, 2017, p. 75.

transformação que foi, na sua própria leitura, fruto da consumação do processo contínuo e irreversível de racionalização, do qual a ciência, na configuração em que ali presenciava, foi ao mesmo tempo produto e veículo, teoria e sintoma. Para Weber - diante deste cenário disruptivo, embora também constitutivo à modernidade ocidental -, não caberia à ciência ser uma espécie de baluarte espiritual de princípios e revelações transcendentais para a condução da vida, mas sim a pura expressão congênita dessa "peculiaridade histórica", agora desprovida de qualquer sentido "em-si" ou objetivo. Tal posição weberiana, de certa aridez e com notáveis tons de desalento, mas talvez expressivas de uma "bem determinada posição do homem frente à realidade"²⁰, confrontou frontalmente os anseios "míticos" da *Jugend* alemã à época, especialmente o de perseguir, com o uso de noções como "personalidade" [*Persönlichkeit*] e "vivência" [*Erlebnis*], um valor existencial e um norte ontológico à orientação da vida através da ciência.

A visão de Weber sobre a ciência evidencia por certo seu tato "nominalista", embora também sinalize para o seu acato bastante idiossincrático de um dos princípios basilares presente no contexto de fundo do movimento filosófico de "retorno a Kant"²¹ [*Zurück zu Kant*], qual seja: o de que a modernidade se anuncia como a superação definitiva da visão de mundo helênica, como colapso da fé ingênua na finitude da realidade²². Mas se para os neokantianos

²⁰ Esta frase pertence a K. Löwith, que bastante é astuto quando diz que "a tendência ao 'nominalismo' da construção e do caráter dos conceitos fundamentais de Weber e de toda sua forma de cientificidade não são uma exigência imediata da ciência enquanto tal [...] mas são a expressão consciente de uma bem determinada posição do homem frente à realidade". Cf. *Max Weber und Karl Marx*. In: *Sämtliche Schriften*, Vol. V. Stuttgart, 1988, pp. 344.

²¹ De maneira bastante sintética, o movimento filosófico de "retorno a Kant" consistiu na reabilitação da filosofia transcendental enquanto epistemologia [*Erkenntnistheorie*] (Cf. Krijnen, 2015). Existiram duas escolas neokantianas, com orientações filosóficas distintas, a de Marburg e a de Baden. Para esta última, a qual nos interessa mais especificamente devido a relativa aproximação de Weber para com as ideias de Rickert, aquele movimento em direção à epistemologia, embora não signifique uma absoluta redução da filosofia a ele, senão a própria reabilitação da filosofia como "filosofia da cultura", implica exatamente a recuperação do problema kantiano, marcadamente presente em Weber, qual seja: o que deve ser logicamente pressuposto para o conhecimento possuir *validade* (quaestio iuris)? Nesse sentido, o neokantismo de Baden, em especial Rickert, geralmente enfatiza que a filosofia, em contexto pós-metafísico, não pode ser o estudo das coisas em relação ao seu "ser", tampouco uma visão de mundo ingenuamente objetivista que se volta-se para o "psicológico ou para o "vivido", senão um pensamento da validade acerca destas dimensões. Logo, há, aqui, uma discriminação bastante clara, assim como nas orientações metodológicas de Weber, entre a validade e aquilo que efetivamente vivenciado. Em suma, trata-se, em termos talvez um tanto quanto paradoxais, de uma ontologia *na* epistemologia. Para análises contextuais sobre este movimento, cf, T. Willey. *Back to Kant. The revival of kantianism in German Social and historical Thought, 1860-1914*. Detroit: Wayne State University Press, 1978; Ollig, H. *Der Neukantianismus*. Stuttgart: Metzler. 1979. Sobre a gênese do movimento, cf, Beiser, F. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*, Oxford: Oxford University Press, 2014; Köhnke, K. *The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

²² É notável essa visão em dois ensaios dos principais nomes do neokantismo de Baden: *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch* (1924) de Rickert e em *Immanuel Kant. Zur*

da Escola de Baden Platão ainda foi uma espécie de "parceiro" ao demonstrar que só podemos compreender os fundamentos das coisas e do nosso conhecimento acerca delas quando assumimos ideias que transcendem a experiência sensível²³, Weber não só se distanciou de qualquer "metafísica"²⁴ ao produzir uma "virada antropocêntrica" na "filosofia transcendental do valor", mas quando também elegeu este filósofo helênico como o contraponto "ideal" frente à natureza da ciência moderna. Pois se na alegoria da caverna de Platão "o sol", diz Weber, "representa a verdade da ciência, cujo objetivo é o de conhecer não apenas as aparências e as sombras, mas também o ser verdadeiro" (WL 668), a ciência, no mundo racionalizado e politeísta da modernidade ocidental, não procuraria por verdades e nem pela "significação" objetiva do mundo, tampouco deveria se portar como propagadora de uma "sabedoria" acerca da vida ou, ainda, preterir ser uma filosofia moral²⁵. À ciência não caberia, definitivamente, segundo Weber, portar-se como oráculo, determinando à humanidade o que deve ser ou não ser feito. Se em perspectivas como a da "filosofia transcendental do valor", de cariz neokantiana, ou na da "fenomenologia do valor", encampada por Max Scheler, ainda existiriam valores formais e objetivos, a partir dos quais se poderia derivar orientações prático-normativas, Weber, em direção oposta, alçava os valores apenas ao plano empírico, subsumido-os à atividade científica e situando-os na "esfera de validade"²⁶. Tanto que se a *Jugend* almejava uma ciência holística, que objetivava apreender intuitivamente a "essência" [*Wesen*] dos fenômenos e dos valores culturais impressos na realidade para produzir valores transcendententes, tal aspiração, na visão weberiana, não seria nada mais do que um gesto inconsequente num cenário de "terra desatada do seu sol",²⁷ vale dizer, num contexto histórico no qual já não há mais suporte

Säkularfeier seiner Philosophie (1881) de Windelband. A esse respeito, cf, G. Morrone. *Valore e realtà*. Napoli: Rubbettino, 2013.

²³ A filosofia neokantiana de Baden concordava com Platão de que a filosofia só poderia ser idealista. Mas, pondo-se obviamente na esteira da filosofia crítica de Kant, não conferiam às ideias um status de "ser", como situadas num estrato reificado. Antes, atribuíam ao campo da fundamentação filosófica, ou seja, o "transcendental", como o domínio dos princípios em que residem a validade do pensamento e da ação. Logo, esses princípios não podem ser entendidos como uma espécie de "ser", mas tão somente como de "validade". A esse respeito, cf. C. Krijnen. *Philosophy as philosophy of culture?* In: *New Approaches to Neo-kantianism*. Cambridge University Press, 2015.

²⁴ Embora não discuta Weber em específico, é bastante elucidativa, contudo, a análise de Ruoppo sobre a "ontologia" em Rickert, e como tal ideia se contrasta substantivamente com as ideias que Weber desenvolveu posteriormente com base nesse filósofo. Cf. A. P. Ruoppo. "Si può apprendere più da Hegel che da Zarathustra". *La formulazione heideggeriana di una fenomenologia della vita in dialogo con Heinrich Rickert*. In: *Archivio di storia della cultura*. XX, 2007, pp. 155-177.

²⁵ Cf. F. Vandenberghe. *Sociology as Practical Philosophy and Moral Science*. In: *Theory, Culture and Society*. 2018, Vol. 35(3), p. 77-97.

²⁶ Cf. W. Schluchter. *O Desencantamento do Mundo: seis estudos sobre Max Weber*. Rio de Janeiro: UFRJ, p. 221.

²⁷ Cf. F. Nietzsche. *Gaia a Ciência*. São Paulo. Cia das Letras, 2012, aforismo 125, p. 125.

possível a qualquer *forma* objetiva²⁸. Com este movimento, Weber não só negou qualquer papel à visão eidética, como também tentou realizar uma simbiose "consequente" entre a sua "constatação" empírica do processo de racionalização - responsável por minguar as objetividades de qualquer tipo - e a *interpretação* possível deste mundo [*Welt*], a qual torna-se realizável, agora, apenas quando "reestruturamos" [*Umformen*] nossas intuições imediatas por meio de conceitos da ciência racional²⁹.

A figura de Weber foi deveras admirada à época por ser capaz de produzir, num contexto de "crise da cultura" [*Kulturkrise*], um diagnóstico sociológico coeso acerca da condição humana³⁰. Afinal, entre o seu diagnóstico e o de seus mais diversos críticos havia algo comum e compartilhado, a saber: de que perante as tendências sociais verificadas a individualidade poderia sucumbir no mundo racionalizado, reificado e desencantado da modernidade ocidental. Com efeito, Weber não só se limitou a trazer o diagnóstico impiedoso da atual situação do homem na modernidade e da situação da ciência racionalizada e especializada, como também cristalizou essa situação patológica, projetando-a num futuro absolutamente indefinido. Que não existe retorno possível para a inexistência de um sistema de valores objetivos que confeririam sentido à vida humana é uma condição inelutável da "nossa situação histórica", e não uma patologia suscetível a ser sanada. E ao passo que a fragmentação moral, fruto do politeísmo de valores, não é um fenômeno transitório, a pergunta mais elementar que mobilizou os críticos de Weber, da direita à esquerda política, em torno de *Wissenschaft als Beruf* foi: o que a ciência ofereceria à vida e qual sua utilidade e significado, afinal? Por sacramentar a

²⁸ Na verdade, pode-se ir além e afirmar sem peias que Weber não apenas se limita a constatar o fim de um mundo de formas determinadas historicamente, vale dizer, do declínio particular da ordem objetiva das formas, mas a negar tão logo a existência de tais formas objetivas, sustentando que toda forma é transposta para o conteúdo das coisas unicamente por meio da arbitrariedade da subjetividade humana. Não há qualquer possibilidade de uma espécie de "visão das essências" [*Wesensschau*], na ótica weberiana.

²⁹ As formas de obtenção de conhecimento científico, se pelas vias intuitivas ou pela forma conceitual não foram apenas um mero detalhe no entrave de Weber com membros da *Freistudentischer Bund*, no começo do século XX. mas o embate entre duas plataformas filosóficas, a neokantiana e a fenomenológica. Husserl, em *Ideias I* [*Ideen*], reafirmou um princípio que já havia sido mencionado em "Filosofia como ciência rigorosa" [*Philosophie als strenge Wissenschaft*], qual seja, o de que a filosofia deve produzir um conhecimento da essência [*Eidos*], não-empírico, algo que Rickert muito bem concordaria. A discordância entre ambos se manifestou entretanto, quando Husserl alegou que o conhecimento das essências é uma forma de conhecimento *intuitivo* (Cf, 1981: 173). Rickert, muito diferentemente, enxergava o conhecimento genuíno apenas se realizando pela mediação conceitual, portanto, por meio de um distanciamento claro da dimensão intuitiva-receptiva (Cf, 1920: 50). O conhecimento, para ele, é, portanto, sempre e necessariamente discursivo, logo a alegação de uma espécie de conhecimento pré-discursiva, como a intuitiva, é uma contradição performática. É nesse ponto que Weber corrobora o princípio neo-kantiano de Rickert, claramente manifesto em seus escritos metodológicos, qual seja, o de que não há conhecimento do dado imediato da vivência. Conhecimento apenas adquirimos quando reformatamos o que é dado intuitivamente na experiência vivida por meio de conceitos da ciência objetiva.

³⁰ Cf, K. Mannheim. *Zur Problematik der Soziologie in Deutschland*. In: *Wissenssoziologie*. Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1964. p. 614.

separação da ciência em relação à filosofia moral, Weber encampou a tese da liberdade da ciência em relação a valores [*Wertfreiheit*], logo, da sua impossibilidade de produzir um sistema valorativo unificado com normas para a ação prática, bem como uma visão de mundo [*Weltanschauung*] a partir da qual as individualidades poderiam derivar *formas de vida*. Daí decorre a sua máxima de que não cabe à ciência dizer o que deve ser feito, mas o que pode ser feito e, dada certas circunstâncias, o que convém fazer. A escolha, neste cenário, é unicamente um problema do indivíduo, da sua única e exclusiva jurisdição e responsabilidade, jamais da alçada científica. Weber, entretanto, jamais justificou essa separação entre ciência e juízos valorativos de um ponto de vista ao qual ele era bastante afeito, o lógico. Embora realçasse que "todo trabalho científico pressupõe sempre a validade das regras da lógica e da metodologia", sua justificativa para a neutralidade axiológica sempre pareceu mais pautada por sua *percepção* sobre investigações empíricas do que em razões lógicas ou epistemológicas sólidas. É somente por essa razão, provavelmente, que, ao se deparar com o problema acerca do valor [*Wert*] da ciência, Weber tenha sido sentencioso, oferecendo uma resposta quase-dogmática: a de que a ciência pressupõe que o "resultado a que o trabalho científico leva é *importante* em si e merece ser conhecido". Logo em sequência completa seu raciocínio ao dizer "que esse pressuposto escapa a qualquer demonstração por meios científicos". Por esse ângulo, Weber põe em evidência seu "decisionismo", exterminando qualquer premissa baseada num princípio *comum* ou intersubjetivo, e faz, assim, um chamado tácito à "ética da responsabilidade" [*Verantwortungsethik*], quando diz que, no que diz respeito a este pressuposto, "impõe-se simplesmente aceitá-lo ou recusá-lo, conforme as tomadas de posição pessoais, definitivas, face à vida" (WL 538).

A contrapelo da posição weberiana, parte da *Jugend*, em especial a que gravitava em torno do círculo de Stephan George [*George-Kreis*]³¹, buscou uma reconexão entre ciência e filosofia moral, mas por vias conservadoras. E através de uma crítica à ciência positiva e especializada, buscavam recompor um horizonte ontológico unitário no qual a individualidade seria realmente capaz de viver e prosperar. A "nova ciência" [*neue Wissenschaft*] que propunham intencionava, como certa vez caracterizou Ernst Troeltsch³², uma "revolução contra a revolução", isto é, uma espécie de "revolução científica" de cunho "neo-romântica" que almejava o retorno à "totalidade" helênica contra os princípios "anômicos" democráticos e

³¹ Para uma perfil biográfico de George, cf. R. Norton. *Secret Germany: Stefan George and His Circle*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002.

³² Cf. E. Troeltsch. *Die Revolution in der Wissenschaft*. In: *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Tübingen, 1925, p. 653-677.

igualitários do iluminismo. O despautério flagrante das intenções últimas daquela parte da *Jugend*, politicamente inconsequente e repleta de personagens que comporiam futuramente a juventude nazista³³, eclipsou, no entanto, incômodos bastante legítimos às "posições austeras" de Weber. Se ele não oferecia redenção, mas tão só "resignação"³⁴, isso não era apenas um reflexo "consequente" das suas investigações empíricas, senão fruto da "atitude" científica em sua interpretação do mundo. Afinal de contas, a sua determinação da ação social significativa como objeto exclusivo da sociologia compreensiva pode ser entendida como a correspondência teórico-metodológica exata à sua visão de um "mundo-da-vida" desubstancializado, produto da racionalização crescente e irreversível das linhas de ação (ou "esferas sociais") que alforriou o indivíduo moderno de dimensões transcendentais a ele próprio.³⁵ Se em Husserl o "mundo-da-vida" [*Lebenswelt*] age constantemente de transfundo ao indivíduo, de modo tal que as dimensões valorativas pré-lógicas tornam-se fundantes para as verdades lógicas e teóricas³⁶, em Weber é aparentemente o avesso: as premissas lógicas e científicas pairam num plano lógico mais ou menos intocável, que descem à terra para transformarem o transfundo vital "natural" à sua imagem e semelhança. É como se Weber subsumisse o "mundo-da-vida" ao mundo da "atitude científica", ou seja, é como se o transfundo vital não agisse sobre o conhecimento teórico, mas apenas que o vital se embaralhasse com o diagnosticado pela teoria, transformando-se num mero epifenômeno seu. Não é mero acaso que Weber tenha sido visto, entre membros da *Jugend*, como quem levou até às últimas consequências o projeto de dessubstancialização e ao mesmo tempo de desvitalização da razão iniciado pelo criticismo³⁷.

Existe certamente uma tensão permanente e irresolvida na sociologia de Weber entre uma sociologia formal e uma histórica. Não caberia, então, apesar dessa tensão irresoluta, arguição de naturalismo à sua sociologia, pois ele jamais excluiu a subjetividade de seus construtos teórico-metodológicos. O ponto fundamental, porém, é que boa parte dos incômodos que Weber gerava em relação ao seu "teoricismo", tinham uma certa contraface em autores contemporâneos a ele, como Dilthey, Simmel e, em certa medida, Husserl. Pois, diferentemente

³³ Um personagem bastante exemplar nesse sentido é Ernst Krieck, que figurou no primeiro plano da "inteligência" nazista. Krieck assumia que a "forma vivente" apenas se realiza no âmbito de uma comunidade popular orgânica, entendida como um "Nós" coletivo e radicado na profundidade abissal de um passado proto-histórico (logo essencialmente não-histórico). Ou seja, como um *Gemeinsubjekt* cujo indivíduo cumpre nada mais que uma "função" e à ciência o papel de construir o "mito". Cf. Massimilla. *Intorno a Weber*, p. XVI.

³⁴ Para utilizarmos aqui de um termo chave na leitura de G. Cohn acerca da obra weberiana (2003).

³⁵ Cf. G. Cohn. *Sobre o significado da racionalização*. Apêndice. In: *Crítica e Resignação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

³⁶ Cf. E. Husserl. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

³⁷ Cf. Massimilla. *Intorno a Weber*, p. XVII.

de Weber, eles compartilhavam a premissa de que as ciências humanas são levadas a cabo do mesmo modo “intelectual” que a vida pré-científica; ou seja, essas ciências teriam sua emergência a partir do mesmo tipo de preocupação que caracterizaria as transações cotidianas vitais, como, por exemplo, a compreensão elementar de outros seres humanos e a autoconsciência do lugar que ocupamos no mundo³⁸. Certamente Weber e sua sociologia representam a exata oposição às possíveis relações amalgamadas de vida e ciência. Algo que simplesmente pode ser constatado desde seus primeiros textos metodológicos, quando faz um esforço visceral em combater em tom de polêmica um “hegelianismo atrofiado”³⁹ ou um “raciocínio logicamente errático” presente em autores que ele elege como seus opositores metodológicos. É nesse sentido, frente aos autores da chamada “escola histórica”, que se dá em parte o esforço weberiano de se afastar de quaisquer pressupostos nebulosos ou unidades metodológicas opacas que não garantiriam objetividade à “empresa” [*Betrieb*] científica, como a ideia de “experiência vivida” ou “vivência”. Para Weber, é somente a teoria e as operações do intelecto que conferem validade ao objeto. Logo, só podem ter validade as conexões pensáveis e construíveis a partir das proposições que delimitam o objeto de uma ciência. Uma ciência, nessa ordem de coisas, até pode ter o vivido como princípio e pedra fundamental, mas sua validade empírica é condicionada por sua capacidade de propor modelos justificados de apreensão da realidade exteriores ao vivido. Oposto da vivência, de um ponto de vista exclusivamente lógico, cabe, então, à experiência [*Erfahrung*] produzir a objetivação do dado intuitivamente na vivência, elaborando-a conceitualmente e forjando, no plano exclusivo do pensamento, possíveis conexões causais.

Quando pensada apenas do ponto de vista lógico, a experiência é a vida objetivada cientificamente. Nos mesmos passos de Rickert, em especial no que diz respeito à teoria da formação de conceitos [*Begriffsbildung*] desse filósofo, para Weber não há conhecimento validamente possível sobre a vida mesma sem que haja alguma caracterização secundária de caráter lógico, isto é, um processo que produza a seleção de elementos da experiência vivida numa linguagem científica. Para ele, a não realização desse gesto foi o grande equívoco da juventude alemã, dado que não há conhecimento possível do “sangue e da seiva da vida real”

³⁸ Cf. A. Staiti. *Husserl's Transcendental Phenomenology*. Cambridge University Press, p. 103.

³⁹ O primeiro grande ensaio metodológico weberiano, *Roscher und Kries*, se constitui, em grande medida, como uma tentativa de desenvolver uma práxis metodológica em oposição a chamada Escola Histórica e versões do que ele enxergava como uma reminiscência velada de hegelianismo nas ciências especializadas, como o emanatismo. Opondo-se a tudo que poderia ter resquícios de “ontologia” e “metafísica” nas discussões metodológicas e na definição do objeto das ciências históricas, Weber tenta desenvolver a “interpretação” como uma saída de escape em vista dos procedimentos “deficientes” - do ponto de vista lógico - das ciências que se especializaram na Alemanha sob a batuta do método histórico.

(W1 654) e nem conhecimento objetivamente válido da experiência vivida. Se um tal conhecimento existisse, não seria "conhecimento", mas apenas uma cópia⁴⁰ da realidade ou uma mera reprodução continuada da vida mesma. Nesse quesito, Weber segue os ensinamentos críticos de Kant de perto: são apenas os princípios metodológicos que garantem a objetividade científica, não os ontológicos.⁴¹ É exatamente pela tomada de partido dessa lógica científica que boa parte da empreitada metodológica de Weber vai de encontro à noção de *Erlebnis* ou experiência vivida, precisamente por tencionar um “dualismo” produtivo e necessário às determinações do espírito científico, a saber, entre “evidência” [*Evidenz*] e “validade empírica” [*empirische Geltung*] (Cf. Seneda, 2008). Logo, para ele, qualquer compreensão [*Verstehen*] que seja produzida a partir dos conteúdos brutos, indiferenciados e imediatos da vivência jamais poderá sequer ter a pretensão de ser demonstrável como válida. Para ter a estrutura do que pode ser objeto de validação em uma ciência empírica, a compreensão tem de poder ser referida à experiência, jamais à vivência. Prevalece em Weber a máxima kantiana: a experiência é o *locus* de todos os objetos válidos para o conhecimento teórico. Portanto, toda ciência que pretenda ser válida empiricamente tem de obrigatoriamente alcançar, por meio de regras da experiência, algum grau de construção conceitual daquilo que é efetivamente vivido, pois é esse grau de elaboração que assegura uma *possibilidade objetiva* para o conhecimento válido. Nesse sentido, a sociologia, enquanto uma ciência empírica da ação, não deve intencionar apreender a ação real, em seu querer efetivo, ou, tampouco, a vivência imediata, mas tão somente o querer hipotético e a evidência interpretativa que possibilitam a construção “com sentido” da ação empiricamente constatável.

Embora a sociologia weberiana esteja claramente na esteira do kantismo, ela não opera completamente com uma forma naturalista. Mesmo tendo notáveis preocupações com problemas de natureza lógica, a sociologia de Weber tem também uma notória preocupação com a mediação histórica do conhecimento. Afinal, nas ciências da cultura [*Kulturwissenschaften*] não pode haver, nunca, interesse pelo geral em si mesmo, no sentido de

⁴⁰ Tem-se, aqui, a crítica de Rickert à teoria da cópia [*Abbildtheorie*]. Para Rickert, boa parte do pensamento moderno se perde numa concepção epistemológica equivocada, na qual o conhecimento é concebido como uma forma de reprodução da realidade. Segundo ele, mesmo que tivéssemos a fantástica capacidade de refletir a realidade como "espelho", esse reflexo não seria conhecimento, mas apenas uma duplicação inútil da realidade. O problema apenas mudaria de lugar, pois, ao invés de explicar como se dá o conhecimento da realidade, seria preciso explicar como se dá o conhecimento do reflexo da realidade, e posteriormente seria ainda preciso explicar como se dá o conhecimento do reflexo do reflexo da realidade e, assim, sucessivamente, num regresso infinito. Essa impossibilidade de descrever a realidade é conceituada por Rickert (1926, p. 28), como um “heterogeneous continuum intensivo e extensivo”.

⁴¹ Cf. I. Kant. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes, 2008.

identificar o que se repete, o que é comum a inúmeros fenômenos, subsumindo conhecimentos particulares a uma regra mais compreensiva. Nem pode haver, desse mesmo modo, interesse pelo conhecimento abstrato das séries causais, que oferecem conclusões isoladas e cuja validade independe de referência a um contexto “individualizado”. Para Weber, o interesse das ciências da cultura deve, muito pelo contrário, dirigir-se para a "significação", que só se determina com referência a uma situação histórica singular. Nesse sentido, os conceitos buscados pelas ciências que têm o mundo histórico como objeto não poderiam ser jamais classificatórios, mas devem, ao contrário, pretender apanhar a realidade histórica em "conjuntos genéticos concretos de relações que são inevitavelmente de caráter singular e individual" (WL 391). Aparece, aqui, a exigência que os tipos-ideias de Weber objetivam responder: são conceitos que tentam solucionar o problema da síntese do geral e do particular, isto é, são conceitos com a pretensão de ser, a um só tempo, históricos e generalizadores. Nesse sentido, a proposição dos tipos como técnica de conhecimento intencionam, em teoria, respeitar a historicidade das formações sociais particulares, captando-as como totalidades construídas pela atividade organizadora do espírito, vale dizer, por relação a valores [*Wertbeziehung*]. Vistos desse modo, os tipos-ideais não seriam "coisas" portanto, ou construções arbitrárias dadas de antemão, mas ferramentas "plásticas" que podem ser construídas e reconstruídas indefinidamente, cumprindo, assim, um critério de adequação subjetiva, uma vez que o valor [*Wert*] age como elo mediador entre subjetividade e realidade exterior.

Perante esse cenário, a questão decisiva que deve ser posta agora é: lançar-se às "conexões reais" pela relação a valores é garantia de "congruência", "adequação" e "precisão" para com a realidade vivida por indivíduos de carne e osso? Weber diz que "a ciência social que nós pretendemos praticar é uma ciência da realidade efetiva [*Wirklichkeitswissenschaft*]", interessada na "realidade da vida que nos movemos". Essa é a "promessa" explícita da sociologia weberiana. Convém agora saber: em qual dimensão alcança a sociologia weberiana tal "realidade da vida"?

1.1.1 A construção da experiência sociológica

A sociologia é definida por Weber como uma ciência empírica da ação. E enquanto uma tal ciência – uma ciência que pretende "conceber" [*Begreifen*] um determinado domínio sobre parte da realidade efetiva [*Wirklichkeit*] -, não pode ser um opaco e impreciso pensamento ou

juízo acerca da existência humana, da experiência vivida ou tampouco do ser [*Sein*]⁴², mas tão somente, no próprio dizer de Weber, “uma ciência que pretende compreender interpretativamente [*deutend verstehen*] a ação social e assim explicá-la causalmente [*ursächlich erklären*] em seu curso e em seus efeitos” (2002: 1). Sob este ângulo, o objeto da sociologia não pode ser uma espécie de “atualidade” ou um saber “globalizante” de caráter compreensivo acerca do “sujeito que se posiciona, que avalia e formula juízos de valor” (2001: 135) - ou seja, do imediatamente vivido pelo agente -, tampouco um “estado interno”, psíquico, ou, mesmo, uma determinação de caráter essencial, ontológica. Antes, seu objeto deve ser uma dimensão transcendente à existência efetiva de indivíduos isolados que se relacionam em sociedade, uma dimensão decomposta e subtraída da vida pelo conhecimento objetivante, e projetada idealmente no plano do intelecto por meio de inequívocas regras metodológicas. Desse procedimento, emerge, assim, o domínio da *ação* humana como unidade última e fundamental do conhecimento sociológico.

Por *ação* Weber entende por princípio “[...] um comportamento compreensível em relação a ‘objetos’, isto é, um comportamento especificado ou caracterizado por um sentido [*Sinn*] (subjetivo) real ou mental.” (2001: 494). Em outras palavras, fala-se em “ação” sempre que o agente individual vincula um sentido subjetivo ao seu comportamento. Por exemplo, quando um indivíduo abre o jornal diário para lê-lo, troca uma lâmpada ou substitui o pneu furado de seu carro por outro, age de forma significativa. Por conseguinte, toda ação dirigida para “objetos”, mesmo carente de uma referência social necessária, é, segundo Weber, significativa. Apesar da sua notória inclinação anti-metafísica, tal premissa torna-se, em sua sociologia, algo, por assim dizer, “quasi-metafísico”, dado que para Weber o sentido é a propriedade basilar e incontornável da ação individual, e o princípio fundamental que distingue a dimensão da vida humana dos “amorfo” eventos da natureza. Mas o sentido para o qual volta-se a sociologia não é e nem pode ser aquele que é auto-referido pelo indivíduo em sua relação isolada para com “objetos” - afinal, não se trata de “psicologia” (2001: 80) -, senão para o sentido subjetivo que leva em consideração a conduta de *outros* e por ela orienta seu curso. Com a realização desse movimento se esclarece o foco central da empreitada sociológica, pois já não se trata de dar conta da “ação” individual à moda da economia clássica, mas da “relação”, ou seja, da “ação social”. A orientação significativa ganha agora uma contraparte dada numa relação, requerendo a presença de um “tu”. Dessa forma, a ação social, por seu significado subjetivo, deve necessariamente basear-se na conduta *consciente*, e não meramente *reativa*, de

⁴² Cf. K. Jaspers. *Man in the Modern Age*. Routledge, 2009, p. 165.

um ser humano em relação a outro. Realizar uma ação social é então mais do que possuir consciência da existência do outro; é dar-se conta do sentido da conduta do *outro* e interpretá-lo (Cf. Schutz, 1993).

Definido o objeto da sociologia weberiana, a ação social, põe-se a tarefa: o que a sociologia faz com o sentido da ação e quais as exigências que a "razão sociológica" se propõe? Em primeiro lugar convém pôr em relevo que o sentido não é entendido por Weber como um sentido objetivamente correto da ação ou metafisicamente verdadeiro, senão como um sentido subjetivamente intencionado de um agente em relação ao outro⁴³. Todas as possíveis ideias portadoras de sentido objetivo, sejam "objetivações culturais", "estruturas sociais" ou manifestações do "espírito objetivo", são reduzidas, por Weber, às mais elementares formas de conduta (Cf. Schutz, 1993: 36), pois "o indivíduo", diz ele, "[...] constitui o limite e o único portador de um comportamento provido de sentido" (2001: 505). Por certo que o "indivíduo", aqui, não é um indivíduo em sua consciência "real" ou "psicológica", mas tão somente em uma "consciência transcendental" ou, ainda, "pura" - a qual ganha sua expressão mais bem acabada quando Weber passa a trabalhar com os "tipos-ideais". De qualquer modo, destaca-se por ora que a "natureza" última do sentido não deriva da essência mesma da realidade, mas é relacionada a um tênue fundamento antropológico. Afinal de contas, diz Weber que "somos homens de *cultura*, dotados da capacidade e da vontade de assumirmos uma posição consciente face ao mundo e de lhe conferirmos um sentido [*Sinn*]". Embora tenha sempre se colocado como um crítico ferrenho do historicismo por sua "atrofia lógica", Weber vai, com tal posição, diretamente ao encontro desta tradição alemã de pensamento. E, aqui, poderia muito bem concordar com a afirmação de Wilhelm Dilthey, segundo o qual "o homem não pode compreender a si mesmo por meio de elucubrações acima de si mesmo", já que "somente na compreensão da realidade histórica que ele mesmo produz, o homem chega à consciência do seu poder, no bem e no mal". É claro que tais linhas proferidas por Dilthey perpassam pela intenção de repensar a noção de "espírito objetivo" [*objektiver Geist*], subtraindo-a da construção metafísica de Hegel e colocando-a especificamente em relação com a "conexão histórica da finitude de cada fenômeno histórico, de cada situação humana e social"⁴⁴. Todavia, tais linhas também implicam no pressuposto de que a sociedade humana não é acessível em sua totalidade à "razão nomológica", de cariz "determinista" e que busca exclusivamente a

⁴³ Convém lembrar já de antemão que quando Weber fala em "sentido" não apenas se refere ao sentido intencionado daquele que age, mas também uma construção típico-ideal.

⁴⁴ Cf. W. Dilthey. *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*. In: *Gesammelte Schriften*, v. III. Stuttgart, Göttingen, 1962, p. 210.

decomposição em fatores e a imputação de séries causais abstratas desconectadas de qualquer conteúdo subjetivo, como à maneira do naturalismo.

Na mesma toada de Dilthey, Weber parte de uma nova jurisdição do empírico que é dada significativamente e que cabe à ciência captar não em sua "generalidade", mas em sua "individualidade". Segundo Weber, antes de buscar regularidades na forma de "leis", faz-se sempre necessária uma "reconstrução interior" do "porquê" da motivação da ação. Pois, "sem esta reconstrução interior", diz ele, "a mais completa e mais abrangente prova empírico-estatística de uma regularidade conforme 'leis' não haveria de satisfazer às exigências que fazemos à ciência histórica e a outras ciências do espírito" (2001: 456). Em suma, uma ciência empírica da ação não é e não pode ser correlata ou dependente de uma "ciência da natureza da ação social". Então, para satisfazer as necessidades de uma "ciência empírica da realidade concreta", é necessário voltar-se precisamente à evidência [*Evidenz*] do sentido presente nas conexões concretas⁴⁵. Reside-se aí, fundamentalmente, a "razão" do conhecimento sociológico. E daqui se sobressai o perfil e a tarefa basilar deste conhecimento, qual seja: compreender o sentido subjetivamente visado e intencionado pelo indivíduo que age. Nesse sentido, é atribuída à sociologia uma excepcional nota cognitiva de caráter compreensivo - ainda que isso não implique, nos quadros do pensamento weberiano e à contrapelo de Dilthey, uma independência lógica e um domínio ontológico exclusivo frente às ciências da natureza.

"Compreender", entretanto, é um ato "natural" e fundamental da vida humana, uma faculdade de uso regular e também imprescindível pelos indivíduos em suas atividades cotidianas. Afinal, a vida se faz por meio da compreensão "imediata" de movimentos expressivos, manifestações linguísticas e ações desencadeados por indivíduos a partir de suas respectivas experiências vividas. Compreender, nesse compasso, é como "revivenciar" aquilo que não nos é completamente alheio, já que é uma possibilidade na própria vida tê-lo, isto é, porque podemos ou poderíamos ser em alguma medida aquilo que compreendemos em razão de uma referência significativa comum e compartilhada. É mais ou menos nessa toada que a tradição hermenêutica alemã - de Schleiermacher a Dilthey -, utilizou-se da categoria de compreensão, isto é, como parâmetro fundamental para o conhecimento do mundo humano. Weber, porém, não esteve exatamente interessado na compreensão "imediata", na "revivência empática" ou em qualquer referência vital originária como substrato que comporia o fundamento da sociologia enquanto uma ciência empírica particular. Ainda que ele tenha como

⁴⁵ Toda evidência de sentido, em Weber, é relacionada a valores. Essa é um pré-condição para o conhecimento do universo humano. Voltaremos a essa discussão mais adiante, no próximo subtópico deste capítulo.

premissa tácita que o compreender é uma constatação primeira, um dado imediato da existência humana, e que não pode ser eliminado dos procedimentos das ciências cujos objetos têm de ser, em algum grau, necessariamente explicados a partir de dados já previamente dotados de sentido, sua preocupação fundamental, entretanto, não é de ordem "hermenêutica", mas, sim, de outra natureza, a saber: da ordem da validação empírica (Cf. Seneda, 2006). Tanto que, para ele, se compreendo o conteúdo vivido presente na ação de outrem a partir do conteúdo da minha própria vivência, haveria a impossibilidade deste mesmo conteúdo tornar-se objeto de um juízo. Uma ciência empírica - como ele pretende alçar a sociologia - não pode ser uma extensão da vida, uma "reprodução da realidade", ou, ainda, uma "teoria da cópia" [*Abbildtheory*]⁴⁶. Para que determinados conteúdos se tornem objeto de um conhecimento válido, eles devem, necessariamente, ser elaborados conceitualmente, "objetivados" e "desvitalizados", isto é, devem receber algum tipo de distanciamento e generalização que os destitua da singularidade do imediatamente vivido. Algo correlato, portanto, aos procedimentos de validação das ciências da natureza.

Acontece que se o grande esforço de Dilthey foi conferir a vivência [*Erlebnis*] como o saber propriamente referido à realidade humana e assim dotado, por si mesmo, de validade, pois já em posse imediata de seu objeto, Weber dissocia essa relação - ou seja, entre um domínio ontologicamente delimitado e uma validade intrínseca conferida de antemão. Com um kantismo que vai de soslaio, Weber não confere o que se evidencia pela compreensão empática como um fato dotado de verdade, como se as individualidades⁴⁷ resguardassem um valor por si, mas como algo que necessita de uma "construção" por uma metodologia, ou seja, de um método que determine os procedimentos que possam construir o objeto e que controle objetivamente o *fato* percebido, para, então, erigir-lo *a posteriori* em critério de validade. É nesse sentido que se para um hermeneuta como Dilthey posso atribuir *verdade* ao compreender uma conexão psíquica quanto vivenciada - do querer efetivo, suas aspirações e desejos -, pois me apercebo do sentido evidente como um "fato da consciência" [*als Tatsache Bewusstseins*], para Weber jamais pode-se atribuir referencial cognitivo àquilo que é simplesmente dado vitalmente. Se em Dilthey haveria algum resquício de hegelianismo ao conferir validade ontológica às próprias coisas, ou seja, ao sustentar que os conteúdos da vivência seriam imediatamente válidos, em Weber, na

⁴⁶ Quanto a este ponto consultar a nota de número "25".

⁴⁷ Embora, como veremos mais adiante, o interesse das ciências da cultura se dirija para a significação, a qual só se determina com referência a uma situação histórica singular, isso não implica, segundo sua visão, que o "individual" seja o fim último do conhecimento sociológico, abrindo mão da generalização, que é recurso a qualquer ciência. O problema fundamental, para o conhecimento histórico, é definir esse conhecimento das individualidades no sentido lógico, imbuindo-se de validade científica.

esteira do kantismo, jamais se pode atribuir validade objetiva àquilo que não seja produto do grau específico da determinação empírica do método. Afinal de contas, no quadro do pensamento kantiano, e no plano das ciências empíricas, não é o objeto que é o foco, mas tão somente a relação que o sujeito, através da consciência, estabelece com o conhecimento. Numa reflexão metodológica tardia, Weber não nega esta filiação quando diz pelas tantas que "não são as conexões efetivas das coisas, mas as conexões conceituais de problemas que definem o objeto das ciências" (2001: 380). Em suma, se somente a teoria confere validade ao objeto, então só podem ter validade as conexões pensáveis e construíveis a partir das proposições que delimitam o objeto de uma ciência, isto é, "uma ciência pode partir do vivido, mas sua validade depende de sua capacidade de propor modelos justificados de apreensão da realidade exteriores ao vivido"(Cf. Seneda, 2008: 80).

Decorre, portanto, ante a essas considerações, que o método compreensivo, ao ser aplicado às ciências da ação, deve ser submetido a procedimentos de validação compatíveis com os exigidos das ciências empíricas. Afinal, o perfil do trabalho das ciências do agir humano, mesmo que elegendo o individual como objeto - em contraste às ciências naturais que operam conceitos e regras -, não é e não pode ser distinto qualitativamente do trabalho "científico". E se não há então distinção possível no plano das ciências empíricas, as ciências do agir não devem operar com uma cisão no plano lógico e metodológico, como se elas e as ciências da natureza estivessem referidas a realidades abissais, ontologicamente distintas, ou, ainda, que devessem ser submetidas a procedimentos diferentes de validação. Sujeitas, então, aos mesmos procedimentos lógicos, há a implicação de que as ciências do agir não devem abrir mão dos mesmos processos cognitivos objetivantes presentes nas ciências da natureza, que almejam uma "experiência objetivada" por meio de determinadas categorias do processo cognitivo objetivo, tais como "causalidade", "lei" e "conceito" (2001: 133). No entanto, uma submissão do método compreensivo aos procedimentos "científicos" conduz inevitavelmente a uma dificuldade, pois como correlacionar o ponto de partida intuitivo de uma ciência que define seu objeto como o "sentido subjetivamente visado pelo agente" com aqueles pressupostos lógicos necessários à validação do conhecimento? É que para Weber, as ciências da ação humana não devem se interessar, no nível metodológico, por processos interiores orientados por procedimentos subjetivantes, como a "compreensão empática" - embora elas ainda resguardem uma potencialidade heurística. Como salientado outrora, Weber, bastante longe de pretensões hermenêuticas *à la* Dilthey, não se interessa pelo "indivíduo inteiro" ou pelo querer efetivo do agente, mas somente pela motivação [*motivationsmäßig*] da ação, que, enquanto tal,

pode ser sublimada exclusivamente para o campo do intelecto e "compreendida" por meio de conexões causais empíricas à maneira das investigações nomológicas.

O 'querer', por exemplo, que é 'imediatamente' compreensível, ou o 'Eu' como 'unidade' que imediatamente pode ser 'compreendido', nunca [deveria] ser enquadrado num procedimento nomológico e científico já que, neste procedimento, trata-se essencialmente de se tentar chegar a uma verdade 'objetiva' e, portanto, supraindividual (2001: 96).

Para fins de uma ciência empírica da ação, Weber não se interessa pela "consciência individual", designada por vezes pelo pechoso rótulo de "psicologismo"⁴⁸, mas tão-somente por uma "consciência transcendental". Isso quer dizer que não é o indivíduo atuante em sua concretude, sua compreensão "natural" do mundo, seus hábitos, suas vontades, seu querer efetivo, em suma, em sua vivência imediata que lhe interessa como acesso à realidade e à produção de conhecimento. Weber volta-se, unicamente, para um querer hipoteticamente construído a partir de regras da experiência, isto é, para um indivíduo hipotético que escolhe um objetivo, e que, para tal, mobiliza regras conhecidas do devir para alcançá-lo⁴⁹. Por referir-se sempre a este personagem "ideal" - logo um personagem desprovido de tudo o que nele possa haver de casual e fortuito -, e para o qual está referida a ação puramente racional, Weber dissolve possíveis incompatibilidades congênitas entre os requisitos constitutivos para uma ciência de produção de conhecimento empírico - sempre sob a tutela do poder regrador do intelecto e entendida como situada no domínio da explicação causal [*des kausalen Erklärens*] - e a compreensão [*das Verstehen*] "genética" do sentido subjetivo da ação. Ao realizar esse movimento, consegue, com notória proeza, estabelecer uma simbiose no nível metodológico para domínios "ontológicos" entendidos como completamente incompatíveis, combinando, assim, "explicação" e "compreensão". No entanto, é fundamental destacar: Weber apenas alcança essa realização porque não quer fazer referência ao imediatamente vivido pelo agente, mas quer se referir tão-somente ao que é *interpretável* do âmbito da ação.

⁴⁸ Para um excelente tratamento da ideia de psicologismo na filosofia social alemã, cf. M. Kusch. *Psychologism: The Sociology of Philosophical Knowledge*. Routledge, 1995.

⁴⁹ Convém citar Weber aqui a fim de ressaltar ainda mais este ponto: "A interpretação racional assemelha-se bastante a um juízo causal hipotético. (Esquema: tendo a intenção X, o agente, conforme as regras conhecidas do devir, 'deveria', para alcançá-la, escolher o meio Y ou um dos Y, Y', Y'').) Ao juízo causal hipotético acrescenta-se uma avaliação teleológica da ação empiricamente constatável. (Esquema: a escolha do meio Y, conforme com conhecidas regras do devir, fornece mais garantias para se atingir o objetivo do que Y' ou juízos, sendo, por causa disso, mais 'conveniente' do que os outros.) Esta reflexão não descarta o fundamento da análise do empiricamente dado, pois ela é apenas uma avaliação de natureza 'teórica', isto é, ela avalia, em conformidade com regras da experiência, se os "meios" são adequados para atingir os fins desejados" (2001: 192).

Não se trata portanto de uma oposição entre o 'físico' e 'psíquico'. Trata-se de outra questão, qual seja, a da opinião segundo a qual aquele 'ser' que, como tal, pode transformar-se em 'objeto' de uma abordagem analítica - seja ele de natureza 'física' ou 'psíquica' -, em princípio, consistiria num modo diferente ou num sentido diferente daquela realidade que, pela 'vivência' nos é dada imediatamente e na qual o conceito de 'psíquico', da maneira como é usado na psicologia, de maneira nenhuma pode ser aplicado. Uma tal concepção poderia, talvez, em princípio, dar-nos um fundamento para o conceito de 'interpretação' (2001: 132).

Tendo isso em vista, todos os passos que Weber realiza em seu primeiro grande ensaio metodológico - *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* (1903-1906) -, quando abre polêmica com os personagens que marcaram a "querela sobre o método" [*Methodenstreit*], dizem respeito à tentativa de desenvolver a interpretação como uma saída de escape em vista dos procedimentos "deficientes"⁵⁰ - do ponto de vista lógico - das ciências que se especializaram na Alemanha sob a batuta do método histórico⁵¹. Seja na "síntese criativa" de Wundt ou na "ciência subjetivante" de Münsterberg, na distinção de Simmel entre "compreensão objetiva" e "interpretação subjetiva", ou na "experiência vivida" de Gottl-Ottlilienfeld, Weber enxerga em todas essas proposições, em menor ou maior medida, uma insuperada opção ontológica e metafísica que se vincula tacitamente ao emanatismo hegeliano ou que se deriva do que Hegel há consagrado, o que as tornam, por consequência, incompatíveis com os requisitos metodológicos necessários às ciências particulares [*Spezialwissenschaften*]. Porque este é o ponto fulcral para Weber em toda a discussão sobre o método: de que é errônea a ideia de que o psíquico seja do domínio da compreensão e o físico do domínio da explicação causal. Também errônea é a sugestiva ideia, presente em Dilthey, de que a experiência [*Erfahrung*] esteve dividida em duas esferas, a interna [*Innere Erfahrung* ou *Erlebnis*] e a externa [*Äussere*], e que, por essa razão, pudessem referir-se a domínios ontologicamente distintos, fundamentando, assim, respectivamente, o conhecimento do mundo do "espírito" e o conhecimento do mundo "natural"⁵². Pode haver, na

⁵⁰ Cabe o esclarecimento: "deficiente", aqui, no linguajar weberiano, é um juízo que parte do trato da filosofia crítica kantiana, e refere-se particularmente à concessão de um estatuto *quase*-metafísico ao objeto da inquirição histórica, portanto, tornando-o alheio às operações do intelecto, ou seja, estabelece-se um ato de "síntese" para o objeto sem uma teoria que o eleja e determine.

⁵¹ Para uma boa abordagem geral sobre o método histórico alemão e seu contraste para com o inglês, cf. Keith Tribe. "Historical Schools of Economics: German and English". In: *A Companion to the History of Economic Thought*, ed. Warren J. Samuels, Jeff E. Biddle, e John B. Davis. Malden: Blackwell, 2007, pp. 215-230.

⁵² Essa seria a posição de Dilthey segundo a visão neokantiana. Parece-nos questionável a leitura de que há, em Dilthey, uma cisão ontológica entre duas esferas do real. Contudo, iremos mais bem desenvolver este ponto em capítulo posterior neste trabalho.

ótica weberiana, possivelmente, uma oposição forjada a partir do modo como acessamos à realidade, se pela experiência objetiva ou pela vivência, mas não pode haver entre o conhecimento da natureza e o conhecimento do agir um "precipício" oriundo da antítese "ontológica" do seu objeto. Weber é ainda mais claro neste ponto quando admite "[...] que o comportamento humano, quando convertido em objeto de análise 'interpretativa', sempre contém partes que simplesmente devem ser aceitas da maneira como também são aceitos os 'objetos' das ciências naturais" (2001: 166). Ao projetar a interpretação como método, ele vislumbra um único *logos* a imperar cognitivamente sobre a totalidade da realidade, movendo-se, assim, a contrapelo daquela antítese "abissal" presente na escola histórica e nas derivações do historicismo, seja em suas variações pós-kantianas ou neo-hegelianas⁵³. Afinal de contas, "a 'interpretação' é bastante distinta de uma compreensão 'atual'" [*aktuelles Verstehen*] (2001: 157). Tanto que, nunca é demais frisar, a "compreensão" que Weber almeja, nos seus escritos metodológicos, não tem por foco o querer ou a vivência que move a ação, mas tão somente um querer hipotético, "uma modalidade de explicação causal" (2001: 157), um conceito puro e hipotético produzido pelo intelecto que foca em relações externas ao vivido e mediatas.

Apesar do distanciamento crítico, Weber encontra a primeira correspondência mais bem acabada do "método interpretação" na segunda parte de *Roscher und Knies*, quando faz referência ao Simmel da segunda edição de *Probleme der Geschichtsphilosophie* (1905)⁵⁴. Neste trabalho ele encontra uma diferenciação substantiva entre as modalidades de compreensão, possibilitada por duas noções de razões opostas - embora, para seus propósitos, complementares -, a saber: "compreender" [*Verstehen*] e "conceber" [*Begreifen*]. Este último designa o que pode ser explicado nomologicamente, ao passo que o primeiro reduz o explicável ao âmbito daquilo que pode ser interpretado compreensivelmente. Em outros termos, enquanto o "compreender" é um ato "natural", que implica "revivência" interior da realidade dada, o "conceber", diferentemente, está no nível do conceito, do intelecto e das relações exteriores ao vivido. A título de ilustração dessa "diferenciação", Weber, na esteira de Simmel, salienta que "a 'compreensão' refere-se à compreensão do sentido de sinais (externos) e a 'interpretação' subjetiva à compreensão dos motivos que estão por trás (internos) da fala ou da ação de uma pessoa" (WL 155). Ainda completa: "no primeiro caso, 'compreendemos' aquilo que foi dito ou

⁵³ Para abordagens contextuais do cenário filosófico após a derrocada do idealismo absoluto e sua reconfiguração e novas chaves filosóficas, cf. H. Schnädelbach. *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die probleme des Historismus*. Friburgo-Munich: Verlag Karl Alber, 1974; *Philosophy in Germany, 1831-1933*. Cambridge University Press, 2009; P. Ricoeur. *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions de Seuil, 1969.

⁵⁴ Cf. G. Simmel. *Kant/ Probleme der Geschichtsphilosophie (1905-1907)*. Suhrkamp, 1997.

falado, e, no segundo, 'compreendemos' a pessoa que falou ou agiu" (WL 156). Na ótica de Weber, Simmel embaralha, entretanto, a distinção no tocante ao ponto lógico, pois ele "acha", diz Weber, "que a primeira forma de 'compreensão' [do que foi dito ou falado] só existe quando se trata de um conhecimento teórico, do conhecimento de um conteúdo objetivo em forma lógica que - por ser conhecimento - poderia ser elaborado objetivamente" (WL 156). Este é o ponto fundamental para Weber: uma compreensão dentro da esfera da atualidade não pode ser encarada como "objetiva", pois se assim o fosse, manteria uma teoria de resíduos psicológicos sensíveis demais à ideia de uma "razão existencialista" ou do sujeito que "se posiciona"⁵⁵. Uma tal compreensão - a "atual" - difere-se substantivamente da "interpretação". E pela razão da interpretação ser sempre de caráter objetivo, torna-se, por consequência, uma "categoria secundária e peculiar do mundo artificial da ciência" (WL 117).

Uma das formas pelas quais Weber entende a interpretação é justamente esta: "como um 'incitamento' a um juízo, no sentido da afirmação e da aceitação de uma conexão real que foi compreendida 'como sendo válida'". Nesse compasso, ainda completa: "neste caso, referimo-nos a um conhecimento causal de 'interpretação' ou a um conhecimento 'interpretativo' causal" (WL 151). Que uma compreensão feita a partir dos elementos imediatos da vivência não possa ter, para Weber, qualquer pretensão à validade, já salientamos anteriormente. Para recordar, basta lembrarmos que, em sua visão, determinados elementos só podem se tornar objeto de um conhecimento válido quando são elaborados conceitualmente, isto é, cindidos da experiência vivida e transformados em experiência objetiva. Na esteira da *Begriffsbildung* de Rickert, o conhecer da razão científica está, em Weber, em necessária oposição à vida⁵⁶. E nesse movimento do "dado" para o "reconstruído" ou do "compreendido" para o "concebido" está precisamente a "vantagem" da interpretação, qual seja: que por ser uma "modalidade de explicação causal" (WL 157), possibilita - ao contrário da compreensão imediata - a validação de conhecimentos estabelecidos a partir de uma determinada base empírica. Isso quer dizer que

⁵⁵ Se a compreensão imediata - ou "objetiva", nos termos de Simmel - trata da compreensão "própria" do *locus* de evidência que o agente ocupa ou no qual se encontra, a interpretação volta-se precisamente para a conexão de sentido presente na conduta de outrem. Sob este ângulo, exemplifica Weber: "uma ordem militar redigida sem a devida clareza - para ficar num cenário "atual" - obriga o receptor a refletir e ponderar juntamente com o oficial para, talvez, "interpretar" devidamente os objetivos desta mesma ordem". Decorre, então, que o sentido visado pela interpretação não é "imediato", tal qual poderia apresentar-se numa compreensão que parte do sentido dado na vivência; trata-se, ao contrário, de reconstruí-lo hipoteticamente sempre que não é possível dar conta compreensivelmente do curso da ação. E é exatamente este o procedimento que a interpretação cumpre, a saber: ampliar o domínio da compreensão, oferecendo às ciências empíricas a recuperação hipotética do sentido do agir.

⁵⁶ Para uma boa análise da oposição que Rickert estabeleceu para com o vitalismo e a Lebensphilosophie, cf., A. Zijderveld. *Rickert's Relevance. The ontological nature and epistemological functions of values*. Capítulo I.

Weber não tem qualquer pretensão de abarcar o "opaco" e "intransparente" querer efetivo da ação de um agente, tampouco o *locus* de evidência que o agente ocupa ou no qual se encontra, mas tão-somente uma evidência compreensiva que pode ser adquirida por um querer hipoteticamente construído a partir de regras da experiência, isto é, pela *possibilidade objetiva*⁵⁷ de ser atestado por meio de regras que apreendam o que pode ser dado numa experiência⁵⁸.

Por certo que o "compreensivo", aqui, refere-se estritamente à ação com "sentido", pois é sempre a partir dele que se determina o que pode ser compreensível no curso empírico da ação. Mas esse "sentido" nem sempre é suscetível de ser capturado ou dotado de inteligibilidade prontamente. E na ausência de uma compreensão imediata, o sentido pode ser recuperado e reconstruído pela interpretação. Neste ponto emerge a simbiose perfeita entre dois objetivos que a interpretação intenciona cumprir: de um lado, "o uso de 'regras' na 'validação empírica' tendo por fim o controle da 'interpretação' das ações humanas" (WL 175), de outro, a ampliação das possibilidades compreensivas perante aquilo que pode não ser imediatamente compreensível no curso da ação. Por não se confundir com a compreensão, a interpretação, diz Weber, "apenas entraria em cena no momento em que o 'sentido' de uma afirmação, independentemente de sua natureza, não fosse 'compreendido' imediatamente e que, além disso, não fosse possível uma 'comunicação' atual, mas houvesse absoluta necessidade de uma 'compreensão'" (2001: 157). O objetivo da interpretação, portanto, não é a "descrição" de aspectos do mundo físico através de regras empíricas, mas sim a ampliação das possibilidades compreensivas por meio da construção sempre hipotética do sentido interpretável da ação empírica individual. A interpretação põe-se, então, como uma instância de nível conceitual pronta a solucionar um problema que a compreensão por si só não resolve. Isso se dá exatamente pela capacidade da interpretação de recompor os nexos de sentido incipientes ou descontínuos entre os dados objetivos, dotando-os tão logo de inteligibilidade. Pois, "em muitos casos", realça Weber, "supostos 'motivos' e 'repressões' (isto é, desde logo, motivos não reconhecidos) ocultam ao próprio agente onexo real da orientação de sua ação [...] neste caso, cabe à sociologia a tarefa de averiguar essa conexão e fixá-la pela interpretação" (2002: 3).

⁵⁷ A noção de "possibilidade objetiva" Weber retira de Johannes Von Kries. Para uma boa explicitação desta relação, cf, E. Massimilla. *Tre Studi su Weber. Fra Rickert e Von Kries*. Napoli: Liguori Editore, 2010.

⁵⁸ A título de uma elucidação preliminar sobre este ponto, cito o próprio Weber: "A interpretação racional se assemelha bastante a um juízo causal hipotético. (Esquema: tendo a intenção X, o agente, conforme as regras conhecidas do devir, 'deveria', para alcançá-la, escolher o meio Y ou um dos Y, Y', Y"). (WL 192). as conexões objetivamente possíveis de uma dada situação - regras generalizantes da experiência do mesmo modo como qualquer ciência empírica que investigue o mundo 'objetivado'.

Trocando em miúdos, sempre que não for possível compreender o curso da ação, a interpretação reconstrói a evidência da ação de modo a dotá-la de compreensibilidade.

Quando falamos em "reconstruir a evidência", referimo-nos exatamente ao que a interpretação se propõe, já que "toda interpretação" - diz Weber nos primeiros parágrafos de *Wirtschaft und Gesellschaft* - "pretende alcançar evidência" (2002: 1). Essa compreensibilidade tomada de empréstimo por meio da qual torna-se possível reconstruir uma conexão de sentido até então ausente da ação é o que Weber chama por "interpretar evidente". Essa evidência pode ser de caráter "racional" [*rationalen*] ou do que é "revivido empaticamente" [*einfühlend nacherlebenden*] (2002: 2). Para alcançar por interpretação uma evidência empática, poder-se-ia, por exemplo, recorrer a situações vivenciadas de modo semelhante e por analogia recompor as conexões de sentido então ausentes. Contemporâneo a Weber, Theodor Lipps foi um dos precursores da discussão pré-fenomenológica acerca da empatia [*Einfühlung*] e quem primeiro mais bem desenvolveu o argumento de que por meio da "revivência" [*nacherleben*] seria possível compreender o que o outro "sofre" em um acontecimento qualquer através de um adentrando no "eu" psíquico alheio. Com a vivência ou o sentir [*fühlen*] que faz penetrar na [*ein*] compreensão daquilo a que essa vivência remete, ter-se-ia, por intuição, a evidência psicológica do sentido presente na vivência imediata do agente. Já a evidência racional, qualitativamente superior à empática, segundo Weber, opera estritamente no plano "intelectual" e objetivo, dado que trata-se de "[...] conexões de sentido que se encontram na relação de proposições matemáticas entre si" (2002: 1). Diz Weber, como exemplo, que "comprendemos de modo inequívoco o que significa, quanto ao sentido, quando alguém utiliza, pensando ou argumentando, a proposição $2 \times 2 = 4$ [...]" (2002: 1). Da mesma forma seria possível compreender – no sentido de "interpretação evidente" – o sentido "[...] quando partimos de 'fatos da experiência' que consideramos 'conhecidos' e de finalidade dadas". Ou seja, é possível obter a compreensão do sentido pela evidência racional quando se analisa, por reconstrução, os meios utilizados ou relegados pelo agente no alcance de um determinado fim objetivado. Nessa ordem de coisas, Weber ainda salienta: "toda interpretação de uma ação desse tipo, racionalmente orientada por um fim, possui – quanto à compreensão dos meios empregados – um grau máximo de evidência (2002: 1).

Obtém-se o mais alto grau de evidência, portanto, não com a vivência imediata, com o enfrentamento direto com aspectos do mundo vivido, mas por uma elaboração intelectual de segunda ordem, isto é, uma construção hipotética do sentido do curso da ação já dada ou a ser empreendida. A questão improrrogável a ser posta, agora, é: por que uma reconstrução, um

empreendimento de segunda ordem, elaborada à maneira matemática, seria "mais certa" do que a vivência imediata? Afinal, como é possível que o meio vital cotidiano em que o indivíduo está incontornavelmente situado possa proporcionar uma evidência do sentido da ação de qualidade inferior àquela mediada intelectualmente, já que desterrada dos parâmetros significativos do seu querer efetivo? Pode-se, naturalmente, especular algumas respostas a partir da sociologia weberiana para tais questionamentos. Uma delas, a mais elementar que aqui podemos aventar, seria a de que não há, na sociologia de Weber, a exigência de que a evidência almejada pela interpretação corresponda à vivência imediata do agente. Interpretação e vivência efetiva são duas esferas apartadas, quase como duas ontologias forjadas por certa incongruência entre ciência e vida. Tanto que a única exigência weberiana é a de que a evidência seja acessível compreensivelmente e de que possa ser submetida à explicação causal. Certamente Weber poderia muito bem reconhecer a premissa incontestada da vivência em produzir o fato compreensivo, mas isso não implicaria, para ele, que a sociologia a tenha como ponto de partida. Pois o ponto de partida não pode ser a vivência imediata ou a experiência vivida, mas tão somente a evidência que permite isolar no empiricamente constatável os componentes do agir com sentido e submetê-los a uma interpretação racional. Afinal, o objeto da sociologia weberiana é exatamente este: a evidência compreensiva de um querer hipotético construído a partir de regras da experiência, isto é, das conexões objetivamente possíveis vislumbradas por um agente numa dada situação.

Ao cindir a vivência da evidência almejada sociologicamente, Weber expressa muito bem sua proximidade à teoria da formação de conceitos [*Begriffsbildung*] de Rickert. Se bem que tal teoria tenha como principal mote a cisão lógica entre dois grupos possíveis de ciências, as "generalizantes" e as "individualizantes", é pressuposto e manifesto na ideia de "formação" [*Bildung*] um deslocamento necessário da *mêlée* da vivência. Pois este é um dos pressupostos epistemológicos basilares do neokantismo da escola de Baden: a opacidade do vivido e a impossibilidade de acessá-lo, à maneira vitalista, de modo "intuicionista" - como uma espécie de "sentir" ou como estar no "fluxo" da *durée* bergsoniana. É somente a linguagem conceitual que ordena o "caos" das impressões sensoriais da realidade vivida formando um "cosmo", isto é, reduzindo complexidade ao dar nome a objetos e coisas e agrupando-os num todo harmônico e coeso, possibilitando a elaboração lógica do conteúdo "vivido". Em vista disso, o "conhecer", para aquela corrente filosófica, implica, sempre, uma mediação por conceitos. Não à toa, Weber ressaltou, em dos seus textos metodológicos tardios, que "não são as conexões efetivas das coisas, mas as conexões conceituais de problemas que definem o objetos das ciências" (2001:

280). Com esse posicionamento, ele se coloca claramente na esteira da posição neokantiana do conhecer como procedimento de conceitualização do dado empírico e de "construção" do objeto - graças ao processo nomológico - a partir da multiplicidade da experiência, e não como descoberta de um dado pré-existente - como entendia Dilthey, por exemplo. Nesse sentido, há a rejeição explícita da ideia de que as ciências empíricas devem "descrever" [*abbilden*] a realidade em si mesma ou a experiência vivida, como se o que é "dado" na vivência fosse também um "objeto" já constituído, ou como se "[...] cada 'vivência' fosse o que há de mais certo" (2001: 104). Avesso, assim como Rickert, ao realismo e à chamada "teoria da cópia" [*Abbildungslogik*], a tarefa sociológica consiste, para Weber, em "remodelar" [*umbilden*] a realidade imediata e formar conceitos, num gesto em que apenas uma pequena fração finita da realidade infinita é selecionada e constituída pelo intelecto como objeto científico. Se a sociologia quer formar um juízo válido sobre seu objeto, então tem de submeter o empiricamente dado à lógica dos conceitos. Jamais pode ela almejar captar a vivência imediata e o querer efetivo, reproduzindo-os em sua plenitude. Pois se assim o fizesse, não seria mais um pensamento ou um juízo, mas a própria vivência reproduzida e duplicada:

Tampouco a própria "vivência" pode, a partir do momento em que ela é apreendida pelo pensamento, simplesmente ser "copiada" ou "reproduzida": se assim fosse, não tratar-se-ia mais de um "pensamento", mas de uma "vivência", ou, antes, de uma nova "vivência", da "vivência anterior", na qual está presente o "sentimento" de já a ter "vivenciado" uma vez (2001: 174).

Há a rejeição metodológica do "vivido" porque não há determinação válida da ação quando fundada no "vivido". É tautológico, por certo, mas o "vivido", tanto para Weber quanto para Rickert, é apenas o "vivido" porque é "naturalmente" dado, e não construído pelo intelecto ou elaborado objetivamente pela forma conceito. E porquanto carece o vivido de qualquer elaboração de segunda ordem, não se pode erigir uma estrutura de conhecimento à maneira das ciências empíricas. Se certa vez Husserl frisou, antes da *epochè* transcendental, que "[...] toda evidência das realizações lógico-objetivas [...] tem suas fontes recônditas de fundamentação na vida"⁵⁹, Weber não poderia discordar mais. Pois, para ele, o critério da produção de conhecimento não está circunscrito ao "mundo da vida" [*Lebenswelt*] ou à evidência compreensiva real dado num querer efetivo, senão aos procedimentos de validação empírica [*empirische Geltung*] compatíveis com os exigidos das ciências empíricas particulares. É o

⁵⁹ Cf. E. Husserl. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense, 2012, p. 105.

modelo kantiano de ciências empíricas que aqui marca o andamento do compasso, impondo-se por meio de uma regra incontornável, qual seja: a de que todo conhecimento que queira se alçar ao status de ciência deve determinar objetivamente a validade de suas proposições. Nesse sentido, o método compreensivo, ao ser aplicado às ciências da ação, deve, necessariamente, ser submetido àqueles procedimentos de verificação pelo método. Caso contrário, não conseguiria ser nada mais do que mero ensaísmo especulativo ou diletantismo vão (Cf. Seneda, 2008). É nessa toada que Weber, ao dizer que toda interpretação pretende alcançar evidência, faz um complemento elucidativo ao afirmar, na sequência, que "nenhuma interpretação, por mais evidente que seja quanto ao sentido, pode pretender, como tal e em virtude desse caráter de evidência, ser também uma interpretação causal válida" (2002: 2). Em suma, partir do mais evidente, do que é dado intuitivamente a partir da vivência, não garante necessariamente um conhecimento objetivamente válido.

Com essa postura, Weber entra claramente em rota de colisão com posições presentes no debate alemão que, distintamente da dele, unificavam a dimensão da evidência e a da validade empírica. Na esteira das discussões acerca da fundamentação das ciências do mundo humano⁶⁰ em relação às ciências da natureza [*Naturwissenschaften*], esteve sempre em questão, com um cenário filosófico "pós-kantiano" de pano de fundo, a forma pela qual nós é dado o mundo, o qual existiria unicamente, a princípio, em nossa visão e representação. Diversos autores, no rastro do historicismo e da hermenêutica, alguns dos quais Weber polemizou explicitamente em *Roscher und Knies*, como Gottl, alçaram exatamente a vivência como modo de acesso privilegiado à realidade do mundo humano, e a evidência compreensiva que ela revela como objetos já estabelecidos e dotados de validade científica. Dilthey, por exemplo, a quem Weber não polemizou diretamente, mas veladamente naquele ensaio metodológico, tinha este pressuposto: o que eu vivencio é um fato de verdade e evidência dada, um "fato da consciência" de razão qualitativamente distinta dos fatos relativos à realidade externa. Dilthey procura, portanto, com tal gesto, erigir a evidência dos fatos da consciência em critério de validade, realizando, assim, uma crítica à filosofia kantiana da representação ao opor realidade da consciência e realidade do mundo externo. Com isso, ele propõe que o conhecimento assuma posições distintas em relação àqueles dois domínios cognitivos, não devendo jamais se unificar sob um mesmo nexos e critério metodológico. Sob a ótica neokantiana, Dilthey substituiria, aqui,

⁶⁰ Na esteira de certo legado idealista, as ciências do mundo humano foram designadas por Dilthey de "ciências do espírito" [*Geisteswissenschaften*]. A escola neokantiana de Baden, com o intuito de "laicizar" a ideia de espírito oriunda de Hegel, afastando-se de conotações metafísicas, designa aquelas ciências sob o título de "ciências da cultura" [*Kulturwissenschaften*].

a tarefa metodológica por um critério "ontológico", regredindo, assim, a um cenário "pré-kantiano" ou "pré-crítico". Afinal, para o neokantismo a imediaticidade e a evidência produzida pela vivência ou pelo "internamente" compreensível não a validam como modo de conhecimento se ele permanecer alheio ao poder das categorias com que opera o intelecto. E a posição tanto de Rickert quanto de Weber, no que diz respeito a este ponto, é que toda ciência que pretenda ser válida empiricamente não pode operar com uma divisão "ontológica", mas deve necessariamente alcançar algum grau de elaboração conceitual da experiência vivida ou da vivência. Porque é apenas e unicamente por meio desse grau de elaboração que há alguma possibilidade de se alcançar o conhecimento válido.

Ao rejeitar a vivência, Weber realça o desinteresse de referir-se metodologicamente ao imediatamente vivido pelo agente. Ainda que o vivido seja, de certa forma, incontornável, porque o sentido que a sociologia compreensiva almeja é inescapavelmente um produto da vivência, o domínio cognitivo para o qual ele se volta, no entanto, não é o universo volitivo do agente ou sua historicidade, pois tais dimensões são apenas um dado esparso e opaco, não um objeto constituído. O objeto apenas se forma e se apresenta enquanto tal quando o intelecto passa a controlar de modo objetivo o que é intuitivamente dado na vivência, preparando e realizando sua síntese. Lembremo-nos, porém, retomando algo dito no início desta reflexão, que o objeto mais elementar da sociologia anunciado por Weber é de natureza intuitiva, qual seja: o sentido subjetivamente visado pelo agente, jamais o próprio agente, como seria à maneira de uma "psicologia". Portanto, o "compreensível" pela sociologia não é toda a esfera da vivência e todo ato de compreender a ela relativo, mas tão somente aquela parte da compreensão que pode produzir uma interpretação evidente relativa ao agir empírico e à motivação suficiente da ação. Há, aqui, então, um movimento expresso e intencional da sociologia weberiana do "dado" para o "concebido", do "imediatamente" para o "mediato"; em suma, do vivido para o conceito. No compasso desse movimento, saímos do imediatamente vivido pelo agente e adentramos numa dimensão cognitiva intelectualmente formatada, onde a amplitude da vivência é comprimida pela objetivação científica, cujo produto é a evidência interpretativa. O resultado lógico do desdobramento de todo este movimento é a produção de experiência objetiva [*Erfahrung*].

A estrutura lógica de um conhecimento só é percebida no momento em que se deve demonstrar, com casos concretos, a sua validade empírica - e esta demonstração é sempre problemática. Somente a demonstração exige incondicionalmente a determinação (relativa) do sistema conceitual, e pressupõe sempre e sem exceção um conhecimento

generalizante - o que é uma condição para a elaboração mental do que foi uma 'vivência' ou uma 'revivência empática'. Estas 'vivências' agora são transformadas em 'experiências' (2001: 174).

Temos, agora, finalmente, a manifestação de duas formas possíveis de inteligibilidade do real, se pela experiência subjetiva [*Erlebnis*], estabelecida a partir das vivências de cada existência humana, ou se pela experiência objetiva [*Erfahrung*], construída a partir do mundo fenomenal. Para simplificar tais formas, pode-se pensar que enquanto a vivência reproduz conexões compreensíveis de sentido já dado e de apreensão subjetiva, a experiência produz a objetivação do dado intuitivamente na vivência, elaborando-o conceitualmente e forjando, no plano exclusivo do pensamento, possíveis conexões causais. Trata-se, então, de duas formas em oposição lógica, irreduzíveis, já que toda "experiência que a ciência objetivante produz", diz Weber, "seria possível somente separando a realidade [*Wirklichkeit*] da atualidade do que é efetivamente vivido [*wirklich Erlebten*]" (2001: 72).

Se experiência e vivência estão em oposição lógica, isso não significa que também estejam referidas a dimensões empíricas "ontologicamente" distintas, pois a referência fundamental aqui, segundo a ótica weberiana, é a base de evidência que cada uma daquelas formas produz⁶¹. Exemplificando, enquanto a experiência produz a evidência interpretativa, a vivência produz a evidência compreensiva. Mas a evidência compreensiva, enquanto produto "orgânico" da vivência e de um sujeito real, não é um critério possível para a produção de conhecimento sociológico. É por isso que, para ele, e também para a toda a plataforma filosófica que ancora seu pensamento, só há validade da estrutura da experiência quando há referência a um sujeito "puro". Este "sujeito" é o fundamento de tudo que pode ser válido e da possibilidade de objetividade científica. Assim fica claro o porquê de Weber dizer, inequivocamente, que "'eu' da vida real [*Das 'Ich' des wirklichen Lebens*]" não pode ser o ponto de partida de uma investigação sociológica, tampouco o "objeto de uma investigação que procede de modo analítico" (2001: 71-72). A vivência, a "existência" ou o indivíduo vivo com seus "hábitos" já formados, são apenas a manifestação de um "ser" contingente e irracional, jamais aquele "sujeito puro" ou "ideal" que assegura a validade para o conhecimento sociológico. Esse "sujeito" apenas encontramos numa espécie de "estrutura *a priori*", quando o objeto do conhecimento torna-se, por exemplo, o querer hipoteticamente construído a partir de regras da experiência, ou, mesmo, o "comportamento racional com relação a fins". Portanto, não é a compreensão do querer efetivo de um indivíduo real e de todos os possíveis componentes

⁶¹ Cf. Massimilla. *Ibid.* p. 44.

"psíquicos" que causam a ação o objeto em questão por parte de uma ciência preocupada com a validade do conhecimento produzido, mas tão só um tipo de evidência elaborada logicamente, que possibilita construir hipoteticamente o sentido do curso da ação já realizada ou a ser empreendida. Afinal, é a possibilidade de produzir experiência objetiva a partir da evidência compreensiva o que está em vista pela sociologia weberiana, e não preocupações de ordem hermenêutica. É justamente por esses motivos que Weber afirma, de forma inequívoca, que "todo compreender [do ponto de vista lógico] é demonstrável enquanto válido somente com referência à 'experiência'" (2001: 115).

1.1.2 A mediação pelas "ideias de valor" [*Wertideen*]

Sabe-se que, no quadro do pensamento kantiano, as ciências da natureza constituem seu objeto em conexão com uma conceitualização que organiza os dados da experiência desde o ponto de vista da determinação do objeto, que deve ser construído através de leis. Kant imprime essa máxima quando diz que "a natureza é a *existência* de coisas na medida [*sofern*] em que sua existência é determinada por leis universais"⁶². Por conseguinte, as ciências da natureza não encontrariam seus objetos ("a existência de coisas") como já dados, ou seja, como prontos e disponíveis de antemão à consciência pela percepção sensível, mas os construíram por meio de uma perspectiva específica do juízo em conceber os objetos da experiência - particularmente aquela determinada por leis universais. A natureza, nessa ordem de coisas, não é uma realidade objetiva portanto, tampouco meros "fatos da consciência" entendidos como uma pluralidade de percepções sensíveis, senão um tipo de apreensão *logicista* pelo ser sensível, isto é, levada a cabo unicamente pelo sujeito do conhecimento. Ainda no quadro do pensamento kantiano, sabe-se, também, que a "história", ou, melhor dizendo, as "experiências históricas", não são suscetíveis de serem sistematizadas com o modelo das ciências naturais. Afinal, o *agir humano* não é realizado de acordo com um plano acordado, ou seja, baseado por uma programação

⁶² Em tal sentença, Kant sinaliza para dois importantes fatores na investigação das ciências naturais. O primeiro, que a investigação dessas ciências tem como objetivo estabelecer leis universais; segundo, que os objetos dessa ciência não estão "dados", mas são produzidos a partir de uma perspectiva que organiza a experiência de uma determinada forma, qual seja, a partir de leis universais. Cf. I. Kant. *Prolegómenos a Toda Metafísica Futura*. Lisboa. Edições 70, 2008.

natural ou estabelecido sobre alguma "razão teleológica". Diferente de castores e abelhas, os homens, diz Kant, não atuam de maneira puramente instintiva ou planejada, tampouco agem como "cidadãos racionais do mundo"⁶³. Por conseguinte, não se pode recorrer à causalidade natural ou a alguma lógica teleológica da ação como fio condutor da sistematização histórica. Se por razões antropológicas é impossível uma sistematização das experiências históricas à maneira naturalista, coloca-se, na esteira do pensamento kantiano, a questão das condições de possibilidade de sistematizar a história de modo a alcançar um conhecimento científico.

Ao que parece, Kant não fez uma distinção clara entre ciências históricas e filosofia da história⁶⁴. De qualquer modo, para fins de uma possível sistematização histórica, ele estabeleceu uma distinção terminológica que, posteriormente, foi fundamental para a forma de apresentação da história num cenário filosófico pós-hegeliano e neokantiano. Referimo-nos à distinção estabelecida entre filosofia da história *dogmática* e *crítica*. Uma filosofia da história dogmática é aquela que considera a possibilidade de sistematização da história pelas condições objetivas do material histórico mesmo. A conexão dos acontecimentos estariam, aqui, dados objetivamente, independentemente de qualquer forma de apresentação do material histórico ou da consciência do sujeito cognoscente. A visão de Marx da história como "história da luta de classes" - configurada como uma versão materialista da teleologia absoluta da razão hegeliana - poderia ser citada como exemplar nesse sentido. Já a filosofia da história crítica, por seu turno, investigaria até que ponto, e, também, em que sentido, a percepção de que existem contextos históricos de acontecimentos depende de nossa maneira de conceber a história. Nessa ordem de coisas, a filosofia crítica buscaria pelas condições de possibilidade de sistematização dos acontecimentos históricos no âmbito da nossa forma de concebê-los. A lógica do problema da sistematização histórica conduziria, então, à tarefa da conceitualização dos distintos acontecimentos históricos particulares⁶⁵. Seria até presumível, a uma primeira vista, que um tal

⁶³ Cf. I. Kant. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 65.

⁶⁴ Cf. H. Schnädelbach. *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Friburgo-Munich: Verlag Karl Alber, 1974. p. 12.

⁶⁵ Nos escapa completamente esmiuçar elementos da filosofia da história kantiana. Para um estudo acerca desta temática, cf. Y. Yovel. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press, 1980. No entanto, convém salientar, ainda que superficialmente, a forma pela qual Kant vislumbra a possibilidade de sistematização da história, dado que suas ideias convergem com determinados aspectos da estratégia weberiana. Kant parte inicialmente da suposição que os acontecimentos históricos suscetíveis de sistematização são as *ações*. Mas as ações, como foi dito, não se realizam de uma maneira "puramente instintiva", o que impossibilita, assim, uma sistematização causal da história. Tampouco é possível uma sistematização teleológica de acordo com os pontos de vista da "intenção" do "plano" ou do "objetivo" das ações, já que as ações históricas não possuem um *telos* comum acordado entre os homens. Como saída frente a estas dificuldades, restaria somente uma sistematização objetivo-teleológica, vale dizer, a explicação do contexto dos acontecimentos a partir de um

"descentramento" da possibilidade de sistematização, inclinada a um certo "perspectivismo" no modo de organização das experiências históricas pelo sujeito que observa, cortejaria com um escepticismo e um relativismo bastante típico do historicismo [*Historismus*]⁶⁶. Assim até seria se não fosse por um único detalhe, que é ele mesmo um dos pontos nodais da retomada da filosofia kantiana no final do século XIX, em especial pela escola de Baden, a saber: a tarefa fulcral de fundamentar a validade científica e a referência objetiva das sistematizações históricas. Tarefa essa que não condiz em nada com as tarefas do historicismo, uma vez que podem muito bem ser consideradas como a perfeita contraparte do naturalismo, bem como de qualquer ponto de vista que tenha um princípio *logicista* fundante, característico da herança kantiana. Afinal, na esteira de Kant, não se parte dos "fatos da consciência" material, ou de alguma auto-interpretação concreta do sujeito do conhecimento como ser vivente ou como ser histórico, mas, sim, de reflexões lógicas⁶⁷. Com a determinação de um "ponto arquimédico" ou "puro" para o conhecimento operando como premissa basilar, supõe-se, por parte dos neokantianos, a possibilidade de superar prontamente o problema do relativismo encabeçado pelo pensamento historicista.

objetivo último determinante, independente das intenções subjetivas dos homens. Como observa Schnädelbach (*Ibid*) e também Löwith (Cf, *Historia del Mundo y Salvación. Los Presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007), o modelo tradicional mais frutífero de uma sistematização desse tipo é o da "história universal" como "história da redenção", segundo o qual todos os acontecimentos históricos estão a serviço de um objetivo imposto por uma vontade onipresente e benevolente. Kant, por sua vez, segue esse modelo sob uma forma "secularizada" e se pergunta por uma intenção da natureza "na marcha das coisas humanas", isto é, pergunta-se por um fim objetivo dado naturalmente de antemão que perseguem os homens que atuam de uma maneira inconsciente e não-intencional. Sem entrar em pormenores, o ponto fundamental aqui, contudo, é chamar a atenção para o fato importante que Kant introduz a forma de sistematização teleológica como hipótese, ou seja, como um pressuposto metódico que nos permite organizar as experiências históricas. Em termos gerais, o modelo weberiano encontra ressonância no modelo kantiano, uma vez que a sistematização vislumbrada por Weber, através da tipologia das formas de ação, encontra na ação racional com relação a fins seu tipo mais bem acabado e "puro", não por acaso o mais inteligível.

⁶⁶ Não existe sentido unívoco para o termo "historicismo". Schnädelbach elenca três formas "gerais" da sua manifestação histórica. Na sua forma 2, na caracterização de Schnädelbach, o historicismo invocou a variabilidade e relatividade históricas de todos os conceitos e normas, negando-se a reconhecer uma sistemática universal e atemporalmente válida na interpretação científica ou filosófica do mundo. Já na sua forma "ilustrada", que é a que nos interessa mais detidamente, e que Schnädelbach caracterizou como historicismo 3, pode-se dizer, de maneira bastante resumida, que o historicismo foi a forma de pensamento que se caracterizou como a perfeita antítese ao "pensamento sistemático" e das formas pretensamente "neutras". Embora essa versão do historicismo estivesse disposta a conceber a validade dos conceitos e das normas, apenas a reconheceu, contudo, como algo historicamente dado. Isso fica bastante patente na posição de Dilthey. Para mais detalhes nesse sentido, cf. H. Schnädelbach. *Philosophy in Germany, 1831-1933*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

⁶⁷ Assim, por exemplo, E. Troeltsch, utilizava a palavra historicismo para a caracterização do processo da "historização fundamental de todo nosso pensamento acerca do homem, de sua cultura e valores". Cf, *Der Historismus und seine Probleme*. Band I. Das Logische Problem der Geschichtsphilosophie. Tubinga: Aslen, 1961. p. 102.

É nesse cenário que desponta a tarefa de Rickert de elaborar filosoficamente o fato histórico-científico da aparição das ciências históricas e de forjar uma lógica para elas. Tal tarefa se impõe a partir de uma reelaboração da filosofia transcendental, embora não à maneira da "crítica da razão histórica", *à la* Dilthey, ou com modificações fundamentais no conteúdo da filosofia crítica kantiana, mas como um alargamento da sua própria lógica interna. Se Kant coincidia os limites do método científico-natural com os do método científico, é necessário, agora, para Rickert, uma limitação dos métodos científicos-naturais, uma des-absolutização da natureza, a fim de abrir caminho para as ciências históricas. Por isso a revisão da filosofia transcendental é levada a cabo como uma limitação do âmbito de validade da "metafísica da natureza" kantiana com o objetivo de obter, entre a "metafísica da natureza" e "metafísica dos costumes", um lugar para uma teoria transcendental do mundo histórico que possa ser designada como "metafísica da cultura" no sentido kantiano, isto é, no sentido estritamente fundamentado desde o ponto de vista crítico-epistêmico.

Para alcançar tal objetivo, "metafísico" mas ainda crítico-epistêmico, Rickert parte de uma crítica "kantiana" à lógica de classificação das ciências estabelecidas pelo também neokantiano Windelband. Este filósofo, que foi o primeiro representante da escola neokantiana de Baden, utilizou-se de uma dualidade lógica entre juízo geral e juízo particular para classificação das ciências da natureza e história, respectivamente, e, assim, fez a reconstrução dos dois métodos como aqueles por meio dos quais eram apreendidos e julgados os mesmos fatos, algumas vezes com respeito ao seu conteúdo geral e constante e outras com respeito a seu conteúdo singular e concreto⁶⁸. De forma bastante diferente, Rickert não começa no plano do dualismo lógico entre os dois grupos de ciências e sua respectiva aplicação sobre os *factos*, mas inicia no plano da conceitualização científica [*Begriffsbildung*], que está dada logicamente de antemão ao plano do juízo. Com isso, Rickert tenta corrigir o que em Windelband parecia ambíguo, a saber: de que o método científico, nomológico ou ideográfico, poderia, em alguma medida, referir-se de maneira imediata aos fatos⁶⁹. Segundo Rickert, se o método da ciência

⁶⁸ De forma bastante sintética, Rickert se diferencia da posição de Windelband justamente no tocante ao fato que já não concebe a oposição "nomotética-ideográfica" como absoluta, mas como relativa, e também tipológica, entre os métodos generalizantes e individualizantes. Rickert discute, sobretudo, que se pode falar em ciências que só se ocupem do particular enquanto outras apenas do geral, mas as expressões de Windelband designaram, sob a ótica de Rickert, apenas uma escala de procedimentos mais ou menos individualizantes ou generalizantes que pode ser estabelecidos para todas as ciências. Cf. H. Rickert. *Ciencia Cultural y Ciencia Natural*. Buenos Aires: Editora Espasa-Calpe, 1945.

⁶⁹ Esse é ponto ambíguo na conferência [*Rektoratsrede*] de Windelband. No entanto, ele expressa muito bem o problema genético do neokantismo, também presente na escola neokantiana de Marburgo. Pois enquanto Rickert coloca já a questão acerca das condições transcendentais de possibilidade do objeto histórico, Windelband parece partir do exato problema do programa de Hermann Cohen, a saber: que embora a filosofia almeje o

operasse assim, de forma "reprodutiva" ou como uma espécie de "espelho", a "avaliação" dos fatos se esgotaria numa mera investigação de sua generalidade ou de sua individualidade, e o esquema lógico "juízo geral" e "juízo singular" bastaria para a caracterização do respectivo objetivo do conhecimento⁷⁰. Longe de serem solucionados por uma simples divisão metodológica, os problemas metodológicos das ciências são apenas solucionados por uma teoria da formação de conceitos. Nesse sentido, e a partir de outro eixo portanto, Rickert quer determinar a prioridade do juízo. Logo, ele quer contestar qualquer possibilidade do método científico partir dos fatos da consciência. Antes de serem alvo do método, os fatos devem ser constituídos como objetos científicos, algo que não seria possível sem as atividades conceituais. Esta é, em última instância, o significado fundamental de uma filosofia transcendental da história aos olhos de Rickert, vale dizer: uma crítica à concepção de que as ciências podem refletir ou direcionarem-se diretamente aos fatos. Uma perspectiva transcendental, seja em relação à natureza ou à história, não pode prescindir das atividades conceituais, as quais estruturam, ordenam e racionalizam o material sensorial. Para constituir o objeto portanto, ou "conceitualiza-lo", necessita-se de princípios dados de antemão que determinem em que medida os fatos da consciência devem então ser estruturados, ordenados e racionalizados. Esse movimento caracteriza, fundamentalmente, o princípio de seleção: a distinção do essencial em relação ao não-essencial - posto que formar conceitos é, em última instância, uma seleção e construção sobre a multiplicidade da experiência a partir de um princípio organizador.

Após esse "giro" lógico-transcendental para caracterização das ciências históricas e humanas, o conceito de "espírito" [*Geist*] torna-se, para Rickert, antiquado. Como substituto mais bem apropriado, ele passa a fazer uso do conceito de cultura [*Kultur*]. A cultura aparece, agora, como a tentativa de laicizar e cientificizar o *Geist* hegeliano, além de consistir num intento explícito de se afastar de quaisquer associações psicologistas. Mas tal "giro", é fundamental enfatizar, não consiste apenas numa mudança terminológica, porque o ponto fundamental é que já não se pode mais partir de um pré-conceito material de cultura, tal qual supunha-se partir do de "espírito", isto é, como uma unidade objetivamente dada à realidade ou como substância inscrita no processo histórico⁷¹. Agora, a questão acerca da posição especial

'transcendental" ao invés do empírico, ele deve ter como ponto de partida seu "fato", ou o "fato da ciência" [*das Faktum der Wissenschaft*]. Cf. A. Staiti. *Husserl's Transcendental Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 19.

⁷⁰ Cf. Rickert. *Ibid.* 1945. p. 102.

⁷¹ Não iremos desenvolver esse tópico aqui, mas é importante salientar que a distinção metodológica entre os dois grupos de ciências não significa também uma demarcação filosófica. Ao contrário, significa um ponto de

das ciências da cultura [*Kulturwissenschaften*] tem que ser colocada como um problema das condições formais específicas no âmbito da formação de conceitos, mediante a qual os objetos são constituídos como "objetos culturais" e, tão logo, em objetos científicos-culturais. Para sua fundamentação, Rickert "alarga" as possibilidades inscritas no pensamento kantiano: pois se em Kant a perspectiva organizadora de seleção e de síntese do material sensível pelas ciências naturais é a *legalidade*, dado que os objetos da experiência são determinados por leis universais, na formação dos conceitos das ciências da cultura aparece, em vez de leis, o valor [*Wert*] como princípio de organização. Desta maneira, os objetos culturais são "valiosos", isto é, dotados de valor, constituindo-se por meio de uma referência valorativa *a priori* do material empírico. Nesse sentido, poder-se-ia até dizer, de maneira análoga a Kant, que a cultura é a existência de coisas na medida em que estão determinada por valores⁷².

Todavia, a relação a valores [*Wertbeziehung*] tem também como consequência que as coisas assim constituídas são individualizadas e dotadas de sentido⁷³, vale dizer, são *formações* individuais de *sentido*. Nessa ordem de coisas, coloca-se, através da via filosófica-transcendental, a fundamentação da dupla tese acerca do caráter tanto *ideográfico* quanto *compreensivo* do método das ciências culturais. Na fundamentação da tese de que a referência valorativa dos objetos culturais implica sua individualização, e com isso sua seleção e conceitualização individualizante (ideográfico), se conforma Rickert, de forma análoga a Windelband, com uma "fenomenologia" da nossa forma de conceber os objetos como objetos culturais⁷⁴. Segundo Rickert, a observação central desta fenomenologia é que nosso interesse em construir os objetos como objetos culturais torna-se, ao mesmo tempo, o interesse de construí-los como objetos individuais. A referência valorativa como constituinte do significado dos objetos culturais obriga, pois, a uma conceitualização individualizante. Todo objeto das ciências da cultura é o produto de uma formação conceitual que apreende a realidade com relação a valores, portanto, naquilo que ela tem de individual. Já para entender a segunda tese, segundo a qual os objetos culturais seriam simultaneamente uma formação de sentido, é somente possível se se tem em vista a versão específica do termo "valor" em Rickert, a qual provoca aquela conjunção entre "valor" e "sentido". O decisivo aqui é que os valores não são

partida para uma investigação epistemologicamente informada sobre as dimensões ontológicas das ciências naturais e históricas.

⁷² Cf. Schnädelbach. *Ibid*, 1974. p 163.

⁷³ Cf. Rickert. *Ibid*. 1945. p. 78.

⁷⁴ Como observa Schnädelbach, é bastante contestável se essa "fenomenologia" satisfaz as pretensões de uma perspectiva filosófica que se pretende residir na linhagem filosófica-transcendental. Cf. *Ibid*. p. 163.

introduzidos e apresentados como algo existente ou real, senão como algo que "vale": "[...] quando se considera os valores por si mesmos não é possível se perguntar se são reais, mas apenas se valem"⁷⁵. Nessa ordem de coisas, se não houver mais sentido para a pergunta acerca da existência dos valores, tampouco pode valer a percepção sensível, que está necessariamente vinculada à ideia de "existência", como forma possível de apreensão dos valores. Portanto, o que vale não pode ser percebido, mas tão-somente compreendido de modo não-sensível. Esta compreensão, que toma em defesa Rickert, deve ser definida então como uma mera e exclusiva apreensão de formações sensíveis, ou seja, como uma pura compreensão de sentido, jamais como compreensão da expressão [*Ausdruck*]. Pois na compreensão da expressão é possível supor, sempre, comunidades miméticas entre algo fático - a vivência interna, o comportamento, a ação, etc, de quem se expressa - e o portador da expressão. A separação radical entre percepção [*Anschauung*] sensível e compreensão [*Verstehen*] - que não havia sido levada a cabo anteriormente por qualquer filósofo, ainda mais por qualquer um na tradição *compreensiva* ou hermenêutica - conduz Rickert a uma dualidade radical entre objetos da percepção e formações de sentido. Assim, apenas tornam-se

[...] objetos da compreensão, se é que esta palavra possui algum sentido preciso, significados ou formações de sentido. Somente estes são compreendidos de maneira imediata e são os que, quando aparecem, exigem da ciência outro tipo de apresentação, basicamente distinta dos objetos unicamente perceptíveis da realidade física ou psíquica ou do mundo dos sentidos⁷⁶.

Em vista disto, o propósito último de Rickert fica claro: as distinções e dicotomias que tenta estabelecer têm por finalidade escapar de alguma espécie de "círculo hermenêutico". Os fatos, que existem, e os valores, que valem, não devem ter absolutamente nada em comum, a fim de que a teoria das ciências da cultura não decaia em *psicologismo*, isto é, numa fundamentação fática. Porque esta é, em última instância, a problemática epistemológica fundamental de Rickert: não pode haver para o conhecimento qualquer fundamentação fática ou alicerçada sobre algum material vital imediatamente dado. O ponto de partida é sempre um princípio *logicista*: não se parte dos "fatos da consciência" materiais, fáticos, mas tão só de reflexões lógicas. Decorre inevitavelmente dessa concepção, que praticamente reduz a *teoria do conhecimento* à *lógica da ciência*, uma oposição sistemática entre crítica do conhecimento e hermenêutica. A razão para este tipo de logicismo - às vezes de postura um tanto quanto

⁷⁵ Cf. Rickert. *Ibid.* 1945. p. 21.

⁷⁶ Cf. *Ibid.* p. 19.

intransigente -, deve ser buscada na estratégia de solução que os neokantianos elegeram ante o problema fundamental legado pelo historicismo: o relativismo tanto no âmbito do conhecimento quanto no da moral. As questões relativas à posição específica das ciências humanas e da cultura, de sua estrutura lógica e a objetividade de seus resultados, e, sobretudo, a questão de possibilidade da sistematização da história, devem ser respondidas, para eles, de uma maneira exclusivamente não-relativa. Nesse sentido, a lógica transcendental de Kant passa a ser considerada como o modelo ideal de uma forma de resposta deste tipo - isto é, não relativa -, com apenas o método transcendental aparecendo como imune aos perigos do relativismo e da circularidade argumentativa.

Mas uma consequência possível deste pretensão retorno às estruturas de pensamento pré-historicistas, no qual a lógica transcendental de Kant ofereceria um porto seguro para a fundamentação de uma lógica histórica, é a suspensão da possibilidade de qualquer espécie de *Verstehen* "sociologizante", isto é, da compreensão do sentido "fático" efetivado por indivíduos em situação, seja pela expressão (Dilthey) ou, até mesmo, pela intencionalidade da ação (Weber). Isso porque a referência aos valores em Rickert não é mediada por qualquer "sociabilidade" ou por alguma autocompreensão hermenêutica de indivíduos reais e históricos - que eles mesmos conhecem, orientam-se em relação a valores e praticam a ciência. Os valores - como, por exemplo, a verdade, o justo, o moralmente bom, e etc - são alçados por este filósofo a um campo transcendental, quase-platônico, formando o conteúdo normativo do que ele chamava de "consciência normal" [*Normalbewusstsein*]⁷⁷. Vê-se, então, que os valores, na ótica de Rickert, já não guardam mais qualquer relação com o mundo "fático" ou com a possibilidade de serem compreendidos por uma apreensão sensível. Os valores, para Rickert, não pertencem ao "real", mas ao "irreal" [*unwirklich*]⁷⁸; organizam-se de forma sistemática, mas carecem de "existência". Apenas valem ou não valem. Por essa razão os valores são apenas apreensíveis por significados não-sensoriais ou formações de sentido. Do caráter insólito dos valores, e da separação radical entre percepção e compreensão, tem-se, como consequência, uma restrição bastante significativa da ideia de sentido. Primeiro, porque, como mostra a filosofia da linguagem, os valores não são o elemento decisivo das formações de sentido⁷⁹; segundo, porque

⁷⁷ O adjetivo "normal" não faz referência a qualquer ideia de "normalidade", mas designa tão somente a ideia de "norma", seja no plano do pensamento, do agir ou do sentir.

⁷⁸ A formação "irreal" do sentido é desenvolvida por Rickert no último capítulo do seu *Grenzen*. Para uma apresentação deste tópico, ver a ótima introdução de Marcello Catarzi para a versão italiana deste capítulo: *Le 'formazioni irreali di senso' come tensione dell'oggetto storico verso la forma nelle ultime edizioni delle Grenzen di Rickert*. In: *Le formazioni irreali di senso e l'intendere storico*. Rubbettino, 2005.

⁷⁹ Cf. A. Miller. *Philosophy of Language*. London: Routledge, 2018.

a transcendência dos valores inviabiliza uma "perspectiva sociológica". Embora os valores sejam, para o neokantismo de Baden, o elo mediador entre filosofia teórica e prática, eles sempre permanecem num campo "metafísico", distante das mediações histórico-sociais. Uma "perspectiva sociológica" prescinde de um giro das "conexões ideias" para as "conexões reais". Portanto, não há sociologia possível nos quadros de uma "metafísica da cultura". A compreensão do sentido por uma perspectiva sociológica somente pode se dá na sua manifestação efetiva, seja ela pela expressão ou pela intencionalidade de uma ação. Certamente que tanto Rickert quanto Windelband não tiveram por meta ou propósito a fundamentação de uma "sociologia" ou, mesmo, de uma ciência empírica da realidade efetiva [*Wirklichkeitswissenschaft*]; antes, seus objetivos foram determinar a filosofia como ciência da totalidade [*Ganzheitswissenschaft*], e, enquanto tal, como ciência do valor [*Wertwissenschaft*]. Coube a Weber, neste cenário, fazer o "giro sociológico" dentro da filosofia transcendental do valor.

Weber, porém, tem, como ponto de partida, pressupostos muito semelhantes aos da escola neokantiana de Baden. O valor, na sociologia weberiana, cumpre exatamente a função sistematizadora e constitutiva do objeto histórico encontrada na filosofia de Rickert. Ambos compartilham o mesmo pressuposto de que a realidade é irracional, é dada do exterior, mas não se organiza por si mesma. Tanto para Weber quanto para Rickert, a realidade apenas adquire ligação inteligível por meio de um princípio de seleção e ordenação que repousa num "trabalho do espírito". Este "trabalho espiritual", na razão neokantiana, especificamente, diz respeito à caracterização de um determinado fenômeno em sua relação a valores [*Wertbeziehung*] ou livre de valores [*Wertfreiheit*]. Isso quer dizer, fundamentalmente, que um fenômeno histórico não é "histórico" por razões objetivas ou intrínsecas a ele mesmo, mas só se caracteriza como "histórico" na medida em que é iluminado por um determinado interesse ou "juízo" do sujeito cognoscente. Por exemplo, uma velha moeda de ouro pode ser apenas um pedaço de ouro, um metal encontrado em determinadas circunstâncias na natureza, mas se essa mesma moeda for determinada em relação a valores, ela pode adquirir um sentido político, estético, cultural, histórico, entre outros. Por esse ângulo, vê-se que não é qualquer predicado intrínseco ao fenômeno ou ao objeto que determina seu caráter de fenômeno histórico, econômico ou sociológico, mas apenas a relação que o sujeito estabelece com ele, se culturalmente significativo ou não. Diferente dos fenômenos das ciências naturais, que são livres de valores, os fenômenos da cultura somente se realizam por uma relação a valores. Diferentemente do *Geist*, a *Kultur* não é um atributo do real, mas uma imputação do humano sobre ele. Seja em

Rickert, seja em Weber, a *Kultur* determina o caráter seletivo do conhecimento, com o valor aparecendo como “princípio” mais geral que orienta esse conhecimento, da apreensão de "fragmentos" da realidade social à formação de seus conceitos. Nos quadros do neokantismo, parte-se da pressuposição, "quase-ontológica", de que a noção de valor está necessariamente dada em toda experiência do social e necessariamente envolvido em seu conhecimento. Tanto assim que todo objeto da cultura se determina para o sujeito cognoscente situando-se exclusivamente no campo dos valores.

O conceito de cultura é um conceito de valor. A realidade empírica é “cultura” para nós porque, e na medida em que, nós a relacionamos a ideias de valor. Ela abrange aqueles e somente aqueles componentes da realidade que, por meio dessa relação, tornam-se significativos para nós. Uma parcela ínfima da realidade individual que observamos em cada caso é matizada pela ação de nosso interesse condicionado por essas ideias de valor; somente ela tem significado para nós precisamente porque revela relações tornadas importantes graças à sua vinculação a ideias de valor. É somente por isso, e na medida em que isso ocorre, que nos interessa conhecer sua característica individual. Entretanto, o que para nós se reveste de significação naturalmente não poderá ser deduzido de um estudo “isento de pressupostos” do empiricamente dado; ao contrário, é a comprovação dessa significação que constitui a premissa para que algo se converta em objeto de análise⁸⁰ (WL 161).

Em que pese uma certa similaridade terminológica e "lógica" entre Rickert e Weber, ou entre a filosofia transcendental do valor e a sociologia compreensiva, há uma diferença fundamental, e ela diz respeito ao entendimento da "natureza" do valor. Se em Rickert o valor é transcendental e objetivo, em Weber, por outro lado, ele é "mundano" [*diesseitigen*] e sempre subjetivo. Tanto que nos escritos metodológicos weberianos aparece por vezes o uso do termo "ideias de valor" [*Wertideen*] ao invés de simplesmente "valor". Com esse movimento Weber quis, na contramão do "platonismo de significados puros" de Rickert, enfatizar a plurivocidade e a relatividade da orientação a valores, pondo indiretamente à vista, assim, a sua tese acerca do politeísmo de valores. Por conseguinte, o decisivo, nesse movimento, é que o sentido que importa, para a analítica weberiana, não é o sentido referenciado por valores "objetivos", tal qual encontra-se em Rickert, mas é o sentido subjetivo [*subjektiver Sinn*] - intenções, crenças, motivos e fins - que os atores empíricos associam com suas respectivas ações. Não há então em Weber a completa dissociação que se vê em Rickert entre formações de sentido e percepção,

⁸⁰ Cf, Weber. 2006. p. 50-51.

dado que o objeto da sociologia compreensiva weberiana é precisamente a intencionalidade subjetiva da ação tal qual ela se manifesta empiricamente pelo agente. Sob este ângulo em particular, Weber se mostra um anti-neokantiano e, de forma um tanto quanto ambivalente, um continuador da tradição historicista⁸¹, ainda que por outras vias. Isso pode ficar ainda mais explícito se levarmos em conta que a relação a valores não implica, para ele, o reconhecimento da validade incondicional do valor, mas, ao contrário, pressupõe somente o reconhecimento da existência de valores sobre os quais o *homem* atribui significado a determinados elementos da realidade⁸². Porque a "cultura", segundo Weber, não é correlata a um platonismo de significados puros, tal qual entende Rickert, mas apenas "um segmento finito do decurso infinito e destituído de sentido próprio do mundo, a que o pensamento conferiu - do ponto de vista do *homem* - um sentido e uma significação" (WL 153)⁸³. A relação a valores é, assim, na visão weberiana, um puro princípio metódico: indica a direção do interesse cognitivo, o ponto de vista "subjetivo" - do *homem* - que está na base de uma determinada investigação. Então, na medida em que não há, na condição moderna, valores que não sejam mediados de alguma forma pela subjetividade humana, a única "premissa transcendental de qualquer *ciência da cultura* reside", diz Weber, "não no fato de considerarmos *valiosa* uma '*cultura*' determinada ou qualquer, mas sim na circunstância de sermos *homens* de cultura [*Kulturmenschen*], dotados da capacidade e da vontade de assumir uma *posição* consciente diante do mundo e lhe conferir um *sentido*" (WL 158)⁸⁴.

Com uma espécie de "giro antropológico" Weber minora a filosofia transcendental dos valores, fazendo então com que os valores "desçam" do céu à terra. Com esse gesto, os valores agora são postos em "perspectiva sociológica", vale dizer, não são mais "metafísicos", à moda rickertiana, mas unicamente "terrenos", mediados por subjetividades humanas enraizadas historicamente. Nessa cadência de cariz "antropológica", o *homem*, como ser concreto, torna-se a "medida de todas as coisas". Mas tal reivindicação ao *homem* e à sua subjetividade não implica, contudo, uma espécie de recaída weberiana no *psicologismo*. Ainda que Weber não permaneça exatamente "fiel" à sua herança intelectual, fazendo uso "heterodoxo" da teoria do

⁸¹ A tese de Weber como um continuador do historicismo pode ser vista em diversas obras de F. Tassinari. Para uma delas, cf. Trittico *Anti-Hegeliano. Da Dilthey a Weber. Contributo alla teoria dello storicismo*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2016.

⁸² Afinal, o processo de validação de uma ciência empírica não é para Weber assegurada objetivamente pelos valores - valores estes que "valem" ou não -, mas sim, como vimos na parte anterior deste capítulo, pela experiência.

⁸³ *Ibid.* 2006. p. 44.

⁸⁴ *Ibid.* p. 47.

conhecimento de Rickert, isso também não o faz se interessar pela compreensão do sentido manifesto na *expressão*, tal qual Dilthey, mas tão somente pela compreensão do sentido com base na motivação da ação. A particularidade da compreensão almejada por Weber produz uma implicação que pode parecer a princípio paradoxal frente à sua suposta verve "neokantiana", a saber: que toda ciência da cultura, agora como "ciência do homem" [*Wissenschaft vom Menschen*], não tem somente como objeto específico, mas também como condição de possibilidade, um determinado conceito de "personalidade" [*Persönlichkeit*]. Por certo que o conceito de personalidade vislumbrado por Weber não é de forma alguma correlato àquele presente na Escola Histórica, especialmente em Göttinger, e que se vinculava à ideia romântica de "força criativa" - a qual engendrava a produção de uma completa "irracionalidade empírica", que ocasionava, por sua vez, "ausência de causalidade"⁸⁵. O conceito de "personalidade" de Weber, diz ele próprio, "[...] encontra a sua 'natureza' na constância de sua relação interior com determinados 'valores' e 'significados' últimos da vida, que se exprimem em suas ações e fins, e, dessa forma, se convertem em 'ação teleológica-racional'" (WL 128).

Decorre, então, que os valores não têm caráter de universalidade, tampouco "absolutos", mas são estritamente ligados à personalidade do indivíduo que os formula. A personalidade é um predicado irremediavelmente qualitativo, no qual "os juízos de valor mais elevados e finais que determinam nossa ação e dão sentido e importância à nossa vida, são percebidos por nós como algo 'objetivamente' valioso". "Pois", continua Weber, "somente podemos adotá-los [os juízos de valor] quando se apresentam a nós como válidos, como fluindo dos nossos valores vitais mais elevados e desse modo são desenvolvidos no combate com as resistências da vida" (WL 157)⁸⁶. Na medida em que indivíduos não são meras *coisas* dessubstanciadas ou "subjetividades vazias", senão "entes" dotados da potência de atribuir livremente sentido às coisas e de tomarem posição ante a realidade da vida, tornam-se propriamente objetos e condição de possibilidade das ciências da cultura. Afinal, estas ciências não podem prescindir de certa "cor e ressonância" que só a cultura impinge em sua motricidade sobre o deserto da realidade, desprovida de qualquer sentido em-si. O *tipo-ideal* mais bem acabado desta "teoria da personalidade", que é, ao mesmo tempo, uma "teoria da individualidade", está, provavelmente, na sociologia da religião weberiana, em especial na análise das seitas

⁸⁵ Lembremos, pois, que o objetivo fundamental da polêmica de Weber em *Knies und das Irrationalitätsproblem* é a exclusão do princípio de causalidade do âmbito do processo histórico pelos membros da chamada Escola Histórica.

⁸⁶ *Ibid.* 2006. p. 37.

protestantes⁸⁷. Mas para além do uso simplesmente metodológico da personalidade em Weber, há, também, possivelmente, um uso enquanto "ideia moral", um uso meio tímido, meio tácito, decerto, que mais bem aparenta um "resquício" oblíquo de filosofia moral no desenho das ciências da cultura weberiana. Mesmo que todo o esforço de Weber tenha consistido em correr exatamente na via contrária, em cindir ciência e moral, na vida mesma é impossível estabelecer essa dissociação, uma vez que ele enuncia que "a própria dignidade da 'personalidade' está encerrada na circunstância de que há para ela valores aos quais relaciona a própria vida" (WL 178). É que, aos olhos de Weber, o Eu transcendental do *homem* de ciência é passível de estabelecer tal cisão, o *homem* como tal, não. Em suma, "personalidade", aqui, não é somente uma tipologia metodológica, senão a "constatação" moral da própria forma humana na condução da vida, vale dizer: da autonomia e liberdade individual em escolher os valores que considera últimos e significativos.

Nesse sentido, o conceito de personalidade parece ir completamente de encontro à "herança" neokantiana de Weber. Porque se a filosofia transcendental dos valores tinha como fim combater o relativismo e a fragmentação da crise niilista do pensamento ocidental com a projeção no "transcendental" de valores e normas para conduzir a prática, Weber, por outro lado, restringe a possibilidade de juízo dos valores unicamente à "visão de mundo" do indivíduo dotado de vontade. Com Nietzsche e contra Rickert, para Weber cabe somente ao indivíduo realizar o juízo e, em particular, fazer a sua própria escolha no confronto politeísta dos valores, incorrigível e irrefreável na esfera da vida. À ciência, neste cenário, cabe tão-somente o ordenamento conceitual da realidade empírica, jamais avaliar a validade dos valores que cada um e cada qual toma para si na condução da sua própria vida. Sob esta perspectiva, a verdade, a justiça e o moralmente bom, não são valores "absolutos", como entendia Rickert, mas relativos, logo, jamais caberia à ciência as suas respectivas determinações. Não por acaso, Weber afirma, *à la* Nietzsche, que "só é uma verdade científica aquilo que *quer* ser válido para todos os que *querem* a verdade" (WL 181). Vale dizer, a verdade não é um valor formal e eterno, senão uma "ideia de valor" que domina a consciência do investigador em sua época e em sua determinada cultura. A questão acerca da neutralidade da ciência em relação a valores, que a partir daqui marca presença nos textos weberianos, pode, por certo, produzir antinomias irresolutas e permanentes contradições morais injustificadas; porém, para Weber, mais importante do que fazer uma profunda justificativa filosófica do porquê a ciência não deve

⁸⁷ Cf. W. Hennis. *Max Webers Fragestellung: Studien zur Biographie des Werkes*. Heidelberg: Mohr Siebeck Verlag, 1987. p. 77.

definitivamente orientar a prática, é alçar aquele indivíduo, que assume uma posição em relação ao mundo e lhe confere um sentido, o protagonismo absoluto na confecção de qualquer *Weltanschauung*. Porque, no final das contas, este indivíduo não só constitui a forma absolutamente essencial para o interesse histórico num determinado objeto, mas é, ele mesmo, a "premissa transcendental" das ciências da cultura.

Vai ficando assim cada vez mais nítido a emergência do que é o epicentro da obra weberiana, a saber: o indivíduo dotado de uma subjetividade substantivada, autocentrada, e com uma personalidade moldada a partir do pressuposto de uma liberdade "criadora" que lhe é conferida a partir da "vontade". A um primeira momento, essa asserção acerca da liberdade humana pode parecer despreziosa ou, mesmo, contraditória. Certamente não se trata de alguma recaída weberiana em alguma temática característica da metafísica, já que a questão da liberdade aparece, em seus textos, não como um problema ontológico, mas, a princípio, como uma premissa metodológica que confere autonomia ao indivíduo frente à "realidade irracional da vida" (WL 201)⁸⁸. Trata-se de um tópico que vai mais ou menos ao encontro de Kant, quando este diz que enquanto o "reino da natureza" é caracterizado pela necessidade objetiva, o "reino da história", por seu turno, é caracterizada pela liberdade⁸⁹. Porém, o decisivo aqui é que a liberdade se une, na sociologia weberiana, à racionalidade, e vice-versa. Não por acaso, quando se fala em liberdade em Weber, fala-se, também, de valores e significados que se convertem em ação teleológica-racional. Em outros termos, fala-se da objetivação de um determinado fim por meios subjetivamente vistos como adequados para tal a partir de valores ou "significados" últimos da vida. É exatamente na consumação dessa ação com relação a fins que se atrela a ideia de "personalidade", vale dizer, como uma aproximação constante do indivíduo em relação aos seus valores últimos almejados, sem a influência de motivos "irracionais". Agir como um indivíduo livre significa, para Weber, agir então de acordo com fins, ou seja, agir na compensação racional dos meios dados em relação a um fim pressuposto. Quanto mais livre um indivíduo avalia e calcula os meios para alcançar um fim, mais racional com relação a fins ele atua.

Pode-se muito bem questionar se há, de fato, decisões livres, já que toda decisão não é feita pelo indivíduo ao acaso, desprovido de algum marco significativo um pouco mais amplo em que a ação se realiza. Bom nominalista que é, esse marco, em Weber, não existe, já que

⁸⁸ *Ibid.* 2006. p. 105.

⁸⁹ Cf. I. Kant. *A Metafísica dos Costumes*. Petrópolis: Vozes, 2011.

qualquer referência supra-individual pode ser muito bem confundida com alguma espécie de objetividade que transcende o meramente individual, algo que ele provavelmente abominaria com todas as forças. De qualquer modo, a ênfase contínua de Weber na mutualidade entre liberdade e racionalidade não apenas cumpre a função de contestar outro pressuposto teórico da Escola Histórica, especialmente em Roscher, que é o da associação entre liberdade e a ideia de acaso (WL 88), mas revela, também, que a ideia de racionalidade funciona como uma linha reitora de todo o seu "sistema". Afinal, põe-se à mostra aqui uma asserção de caráter duplamente proporcional, qual seja: que quanto mais livre a ação do homem é, mais compreensível sua ação também é para a ciência. Decorre desta máxima que todas as conexões "irracionais" de sentido da atuação se registram como desvios, como perturbações apenas suscetíveis de serem vividas, mas não de serem racionalmente compreendidas. Isso se expressa ainda mais claramente na tipologia weberiana das formas de ação social, a qual se ordena tacitamente em graus de racionalidade. Da ação racional com relação a fins, passando pela relação a valores à tradicional, a tipologia weberiana encontra a ação afetiva como um conceito-limite, como uma ação quase "não-social", quase não suscetível, portanto, de compreensão científica.

Sob este ângulo, ao mesmo tempo em que Weber parece, por um lado, dar vazão à emergência de um indivíduo substantivado, culturalmente saturado, o transforma, por outro, numa obra de ficção metodológica, nivelando-o como correlato ao *homo oeconomicus*. Hennis, no que diz respeito a este ponto, teria, no entanto, a seguinte objeção: "não há a necessidade de contar as inúmeras páginas impressas para perceber de forma definitiva que a maior proporção do material histórico do interesse de Weber foi unicamente acessível pela compreensão 'empática' - toda a sociologia da religião, toda ação 'tradicional' e, certamente, todo o remoto mundo do carisma"⁹⁰. Ora, se o próprio Weber desenhou um modelo intelectual para a interpretação científica da ação no qual mostrou-se de certa forma pouco exequível ante a riqueza multifacetada do material histórico concreto, por que manteve um modelo metodológico formal "incongruente" para com a prática da sua sociologia histórica? É provável que o caso mais visível em que a "imputação causal" objetivada por Weber - sempre por meio da evidência produzida pela ação racional - teve sua dificuldade mais notável foi na "Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo"⁹¹. Não à toa, Weber fez lá uso esparso do termo

⁹⁰ Cf. W. Hennis. *Max Weber's Science of Man. New Studies for a Biography of the Work*. Newbury: Threshold Press, 2000. p. 8.

⁹¹ Hennis, ao analisar as tréplicas à tese weberiana da ética protestante e o espírito do capitalismo, encontra, a seu ver, o que seria a questão fundamental que percorre a problemática weberiana. Tal questão não é nem a

goethiano "afinidades eletivas"⁹² [*Wahlverwandtschaft*] ao invés de simplesmente imputar uma relação causal acerca da condução de vida ascética sobre a gênese do espírito do capitalismo moderno. Se Hennis estiver certo, apareceria aí, na Ética, uma espécie de *proto-sociologia* hermenêutica, dotada de certa imaginação empática, que parece destoar, em certa medida, daquilo que está postulado em "Conceitos Sociológicos Fundamentais" - vale dizer, no "modelo" fundacional da sociologia de Weber. Certamente Weber não aboliu a possibilidade de compreensão empática, apenas não a dispôs como a forma compreensiva que poderia de fato produzir uma evidência empírica necessária a uma ciência da ação. Nesse sentido, parece que Adorno tem muita razão quando diz, às tantas, que em Weber "[...] o decisivo é o que não está no mapa"⁹³.

Se pode haver ou não uma espécie de sociologia weberiana com alguma inclinação "hermenêutica", o "mapa" sociológico weberiano é, de qualquer forma, formatado a partir do princípio da racionalidade possível que preside a ação social. Podemos retomar e pôr à mostra este argumento "oficial" nos seguintes termos: se o objeto das ciências da cultura é a ação social, é porque há nela um conteúdo inteligível e reconhecível ao método científico, a saber: o sentido [*Sinn*], o qual é sempre dado por referência a valores. Esse sentido é produto da liberdade humana. Com isso se desenha, com certa nitidez, o tipo da compreensão aspirada por Weber às ciências da cultura. Ao voltar-se precisamente para o sentido da ação humana, desvenda-se o elemento norteador do seu método compreensivo, a saber: a racionalidade que preside a ação social. É somente com referência à ação puramente racional, dotada de sentido compreensível, que torna-se "objetivamente possível" à interpretação sociológica, bem como o empenho conceitual weberiano para tentar solucionar, nas ciências da cultura, o problema do geral e do particular.

Pois o fato das ciências da cultura se caracterizarem em referência a situações sempre singulares não a faz exatamente uma ciência "ideográfica". É necessário a formação de

racionalização tampouco o desenvolvimento do capitalismo no mundo ocidental, mas uma problemática antropológica, a saber, a questão do "homem". São nessas tréplicas que aparecem exatamente o cerne da problemática weberiana, que, devido a seu interesse "antropológico", escapa, segundo Hennis, à sua "sociologia formal". Cf. W. Hennis. *Max Webers Fragestellung: Studien zur Biographie des Werkes*. Heidelberg: Mohr Siebeck Verlag, 1987. Há uma compilação das réplicas e tréplicas ao ensaio weberiano organizado por Austin Harrington e David Chalcraft. Cf. *The Protestant Ethic Debate Max Weber's Replies to his Critics, 1907-1910*. Liverpool. Liverpool university Press, 2001.

⁹² Para um breve tratamento dessa questão em Weber, cf. M. Lowy. *Sobre Conceito De "afinidade eletiva" em Max Weber*. In: PLURAL Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.17.2, 2011, pp.129-142.

⁹³ Cf. T. Adorno. *Introdução à Sociologia*. São Paulo: Unesp, 2007. p. 279.

"conceitos individuais", e não há, aos olhos de Weber, qualquer oxímoro aqui. Porque um tal conceito não pode ser um conceito para apenas um determinado objetivo individual, é necessário, antes, a vinculação do geral e do particular, que é próprio das ciências da cultura, e sem a qual não há conhecimento algum. Isso pode ser posto ainda numa máxima aparentemente paradoxal: o individual só pode ser conhecido "individualmente" por meio de conceitos gerais. Mas, convém atentar, conceitos gerais não à moda das ciências naturais, genéricos e abstratos, em que há a formulação de leis e de regularidades sem referência a situações "concretas". O conhecimento do geral por si mesmo, que fragmenta a realidade e a afasta do "único" como relevante, não interessa às ciências da cultura, em razão de que estas ciências têm, por principal alvo, sempre, o interesse em "conhecer a singularidade característica da realidade em que nos movemos" (WL 167)⁹⁴. Se o processo cognitivo das ciências da cultura se dá, em tal caso, em termos de significação cultural, o conceito, que estas ciências aspiram, não pode operar de modo a determinar o que a realidade é, como que transformando-a num mero epifenômeno. É imprescindível que estes conceitos estabeleçam uma confluência com esse elemento significativo, possibilitando uma aproximação "efetiva" para com a realidade. A solução técnica encontrada por Weber para este problema, e que caracteriza toda a sua metodologia das ciências da cultura, cristaliza-se através dos tipos-ideais [*Idealtypen*]. Através deles se objetiva encontrar os conceitos gerais que possam dar o estatuto de ciência ao conhecimento do mundo social, respeitando, ao mesmo tempo, sua historicidade e concretude.

De modo lacônico, os tipos-ideais são sínteses de generalizações analíticas produzidas a partir das características essenciais do padrão de ação historicamente determinada que interessa e é significativa ao sujeito do conhecimento. Nesse sentido, como conceitos que se propõe rigorosos do ponto de vista lógico, os tipos-ideais não são nem a reprodução de um caso individual, como se fossem um "espelhamento" da experiência vivida, tampouco um conceito classificatório, à maneira das ciências naturais; são, antes, a sublimação "ideal" - não no sentido moral, mas, talvez, "platônico" - do que determinados fenômenos históricos apresentam como *específico*. É possível, então, diz Weber, obter um tipo-ideal

[...] pela acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista e pela síntese de muitos fenômenos individuais concretos, difusos, mais ou menos presente e às vezes ausentes, que são organizados segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados a fim de formar um constructo analítico homogêneo. Em sua pureza conceitual, esse

⁹⁴ *Ibid.* 2006. p. 34.

construto não pode ser encontrado empiricamente, na realidade, em lugar nenhum (WL 201)⁹⁵.

Os tipos-ideais são conceitos "puros", que não podem ser encontrados na realidade empírica. Eles são, rigorosamente, um esquema empreendido pelo intelecto, ou, no dizer de Weber, uma "utopia". Por isso que, diz ele, trata-se "de um quadro de pensamento, *não* da realidade histórica, e muito menos da realidade 'autêntica', e não serve de esquema no qual se pudesse incluir a realidade à maneira de exemplar" (WL 181)⁹⁶. Mas se os tipos-ideais não podem ser confundidos com a realidade empírica, isso não significa que podem prescindir de situações históricas como ponto de partida. Dessa forma, tipos-ideais não são elucubrações conceituais arbitrárias, como um sistema cunhado de forma "pura", desligado dos valores do sujeito do conhecimento que o mobiliza, mas são conceitos historicamente interessados. Há, porém, um princípio lógico de ordem "formalista" que desatrela o tipo-ideal da sua "natureza" histórica. Pois se na sua construção há, imprescindivelmente, situações históricas como ponto de partida, há, também, um movimento da realidade para o conceito que gradualmente o desliga um do outro, transcendendo rapidamente o quadro original de referência. É através desse desligamento que os tipos-ideais são dotados de suas possibilidades generalizadoras e a sociologia weberiana da sua necessidade "nomológica". A técnica aí utilizada resume toda a teoria weberiana sobre o social e sobre o conhecimento sociológico: vale dizer, ao passo que os tipos-ideais se transformam em "formas" sem substância, em conceitos historicamente esvaziados, transformam-se, também, em instrumentos heurísticos que *auxiliam* a pesquisa empírica, funcionando como conceitos limites, em relação aos quais as situações investigadas são aferidas e comparadas. Esclarece-se, assim, a "razão" dos tipos-ideais: são instrumentos que devem solucionar o problema da síntese do geral e do particular, vale dizer, são, a um só tempo, conceitos históricos e generalizadores.

Vê-se, então, frente a este cenário, que os elementos significativos que compõem e formatam os tipos-ideais são selecionados pelo cientista social apenas com relação a valores. Dada a irracionalidade da realidade, é apenas o valor o princípio capaz de coordenar a reflexão sociológica, transformando a realidade irracional da vida num cosmos significativo para o sujeito do conhecimento. Por uma relação a valores, os critérios de seleção do essencial só podem recair nos fenômenos dotados de sentido compreensível, cuja evidência plena supõe a completa racionalidade da ação humana, logo, a sua liberdade, isenta de todos os entraves,

⁹⁵ *Ibid.* 2006. p. 90.

⁹⁶ *Ibid.* 2006. p. 77.

sejam interiores ou exteriores. Os tipos-ideais apenas podem ser conceitos de cultura, os quais imprescindem, portanto, de um elemento significativo historicamente determinado. Existem, porém, diversas sutilezas e variações na formação e no uso dos tipos-ideais na obra weberiana. Independentemente das possíveis variações de uso, passíveis de serem assinaladas ao longo dos textos de Weber, há algo neles sempre constante, uma "tensão", por assim dizer, a qual diz respeito exatamente a essa lógica constitutiva por relação a valores. Tipos-ideais são conceitos, ainda que "individuais", são ainda conceitos, e, enquanto tais, não renunciam a um formalismo lógico, que tem sua operação dada no movimento de transformação do "dado" em "objeto". Mas, nesse movimento de objetivação, convém indagar: qual espécie de identidade o tipo-ideal guardaria com o fenômeno significativo inscrito em sua gênese? O desligamento provocado entre conceito e realidade e a sua a-historicidade aduzida não implicaria a reificação do tipo-ideal? A princípio, para escapar desse problema, Weber outorgou o estatuto de "instrumento" a esse tipo de conceito. Os tipos-ideais não são conceitos "duros", "fixos", mas conceitos "plásticos", que podem ser desfeitos e refeitos indefinidamente ante a "individualidade histórica".

O fluxo do devir incomensurável flui incessantemente ao encontro da eternidade. Os problemas culturais que fazem mover a humanidade renascem a cada instante e sob um aspecto diferente, e permanece variável o âmbito daquilo que, no fluxo eternamente infinito do individual, adquire para nós importância e significação, convertendo-se em "individualidade histórica" (WL 196)⁹⁷.

De fato, Weber não oferece um "sistema conceitual" através do qual se pode balizar a realidade, aferindo-a perante um modelo normativo oferecido pelo conceito, mas concede apenas um "ferramental" para a sua ordenação e sistematização. Nesse sentido, seria completamente insensato a crença de que "[...] o alvo das ciências da cultura poderia ser a elaboração de um sistema fechado de conceitos, que de um modo ou de outro sintetizaria a realidade mediante uma articulação definitiva, a partir da qual se poderia de novo deduzi-la" (WL 199)⁹⁸. Os tipos são ferramentas heurísticas que, em sua forma "genérica", tornam-se uma "referência" em função da qual se pode comparar e "medir" regularidades de sentido subjetivo em um caso particular, oferecendo, assim, possibilidades de conhecimento "nomológico"; são, também, em sua forma "genética", "formas abertas" à "individualidade histórica", em que podem ser criados

⁹⁷ *Ibid.* 2006. p. 63.

⁹⁸ *Ibid.* 2006. p. 83.

e recriados *ad infinitum* pelo sujeito do conhecimento em vista do domínio intelectual do empiricamente dado.

Entretanto, na "natureza" dos tipos-ideais há, também, digamos, uma "forma fechada". O tipo-ideal se abre, de fato, às individualidades históricas, mas subjaz a essa abertura uma lógica empírica que reduz tais individualidades a algo de sempre idêntico. É essa lógica empírica que, no movimento de transformação do "dado" em "objeto", do vivido em experiência objetiva, formata a individualidade histórica à imagem e semelhança do conceito. Mesmo então que os tipos sejam constituídos em relação aos valores vigentes para o sujeito do conhecimento, transparentando assim uma "plasticidade" essencial, o domínio dos valores dos sujeitos do conhecimento, no contexto em que se situam, são "racionalizados" por um processo lógico "fechado" e "estanque". São essas engrenagens lógicas internas, permanentes e invariáveis, que, ao mesmo tempo em que submetem o dado a um processo de validação, transformam o fenômeno individual em epifenômeno do conceito. Dessa forma, os tipos-ideais, quando constituídos, embora permaneçam historicamente interessados, estimulando uma "sociologia histórica", passam a transcender propositadamente a experiência vivida, reduzindo-a à sua "forma", à sua lógica operativa, ou, melhor dizendo, ao que lhe é, de certa forma, idêntico. Esse movimento não implica, porém, que os tipos-ideais imputem alguma substância à realidade, mas apenas que fomentam uma determinada forma analítica de inteligibilidade da realidade que se distancia das "sínteses" produzidas pelos indivíduos de carne e osso. Tal como estão arquitetados no "mapa" weberiano, os tipos-ideais reduzem todo conteúdo das individualidades históricas à sua própria forma. Este movimento fica claro quando se tem em vista que a racionalidade científica, intrínseca à operação do conceito, estabelece *identidade preferencial* com uma outra racionalidade projetada na realidade. Não é à toa que Weber alça a racionalidade em relação a fins a um lugar de destaque. Embora em qualquer ação os aspectos racionais sejam indissociáveis das dimensões irracionais e emocionais, o que o tipo-ideal faz é "limpar" essa ação de tudo que não seja racional, deixando-a inteligível, assim, à compreensão científicas⁹⁹. Com esse procedimento, consegue-se ter uma clareza hipotética da motivação suficiente de uma ação concreta, mas ao preço de distorcê-la completamente em relação àquilo que ela de fato foi.

⁹⁹ Guy Oakes faz uma observação sobre este mesmo ponto, mas numa outra ótica: fazendo uma distinção, em Weber, entre sentido subjetivo e sentido cultural. Cf. *Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences*. Cambridge: MIT Press, 1988. p. 34.

Weber faz esse tipo de procedimento porque deseja, em última instância, estabelecer uma teoria geral da ação social. Ele não quer compreender uma ação somente, ele quer compreender explicando-a. Ele não quer residir no campo da *Verstehen* de raiz historicista, relativo e sempre particularmente situado, mas quer, sim, uma teoria da ação que possibilite o estabelecimento de regularidades empíricas. Weber não almeja, portanto, uma compreensão dos nexos efetivos presentes em indivíduos concretos, da suas vivências, tampouco um contexto de vida, tal qual aspirava Dilthey com a compreensão hermenêutica. Não por acaso, Weber chamou, com desdém, os tipos de compreensão sem pretensões nomológicas de "psicologismo". "Psicologismo", na sua ótica, é sempre a compreensão do indivíduo particular, em sua integridade psíquica. Por isso que o compreender explicativo [*erklärendes Verstehen*] weberiano, um compreender que envolve regularidades e conexões causais, e que aproxima no plano lógico a natureza da cultura, só é possível no plano do conceito, não no da vida. A indagação causal não está mais no plano das relações vitais concretas, no "mundo do imediatamente humano", mas apenas no pensamento, nas operações do intelecto. Se o conceito aparenta suplantiar o lugar do "homem", tornando-se agora "a medida de todas as coisas", não há qualquer possibilidade, no quadro weberiano, da compreensão do "outro como si-mesmo"¹⁰⁰, de subjetividades replicadas num círculo de tipo ontológico, ou de qualquer elemento "espiritual" [*geistige*] objetivo que expresse algo "comum entre o eu e o tu" (GS VII 208) - como também vislumbrava Dilthey. Muito embora os anseios weberianos pela indagação causal estivessem pautados, também, em vista da compreensão do que é imediatamente incompreensível, estimulando abstrações metódicas para o estabelecimento de possíveis hipóteses, Dilthey, num quadro fictício, poderia indagar Weber: é possível compreender algo que está para além da vida? Weber provavelmente diria que sim, já Dilthey, não. Como veremos adiante, o cerne dessa diferença está na lógica investigativa que cada um deles vislumbra, a empírica e a hermenêutica, mas está, também, no caráter avulso da cultura [*Kultur*] do neokantismo e no unificante e objetivo do espírito [*Geist*].

Numa toada semelhante a Dilthey, Weber, porém, foi sempre bastante explícito ao definir o objetivo das ciências da cultura como "conhecer a realidade da vida que nos movemos" (WL 171). "Porque nenhum conhecimento dos acontecimentos *culturais*", ainda diz ele, "poderá ser concebido senão com base na *significação* que a realidade da vida, sempre configurada de modo individual, possui para nós em determinadas relações *singulares*"

¹⁰⁰ A expressão é de Ricoeur. Cf, *O Si mesmo como Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

(*Ibid*)¹⁰¹. Mas como conhecer a "realidade da vida" quando a experiência vivida torna-se ela mesma sempre experiência objetiva? Quando a vida torna-se conceito? Conhecer as "relações singulares" sempre prescinde de algum deslocamento para fora das sínteses dos indivíduos e das suas experiências concretas? Embora se possa encontrar uma miríade de ambivalências e dissonâncias entre a metodologia e o efetivamente praticado no texto de Weber, a sua resposta para tais questões seriam provavelmente positivas. O que interessa à arquitetura metodológica weberiana - ou ao seu "mapa" - é a experiência objetiva, jamais a vivida. É evidente que esse interesse cognitivo pela "experiência" tem por fim se associar a determinadas regras da lógica para a validação científica do conhecimento sociológico - algo que, talvez, colocaria Weber mais próximo de Kant do que de Rickert¹⁰². Mas se o interesse das ciências da cultura está na "significação da realidade da vida", como Weber mesmo diz, há algo, na sua sociologia que não se conclui, uma promessa que não se realiza em sua integridade, porque esbarra num espesso muro lógico que ele corroborou de Rickert e um metodológico que ele mesmo erigiu e que o impede de ir além. É necessário manter o ímpeto cognitivo weberiano de um conhecimento "aberto" à história e à realidade da vida, mas é necessário caminhar para mais além, agora com um uso de um conceito de experiência "originário", incongruente com uma ideia de experiência abstrata. Para direcionar-se no sentido de conhecer a realidade da vida que nos movemos é necessário estar ainda mais aberto à historicidade de sujeitos reais, em suma, às suas experiências em sentido amplo.

1.1.3 Do conceito à experiência da vida

Na raiz etimológica da palavra alemã "experiência" - ou "ter experiência de" - [*Erfahren*] está o termo "andar" [*fahren*], no sentido de mover-se adiante no espaço, como deslocar-se num trajeto. E dado que o prefixo "er" geralmente transpassa a ideia de "preservação", de algo que permanece até o final (como, por exemplo, "*erlangen*" [conseguir] de "*langen*" [alargar a mão], ou "*erfassen*" [abarcara] de "*fassen*" [agarrar]), "*erfahren*" significa inicialmente algo bastante concreto, a saber: chegar ao fim do "andar" [*fahren*], ou seja, obter algo em esse "*fahren*", alcançando algo no sentido puramente espacial ou de travessia de

¹⁰¹ *Ibid*. 2006. p. 57.

¹⁰² Cf, Michael Heidelberger. *From Mill via von Kries to Max Weber: Causality, Explanation, and Understanding*. In: *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen*. Springer, 2010.

alguma região. Daí surge o sentido figurado de "*erfahren*", que é adquirir e acumular conhecimento através do "*fahren*", vale dizer, ter contato contínuo com situações e aprendizados durante a "viagem" [*Fahrt*]. Por este ângulo, vê-se que experiência é um conceito que se atrela intimamente à vida; um conceito que se relaciona ao presente, à memória, à recordação das situações passadas e "sofridas" [*leiden*], bem como dos "acidentes" que se apresentaram numa trajetória de vida. Todos esses elementos impregnam a palavra e lhe impinge um fundo de significado determinado, que depois não a abandona por completo, mesmo quando, em sentido já atenuado, é usado para transmitir conhecimento¹⁰³. Experiência, como é possível ver na própria raiz do termo, não se resume ao ato objetivante do sujeito do conhecimento, que transforma o imediatamente dado ou o vivido em objeto; antes, significa um saber próprio que cada um guarda consigo, feita por cada um, "em seu próprio corpo", embora sempre adquirida em relação com outrem, num nexos intersubjetivo.

Nessa ordem de coisas, experiência consiste então num acúmulo de aprendizagens, determinados pelo enfrentamento do indivíduo com o mundo. Em tal caso, experiência não se resumiria, portanto, à teoria do conhecimento ou à apreensão do objeto sociológico à maneira weberiana. Toda a caracterização da experiência no pensamento weberiano já foi exposta de maneira detida até aqui, mas pode ser recapitulada por uma passagem em *Roscher und Knies* quando Weber diz que "(em termos de lógica) a validade [da compreensão] deveria ser demonstrada, no que diz respeito, pelo menos, a uma 'experiência'" (WL 101). Ou seja, experiência, como se vê pela passagem, é apenas uma objetivação do sujeito do conhecimento, que vislumbra, na realidade empírica, uma regularidade de um comportamento em circunstâncias dadas, produzindo assim evidência à compreensão científica. Nota-se, então, que uma tal experiência já não guarda qualquer relação com a vida de indivíduos reais¹⁰⁴. Põe-se, assim, no horizonte, de nos remontar àquela outra experiência, a que diz respeito à vida, para superarmos a sua versão estreita fornecida pela teoria do conhecimento. Com essa experiência, a vivida, conduzimos-nos à antessala de um mundo de relações significativas. Esta experiência

¹⁰³ Embora cada um possa contar sobre suas experiências, compartilhá-las, não se pode entretanto transmiti-las por uma espécie de "osmose". O saber sobre a experiência de si não se converte na experiência do outro. Pode-se, entretanto, compartilhá-las pela linguagem. Grossíssimo modo, esse foi o argumento de W. Benjamin - muito embora, a seu ver, o "compartilhamento" da "experiência" tenha se declinado na condição moderna. Cf. *Experiência e Pobreza*. In: Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 114-119

¹⁰⁴ R. Koselleck atenta que tal problema remete-se à metamorfose do conceito de experiência na modernidade, e que teve seu diagnóstico já produzido por Jacob Grimm, quando lamenta a separação entre o conhecer e o experimentar. Cf. *Mudança de experiência e mudança de método. Um esboço histórico-antropológico*. In: Estratos do Tempo. Estudos sobre História. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC Rio, 2014. p. 28.

já não é mais uma experiência singularizada portanto, mas uma experiência da vida, apenas possível intersubjetivamente. Não é mais a experiência do "eu penso", mas a experiência do "eu vivo"¹⁰⁵. Falamos, agora, de uma unidade, e não mais de um ato objetivante. Se a experiência não mais diz respeito à objetivação do imediatamente dado à vida, um ato que transforma em objeto de considerações por uma ciência empírica, isso quer dizer, em última instância, que há um círculo ontológico entre o objeto e o sujeito. O momento desse círculo é um momento anterior à cisão entre sujeito e objeto ou àquela unidade originária do *Eu* e o *Mundo*, que se condensa no conceito de "mundo-da-vida" [*Lebenswelt*]. Com esse movimento, faz-se um gesto em busca da unidade das coisas, isto é, faz-se, em suma, uma passagem da lógica empírica à lógica hermenêutica.

Com a lógica hermenêutica se abre uma outra lógica investigativa, quase oposta ao método weberiano. Com ela, objetiva-se o todo, um universal histórico, algo inconcebível por Weber, uma vez que ele é notadamente inclinado à perspectiva nominalista. Mas o movimento que será aqui empreendido não segue qualquer linha cronológica, como partindo de Weber e indo aos desenvolvimentos hermenêuticos posteriores a ele, como, por exemplo, Heidegger ou Gadamer, na filosofia, e Schutz ou Luckmann, na própria sociologia. Antes, fazemos um movimento anti-cronológico, regressando a Dilthey. A experiência diltheyana é a vivência [*Erlebnis*]. A vivência foi precisamente a unidade originária que a experiência neokantiana se opôs e a reconstruiu sobre princípios lógicos. Cabe-nos, agora, reconstruí-la.

¹⁰⁵ Cf. M. Merleau-Ponty. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 17.

2 WILHELM DILTHEY

2.1 A historicidade e a vivência

O que temos em comum será justo aquilo que é dado a cada um como exclusivamente seu?

Italo Calvino

Dilthey foi um filósofo da experiência¹⁰⁶. Mas uma experiência da *totalidade*, por assim dizer. Situado intelectualmente num cenário em que o idealismo absoluto perdia relevância, e a filosofia de Kant era retomada nos círculos universitários alemães da segunda metade do século XIX¹⁰⁷, Dilthey colocava em seu horizonte um tarefa sintonizada com boa parte da problemática filosófica daquele período: estabelecer uma fundamentação para as ciências histórico-sociais, denominadas por ele de ciências do espírito [*Geisteswissenschaften*]. À diferença dos movimentos neokantianos, Dilthey guardava, porém, uma consciência mais perspicaz da circularidade intrínseca que envolve uma fundamentação para tais ciências. Porque se o sujeito que observa a história é ele mesmo um ser-histórico, a cognição da história não pode se dar nos mesmos termos da cognição kantiana da natureza. Desse modo, qual noção de experiência pode então dar conta dessa relação circular entre história e conhecimento? Com os empiristas, e voltando-se contra a metafísica enquanto disciplina que alcança o conhecimento pelo pensamento puro, Dilthey até poderia muito bem concordar com a máxima de que é somente na experiência que há fundamentação para o nosso saber, embora certamente discordasse da premissa de que a experiência pudesse se resumir à ideia de percepção sensorial¹⁰⁸. Com Kant, Dilthey também pactuaria com o pressuposto de que todo

¹⁰⁶ Cf. M. Mezzananza. *Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura e significatività*. Milano: Franco Angeli, 2006.

¹⁰⁷ Dilthey nasceu em 1833, apenas dois anos após a morte de Hegel. Ele vivenciou *in loco*, portanto, o avanço das ciências naturais na segunda metade do século XIX na Alemanha, e das correntes que a legitimaram, como o materialismo científico e o positivismo empírico, e teve seu desenvolvimento intelectual dentro dos quadros estritos de ascensão do neokantismo nos círculos universitários, muito bem descritos por Köhnke (Cf. *The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991) e por Beiser (Cf. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880*. Oxford: Oxford University Press, 2014).

¹⁰⁸ Da apelação à experiência, a ciência moderna recebe seu *ethos* peculiar, alçando-a ao papel de ponto seguro do conhecimento. Isso faz com que se ponha como a perfeita antítese ao pensamento metafísico. Locke, por exemplo, um dos expoentes do empirismo inglês, dizia "que se a mente é um papel em branco, desprovida de todos os caracteres, sem quaisquer ideias, como ela é suprida? De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo, numa palavra, da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela

conhecimento começa com a experiência, mas discordaria, decerto, de que esta depende da formação do juízo, ou de conceitos, para que possa ser feita. Assim, antecipando boa parte da temática fenomenológica-existencialista que inaugura a "filosofia continental", Dilthey intenta regressar a um momento anterior ao da experiência objetivada pelo modelo científico matemático-naturalista, ao qual Kant deu-lhe o fundamento mais substantivo. A experiência que Dilthey almeja como fundamento último para as ciências do espírito está para além da concepção estrita da teoria do conhecimento, está, na verdade, num âmbito ontológico. Ele denominou inicialmente essa experiência de experiência interna [*innere Erfahrung*], mas na maioria das vezes a chamou simplesmente de vivência [*Erlebnis*]. A experiência interna ou a vivência é a unidade fenomenológica originária, o fato mais fundamental [*Grundtatsache*] que permite tanto o acesso adequado à realidade sócio-histórica [*geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit*] quanto possibilita a crítica à teoria do conhecimento racionalista e à empirista.

O ponto fulcral do pensamento diltheyano está em uma concepção não-intelectualista do indivíduo. Conhecer a realidade sócio-histórica na qual se insere o indivíduo requer uma base mais ampla, algo mais que uma simples referência teórica ou uma ficção conceitualmente forjada pelo pensamento e projetada sobre a realidade buscando alguma adequação¹⁰⁹. É necessário uma "ampliação" da razão - ou uma autorreflexão no âmbito da teoria do conhecimento - que conduza o conhecimento para mais além da "esfera intelectualista" da tradição empirista e racionalista¹¹⁰. A ideia de que o mundo é somente um "mundo de objetos", desprovido de ressonância, ou de que a realidade se dá para o sujeito do conhecimento

fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento." Cf, *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 71. Em que pese uma concordância pontual que Dilthey tem com o empirismo, ele rejeita com veemência o empiricismo, entretanto. Isso em razão dessa corrente de pensamento determinar, quase que dogmáticamente, uma única forma de experiência, aquela externa, características das ciências naturais. A filosofia da experiência de Dilthey é empírica, o que não implica que seja empiricista.

¹⁰⁹ É da natureza do idealismo o problema epistemológico da relação entre o sujeito e o objeto, o externo e o interno e a adequação aí possível entre esses dois universos (onto)logicamente separados. Através da hermenêutica, Dilthey consegue remediar essa situação, e também o problema da adequação, porque já não se trata de definir como o pensamento conceitual se adequa em relação ao real e vice-versa; no nexos histórico o ser já é dado imediatamente na consciência, vale dizer, a história é imanente ao espírito humano, logo, toda antropologia filosófica só pode ser uma antropologia histórica.

¹¹⁰ Sob este ângulo, nota-se a leitura difícil ou, no mínimo, questionável de Lukács ao imputar a pecha de irracionalismo a Dilthey, quando se trata, a bem da verdade, de alargar e "historicizar" a razão. Historicizar a razão é radicalizar sua própria potencialidade, dotando-a de autoconsciência histórica. Nesse sentido, a "crítica da razão histórica", a qual advoga Dilthey, não é apenas a análise da operação lógica aplicada à história, mas pretende ser um alargamento do programa kantiano, no sentido de "resolver a tarefa que ainda não tinha se inserido completamente no campo de visão da crítica kantiana à razão" (1965: 277). Portanto tal crítica tem como meta ser o estudo, com base no correto fundamento gnoseológico e psicológico, da razão humana na totalidade da sua manifestação histórica, cultural, sentimental, prática. Cf, G. Cacciatore. *Scienza e filosofia in Dilthey*. Napoli: Guida Editori, 1976. p. 283.

unicamente por meio de uma experiência externa [*äußere Erfahrung*], é fantasiosa e ilusória. "Não há pessoa ou coisa que sejam para mim somente objeto e não pressão ou estímulo" (1965: 131), diz Dilthey. À diferença da experiência do criticismo concebida intelectualmente, mutilada e instaurada numa relação unicamente representativa, a vivência ou a experiência interna leva em conta a totalidade do nexu psíquico humano. Isso significa, rigorosamente, compreender o indivíduo também em seu sentimento e vontade [*führend-wollend*]. Numa imagem literária, é como se antes do *homem copernicano* interessasse a Dilthey o *homem faustiano*. Porque não o interessa o *homem* do idealismo, de natureza abstrata, produto confeccionado unilateralmente pelo pensamento e pela "seiva diluída da razão" [*der verdünnte Saft von Vernunft*] (1990: 7), mas o *homem* "como ele é", como "unidade de vida" e inserido num processo vital real. Por isso quando Dilthey fala do indivíduo inteiro fala, num gesto "anti-epistemológico", de uma "reflexividade" [*Innewerden*], isto é, um ato que incorpora, no processo de conhecimento, o querer, o sentir e o representar. Embora ele não negue a noção kantiana da capacidade sintetizadora do espírito humano, tampouco a impossibilidade de estabelecer no conhecimento sócio-histórico juízos sintéticos universalmente válidos (1965: 278), Dilthey abnega, entretanto, a divisão desse espírito em capacidades independentes ao feitio racionalista, como se a representação intelectual pudesse ser simplesmente isolada da unidade psicológica de um sujeito que é em si mesmo, e antes de qualquer coisa, uma unidade de vida. Nesse sentido, se há um *por* Kant em Dilthey, há também um *contra* Kant, uma vez que a reivindicação da integridade do indivíduo corresponde à inteireza da experiência. À medida que a estrutura interna à experiência da vida ou à vivência não corrobora o pressuposto ontológico da divisão entre sujeito e predicado, forma e conteúdo, consciência e mundo externo¹¹¹, não há mais a possibilidade de sustentação de uma filosofia da consciência à moda idealista, portanto.

Sob este ângulo, com a conjugação de querer, sentir e conhecer, "amplia-se o horizonte de experiência", diz Dilthey, "que de início só parecia nos informar sobre os nossos próprios estados internos". Pois agora, "juntamente com a nossa unidade vital", completa ele, "nos é dado ao mesmo tempo um mundo exterior: outras unidades vitais estão presentes" (1965: 140). Este "novo" indivíduo, concebido integralmente, é articulado agora numa teoria da *Erlebnis*,

¹¹¹ Dilthey ilustra a unidade da experiência com o exemplo da percepção do nosso próprio corpo. Quando elevamos nossas mãos, a observação visual do movimento delas e a percepção interna desse movimento formam dois aspectos da mesma vivência: "através dessa interação, o conteúdo da percepção interna [*Innewerden*] é apresentando como sendo constituinte do mundo externo. O eu da vida interna mostra a si mesmo com corpo. Interno e externo são assim identificados" (1982: 166).

sobre a convicção que a unidade vivente constitui o dado fundamental da sociedade e da história. Não cabe aqui, então, arguição de psicologismo ou de solipsismo a Dilthey, pois seu ponto fundamental é saber como é possível a história e a sociedade enquanto produto do "homem". Porque ainda que o mundo humano tenha o seu núcleo elementar, o seu *Grundkörper*, no indivíduo, a questão vai se desenvolver para ele em torno do "nexo" [*Zusammenhang*] que é imediatamente dado [*unmittelbar gegeben*] na vivência. O indivíduo, se é *individuum*, indivisível, é também, ao mesmo tempo,nexo estruturado de vida, múltiplo e não-monadológico. Sem este nexo, cada aspecto do indivíduo, tomado por si só, não pode ser nada mais que uma parte mutilada do inteiro. Sem a totalidade, o indivíduo é também uma ficção. Enquanto sujeito dos processos reais de compreensão [*Verstehen*], o indivíduo é, inicialmente, a porta de entrada para o mundo histórico-social, que é, por sua vez, um nexo produtivo [*Wirkungszusammenhang*] dos efeitos de manifestações produzidos intersubjetivamente. É por meio então da vivência [*Erlebnis*] individual, mas objetivamente estruturada, e da compreensão de suas manifestações [*Lebensäußerung*] e expressões [*Ausdruck*] que a vida [*Leben*] e o mundo histórico abrem-se ao sujeito cognoscente. Visto desse modo, a compreensão da vivência não é um exercício de cognição psicológica, porque é no seu conteúdo subjetivo que se manifesta a objetividade da vida.

As objetivações da vida são as expressões do que Dilthey chamou - tomando o termo emprestado de Hegel - de "espírito objetivo" [*objektiver Geist*]¹¹². O espírito objetivo, enquanto universo das objetivações da vida, é o "social", o mundo sócio-histórico; em suma, "as diversas formas pelas quais se objetivou no mundo dos sentidos a característica comum [*Gemeinsam*] que existe entre os indivíduos" (1965: 191). "Onde o espírito se objetivou", completa Dilthey, "existem características comuns ao eu e ao tu" (1965: 208). Isto quer dizer que cada palavra, cada sentença, cada gesto, cada feito histórico só podem ser entendidos porque possuem algo em comum que liga aquele que se expressa com aquele que entende. "O indivíduo vive, pensa e age sempre numa esfera de características comuns, e só dentro dessa esfera ele é capaz de compreender" (1965: 146). Com o entendimento de que o espírito se exterioriza, produzindo

¹¹² Apesar de usarem o mesmo termo, o significado que Dilthey atribui à ideia de espírito objetivo é sensivelmente diferente da hegeliana. Primeiro porque a objetivação não é a de uma vontade universal e racional, mas tão somente de expressões da totalidade do nexo psíquico; segundo, porque Dilthey rechaça a ideia metafísica de "construção ideal" das diferentes objetivações do espírito no desenvolvimento histórico; terceiro, e por fim, porque a noção de espírito objetivo em Dilthey é mais ampla, uma vez que ele entendia por este termo não apenas noções como direito, moralidade e vida ética, mas também o que Hegel chamava de "espírito absoluto", como a arte a religião e a filosofia. Cf. J. de Mul. *The Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life*. Yale University Press, 2004. p. 242

objetivações na vida¹¹³, Dilthey edifica uma proto-sociologia, na medida em que supera a limitação da experiência exclusivamente individual, conferindo às vivências singulares o caráter de experiência da vida [*Lebenserfahrung*] (1965: 141), uma experiência construída tanto diacronicamente, pela história, quanto sincronicamente, pelo "social". Esta experiência é o resultado da ampliação do conhecimento sobre o que se apresenta como dado nas profundezas das vivências singulares. Este giro objetivo é fulcral, porque o decisivo, agora, não são mais as unidades de vida, mas, sim, a comunidade [*Gemeinsamkeit*] dessas unidades. São unicamente elas que garantem o espaço objetivo para o método compreensivo necessário a uma ciência do espírito: o hermenêutico. A compreensão hermenêutica tem de apreender com categorias inevitavelmente universais um sentido individual inalienável.

Ao contrário das formas introspectivas de compreensão, a hermenêutica se volta precisamente para os produtos espirituais [*geistige Gebilde*]. Com foco sobre esses produtos, trata-se de compreender as expressões e objetivações da vida enquanto atividade do espírito. Só que uma tal forma de compreensão não pode implicar numa abstração metódica do contexto transmitido de significações¹¹⁴; pelo contrário, a compreensão hermenêutica só é possível se se tem em vista um círculo ontológico que abarca num contexto de ação comum tanto o sujeito quanto o objeto do conhecimento. Visto desse modo, não haveria aqui a possibilidade da separação lógica entre o conhecimento e a vida. Na esteira de Vico, Dilthey diz que "o espírito só entende aquilo que ele mesmo criou" (1965: 148). Sob este ângulo, as ciências do espírito, antes que uma construção formalizada e puramente intelectual, são uma prolongação do pensamento iniciado na própria experiência da vida. É claro, porém, que essa circularidade hermenêutica entra diretamente em rota de colisão com a questão crítica-epistêmica acerca da sistematização do material histórico e da universalização almejada para as ciências do mundo histórico-social. Os neokantianos conseguiram, por sua vez, na esteira de Kant, remediá-la por meio de uma teoria conhecimento de fundamentação transcendental. Apesar de não sair completamente do círculo da filosofia crítica-transcendental, Dilthey segue caminho avesso aos dos neokantianos no que diz respeito às determinações de proposições teóricas de linguagem formalizadas e "puras", apartadas do contexto concreto de significações. Mas isso não quer

¹¹³ Se para Hegel a unidade da história universal se baseava no fato de que era espírito objetivo no sentido de "objetivação do espírito absoluto", para Dilthey todos os fenômenos históricos coincidem em que neles se objetiva uma vida. É justamente por esta "empiricização", deste movimento do céu à terra, da referência à vivência e um sujeito concreto, histórico e singular, que Dilthey consegue não transformar o termo vida em metafísica. No final das contas, Dilthey faz um movimento em relação a Hegel semelhante ao que Marx também fez, isto é, "sociologizando-o", muito embora por vias e objetivos completamente distintos.

¹¹⁴ Cf. J. Habermas. *Conhecimento e Interesse*. Unesp: São Paulo, 2011. p. 255.

dizer que Dilthey queira deixar a consciência histórica liberada como um objeto em si mesma das ciências do espírito. Ele também tenta, a seu modo, encontrar uma rota de fuga do relativismo historicista. Seu ponto, porém, é que tal rota não pode implicar, tal qual no modelo neokantiano, num conceito de experiência dilapidado fruto do ato cognitivo de objetivação. Deve-se, contrariamente, a seu ver, manter a integridade de um conceito originário de experiência, sempre.

Se os neokantianos querem, por um lado, assegurar a validade universal de seus postulados, Dilthey quer, por outro, garantir a integridade das experiências históricas. Essa foi a dualidade problemática que a sociologia alemã herdou do cenário pós-historicista. Trata-se de um problema de fundamentação que envolve ou uma mutilação da experiência ou uma manutenção da sua integridade do modo em que se manifesta no mundo-da-vida. São, em suma, duas formas lógicas de investigação possíveis para conhecimento das ciências sociais: uma possibilitando uma teoria empírica da ação social, a outra uma hermenêutica da vida. Nota-se, nesse sentido, que Dilthey seria, de certo modo, o anti-Weber, porque se aquele quis manter a integridade da experiência de vida por meio de cisão lógica do mundo social ante os procedimentos de validação empírica das ciências da natureza, Weber não exitou em enxugar a vivência originária para reformulá-la em experiência empírica por meio de construções conceituais a fim de assegurar validação para seus enunciados científicos, e isso nos mesmos termos das ciências naturais.

Apesar de Dilthey e Weber serem praticamente contemporâneos, aquele filósofo reside num quadro intelectual anterior a Weber. Dilthey sustentou o momento originário da vivência que Weber, posteriormente, comprimiu e transformou em ato objetivante do sujeito cognoscente. A consequência do quadro metodológico weberiano já é conhecida, sendo aqui explicitada. Cabe-nos agora investigar as possibilidades deste pensamento "anterior", o diltheyano, para a sociologia, vislumbrando uma lógica outra para o conhecimento sociológico. Tal tarefa se coloca no horizonte por uma *reconstrução*, pelo estabelecimento de um movimento interno pela filosofia de Dilthey, isto é, da sua relação com o criticismo kantiano aos meios teóricos que ele enxergou como possibilidade do conhecimento histórico-social - primeiro como uma psicologia descritiva e analítica e depois como uma hermenêutica. Com isso em vista, os textos utilizados para tal construção tangenciam basicamente quatro volumes dos escritos reunidos [*Gesammelte Schriften*]. O volume um (GS I), com a "Introdução às Ciências do Espírito", o volume cinco (GS V), abrangendo principalmente o estudo sobre a psicologia diltheyana, o volume sete (GS VII), no qual está "A Formação do Mundo Histórico

nas Ciências do Espírito", e, por fim, o volume dezenove (GS XIX), postumamente publicado, que concentra alguns importantes estudos metodológicos de Dilthey.

2.1.1 Com Kant, contra Kant

Para Dilthey, Kant é parte da solução, mas, em grande medida, também parte do problema. Quando pela primeira vez apresentou o programa filosófico de alargar a *Crítica da Razão Pura* de Kant, Dilthey deixou claro que seu objetivo era fundamentar uma teoria do conhecimento no espírito do criticismo kantiano, mas a partir de um novo eixo. Agora, a fundamentação almejada extrapola os limites da natureza e passa a alinhar-se a uma visão de mundo histórico-filosófica. Em sua aula inaugural como professor universitário, realizada em 1867 quando convidado a lecionar na Universidade de Basel¹¹⁵, Dilthey põe essa "virada" nos seguintes termos:

A filosofia está sistematicamente conectada com a ciência, com a arte e com a sociedade. Sua tarefa emerge dessa conexão. Nossa tarefa, claramente mapeada, é seguir o caminho crítico aberto por Kant e, assim, estabelecer, em estreita cooperação com outros pesquisadores de outras áreas, a fundamentação para uma ciência experimental do espírito humano. O objetivo é identificar as leis que regem os fenômenos da sociedade, os intelectuais e morais (GS V 27).

Vê-se, claramente, que a intenção de Dilthey é seguir a seu próprio modo o caminho crítico previamente aberto por Kant. Quando ele fala explicitamente em leis (*a priori*) que controlam “os fenômenos sociais, intelectuais e morais”, não deixa margem para qualquer dúvida que objetiva adentrar pelas veredas do transcendentalismo filosófico previamente abertas pelo filósofo de Königsberg¹¹⁶. Não por acaso, ele relaciona o conhecimento às representações de um sujeito do conhecimento, e parte do pressuposto que essas representações são unicamente

¹¹⁵ A referida aula, intitulada "O Movimento Poético e Filosófico na Alemanha, 1770-1800" [*Die dichterische und philosophie und Bewegung in Deutschland 1770 bis 1800*], marca o início da trajetória de Dilthey como professor universitário. Um ano antes, em 1866, ele havia defendido sua tese sobre ética em F. Schleiermacher e também o estudo intitulado “Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins”, que o habilitava formalmente à docência. Para um estudo sobre a juventude de Dilthey, cf. F. Bianco. *Il Giovane Dilthey. La genesi della critica storica della ragione*. Macerata: Quodlibet Studio, 2015. Para um rico panorama realizado pela própria filha de Dilthey sobre a gênese dos problemas filosóficos de seu pai, cf. Clara Misch-Dilthey. *Der junge Dilthey: Briefe und Tagebuecher 1852-1870*. Stuttgart-Göttingen, 1962.

¹¹⁶ Cf. de Mul. p. 149.

possíveis com base numa atividade sintética desse mesmo sujeito – ou seja, para o qual conceitos e juízos são regras de síntese de suas representações. Num fragmento escrito anos mais tarde, já na década de 1870, ele põe isso em termos precisos: “Nós compreendemos [*Verstehen*] o mundo em formas e conceitos, os quais são dados pelo nosso próprio ser” (GS XVIII 197).

No entanto, o fragmento acima também deixa claro que Dilthey objetiva ir contra e para além de Kant. Sua crítica da razão teórica não se resume à análise da experiência [*Erfahrung*] da realidade física, como presente na filosofia kantiana. Para Dilthey, a experiência humana não é restrita ou muito menos limitada ao fenômeno natural, mas abrange também os fenômenos que são produtos do espírito humano e que, conjuntamente, compõe a chamada realidade sócio-histórica. De acordo com ele, o grande serviço prestado pelo idealismo alemão, em particular por Hegel, foi em demonstrar de modo convincente que essa realidade, objetivada e produzida em suas diversas manifestações pelo espírito [*Geist*], é possibilitada unicamente pela experiência. Mas há uma objeção fundamental, e ela diz respeito a uma tomada de posição que, para Dilthey, foi completamente injustificável: que Hegel, mesmo elaborando este valioso *insight* acerca da "mundanidade" da experiência, ainda assim retorna à velha metafísica, transcendendo de forma radical novamente a experiência. Se Dilthey toma de Hegel a realidade do espírito objetivado na história e a realidade da vida, de Kant ele assume criticamente a realidade do sujeito e a necessidade do método científico. Por isso que ao referir-se constantemente a uma ciência da experiência ele indica que, agora em sintonia com o kantismo, foi da opinião que uma ciência rigorosa é somente possível por meio de um conhecimento experimental imanente. Por essa razão ele preconiza que a filosofia deve “retornar de Hegel, Schelling e Fichte até Kant”, sem que isso consista, à maneira de alguns neokantianos à época, ignorar as valiosas contribuições presentes em seus respectivos trabalhos¹¹⁷. Com esse quadro em vista, delinea-se claramente a intenção da nova *Crítica* objetivada por Dilthey, agora denominada *Crítica da Razão Histórica*: enquanto Kant possibilitou a fundação das ciências naturais e matemáticas¹¹⁸, Dilthey almeja providenciar a fundamentação de uma ciência da sociedade e da história.

¹¹⁷ *Ibidem.* p. 149.

¹¹⁸ A contraposição entre ciências da natureza e ciências do espírito não são para Dilthey uma contraposição rígida. Algumas interpretações têm colocado com riqueza de dados que em Dilthey não se encontra simplesmente uma fundação de uma epistemologia da ciência humana ou uma concepção espiritualista ou metafísica do mundo histórico, mas também uma tentativa de fundamentar uma teoria global do conhecimento que torne possível uma "mediação" entre ciência do espírito e ciência da natureza. Cf. P. Krausser. *Kritik der*

Mas a fundamentação de uma tal ciência, situada no entremeio de Kant e Hegel, coloca Dilthey diante de difíceis aporias. Permanecer fiel ao criticismo kantiano e ao mesmo tempo conjuga-lo com uma visão de mundo histórica lhe põe dificuldades acerca da própria estrutura do conhecimento e da teoria do conhecimento¹¹⁹ [*Erkenntnistheorie*]. Afinal, como conciliar as categorias formais da razão com a história? Ou como relacionar lógica e história? Qual é a natureza do *a priori*? Ou, ainda, como unificar o que em Kant está cindido, e que para Dilthey é um problema, o intelecto e a sensibilidade? O problema da fundamentação das *Geisteswissenschaften*, da sua investigação analítica, da sua autônoma validade epistemológica, não é certamente separável de uma consideração renovada do conhecimento em seus pressupostos lógicos. Motivado por reflexões históricas e psicológicas, embora não necessariamente tendo elas como base - tal como faz o determinadas variações do historicismo -, é necessário, para Dilthey, uma reestruturação por meio de uma autocompreensão e auto-intelecção do sujeito do conhecimento. É nesse sentido que ele diz logo nas páginas iniciais de "Introdução às Ciências do Espírito" [*Einleitung in die Geisteswissenschaften*] que "[...] temos que dirigir à filosofia não a hipótese de um *a priori* rígido de nossa faculdade cognitiva, mas apenas a história do desenvolvimento que parte da totalidade de nosso ser" (GS I 7). O intelectualismo kantiano e o seu fenomenalismo, bem como seu pressuposto lógico-formal de verificar a validade na pura abstração e no "juízo" que exprime, devem ser substituídos por princípios que levem em consideração o *homem* em sua historicidade. É claro que para Dilthey há, por trás da historicidade, uma uniformidade orgânica, uma "natureza humana", uma unidade psico-física, sobre a qual a vida psíquica se arranja em cada sistema da cultura como produto da humanidade. Mas o decisivo é a unidade do sujeito e do objeto no mundo histórico, do entretencimento irremediável entre essas duas unidades. Por essa razão Dilthey entende que o conjunto da estrutura e do comportamento prático-cognoscitivo que se chama de "razão" é uma "faculdade" ou uma "função" intrinsecamente histórica, que se realiza sempre em determinadas condições sociais, antropológicas e psicológicas, e dentro de paradigmas específicos, bem como em vista de finalidades práticas estabelecidos a partir das diversas visões de mundo. *A forma*

endlichen Vernunft. W. Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie. Frankfurt, 1968.

¹¹⁹ Na segunda metade do século XIX, frente ao avanço das ciências empíricas nos mais diversos campos, a filosofia universitária alemã neokantiana passou a entender sua própria atividade não mais como atividade metafísica, como uma ontologia originária entre ser e logos, mas apenas como teoria do conhecimento [*Erkenntnistheorie*], - um termo que apenas surge após o colapso do idealismo absoluto hegeliano. Dilthey, que sempre esteve tateando entre aspectos do kantismo e do hegelianismo, também assumiu essa postura específica da filosofia enquanto teoria do conhecimento (GS XIX 9-16), muito embora se diferenciasse tanto de Kant quanto dos neokantianos pelo rechaço à adoção do modelo da experiência externa oriundo da epistemologia das ciências naturais.

da experiência somente pode ser encontrada na própria experiência, jamais em algum âmbito transcendente a ela mesma ou à vida. Em contraste aqui à doutrina estática da arquitetura transcendental kantiana e neokantiana, os pressupostos *a priori* permanecem na própria experiência, logo, não os antecede ou os independe, sob qualquer hipótese.

Não obstante a premissa do caráter histórico da estrutura do conhecimento, isso não faz com que Dilthey abandone a perspectiva transcendental. Uma renúncia faria com que ele simplesmente compartilhasse trincheiras com os empiristas, como Locke e Hume. Por conseguinte, Dilthey não nega a ideia kantiana de que a experiência humana sempre pressupõe uma estrutura *a priori*; ele apenas rechaça que uma única estrutura é possível. Lessing bem caracteriza isso quando diz que "a busca de Dilthey pelas estruturas do humano volta-se para aquelas que determinam a historicidade e sociabilidade do homem, isto é: seu metamorfoseamento infinito"¹²⁰. Mas se a formulação de pressuposições transcendentais reivindica validade objetiva, uma vez que se pressupõe que a faculdade cognitiva humana é compartilhada igualmente por todos, qual validade poderia requerer postulados feitos sempre dentro de uma determinada estrutura histórica de experiência? Ou, ainda, como reivindicar validade de pressupostos transcendentais que estão constantemente em mutação e não são estáticos, como os de Kant? Sabemos que este foi o problema basilar para Weber na fundamentação das ciências empíricas da ação, o qual, para saná-lo, fez referência à experiência objetiva afeita ao modelo kantiano, encontrando, assim, determinações lógicas seguras e, talvez, definitivas. Já para Dilthey, em outra toada, a questão da validade não se desenvolve em torno da lógica formal. Para ele, a validade para o conhecimento é desejável e necessária, mas isso não implica acatar como pressuposto que a estrutura transcendental da experiência esteja fora da vida. O fulcral para Dilthey é que a validade universal é sempre provisória e finita porque o *homem* e sua estrutura histórico-antropológica de conhecimento também o são¹²¹. O que é válido aqui e agora pode não ser mais amanhã ou alhures. A validação é um processo que está sempre em *situacionalidade* e em consonância com a mutabilidade do *homem* na história. Nesse sentido, a universalidade absoluta, referidas em regras "puras" e longe do aparato psíquico humano, é ilusória. Porque, para Dilthey, é o nexos psíquico que forma o subsolo do processo de conhecimento. Sob este ângulo, o sujeito transcendental kantiano se metamorfoseia agora num sujeito histórico-psicológico concreto. É por esta razão que, com um aparente

¹²⁰ H. Lessing. *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*. Freiburg, 1984. p. 167-68.

¹²¹ É nesse sentido que Dilthey substitui as categorias formais da razão da filosofia transcendental por categorias da vida [*Kategorien des Lebens*], como a de estrutura e a de desenvolvimento.

oxímoro terminológico, ele dá a entender que toda reflexão ocorre sempre dentro de uma determinada estrutura "histórico-transcendental" de pensamento. Com as ciências do espírito acomodadas numa tal estrutura, não haveria mais espaço para o desejo de determinações definitivas no que tange ao conhecimento. Essa é, contudo, a "aporía" da consciência histórica, como bem caracterizou Gadamer¹²².

Nessa ordem de coisas, desponta-se no horizonte diltheyano a necessidade de uma fundamentação válida para as *Geisteswissenschaften* e a explicitação dos meios adequados para tal. Este fundamento Dilthey crê tê-lo determinado, inicialmente, na psicologia descritiva e analítica, uma ciência que tem como fim a elucidação da imediaticidade fundante: a vivência [*Erlebnis*]. A experiência interna ou a vivência é apresentada por ele como categoria gnosiológica fundamental uma vez que expressa precisamente a totalidade interior do indivíduo em seu "nexo estrutural". Essa totalidade interior é o pilar do mundo histórico-social, o "local" do agrupamento de subjetividades que se entretecem mutuamente. Sob este ângulo, nota-se que aquilo que em Weber era dado à indeterminação e à opacidade, porque impossível de ser acessada objetivamente em sua imediaticidade ou representada em sua integridade, em Dilthey ganha o *status* de meio privilegiado ao material próprio às ciências do espírito. O dado fundante é então singularizado na *Erlebnis* e o conteúdo da experiência interna passa a constituir o objeto de um nexos estrutural que encontrará inicialmente na psicologia descritiva o instrumento adequado de análise.

Não obstante a oposição na definição do objeto entre Weber e Dilthey, isso não implica em afirmar que este filósofo, a contrapelo da postura weberiana, corroboraria a máxima hegeliana de que o "real é racional" frente à sua tácita contraparte neokantiana: o "real é irracional". Para Dilthey, há um sentido no mundo histórico, uma estrutura unificada, o que não significa, para ele, assumir alguma racionalidade imanente à atividade do espírito. Embora às vezes dúbio, Dilthey não é adepto a qualquer gênero de realismo, mas a uma espécie de idealismo objetivo, por assim dizer. Pois ainda que tome para si o fundamento crítico da filosofia transcendental, ele abandona seu aspecto idealista e fenomênico. Por isso, a seu ver, os "fatos da consciência" não podem ser reduzidos a uma esfera de imagens para o sujeito observador, desligado de relações com o mundo exterior, tampouco serem transformados num "sistema de fórmulas", à maneira positivista, na qual opera com uma série de relações de "contenção" [*Enthaltensein*], de comparação e dependência. Fatos da consciência são também

¹²² Cf. *Verdade e Método*. V. I. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 222.

a experiência da dor, prazer, medo, e toda a resistência exercida pelo mundo exterior sobre o corpo humano. É precisamente nesse ponto que a vivência assume o papel de uma realidade imediata, que se coloca em direta oposição à doutrina das categorias kantiana e ao conceito de representação [*Vorstellung*].

A realização desse possível movimento do intelectualismo abstrato à imediaticidade da vivência requer a reconfiguração do princípio da fenomenalidade [*Satz der Phänomenalität*], entretanto. Naturalmente oposto ao realismo "ingênuo", que toma a imediaticidade do objeto como ponto de partida, o princípio da fenomenalidade é típico de qualquer filosofia da consciência. Sua ideia fundante, diz Dilthey, é a concepção de que "a realidade efetiva que se distingue enquanto coisa do meu ser existe somente como fato psíquico" (GS XIX 17). Vê-se que o perigo do solipsismo aí é flagrante, e se agrava ainda mais quando Dilthey diz que "todo objeto, comprimido pelo próprio objeto psíquico, é unicamente meu próprio estado, um agregado e uma elaboração do fato puramente psíquico". Na mesma linha, ele ainda completa: "[...] representação é o único material a partir do qual as coisas são feitas" (GS XVIII 193). Com esses fragmentos em vista, Dilthey não se diferiria em absolutamente nada dos filósofos que quer criticar e se distanciar. O princípio da fenomenalidade nesses termos espelha exatamente a mesma perspectiva "epistemológica" de Locke, Hume e Kant. Trata-se, em suma, da relação do sujeito com uma realidade que ele experimenta como independente de si, na qual a existência do objeto é tomada unicamente como uma mera representação. De fato, Dilthey toma a sério o princípio da fenomenalidade como ponto de partida de uma "filosofia crítica", que para ele é sinônimo de uma filosofia da experiência (GS XVIII 193), mas há, aqui, entretanto, uma distinção fundamental entre fenomenalismo e fenomenalidade. O fato do horizonte da consciência humana ser limitado pela esfera fenomênica não pode anular o nexo objetivo da relação entre os fenômenos. O princípio da fenomenalidade não pode se transfigurar numa interpretação intelectualista - o fenomenalismo - uma vez que a realidade é mais do que o simplesmente representado; ela é totalidade da vida. Dilthey se distancia assim daqueles filósofos por desenvolver o princípio da fenomenalidade em sua implicação psicologista, subtraindo-o de seu fluxo negativo, isto é, da consciência cética e solipsista implícita na redução da realidade à mera representação. A sua diferença de posição para seus antecessores está, portanto, na dissociação do princípio da fenomenalidade de seus aspectos intelectualistas e idealistas, para conjugá-lo com o princípio da totalidade da vida psíquica. Trocando em miúdos, embora ancorado sobre o princípio da fenomenalidade, a perspectiva que Dilthey quer

definitivamente rechaçar é a do sujeito como simples atividade representativa, posição comum ao empirismo de Locke, Hume, Berkeley e, em certa medida, Kant.

Se nos abstrairmos de umas poucas abordagens que não chegaram a alcançar uma conformação científica, por exemplo, se nos abstrairmos das abordagens de Herder e de Wilhelm von Humboldt, a teoria do conhecimento até aqui, tanto a empírica quanto a de Kant, explica a experiência e o conhecimento a partir de um estado de fato que pertence à mera representação. Nas veias do sujeito cognoscente, que foi construído por Locke, Hume e Kant, não corre sangue real, mas a seiva diluída da razão como uma mera atividade do pensamento (GS I 6).

Almejar o "sangue real" em oposição a constructos intelectuais amorfos, fictícios, desconectados do que é efetivamente vivido por indivíduos concretos, não implica em privilegiar a imediaticidade do puro fenômeno sensorial contra qualquer intrusão lógica e categorial. Implica, sim, para Dilthey, levar em conta a estrutura da vida psíquica na sua concretude e com as categorias da vida que ele enxergava como inatas ao humano. Pode-se até afirmar, nesse compasso, inclusive, que a problemática sobre a qual Dilthey se debruça não é apenas de ordem da teoria do conhecimento, mas é, também, fundamentalmente, antropológica¹²³. Em última instância, trata-se de um esforço para responder a questão, posta por Kant, que poria um ponto final em tantas outras: *o que é o homem?* A saída diltheyana foi voltar ao *homem* em seu estado "originário", pré-categorial e pré-científico, ou seja, antes de qualquer determinação intelectualista. Tal movimento, porém, não foi feito tanto com a pretensão de dizer de maneira absoluta e definitiva o que o *homem* é, mas para entender como a historicidade [*Geschichtlichkeit*] se acopla à identidade unívoca da natureza humana, vale dizer, para saber como a diferença histórica se pavimenta sobre a uniformidade orgânica do humano¹²⁴.

¹²³ Dilthey não só legou uma "escola" vitalista [*Lebensphilosophie*], que mais tarde se oporia à fenomenologia, e teve nomes como Bollnow e Misch como representantes, mas também legou uma antropológica, com Plessner possivelmente sendo seu nome mais notório. Sua obra mais representativa, na esteira da "antropologia diltheyana", talvez seja: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005. Para um tratamento geral deste tópico, cf, S. Giammusso. *La comprensione dell'umano. L'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey*. Rubbettino editore, 2000.

¹²⁴ Em 1982, no mesmo ano em que Dilthey se debruça sobre a psicologia descritiva e analítica, outro importante personagem de formação kantiana, Georg Simmel, desenvolve a primeira versão do estudo "Os Problemas da Filosofia da História" [*Die Probleme der Geschichtsphilosophie*]. Neste trabalho se encontra uma concepção semelhante a diltheyana no que diz respeito à relação entre psicologia, ciência do espírito e teoria do conhecimento. O objeto principal desta obra de Simmel é o problema, diz ele, "de como se forma, da matéria da realidade efetiva imediatamente vivida, aquela construção teórica que nós chamamos de história". Um problema bastante análogo ao diltheyano de estabelecer as condições sobre as quais é possível uma compreensão do mundo histórico dotada de validade objetiva partindo do vivido, uma vez que aí está a matéria da investigação

Para tentar alcançar tal objetivo, é necessário não mais tratar de ver a realidade como uma concepção abstrata e intelectualista, na qual a efetividade e o *ser* são unicamente categorias e representações do intelecto. A fundamentação da crença na "realidade" do mundo externo deve levar em conta não mais um "nexo do pensamento", com reconstruções da vida psíquica segundo concepções abstratas ou formais, mas deve se orientar apenas por meio dos componentes da dimensão originária humana, isto é, por "um nexos vital que é o resultado de impulso, vontade e sentimento" (GS V 95). Todos esses processos formam um "nexo psíquico estrutural", um nexos presente no interior do indivíduo, que o impele a reagir sobre a realidade externa; são aqueles processos que Dilthey quer compreender em sua articulação total, sem a mutilação empreendida pelo pensamento abstrato-racional. Nesse sentido, a fundamentação que ele vislumbra para as ciências do espírito tem como objetivo romper com a "magia do método transcendental" (GS V 148), que postula ser possível separar o processo cognoscitivo do nexos psíquico aí subjacente. Trata-se, em tal caso, de superar a lógica do *eu penso* de Kant, bem como a do *cogito* cartesiano, para vislumbrar o indivíduo para além dos aspectos puramente intelectuais, isto é, para vê-lo como ser concreto, um "feixe de instintos", uma unidade vivente que opera diversos processos elementares da vida humana, como o compreender [*Verstand*], o querer [*Wille*] e o sentir [*Gefühl*]. Todo esse movimento de abertura à totalidade orgânica humana é feito unicamente em vista da constatação da impossibilidade de alcançar o ser histórico por meio do eu penso, do indivíduo isolado e do sujeito do conhecimento ensimesmado, abstrato e envolto em si mesmo. É necessário, então, em vista disso, subverter a lógica do fenomenalismo. Qualquer redução do ser ao puro fenômeno, bem como de todo o seu conhecimento possível unicamente às formas categoriais de pensamento, significa propor uma transposição insustentável do ser ao pensamento, ou, ainda, uma redução

histórica. Nesse sentido Simmel se opunha ao realismo de Ranke, para o qual a tarefa da historiografia seria construir uma "imagem no espelho" da realidade histórica. Avesso a esse tipo de realismo, Simmel objetivava reconhecer o papel da subjetividade, da "força formativa do espírito" na organização do material do conhecimento histórico. Mas para se alcançar este objetivo se deve, a seu ver, realizar, no âmbito do conhecimento histórico, algo de análogo à "liberação realizada por Kant nos confrontos do naturalismo". Assim, afirma Simmel: "em contraposição ao realismo histórico, para o qual na historiografia o acontecer histórico se reproduz sem dificuldade e no máximo de forma qualitativamente condensada, aqui se deve perguntar em sentido kantiano: como é possível a história?". Cf, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Zweite Fassung, 1905/1907*. Band 9. Frankfurt: Suhrkamp, 1997. p. 229. Assim como Dilthey, Simmel também estabelecerá, a contrapelo do kantismo, uma ligação da teoria do conhecimento com a psicologia com o intuito de oferecer ao conhecimento histórico uma base empírica. Apesar das diferenças irreduzíveis que existem, ambos tinham em comum a exigência de ampliar a concepção kantiana da racionalidade reconhecendo a historicidade e variabilidade do *a priori*. Para um tratamento geral da obra de Simmel, cf, F. Vandenberghe. *As sociologias de Georg Simmel*. Bauru: Edusc, 2005.

da realidade externa a "pura e simples hipótese" (GS V 91). É somente na unidade do eu penso, eu sinto e eu quero que se torna possível analisar as condições reais da consciência.

Todo o sentido das expressões o próprio eu e outras coisas, eu e mundo, a distinção entre o próprio eu e o mundo exterior, encontra-se nas experiências de nossa vontade e dos sentimentos ligados a ele. Todas as sensações e os processos de pensamento envolvem praticamente só essas experiências. Se pudéssemos imaginar um ser humano que fosse exclusivamente percepção e inteligência, poderia ser que essa máquina intelectual dispusesse de todos os meios possíveis de projeção de imagens: mas tudo isso não tornaria possível a distinção entre um eu e os objetos reais. Porque o cerne dessa distinção é a relação entre impulso e inibição da intenção, entre vontade e resistência (GS V 132).

Nessa ordem de coisas, o princípio de fenomenalidade não frustra a existência do mundo ou do objeto externo porque não o reduz à representação do sujeito; ao contrário, o fundamenta em um sentido que podemos denominar, talvez com um pouco de imprecisão, de "fenomenológico-existencial". A não frustração aqui entendida se dá em razão daquele princípio, embora preso numa filosofia da consciência, ser posto agora sobre a certeza vivida e imediata da vida psíquica do indivíduo. O conceito de "efetividade na totalidade psíquica" (GS XIX 17), que Dilthey usa, é indicação de uma concepção não intelectualista do indivíduo, que não estabelece com o mundo e com os outros uma relação puramente cognoscitiva, mas que é vivida, pois encontra ressonância, emotividade, impulso e resistência. Põe-se à mostra, nesse sentido, certo aspecto original da problemática diltheyana, a qual se determina precisamente na positividade de delinear uma tentativa específica de legitimar a existência autônoma de um mundo externo separado do eu. Esta tentativa realiza-se agora como uma espécie de antropologia pragmática, isto é, na definição da ativa interação entre o indivíduo e a realidade na *práxis*, na série de ações e reações prático-volitivas. Por estes motivos, não se trata somente de representação, mas também de sentimento e vontade:

O trato tanto histórico quanto psicológico com o homem em seu todo conduziu-me a, na multiplicidade de suas forças, colocar na base mesmo da explicação do conhecimento e de seus conceitos (conceitos tais como mundo exterior, tempo, substância, causa) esse ser que, querendo e sentido, representa; e isso por mais que, como esses seus conceitos, o conhecimento só parece tecer a partir da matéria da percepção, da representação e do pensamento (GS V 93).

Sob esta perspectiva, nota-se que a limitação da consciência da "totalidade do nosso ser" unicamente ao "processo de representação [*Vorstellen*] intelectual" (GS XIX 59) e à existência de um mundo externo ao sujeito, contrasta-se sobre o fato que a consciência é algo além de mera faculdade representativa. Ela é a totalidade da vida psíquica. É na consciência que se entrecruzam uma série de processos internos (sensações, representações, sentimentos, instintos, volições) através dos quais se situa a possibilidade primeira de focalização do mundo externo e, conseqüentemente, de distinção entre o interno e o externo. Visto desse modo, a consciência é um "ser-aí-para-mim", isto é, uma existência que implica, fundamentalmente, relação volitiva e afetiva para com o mundo em torno - ou *Lebenswelt*, para falar com Husserl, *Umwelt*, para falar com Heidegger.

Delineia-se, assim, uma dupla função para o princípio da fenomenalidade. O primeiro é regressar a um momento anterior ao da separação entre sujeito e objeto, tendo em vista uma concepção do eu como *ser concreto*¹²⁵, e não como sujeito transcendental abstrato; o segundo é produzir um deslocamento da preeminência da objetividade externa na ciência da natureza à dimensão fenomenológica concreta e vivida da consciência, isto é, o nexo da vida [*Lebenszusammenhang*] que precede e funda aquela separação.

Graças ao supracitado princípio, a realidade efetiva, a coisa, vem antes de qualquer coisa posta em relação à totalidade da nossa vida plena, como o lugar da sua própria existência. Se, no que há para nós, é possível algo mais que uma mera representação, isso terá que ser atribuído acima de tudo ao fato que a coisa, a realidade efetiva, compreende em si mais que um mero ser representado (GS XIX 20).

Tendo isso em vista, entende-se o princípio da fenomenalidade como um conceito de experiência não-mutilado, "não-objetivado", fundamentado na esfera dos dados imediatos da consciência e anterior à distinção entre experiência interna e experiência externa - contrastante, portanto, à forma do conceito kantiano, confeccionado pelo modelo da ciência da natureza e contraposto à experiência interna. Mas para definir a forma originária da consciência, o modo pelo qual a consciência é, por assim dizer, "dada" a si mesma - mas em modo *sui generis*, que exclui a separação entre sujeito e objeto, ato e conteúdo -, Dilthey não só se utiliza da categoria de vivência [*Erlebnis*], como também introduz o importante conceito de "reflexividade" [*Innewerden*] em oposição à ideia de "representar" [*Vorstellen*] de Kant e dos neokantianos, na

¹²⁵ Para uma excelente explanação da concepção de Dilthey do eu como "ser concreto", cf, S. Otto. *Dilthey e il concetto di "a priori empírico" nel contesto della "critica della ragione storica*. In: F. Bianco (Org.). *Dilthey e il pensiero del Novecento*. Franco Angeli: Milano, 1985. p. 85.

qual o sujeito se contrapõe ao objeto representado. Ele esclarece este ponto nos seguintes termos:

Com a reflexividade [*Innewerden*] descrevo um fato que se apresenta constantemente em minha introspecção. Há uma consciência que não confronta conteúdo com sujeito da consciência (ela não o representa); antes se encontra um conteúdo sem qualquer diferenciação. Nele, aquilo que forma o seu conteúdo e o ato pelo qual isso acontece não são duas coisas distintas. Aquilo que apercebe não está separado daquilo que constitui o conteúdo da percepção reflexiva. Aquilo que forma o conteúdo da consciência não se distingue da própria consciência (GS XIX 66).

Tal qual a ideia de vivência, *Innewerden* não designa portanto um processo meramente representativo que exprime um predomínio da função do intelecto na consciência e uma redução reificante da psique à objetividade. "Reflexividade" significa, pelo contrário, a forma da experiência por meio da qual é dada a vida, isto é, significa a modalidade concreta e vivida da tomada de consciência de si, que nasce de uma mutação do direcionamento da atenção, um aumento do "grau de consciência" (GS XIX 67) da vida psíquica.

A forma abrangente pela qual Dilthey encara a dimensão concreta da psique, movendo-se da externalidade para o interno da consciência, fez com que ele escamoteasse o uso do termo *epistemologia* tal qual era empregado no lastro da tradição kantiana. Em outra toada, ele preferiu o termo "autoconsciência" [*Selbstbesinnung*] como o substituto mais apropriado, uma vez que este termo parte não da análise unilateral do processo intelectual e cognitivo, mas de uma autorreflexão do nexo da vivência psíquica, sendo capaz, assim, segundo ele, de pôr à mostra a estrutura interna da vida. A *Selbstbesinnung* pode ser interpretada então como uma espécie de "tomada de consciência" do processo e vivência da própria consciência em sua integridade, uma posição que contrasta com o conhecer que "move-se na pura abstração" e que se autocompreende como inteligência autônoma. Se a crítica de Kant e de seus epígonos contém uma análise da razão pela razão, "a autoconsciência transcendental diltheyana objetiva, diferentemente, uma compreensão da vida *pela vida*"¹²⁶. Interessa a Dilthey, portanto, uma totalidade, algo que parece legível ao esquema platônico - e por que não hermenêutico, se se pensa, por exemplo, em relação à circularidade entre a pré-compreensão tácita do ser e a sua

¹²⁶ Cf. de Mul. p. 142.

articulação filosófica em Heidegger¹²⁷ - da filosofia como análise e explicitação de uma totalidade que é vivenciada originalmente pelo sujeito de maneira inconsciente¹²⁸. Por certo que Dilthey tenta de conjugar a aspiração pela totalidade com o ímpeto empirista e kantiano da teoria do conhecimento, uma vez que o modelo empírico legado foi algo incontornável no cenário filosófico pós-hegeliano¹²⁹. Mas diversamente da fundamentação da filosofia baseada sobre a lógica e sobre a teoria do conhecimento, que pretende conhecer de forma unilateral e abstrata, como "mero processo lógico", a *Selbstbesinnung* é capaz de tomar "o nexa da vida, na qual são ligadas a atividade do homem", e assim "o princípio fundamental de toda filosofia: um nexa como nexa real é dada somente na estrutura da vida" (GS XX 236).

À parte o retorno diltheyano ao nexa originário da consciência, na qual a unidade ontológica da vida é recuperada em oposição à abstração da duplicidade (onto)lógica sujeito e objeto, Dilthey e Kant partem, contudo, de um pressuposto comum. Para ambos a razão analítica da ciência positiva tem como pressuposto uma operação sintética da consciência, isto é, uma forma de consciência que o sujeito tem de si mesmo. No que diz respeito a este ponto, Dilthey diz que

[...] o ponto de partida e a fundação das ciências são um análise do conjunto da experiência, na medida em que é dada na consciência. Na verdade não há nada que não seja dado originalmente, se não a experiência, e porque os fatos da experiência são fatos da consciência e, enquanto tais, não possuem alguma outra realidade, eles não podem nem ser submetidos a uma análise elementar primeira que não na consciência dos fatos da consciência (GS XIX 25).

Mas enquanto para Kant a unidade sintética da aprecepção, a conexão que atua como pano de fundo da operação da razão analítica e matematizante é a conexão transcendental do "eu penso"¹³⁰, para Dilthey a "conexão originária" dos fatos da consciência, da "totalidade psíquica da autoconsciência preenchida", na qual são dados diretamente, enquanto vivido, *fato, objeto, proposição, princípio, conceito, sentimento, valores e fins*, é uma conexão psicológica.

¹²⁷ Cf, M. Heidegger. *Ser e Tempo*. Ed. Bilingue. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp/Vozes, 2012.

¹²⁸ Cf, Mezzanica. p. 73.

¹²⁹ Essa é exatamente um dos pontos críticos de Gadamer em relação a Dilthey. Ficou preso ao modelo das ciências empíricas.

¹³⁰ Pelas tantas da primeira Crítica, Kant diz: "[...] todas as *minhas* representações, em qualquer intuição dada, têm de obedecer à condição pela qual, enquanto *minhas* representações, somente posso atribuí-las ao eu idêntico e, portanto, como ligadas sinteticamente numa aprecepção, abrangê-las pela expressão geral *eu penso*". Cf. *Crítica da Razão Pura*. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2001. p. 164.

Portanto, "o nexa no qual está os fatos da consciência, e também as percepções e memórias, objetos e suas representações, e finalmente os conceitos", é, diz Dilthey, "psicológico, isto é, está contida na totalidade da vida psíquica; correspondentemente: a explicação desta conexão, em que estão a percepção e os outros processos intelectuais, tem o próprio fundamento na análise do todo da vida psíquica" (GS XIX 79).

Põe-se à luz, assim, o problema fundamental para Dilthey até aqui: a definição de uma teoria do conhecimento como estrutura de relacionalidade entre eu e mundo, entre *Lebenseinheit* e *Aussenwelt*. Do conceito de nexa psicológico da consciência, deriva, para ele, "a base do processo de cognição" (GS V 151). Configura-se, assim, inicialmente, uma dimensão psicológica do problema epistemológico, cujos aspectos gerais Dilthey ilustrou em "Ideias para uma psicologia descritiva e analítica" [*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*] de 1894. Deste modelo de psicologia resultou tanto o esforço de criar uma forma que abrangesse a totalidade da vida psíquica, de modo a contrapor-se ao ideal metódico-causalístico das psicologias explicativas¹³¹, quanto a fundamentação adequada de uma teoria do conhecimento para as ciências do espírito. Pois com o método descritivo e analítico parte-se não da cisão entre eu e mundo, sujeito do conhecimento e objeto, mas do nexa imediatamente "dado", isto é, da conexão originária da vida psíquica. Tem-se, assim, como objeto, portanto, não elementos abstratos e isolados a partir dos quais se recompõe artificialmente e hipoteticamente a totalidade da vida psíquica ou a vivência, mas apenas "o homem desenvolvido e a vida psíquica plena e pronta" (GS V 169). Nesse compasso, a psicologia descritiva e analítica constitui uma tentativa de "análise estrutural"¹³², uma nova cientificidade que objetiva apreender o estado psíquico em sua integridade, ou de "dentro para fora". Esclarece-se, assim, a busca de Dilthey por novas terminologias conceituais, como *Selbstbesinnung* e *Innewerden*, a saber: para fins de apreensão do "inteiro" - do *sentir*, do

¹³¹ A psicologia explicativa consiste na aplicação de métodos das ciências naturais ao fenômeno psíquico, e Dilthey a associa a uma série de personagens da segunda metade do século XIX, como Mill, Spencer, Herbart, Fechner e Helmholtz. Em resumo, o método explicativo em psicologia consiste para Dilthey na "subordinação do domínio da experiência a um sistema de causalidade [*Kausalzusammenhang*] através de um limitado número de elementos bem determinados" (GS V 139). Entre estes elementos Dilthey inclui não apenas leis, mas também uma combinação de hipóteses, de modo que a psicologia explicativa tenta explicar o aspecto do fenômeno psíquico unicamente por meio de hipóteses de relação causal. Decorre deste tipo de procedimento, a completa distorção da própria configuração do elemento psíquico.

¹³² A ideia de "estrutura" em Dilthey possui um sentido sensivelmente diferente dos usos mais usuais em ciências sociais. Ao invés de designar uma coisa apartada do indivíduo que engendra seu comportamento, imaginário e ações, às vezes de maneira determinista, estrutura para Dilthey é, basicamente, o nexa entre eu e mundo. Trata-se de uma unidade relacional, ao invés de uma totalidade que se opõe ao individual. Para uma explanação sobre o tema, cf. Rodi, F. *Dilthey's concept of "Structure" within the context of nineteenth-century science and philosophy*. In: Makkreel, R.; Scanlon, J. (Org.). *Dilthey and Phenomenology*. Washington: University Press of America, 1987. p. 107-24.

querer, do *conhecer* -, por intenção de ajuste e reconhecimento cognoscitivo do caráter ressonante a afetivo do objeto para com o sujeito. Um posicionamento, portanto, antitético à aproximação "mutilada" do kantismo¹³³. É a estrutura da vida psíquica, o nexa originário da vivência, que, em última instância, engendra uma teoria do conhecimento adequada ao estudo da sociedade e da história.

Nessa ordem de coisas, a determinação essencial da psicologia descritiva e analítica é mostrar que não há a separação entre vida e saber, entre o vivido psíquico e sua análise. E esta é sua característica decisiva: a importância da psicologia analítica e descritiva para a fundamentação das ciências do espírito é dada pelo fato de que o mundo histórico-espiritual, o mundo da objetivação e da expressão da cultura, apresenta as mesmas características de articulação e conexão que são próprias à vida. Nesse sentido, a "reflexividade" própria à vida, na qual constitui a forma ampla de percepção da experiência vital, torna-se o modelo necessário aos objetos das ciências do espírito. A *práxis* vital é transformada quase inadvertidamente em teoria. Dilthey exemplifica o modo operativo da sua psicologia e da apreensão do estado psíquico assinalando duas de suas peculiaridades fundamentais. A primeira, que a forma "intelectual" da reflexividade [*Innewerden*], na qual há uma lógica elementar interna que já estabelece diferença, separação, abstração, nexa, já são inerentes à própria percepção interna. Disto deriva a segunda peculiaridade, a saber: que esta apreensão "nasce na vivência e permanece conectado a ela" (GS V 140). Uma vez constitutiva à vivência, a totalidade do estado psíquico não possui somente a função da representação, mas também a da vontade, da pulsão [*Trieb*] e do sentir, porque aí "cooperam", diz Dilthey, "os processos do espírito inteiro" (GS V 171). Estas peculiaridades determinam, fundamentalmente, o método da psicologia descritiva e analítica como um processo de compreensão que se articula a partir da estrutura parte-todo do vivido, o qual é, por sua conformação intrínseca, uma *conexão significativa*:

Isto já determina a natureza da compreensão de nosso si mesmo e dos outros. Explicamos por meio de processos puramente intelectuais, mas

¹³³ De certa forma, Dilthey, ao fazer uma crítica, por assim dizer, do "déficit" de subjetividade em Kant, antecipa o juízo de Husserl sobre aquele filósofo. Em *A crise da ciência européia e a fenomenologia transcendental*, Husserl deixa claro que a perspectiva crítica fundamental inaugurada por Kant com a descoberta do transcendental resulta contaminada pela escuridade e construção mítico-metafísica, o que faz com se perda de vista a subjetividade concreta. Husserl fala, a este propósito, de uma "fatal separação da filosofia transcendental da psicologia", que conduz a filosofia transcendental a conceitos construtivos e a perda de intuição intelectual e de evidência, algo que se relaciona a um fracasso histórico da psicologia empiricista. Também para Dilthey o eu transcendental kantiano, longe de ser uma condição *a priori* da experiência, não influenciada por esta ou aquela posição psicológica, deriva da experiência vivida que o filósofo faz de si mesmo, da concepção presente no contexto histórico-cultural no qual ele vive, da interpretação do nexa psíquico sedimentado na linguagem e transmitidas da tradição cultural.

compreendemos por meio da atuação conjunta de todas as forças do ânimo na concepção. E partimos na compreensão da conexão do todo que nos é dado de maneira vital, a fim de tornar o particular apreensível para nós a partir desse todo. Justamente o fato de vivermos na consciência da conexão do todo torna possível para nós compreendermos uma única proposição, um gesto particular ou uma ação particular. Todo o pensamento psicológico possui esse traço fundamental de que a apreensão do todo possibilita e determina a interpretação do particular (GS V 172 68).

Pelo fato que a certeza da psicologia descritiva e analítica se fundamenta sobre o imediatamente dado do seu objeto na experiência interna, por um lado, e sobre a imediaticidade de tal objeto como conexão e articulação, como horizonte de sentido do processo psíquico singular, por outro, dá-se uma continuidade entre pensamento psicológico e pesquisa psicológica, vale dizer, entre reflexão do vivido, que acontece no viver, e a pesquisa científica especializada e articulada. Dessa forma, diversamente da psicologia explicativa, a psicologia descritiva e analítica, "emerge da própria vivência e precisa manter nela constantemente suas raízes firmes para crescer pujante e sã." (GS V 173 69). Por estas razões, pelo vínculo simbiótico entre conhecer e viver, que Dilthey diz às tantas que "o pensamento não pode ir além da vida". A circularidade entre vida e conhecimento e a relação de interdependência entre psicologia e fundamentação das ciências do espírito deriva então da correlação entre a dimensão da vida histórico-social e a articulação do psíquico, ou seja, da relação de correspondência estrutural ou de isomorfismo entre os sistemas simbólicos e institucionais e a função psíquica. *Contra* Kant e os neo-kantianos portanto, para Dilthey todos os elementos possíveis para uma teoria do conhecimento tem sua raiz numa conexão psicológica¹³⁴.

¹³⁴ Ao pôr na mesma linha teoria do conhecimento e psicologia, afirmando que qualquer representação da conexão recíproca entre as ciências baseia-se sobre a representação da conexão dos fenômenos psíquicos, Dilthey entra claramente em rota de colisão com o neokantismo, o qual exigia, em termos gerais, uma absoluta independência da teoria do conhecimento [*Erkenntnistheorie*] em relação à psicologia. A esse respeito, cf. Rickert, H. *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik. Kant-Studien*, 14, 1909. p. 169–228. O ponto fulcral para Rickert é que a validação do conhecimento é incompatível com qualquer pressuposto psicológico. A psicologia apenas diz como a mente humana funciona e nada diz sobre a estrutura formal dos objetos. Ou seja, o problema do conhecimento para um é resolvido pela transcendência, enquanto para o outro, pela imanência. Porque Dilthey não existe uma teoria do conhecimento completamente independente de "pressupostos psicológicos" (GS V 146). Ele é crítico exatamente à posição de Rickert, que, pretendendo ter desenvolvido uma teoria da consciência independentemente de qualquer concepção psicológica, não se dá conta de que, na verdade, cada ponto de vista epistemológico implica uma precisa concepção de subjetividade - portanto uma série de noções e pontos de vista psicológicos. E ao omitir essa subjetividade patente, dado que ele parte do pressuposto que pode afastá-la da atividade do conhecimento, passa a introduzir, na teoria do conhecimento, preconceitos e pontos de vista metodológicos adotados inconscientemente, que, por isso mesmo, escapam a qualquer possibilidade de controle crítico. Ele deixa claro estes pontos na seguinte passagem: "Mas segundo qualquer evidência, os fatos espirituais, que constituem a matéria da teoria do conhecimento, não são articulados uns com os outros sem o pano de fundo de uma

Na fase tardia do pensamento diltheyano a ideia de nexos psicológico é abandonada, entretanto. Quando ele volta novamente a delimitar, agora em "A Formação do Mundo Histórico nas Ciências do Espírito" [*Der Aufbau*], o que seria o objeto comum que define a existência das ciências do espírito, diz, a certa altura, que "um erro muito comum consiste em recorrer ao processo da vida psíquica, ou seja, à psicologia, para conhecer esse lado interno" (GS VII 84). Dilthey passa então a buscar a fundamentação possível para as ciências do espírito não mais no nexos estrutural psíquico, mas agora em um outro, de contornos hermenêuticos, a saber: o nexos estrutural da vivência, expressão e compreensão. Tal "giro hermenêutico", entretanto, não muda de forma fundamental a relacionalidade almejada entre eu e mundo que Dilthey teceu na aproximação entre psicologia e teoria do conhecimento. Ao contrário, tal relacionalidade se acentua ainda mais com a passagem da ideia de nexos estrutural psíquico para a de nexos estrutural da vivência, expressão e compreensão. Tanto que seus pressupostos acerca da historicidade da estrutura do conhecimento humano permanecem intactos: o transcendental ainda se submete ao histórico.

Vê-se, por exemplo, que mesmo na sua obra tardia a ideia de validade universal para as ciências do espírito não entra em consonância com o modelo das ciências da natureza. Em um de seus derradeiros "estudos" [*Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*] Dilthey salienta que "a objetividade do conhecimento que almejamos tem um sentido diferente. Os métodos para a aproximação do ideal de objetividade do conhecimento mostram-se aqui essencialmente diferentes daqueles pelos quais há a aproximação da cognição conceitual da natureza" (GS VII 71). A bem da verdade, Dilthey não abre mão da ideia de objetividade, uma vez que busca métodos para ela. Ele apenas estabelece uma diferenciação entre objetividade e a ideia de validade universal, afastando a possibilidade de que ambas noções pudessem ser diretamente correlatas. Na ótica naturalista, entende-se que objetividade e validade universal são idênticas apenas quando um postulado é idealmente correspondente ao objeto, não se contaminando pelas subjetividades em situação¹³⁵. Para Dilthey, no que diz respeito às ciências do espírito, é completamente impossível um postulado acerca de um objeto sem a mediação da subjetividade. Objetividade e validade universal são duas noções permutáveis apenas na medida em que Kant parte do pressuposto de que as estruturas *a priori* do conhecimento são igualmente compartilhadas pelos indivíduos. Junto com Kant, entretanto, Dilthey até concordaria que as

representação qualquer do nexos psíquico. Nenhuma magia intrínseca a um método transcendental pode tornar possível isso que é em si impossível. Não há nenhuma palavra mágica da oriunda da escola de Kant que possa nos ajudar nesse ponto" (GS V 148-49 36).

¹³⁵ Bollnow, O.F. *Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie*. Stuttgart, 1967. p. 22.

estruturas *a priori* do sujeito constituem a realidade fenomenológica, muito embora discordasse que as mesmas estruturas *a priori* pudessem ser compartilhadas por todos igualmente. Qualquer possibilidade de que objetividade e validade universal formem um par orgânico, ligados umbilicalmente, é apenas possível na medida em que se parte do pressuposto de que uma única estrutura *a priori* é possível. Quando Dilthey diz que a estrutura transcendental é determinada historicamente, a identificação entre a objetividade e a validade é completamente dissolvida, uma vez que o único pressuposto que se pode ter acerca das estruturas *a priori* é sua mutabilidade incorrigível. Qualquer validade possível para as ciências do espírito deve ser encontrada nessas estruturas mutáveis e historicamente condicionadas¹³⁶. Afinal, o sujeito do conhecimento é, antes de qualquer coisa, um ser histórico.

Bastante distinto de Kant, o ponto fulcral para Dilthey é que a objetividade, nas ciências do espírito, não é determinada por critérios "puros", completamente transcendentais aos contextos concretos, mas é algo sempre estabelecida em situação, engendrada por uma comunidade constituída intersubjetivamente. Uma interpretação objetiva só pode ser considerada objetiva se está em relação estreita com um *nexo* acessível intersubjetivamente. Dilthey denomina este *nexo* de "produtivo" [*Wirkungszusammenhang*], e consiste num *complexo* que se opõe e se antecede ao indivíduo, mas que o influencia e o afeta de forma profunda, conferindo-lhe os parâmetros da sua capacidade de julgar. Nessa ordem de coisas, quando um determinado postulado teórico é aventado sobre um objeto, sua objetividade não é garantida por algum pressuposto universal, a-histórico e invariante situado fora da comunidade semântica e do ambiente histórico em que se apresenta. Pelo contrário, a objetividade é garantida porque o postulado interpretado e quem o interpreta são parte integrantes de um *nexo* produtivo comum. É unicamente o *nexo* de comunidade que fornece a garantia de que o momento *subjetivo* na experiência e na interpretação de conteúdos da vida não apareça como

¹³⁶ Este é provavelmente um dos pontos mais difíceis de toda a filosofia diltheyana. Porque quando faz a crítica a Kant e à ideia do sujeito do conhecimento como mero ser representativo, pondo então a teoria do conhecimento em bases psicológicas e passando a levar em conta toda a dimensão psíquica humana, Dilthey está, em última instância, objetivando chegar no aparelho cognitivo do *homem* em sua "natureza". Ou seja, ele quer chegar no ponto do *como* o sujeito concebe de fato a realidade como algo para além da representação, portanto, como algo que lhe afeta, que se sente, e que também representa. Nesse sentido, torna-se ambíguo dizer que Dilthey quer escapar de uma determinação última da capacidade humana para produzir conhecimento uma vez que ele quer suplementar o entendimento kantiano sobre esse tópico. Uma saída no entanto para esta aporia é possível tendo em vista um outro pressuposto diltheyano: o de que todo sujeito do conhecimento é também um sujeito histórico ou um "ser histórico", o que implica que todo sujeito tem sobre si uma camada inalienável e insubstituível de historicidade determinando seu olhar e sua cognição sobre o mundo. Sob este ângulo, não existe sujeito "puro" portanto, porque todo sujeito é já colorido historicamente. Nesse mesmo compasso, pode-se concluir que não existe na ótica diltheyana um "ponto arquimédico" ou um começo absoluto para todo conhecimento possível. Estar na história, e ter uma autocompreensão dela, é sempre estar numa posição relativa.

uma subjetividade *arbitrariamente* inclinada. Tudo isso só se torna possível porque sujeito e objeto são parte de um mesmo círculo *ontológico*. Isso quer dizer, basicamente, que quem interpreta jamais está em *oposicionalidade* ao objeto como um sujeito do conhecimento puro; pelo contrário, sujeito e objeto são, irremediavelmente, parte do mesmo nexo de vida. Visto desse modo, objetividade, para Dilthey, não é uma indicação de verdades atemporais, como foi para por exemplo para Husserl e também Kant, mas um efeito da consciência histórica¹³⁷.

Este tipo de efeito também dá o tom na forma pela qual Dilthey pensa os conceitos enquanto artificios de investigação. Ainda em *Ideen* ele chama a atenção para "a impossibilidade de elevar vivências ao nível de conceitos". A seu ver, conceitos enquanto instrumentos lógicos de investigação, que objetivam situar ou exprimir a natureza do objeto, são recursos absolutamente estéreis. "Experiências", diz Dilthey, "não podem ser em última instância dissolvidas em conceitos" (GS V 73). É por esta razão que a psicologia descritiva e analítica não opera com conceitos dados de antemão, mas realiza a descrição biográfica sistemática de experiências pessoais, sejam elas reais ou ficcionais, e as analisa em seu nexo estrutural com outras experiências. Trata-se, sempre, de manter a integridade das experiências históricas. Por conseguinte, estipular conceitos para sistematizar experiências ou orientar a investigação conduziria o sujeito cognoscente a "antinomias imanentes" (GS V 73). Do mesmo modo que sujeito e objeto partem de um mesmo círculo ontológico, há uma implicação recíproca ou uma circularidade hermenêutica entre ambos que o uso de conceitos apenas engendraria distorção no processo cognoscitivo. Dilthey, com essas posições, não está contudo abrindo mão da possibilidade da existência de conceitos nas ciências do espírito. Num escrito tardio, "Vivência e Autobiografia" [*Das Erleben und die Selbstbiographie*], ele afirma que "na medida em que a história procura compreender e expressar as transformações, isso acontece por meio de conceitos que expressam energias, direções do movimento, conversões das forças históricas. Quanto mais os conceitos históricos assumem esse caráter, tanto melhor eles expressam a natureza de seu objeto" (GS VII 203). Visto desse modo, a forma conceito não é simplesmente escamoteada por Dilthey. A sua dificuldade são com conceitos que expressam "estaticidade", "substância", e não a "mutabilidade e desassossego inerentes à vida" (GS VII 157). A tarefa posta no horizonte consiste então em "cultivar conceitualmente as relações", isto é, estabelecer conceitos dinâmicos ao ponto de serem capazes de "expressar [*ausdrücken*] a liberdade da vida e da história"(GS VII 203).

¹³⁷ Cf, de Mul. Ibid. p. 263.

Poderia ser dito que um tal conceito de proposta dinâmica guardaria similaridade com o tipo-ideal weberiano, uma vez que, como dito outrora, estes conceitos têm como característica fundamental certa plasticidade porque podem ser desfeitos e refeitos em vista dos valores do investigador em situação. De fato, tanto Weber quanto Dilthey, na esteira dos problemas postos pelo historicismo, assinalam para a dimensão subjetiva que determina todo o conhecimento do mundo histórico-social. Diferenças há inúmeras, contudo. Embora Dilthey não tenha realizado qualquer crítica direta ou explícita a Weber, muitas das suas críticas endereçadas a Kant e aos neokantianos poderiam muito bem ser também direcionadas a ele. É que se, por um lado, Dilthey opera com a pressuposição de que o sujeito do conhecimento são do mesmo tipo ontológico que o objeto, de maneira tal que objeto e sujeito pertencem ao mesmo movimento histórico, Weber, por outro, caminha no sentido da sistematização histórica pela abstração metódica. Sempre operando com um critério de sentido empírico e com conceitos que imprimem uma objetivação das experiências históricas, Weber escaparia do possível relativismo agudo presente na hermenêutica diltheyana, mas perderia algo da integridade da experiência natural da vida. Tal experiência, que escapa aos critérios de sentido empíricos, é precisamente o que Dilthey quer captar com sua concepção da ideia de conceito. Tanto que quando Dilthey fala em "cultivar conceitualmente as relações", ele não tem a intenção de fazer um uso "instrumentalizado" com o fim de submeter o "dado" a um estado de coisas empiricamente observável e controlável, mas para expressar uma ideia que ele retira da filosofia de Fichte, a ideia de "força" [*Kraft*], a qual exprime, fundamentalmente, "o caráter de processo, transcurso, acontecimento ou ação que os conceitos das ciências do espírito devem ter" (GS VII 157).

Outro ponto basilar também é sobre os pressupostos filosóficos que ancoram tanto as perspectivas de Weber quanto as de Dilthey. Enquanto aquele declara que "não são as conexões efetivas das coisas, mas as conexões conceituais de problemas que definem o objetos das ciências" (WL 380), Dilthey, por seu turno, não parte do conceito, mas precisamente do que é "dado", das "conexões efetivas das coisas", ou das "coisas mesmas", para falar com Husserl. A função do conceito em Weber é exclusivamente metodológica e cumpre um papel heurístico e técnico para o pesquisador. Em Dilthey, não. Para este filósofo, a sistematização das experiências históricas, empreendida pela abstração conceitual e metódica, é descabida aos seus olhos, em razão de que o conhecimento histórico é uma das formas de autoconhecimento humano. Logo, o problema da sistematização está solucionado desde sempre através da

facticidade da existência como histórica¹³⁸. Se Weber entende, na esteira da *Begriffsbildung* de Rickert, que a natureza do conceito já implica numa desvinculação da linguagem da vida, Dilthey quer que ele fale e não saia da vida. Todo conceito, mesmo em sua forma ideal-típica, não é historicamente neutro. Claro que o argumento do círculo ontológico entre sujeito e objeto prejudica a "cientificidade" da posição diltheyana, algo que Weber contorna ao permanecer dentro do "espírito" do kantismo. Mas este parece ser, de fato, o desejo de Dilthey, a saber: escapar do engessamento oriundo da adaptação transcendentalmente prévia das experiências históricas às expressões pretensamente universais das linguagens teóricas.

2.1.2 Do nexu psíquico ao nexu histórico

O processo de dissolução da metafísica e da filosofia da história tradicional foi levada por Dilthey a tal ponto que a única coisa que poderia ser colocada agora no centro da realidade histórica é o "homem real", "inteiro", considerado não mais em sua abstração cognoscitiva ou tampouco abstrata dimensão natural, mas na integridade das suas *Erlebnisse, wollende, fühlende, vorstellende*. A inclinação diltheyana para o indivíduo como unidade elementar se faz tão determinada, que poderia até ser válido aqui, inicialmente, o princípio monadológico da singularidade e individualidade do real, uma vez que, diz ele, "as unidades que atuam umas sobre as outras no todo maravilhosamente entrelaçado da história e da sociedade são indivíduos, todos psicofísicos, dos quais cada um é diverso do outro, dos quais cada um é um mundo" (GS I 43). Visto desse modo, fica claro o porquê do indivíduo tornar-se aos olhos de Dilthey o elemento mais fundamental da realidade histórico-social, o fato primordial [*Urtatsache*] e a unidade última disponível para a análise das ciências do espírito em seu conjunto. Embora a unidade *homem* buscada por Dilthey seja condizente com seus desenvolvimentos acerca da teoria do conhecimento, uma vez que o fundamento almejado é até aqui antropológico e psicológico, algumas dificuldades se impõem prontamente acerca dessa concepção. Por que se "cada um é um mundo", se cada indivíduo é uma célula elementar ou uma espécie de "nanototalidade", o que se poderia obter com cada um desses mundos individuais se não apenas uma experiência das consciências individuais? Tal gesto inclinado para o indivíduo enquanto

¹³⁸ Este é ponto que Heidegger toma de Dilthey e o leva às últimas consequências ao estabelecer uma equivalência entre historicidade e ontologia. Trataremos desse ponto um pouco mais detidamente numa nota posterior.

unidade mais fundamental não levaria a investigação científica a um relativismo insolúvel, a um individualismo solipsista ou, ainda, a um "psicologismo" estéril?

A bem da verdade, Dilthey encara o indivíduo como uma antecâmara, um lugar de passagem obrigatória para se chegar a um espaço mais amplo: o mundo histórico. Por isso, entende-se que o "homem como fato que antecede a história e a sociedade é uma ficção de explicação genética" (GS I 131-32). Indivíduos são, para ele, "unidades vitais" [*Lebenseinheiten*], epicentros orgânicos a partir dos quais a sociedade e a história residem. É na estrutura psíquica humana que o mundo histórico se articula e se manifesta. Então, ainda que concreto, "real", o indivíduo não é uma entidade isolada, privada de história e de relações, mas se encontra sempre imerso em uma realidade histórico-social, em permanente interação com o mundo externo. Muito embora nos escritos diltheyanos o indivíduo adquira centralidade distinta, ele ainda não é, enquanto uma unidade psico-física, a matéria fundamental de acesso ao mundo histórico. Porque o meio pelo qual o mundo histórico se faz possível, bem como o nexos que faz a historicidade presente e expressiva no "ente", está na experiência interna ou na vivência [*Erlebnis*] de cada um desses indivíduos. Por conseguinte, não são exatamente os recônditos das subjetividades individuais ou das consciências singulares que interessa a Dilthey enquanto objeto das *Geisteswissenschaften*, senão o elo comum que as entrelaçam no todo do mundo histórico. Com a *Erlebnis*, portanto, Dilthey faz um esforço de mediação entre a experiência da consciência e o nexos histórico. É somente o conteúdo interno, imanente ao indivíduo, cuja existência é caracterizada por vivências que encontram-se atreladas a um nexos histórico, comum e compartilhado, a matéria que constitui propriamente o objeto das ciências do espírito. Esclarece-se, assim, o porquê do elemento definidor não ser o indivíduo enquanto mônada, isolada e autossuficiente, ou uma representação, ou, ainda, algo simplesmente forjado ou percebido, mas o indivíduo histórico que pensa, sente e age, e que, por isso mesmo, insere-se num nexos vital [*Lebenszusammenhang*].

Mas a questão fulcral está em saber como a *Erlebnis* individual e o histórico se articulam, se tocam e se entrecruzam. Uma vez que são os indivíduos os portadores da história, Dilthey entende que é possível chegar na totalidade através do individual, isto é, pela unidade metodológica de acesso ao histórico: a *Erlebnis*. Trata-se de saber, agora, como os fenômenos históricos podem ser compreendidos e conhecidos pela relação que estabelecem com a uniformidade do nexos psíquico humano. Isso porque Dilthey vê o nexos psíquico como o pressuposto necessário que possibilita a compreensão de cada *Erlebnis* na estrutura unitária da atividade do *homem*, seja conceitual, prática, ou representativa. Além disso, tal nexos não se

limita somente ao presente, mas é capaz de conter o passado na lembrança e o futuro pelo nexos teleológico. Então, com a autodeclarada exigência de definir as vivências individuais não mais atomisticamente, mas tão-só no nexos psíquico em sua relação para com a totalidade do nexos histórico, Dilthey estabelece a psicologia descritiva e analítica como uma espécie de "ciência primeira", responsável cognitivamente por este nexos que entrelaça e torna compreensível as vivências singulares. Agora tomada não apenas como ciência fundante [*grundlegende Wissenschaft*], a psicologia descritiva e analítica é também uma ciência do espírito, e, enquanto tal, bastante distinta das psicologias explicativas e construtivistas. Porque se os modelos explicativos das ciências naturais operam com hipóteses¹³⁹, apresentando-se à consciência como fenômeno isolado e à parte da totalidade vivida, a psicologia diltheyana orienta-se pelo que é dado imediatamente de maneira viva e como realidade vivenciada. Como uma espécie de "psicologia da estrutura" ou "arquitetura da vida", a psicologia diltheyana apresenta os "componentes e nexos que entram em cena uniformemente em toda vida psíquica humana desenvolvida, tal como eles se encontram ligados em uma única conexão, que não adicionada por meio do pensamento ou descerrada, mas vivenciada" (GS V 152). Nesse sentido, tal psicologia é "uma descrição e uma análise de uma conexão, que vem à tona originalmente e sempre como a própria vida" (*Ibid*).

"A vida é o desenvolvimento que enquanto nexos estrutural é conectado a tudo e que começa e termina no tempo" (GS VI 313). Na esteira dessa passagem, vê-se que o objeto das ciências do espírito é, em última instância, a vida¹⁴⁰, da qual é necessário alcançar o entendimento do fundamento lógico-gnosiológico e analisar a estrutura psíquica fundamental¹⁴¹. A ida de Dilthey à história, à vida e à estrutura psíquica orgânica mostra um

¹³⁹ Para Dilthey o pensamento naturalista opera da seguinte forma: no sentido de explicar um fenômeno natural, o naturalismo científico coloca um limitado número de elementos não observáveis ou constituintes desse fenômeno e, então, produz hipóteses em relação às leis que regulam e conectam tais elementos dando origem ao que é fenomenicamente observável. Assim o faz porque o fenômeno natural em questão mostra-se inicialmente como desconectado. Por exemplo, não há nenhuma conexão imediatamente inteligível entre as bolhas de água numa panela no fogão e o calor que elas emanam. Não há nenhum nexos diretamente observável entre o movimento e a temperatura da água. O fato que o aumento da temperatura está em correlação com o aumento de bolhas sugere que os dois fenômenos podem estar relacionados, mas nós não vivenciamos imediatamente o como e o porquê. É somente quando temos em mente a existência de moléculas e assim avançamos hipóteses termodinâmicas que fenômenos inicialmente desconectados adentram em uma conexão significativa na qual podemos compreender. A conexão, no que é observado, deve, em primeiro lugar, ser criada pela construção de hipóteses e situando elementos não-observáveis.

¹⁴⁰ Cf, Cacciatore. *Ibid*. p. 291.

¹⁴¹ Em uma outra passagem, ele ainda diz: "A expressão vida significa aqui primeiramente aquilo que para cada um é o mais conhecido, o mais íntimo. O que é a vida está dado na experiência. Nós a vivenciamos, e ainda assim ela é para nós um mistério. No entanto, nós sabemos como ela se comporta e como se caracteriza. Ela está onde existe uma estrutura que vai do estímulo ao movimento. Esse progresso do estímulo ao movimento está por

movimento pendular permanente em seu pensamento, algo como uma dialética aberta entre uniformidade e diferença. A escolha do indivíduo como unidade elementar e a sua individualidade como característica histórica própria coloca no horizonte diltheyano a necessidade de fazer a passagem para o comum, para o mundo histórico no qual esse indivíduo se situa. Ao mesmo tempo, o entendimento da diferença individual, da individualidade histórica inalienável, requer um regresso à uniformidade orgânica do homem, do nexos estrutural psíquico. Para Misch, encontra-se aqui uma marca incontornável da presença de Goethe no pensamento diltheyano: "também aqui outra vez o goetheano: o que é o geral? - o caso particular - o que é o singular? Milhões de casos"¹⁴². A compreensão do todo a partir do singular e do uniforme a partir do individual, demonstra já de antemão o germe hermenêutico do pensamento diltheyano, uma virada que se realiza, de fato, na última fase do seu pensamento quando ele se dá conta que não são só os indivíduos os portadores da história, mas também as comunidades, as criações supra-individuais e o nexos produtivo [*Wirkungszusammenhang*]. Da teoria da *Erlebnis* inicialmente, vai-se para a teoria da expressão da vida [*Ausdruck des Lebens*] e para a concepção do espírito objetivo.

De qualquer modo há continuidades incontestáveis no pensamento diltheyano. Mesmo que Dilthey faça ajustes de foco, a compreensão do indivíduo histórico é o seu problema basilar em todas as fases de seu pensamento. Seja na hermenêutica ou na psicologia, o fato de Dilthey voltar-se para o indivíduo singular, embora integrado num todo, faz com que seu pensamento se caracterize como uma espécie de teoria da individualidade¹⁴³. Produzir uma descrição de

toda parte ligado a um fenômeno orgânico. Nessa estrutura, que vai do estí-mulo ao movimento, como que se encontra o segredo da vida. A unidade da vida está sem-pre na conexão dessa estrutura" (GS XIX 344).

¹⁴² G. Misch. *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften*. In. Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Dilthey. Frankfurt: Verlag Schulte-Bulme, 1947. P. 5. *Apud*. M. C. P. Amaral. *Período Clássico da Hermenêutica Filosófica na Alemanha*. São Paulo: Edusp. 1994. p. 17.

¹⁴³ Aqui consiste exatamente o ponto crítico que Husserl teceu em relação a Dilthey. Para aquele, a psicologia descritiva diltheyana, em sua tentativa de descrever a estrutura da consciência, não conseguiu nada mais que "generalizações empíricas vagas", e não se deu conta de que, para além da descrição das conexões individuais factuais, há algo tal como uma "intuição das essências" [*Wesensschau*], isto é, um terceiro domínio em relação ao empírico e ao psíquico, de identidade atemporal e independente dos fatos, que contém a totalidade ideal dos objetos (como, por exemplo, a ideia de um "número" ou de um "triângulo"). Nesse sentido, Husserl se pergunta se com a busca das "formas tipicamente individuais, não chegaríamos numa mera psicologia empírica comparativa antiquada, a qual nos fornece uma multiplicidade de formas de personalidade, de caracteres, temperamentos, de associações, mas nada como uma necessidade universal, uma explicação capaz de conhecer em termos de leis?" (Cf. E. Husserl. *Phenomenological Psychology*. Hague: Martinus Nijhoff, 1977. p. 11). Claro que, no geral, Husserl, com seu idealismo transcendental, tem em vista algo que Dilthey não tinha, que é a fundamentação última do conhecimento teórico desde as evidências a serem elucidadas no mundo da vida. Portanto, seu objetivo era avançar para mais além do mundo da vida em direção à *epoché* transcendental, algo inimaginável para Dilthey, para o qual o conhecimento, dizia ele, "não poderia ir além da vida". Em termos bastantes gerais esses pontos sintetizam também a disputa entre fenomenologia e filosofia da vida [*Lebensphilosophie*] nas primeiras duas décadas logo após a morte de Dilthey, encampada por nomes como Otto Bollnow e Georg Misch. Para um esclarecimento geral, ver o ótimo livro deste último, *Lebensphilosophie und*

uma vivência é produzir uma descrição biográfica de experiências históricas-particulares, seja de personagens reais ou ficcionais. É também adentrar num universo interno de nexos de uma vivência com outras tantas vivências no curso histórico de uma vida. Esta é a tarefa específica da psicologia descritiva e analítica: descrever uma vida em sua plenitude, mas analisá-la em seu nexos histórico para com outras vivências numa temporalidade determinada por sua existência. Porque o foco de Dilthey, seu *Mittelpunkt*, não é somente a descrição biográfica, o conteúdo interno da vivência ou algum impressionismo subjetivista eventualmente aí presente, senão os meios de articulação do nexos psíquico para com o nexos histórico. É a relação estrutural com a consciência, desta com o mundo externo e com a objetivação do processo histórico, o fundamento da *Philosophie der Erfahrung* de Dilthey. Sob este ângulo, pode-se até dizer, sob alguns riscos, que sua filosofia da experiência aparenta ser, por assim dizer, uma "protosociologia", na medida em que busca pelos imbricamentos e interconexões do indivíduo com elementos externos, presentes no mundo histórico-social. De qualquer maneira, sua filosofia é, decerto, uma antropologia filosófica explícita, dado que tenta de definir a forma pela qual o *homem* implementa a possibilidade primeira de focalização do mundo externo e, conseqüentemente, de distinção entre o interno e o externo, ou entre o *innen* e o *aussen*.

A ciência sistemática da vida psíquica torna-se necessária, aos olhos de Dilthey, não apenas pelo conhecimento específico dos múltiplos nexos que lhe são internos, mas também pela possibilidade de conectar esses nexos ao curso total do desenvolvimento do mundo histórico. Nesse sentido, é fundamental ter em vista a unidade da estrutura orgânica do *homem* porque é sobre ela que as vivências nascem e afloram. Toda historicidade e subjetividade possíveis se estabelece sobre o nexos estrutural da vida psíquica. Embora a *Erlebnis* seja inicialmente o elo de mediação entre o individual e o histórico, o "objeto principal" da psicologia não é a interioridade em sentido espiritual, mas a "natureza do homem" (GS XVIII 137). Trata-se de chegar à estrutura psíquica comum humana, uma vez que, para Dilthey, todos os "fenômenos históricos singularmente concretizados em organizações externas da sociedade e envoltos no manto protetor dos sistemas culturais só podem ser compreendidos, estudados e conhecidos, por encontrarem-se ligados e tecidos conjuntamente com a teia abrangente e uniforme do nosso nexos psíquico"¹⁴⁴. A tarefa posta inicialmente pela antropologia diltheyana é então "abrir" o *homem* para revelar o complexo de nexos internos que ele estabelece com o

Phänomenologie. Göttingen: B. G. Teubner Verlag, 1967. Para um mapeamento sintético das questões teóricas envolvidas, cf. S. Giammusso. *La Forma Aperta. L'ermeneutica della vita nell'opera di O.F. Bollnow*. Milano: Franco Angeli, 2008, em especial o capítulo primeiro.

¹⁴⁴ M. C. P. Amaral. *Período Clássico da Hermenêutica Filosófica na Alemanha*. São Paulo: Edusp. 1994. p. 15.

mundo externo. Em *Ideen*, Dilthey articula três aspectos tipológicos fundamentais da vida psíquica enraizados na própria estrutura da vida. São eles: o nexos estrutural [*Strukturzusammenhang*], o desenvolvimento [*Entwicklung*] e o nexos psíquico adquirido [*erworbene Zusammenhang des Seelenlebens*]. Logicamente em oposição às categorias formais da razão de Kant, com essas "categorias da vida" Dilthey trata de elaborar a dimensão "ontológica" da sua psicologia, vale dizer, a sucessibilidade das estruturas transcendentais, precisamente a articulação originária da unidade psíquica perante o mundo externo.

Dilthey define inicialmente a categoria de estrutura - também entendida como nexos estrutural ou estrutura psíquica - como a "articulação do todo". Por conseguinte, estrutura não é uma agregação de elementos separados, de mônadas hobbesianas, de *átomos* físicos mecanicamente ajustados, mas um todo coeso. Por essa razão a análise que Dilthey almeja "tem algo em comum com a divisão arquitetônica do edifício pronto, ela não pergunta em primeiro lugar sobre as pedras, a argamassa e as mãos que trabalham, mas sobre a conexão interna entre as partes" (GS V 73).

O si mesmo [*Selbst*] encontra-se em uma alternância de estados, que são unificados pela consciência da *ipseidade* do indivíduo. Ao mesmo tempo, ele encontra-se condicionado por um mundo exterior e reage a ele. Esse mundo, então, é apreendido em sua consciência e se sabe determinado pelos atos de sua percepção sensível. Na medida, então, em que a unidade vital se encontra condicionada pelo meio, no qual ela vive, e, por outro lado, atua retroativamente sobre esse meio, emerge daí uma divisão de seus estados internos. Designo essa divisão como a estrutura da vida psíquica. E na medida em que a psicologia descritiva apreende essa estrutura, revela-se para ela o nexos que articula as séries psíquicas em um todo. Esse todo é a vida (GS V 200).

Com a categoria de estrutura, Dilthey quer pôr à mostra uma articulação permanente, uma interdependência ou "adaptação" [*Anpassung*] entre mundo externo [*Außenwelt*] e *Erlebnis*. Nesse sentido, um dos papéis que cabe à psicologia é algo de contornos semelhantes a uma fenomenologia pura da consciência, a saber: descrever os estados internos da estrutura da vida psíquica que possibilitam a articulação e o nexos permanente com o *milieu*. Mas a tarefa vislumbrada, em tal caso, não é exatamente a descrição de dados psíquicos singulares e isolados, mas sim a revelação dos momentos do nexos, suas "intencionalidades", isto é, as imbricações, as motivações, as indicações dos estados psíquicos para com o mundo externo em um dado momento. "Estrutura", nessa ordem de coisas, designa exatamente isto: as complexas imbricações a qual pertence cada estado da consciência no fluxo da vida psíquica. Sob este

ângulo, nota-se que a ideia de estrutura é basicamente um desenvolvimento da ideia de "fatos da consciência". Portanto, estrutura não é um aglomerado inarticulado de relações elementares que uma análise descritiva teria que isolar, mas, pelo contrário, um todo orgânico complexo. Estrutura é então, sob um ponto de vista holístico, o conjunto dos fatos da consciência articulados com a vivência individual. É possível exemplificar essa estrutura na qual se insere os estados da consciência por meio de uma experiência de sofrer uma queimadura nas mãos. Tal experiência não é determinada apenas pelo sentimento de dor, mas também por uma particular representação da situação e um momento volitivo, expresso no ato de retirar as mãos da fonte de calor. No interior do estado de representação é possível construir, sem qualquer espécie de hipóteses¹⁴⁵, uma série de nexos entre percepção, representação da lembrança e o processo de pensamento verbal. Afinal, é a estrutura da vida psíquica que está aqui em questão. Todos aqueles nexos estruturais não são hipoteticamente atribuídos à vivência, mas são, aos olhos de Dilthey, "vivenciados desde dentro" (GS V 206).

Com esse cenário em vista, a questão fundamental a se destacar é que para Dilthey toda a articulação do nexo estrutural psíquico de uma unidade psicofísica - isto é, do indivíduo - com o mundo objetivo é mediada por estímulo e resposta, impressão e impulso, ou, simplesmente, pelo sentir e querer. O *homem*, esse "feixe de impulsos", como Dilthey o denomina, é pressionado pela necessidade de buscar satisfação para suas pulsões e, por esse motivo, movimenta-se. E ao movimentar-se, adquire uma autoconsciência da realidade externa, da divisão entre si mesmo e mundo. Em suma, é esse nexo estrutural psíquico que reage sobre a realidade externa que Dilthey quer compreender na sua articulação global, sem a mutilação do pensamento abstrato-racional.

A vida sempre consiste na interação de um corpo vivo com um mundo exterior que constitui o seu meio. Sensações, percepções e pensamentos têm origem no jogo constante de estímulos externos. Provocam também mudanças no estado afetivo à base de um sentimento geral. Os sentimentos evocam volições e conflitos de desejo e vontade. Volições resultam em ações externas da vontade (GS V 109).

¹⁴⁵ As hipóteses são características dos modelos explicativos, modelos esses de psicologia que Dilthey quer se afastar. A psicologia descritiva e analítica opera tão-somente, como seu próprio nome diz, com a descrição e análise do nexo psíquico imediatamente dado na vivência, portanto, sem qualquer recurso à hipóteses abstratas. Nesse sentido, a única articulação que lhe cabe prontamente é a compreensiva. Por esse motivo Dilthey diz que "a natureza nós explicamos, o nexo psíquico nós compreenderemos" (GS V 143).

Da "totalidade da vida psíquica", da tríplice diltheyana do processo da vida [*Lebensprozess*] - *Vorstellen, Fühlen e Wollen* -, deriva uma propriedade fundamental do nexó estrutural, a saber: seu caráter teleológico *sui generis*. Afinal, o nexó estrutural implica, diz Dilthey, uma "satisfação de impulsos, conquista e manutenção de prazer, de preenchimento de vida e elevação da existência, afastamento do que reduz, pressiona, obstrui". "É isso", completa ele, "que liga o jogo de nossas percepções e ideias com nossas ações voluntárias em um nexó estrutural" (GS V 114). A unidade da vida se delineia, em tal caso, como uma conexão firme de representações, juízos de valores e movimento da vontade, as quais incitam uma agitação e movimento. Manifesta-se, assim, a conformidade a fins do nexó estrutural psíquico, uma vez que ele tem a tendência a desenvolver, reter e elevar valores vitais. Desta presença dinâmica e constante do indivíduo diante da realidade - isto é, de ação e reação, pressão e resistência -, percebe-se uma circunstância decisiva, a saber: que a vida psíquica se articula na interação ativa do *homem* sobre a realidade na *práxis*, ou seja, na relação efetiva do *homem* para com a realidade externa.

A autoconsciência adquirida acerca da realidade do mundo externo não é autossuficiente e não se estabelece por *autopoiesis*. Ela é hipossuficiente, fruto de um traço característico da vida: "somente há vida lá onde um sentimento de si mesmo se distingue da influência externa; isso que se percebe de tal influência e que exercita uma contra-influência. Nesta experiência, e somente nesta, há o que constitui a vida" (GS XVIII 157). É tão-só na específica experiência do confrontar-se originalmente com um mundo externo, agindo nele e sobre ele, que a consciência de si aflora. Por conseguinte, não existe consciência sem uma *práxis*, sem uma interação ativa e prático-volitiva do homem para com a realidade. A estrutura psíquica orgânica impulsiona o homem para fora de si, para a realidade externa, mas a satisfação de seus desejos mais elementares apenas se realiza pela *práxis*. A *práxis* é o meio pelo qual se realiza toda motricidade humana sobre o mundo, seja de um ponto de vista antropológico, por respostas a impulsos, seja pela subjetividade, com a proposição de valores e fins. Dilthey, contudo, não delineia uma filosofia praxeológica *à la* Dewey¹⁴⁶. À diferença deste pragmatista, o seu primado

¹⁴⁶ Apesar das estratosféricas diferenças, é possível estabelecer algumas semelhanças entre Dilthey e Dewey. Uma aproximação é possível a partir da noção de hábito [*habit*] em Dewey, que é muito próxima da de mundo compreendido em Dilthey. De forma lacônica, com hábito Dewey quer dizer "o tipo de atuação humana influida por uma atividade anterior, e que nesse sentido é adquirida; que contém em si um determinado ordem ou agregação de elementos subordinados da ação; que, de acordo com sua natureza, sempre está pronta a manifestar-se em forma impulsiva, dinâmica, e que também atua de forma subordinada onde não domina a ação visivelmente" (Cf, *Human Nature and Conduct*. Southern Illinois University Press, 2008. p. 42). Aqui, tanto Dilthey quanto Dewey apontam para algo comum. Ambos constituem, no todo da vida, o transfundo de pressupostos desde os quais se desenvolve posteriormente as distintas funções. Nesse sentido, o conceito de

não é o da experiência sobre a determinação da consciência, mas tão-somente o da vivência, que só se constitui pela consciência de uma realidade externa, entre si mesmo e mundo. A vivência não tem o componente ativo da experiência; diferentemente desta, ela repousa sobre si mesma. Mas isso não implica que a vivência seja uma subjetividade ensimesmada e autocentrada; ela se externaliza por suas expressões [*Erlebnisausdrücke*], e as expressões espirituais também se articulam externamente pela *práxis*¹⁴⁷.

Ainda que haja uma relação entre eu e mundo, interno e externo, a consciência da realidade externa não se define em termos de sujeito e predicado. A distinção conceitual entre sujeito e objeto é, diz Dilthey, uma ficção teórica (GS XIX 173). Na vivência há uma experiência pré-teórica do mundo externo e uma autoconsciência imanente na qual a consciência da realidade ainda não aparece como uma objetivação. Isso é visível na autopercepção do nosso corpo. Quando, por exemplo, elevamos nossas mãos, a observação visual do movimento delas e a percepção interna desse movimento formam dois aspectos da mesma vivência: "através dessa interação, o conteúdo reflexivo [*Innewerden*] é apresentado como sendo constituinte do mundo externo. O eu da vida interna mostra a si mesmo com corpo. Interno e externo são assim identificados" (GS XIX 166). Nesse sentido, a distinção entre sujeito e objeto, a qual é uma distinção teórica secundária na natureza, pode ser ilustrada pelo meio através do qual a criança articula a palavra "eu"¹⁴⁸. É somente com a aquisição de articulações conceituais inerentes à linguagem que nós tornamos capazes de distinguir entre aspectos que não são separados em nossa experiência pré-teórica (GS XIX 171). Segundo Dilthey, o mesmo processo ocorre em relação à experiência de outros "objetos" e pessoas. "Quando eu abro a janela do meu quarto pela manhã e sinto o cheiro do lilás florindo e lembro que ontem haviam poucas flores, a árvore e minha percepção imbricam-se de modo inextricável na minha consciência" (GS XIX 54). Isso não implica em dizer que a árvore é meramente um fenômeno subjetivo da consciência. Aqueles que porventura afirmam isso erroneamente aplicam uma distinção teórica secundária entre consciência e mundo externo numa descrição

Dilthey e o de Dewey se correspondem, porque no hábito está sempre incluída a compreensão, que se sempre se mostra na ação, na práxis. Embora ambos apontam, no final das contas, para o mesmo, Dewey é visto desde a conduta ativa e atuante, enquanto Dilthey é visto desde a conduta contemplante e estetizante. Mas há ainda entre ambos um sincronia fundamental. Tanto Dilthey quanto Dewey sabem que não há um começo para o conhecimento que não seja mediado. Se para aquele é a história a mediação até o homem, para este são os hábitos. Não existe, portanto, um começo absoluto para o conhecimento. Dewey ainda diz: "Na conduta humana o adquirido (os hábitos) é o primitivo. Sem dúvida os instintos aparecem primeiro no tempo, mas na verdade não são primários; são de segunda ordem e dependentes" (*Ibid.* p. 91).

¹⁴⁷ Cf, Cacciatore. *Ibid.* p. 238.

¹⁴⁸ Cf, de Mul. *Ibid.* p. 143.

de uma experiência cotidiana. Tal noção é o resultado de um olhar teórico unilateral acerca da experiência. Na experiência cotidiana, a realidade não é somente teoricamente conhecida, mas também incita sentimentos, activa desejos e encoraja a agir. Afinal de contas, "o mundo não é o que eu penso, mas também o que eu vivo"¹⁴⁹.

Sob este ângulo, nota-se que a análise e descrição da estrutura da vida psíquica está sempre atrelada, em seu desenvolvimento regular e típico, à concretizações históricas singularizadas e vivas. Não se trata aqui de uma busca avulsa pelo *homem* orgânico. Dilthey não quer, à maneira da filosofia moderna, estabelecer um novo "ponto arquimédico" a partir desse *homem* orgânico ou um novo começo absoluto para o conhecimento. Seu método antropológico é, na verdade, um método histórico-antropológico. Por conseguinte, a antropologia diltheyana é, fundamentalmente, uma antropologia histórica. Com isso se quer dizer que não é possível chegar na uniformidade orgânica humana sem mediação, sem passagens historicamente condicionadas. Chegar nas estruturas mais elementares humanas é apenas possível através da história, ou seja, dependente de um ponto de vista sempre relativo, jamais absoluto. Com o uso de um aparente oxímoro, vê-se que a natureza humana é "artificializada", ela é, a bem da verdade, uma natureza histórica. A epigênese define a natureza do *homem*.

O conteúdo estrutural da natureza humana não poderá nunca ser estudado de modo satisfatório no indivíduo. O desenvolvimento da essência humana está na história, onde nos é possível ler, em letras maiúsculas, os motivos, os destinos interiores, as relações vitais da natureza humana, aqui se pode perceber algo que se desenvolve de dentro de si mesmo, enquanto toda vida individual ganha seu conteúdo decisivo das profundezas do processo histórico (GS XVIII 183).

Em suma, só se conhece a natureza pela história: "o que o homem é só a história lhe diz" (GS VII 226). Tem-se como implicação direta de tal constatação que as estruturas transcendentais humanas apenas podem ser adquiridas com base na descrição de indivíduos históricos únicos; tais estruturas são sempre temporais, e estão sujeitas às transformações do tempo.

Com a segunda categoria diltheyana, a de "desenvolvimento"¹⁵⁰, o movimento pendular da antropologia para a história fica ainda mais visível. Quando se fala que a descrição e análise

¹⁴⁹ Cf. M. Merleau-Ponty. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 17.

¹⁵⁰ Segundo Misch, a concepção diltheyana de um conceito dinâmico de estrutura é uma resposta crítica direta à rigidez da distinção kantiana entre forma e conteúdo do conhecimento. Algo que também se atrela à crítica de

de uma vida psíquica é somente possível por meio de indivíduos históricos, estar a se dizer que nada é avulso ou de improviso, mas se apoia na indicação de uma biografia, nos dados de uma experiência interna, nos atos subjetivos da vivência, meios através dos quais torna-se visível a essência histórica humana. Por isso Dilthey diz que "se a estrutura psíquica se estende, por assim dizer, por sua extensão, o desenvolvimento se alarga por todo o seu comprimento" (GS V 213). Isso quer dizer que a teoria do nexos estrutural deve necessariamente ser desdobrada e integrada no desenvolvimento da vida psíquica, numa dimensão que não é somente orgânica-antropológica, mas também histórica. Nesse sentido, deve-se ter em vista que a estrutura psíquica humana não é fixa, mas se desenvolve em um ciclo temporal; ou seja, ela é mutável.

Dilthey fala então em três classes de condições de desenvolvimento do nexos estrutural psíquico, quais sejam: se a vida psíquica encontra-se em uma relação qualquer de condicionamento ou de correspondência com o desenvolvimento do corpo; se é condicionada pelos efeitos do meio físico; e, por fim, se é associada com o mundo espiritual [*geistige Welt*] circundante (GS V 214). Essas condições atuam diretamente sobre o nexos estrutural da vida psíquica. Trata-se, aqui, de uma trajetória de vida, tanto orgânica, com o desenvolvimento e envelhecimento do corpo físico, quanto histórica, com o desenvolvimento do "nexos psíquico adquirido" - isto é, com a disposição e declínio para se adquirir novas experiências, a "cota" que o indivíduo incorpora do mundo histórico circundante em seu processo de desenvolvimento¹⁵¹. Mas a característica que determina exatamente o desenvolvimento do nexos estrutural psíquico é sua conformidade a fins, sua tendência a desenvolver, reter e elevar valores vitais (GS V 216). Se a estrutura psíquica não fosse marcada por uma conformidade a fins e por uma série de valores e impulsos que estimulam o seu curso frente ao mundo externo, não

Dilthey ao conceito kantiano de tempo. Para uma discussão sólida acerca desse ponto, cf. *Lebensphilosophie und Phänomenologie*. Göttingen: B. G. Teubner Verlag, 1967.

¹⁵¹ A princípio, o nexos psíquico adquirido possui algo de paradoxal: pode ser entendido como um conjunto de regras que estruturam a experiência mas que também engendram a diferenciação. Ele "opera", diz Dilthey, "sobre as representações e condições encontradas dentro do horizonte da consciência. [O indivíduo] o tem à mão e é efetivo, mas não é consciente" (GS VI 95). Visto desse modo, o nexos psíquico adquirido não tem o mesmo tipo de ligação que a estrutura psíquica tem em relação à experiência interna, "porque sua articulação [...] se coloca em boa parte fora da consciência nítida e, conseqüentemente, fora da percepção interna" (GS V 178). Diferentemente dos atos subjetivos da vivência, os quais são dados imediatamente à consciência, o nexos adquirido funciona como uma espécie de "segunda natureza", vale dizer, como uma "gramática" que determina quais sentenças podem ou não ser articuladas pelo indivíduo em situação. Da teoria do nexos adquirido deriva as regras que regem o processo singular psíquico individual. Só que no desenvolvimento da vida psíquica ocorre também a individuação, a qual pressupõe algo de irreduzível, dado que se caracteriza como uma disposição para se ir mais além do que se recebe de idêntico e do que se sedimenta inconscientemente na lembrança de experiências passadas. Por esta razão tal nexos engendra diferenciação: porque na constituição da sua própria individualidade, na forma pela qual o indivíduo organiza e estrutura o estímulo perceptivo, ele reconfigura o que lhe é herdado, o que é adquirido, produzindo novos nexos a partir de novos valores e fins. Há, nesse sentido, portanto, uma correlação intrínseca, e talvez mesmo indissociável, entre individuação e criação.

existiria um processo de desenvolvimento na vida, tanto em sentido biológico, com o corpo físico, quanto, e mais importante, em sentido histórico. Nesse sentido, a relação entre eu e mundo define a possibilidade de compreensão unicamente no curso temporal, fazendo-se *processo*: "só podemos compreender totalmente mesmo um indivíduo que se encontra maximamente próximo de nós, se experimentarmos como ele veio a ser quem ele é" (GS V 203). A passagem indica explicitamente que a descrição e análise de uma vida "desenvolvida" se apoia numa indicação biográfica, numa determinada "história de desenvolvimento" [*Entwicklungsgeschichte*]. Compreende-se a trajetória ou o desenvolvimento específico de um indivíduo histórico, através do último estágio do seu desenvolvimento de vida, isto é, quando ele se torna o "que ele é" - muito embora, esse último estágio só pode ser compreendido por meio de estágios precedentes, uma vez que todos eles são capítulos de um ciclo completo de uma única vida. Para agrupar em cadeia os capítulos dessa vida em seu desenvolvimento pleno, necessita-se de um recurso compreensivo. Esse recurso é a biografia histórica.

Dilthey fez biografias de filósofos e personagens históricos, como Schleiermacher, Leibniz, Frederico o Grande e do jovem Hegel. Biografias seriam precisamente o recurso metodológico pelo qual se poderia manter a integridade de uma experiência histórica concreta, seu ciclo de vida, sem mutilá-la por abstrações metódicas de qualquer tipo ou por formas ficcionais¹⁵². Traçar o percurso de vida é o mesmo que narrar uma trajetória específica de desenvolvimento de uma vida: "quando alguém lê a obra de escritores ou biografias de historiadores, está diante de uma multiplicidade imensas de narrativas de desenvolvimento" (GS XIX 316). Embora haja sempre algo de inefável numa vida, porque uma individualidade nunca pode ser completamente açambarcada, isso não implica que ela seja inenarrável ou opaca à descrição biográfica. Afinal, a narração não ocorre de forma avulsa, desconectada de nexos históricos ou descompromissada, mas volta-se para algo que está além do próprio indivíduo. Nesse sentido, a narração tem algo de dialético: através de um movimento para o interno, volta-se justamente para o externo, para a estrutura, para a articulação entre a subjetividade da *Erlebnis* e a totalidade [*Gesamtheit*] do mundo histórico, vale ainda dizer, para a forma pela qual o indivíduo se desenvolve a age sobre o todo (GS XIII XXXIII). Em "A Vida de Schleiermacher" [*Leben Schleiermachers*] a teoria da compreensão é colocada em prática por

¹⁵² Certamente uma biografia tem algo de "artístico" ou estético, pois é como uma pintura de um retrato de uma vida. Porém, a narrativa de uma biografia não é algo como uma metáfora, tampouco uma ficção *à la* Vaihinger (Cf. *A Filosofia do Como Se*. Trad. Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011), porque objetiva uma réplica [*nachbildung*] e uma revivência [*nacherleben*] da vivência do indivíduo retratado para tornar explícita as relações que ele teve com o nexo da vida e o nexo histórico.

Dilthey. Neste trabalho¹⁵³, ele tece todo o ciclo do desenvolvimento da vida de Schleiermacher pondo-o no centro da narrativa. Por meio de diversas fontes, como obras, cartas, diários, jornais, poemas, liturgias, sermões, e outras tantas, Dilthey, através da vida daquele filósofo, vai reconstruindo os ambientes pelos quais ele transitou em seu desenvolvimento, da família, passando pelos círculos, salões de cultura em Berlim e universidade, até o lugar mais geral ocupado dentro no movimento do romantismo alemão. Por meio da unidade individual, pela vida singular, o biógrafo vai tecendo e desenhando um mundo histórico, uma realidade histórico-social concreta. Isso é apenas possível porque "o homem como fato originário de toda história constitui o seu objeto [da biografia]. Na medida em que ela descreve o singular, reflete-se de qualquer modo nele a lei geral do desenvolvimento" [GS V 225].

Com a biografia, Dilthey faz a categórica conexão do espiritual ao físico, não mais realizando, à maneira da cultura alemã, de Humboldt a Schleiermacher, uma interpretação simbólica das experiências interiores (GS V 227). "Em contraposição a isso", diz ele, "a tarefa da psicologia descritiva é reunir nossas experiências sobre a individualidade, produzir a terminologia para a sua descrição e analisá-la". Se os representantes do romantismo alemão faziam uma teoria de tipo "metafísica", porque punham "um ao lado do outro o universal e o individual como se eles fossem desprovidos de qualquer relação ou como fossem apenas mediados esteticamente" (GS V 228), a "psicologia real" [*Realpsychologie*] de Dilthey tentava de promover a fundamentação filosófica para as ciências do espírito justamente por buscar as relações [*Beziehungen*] entre as partes e o todo, entre o orgânico e o histórico, entre o particular e o universal. Todo seu esforço de encontrar um fundamento orgânico no *homem*, expresso desde a estrutura psíquica, passando pelo seu desenvolvimento - com o condicionamento do corpo ao meio físico e a associação da vida psíquica ao mundo espiritual -, até o nexos psíquico adquirido, é unicamente realizado com o objetivo de alcançar a diversidade da vida psíquica e as formas pelas quais ela se constitui em seu desenvolvimento. Trata-se, em última instância, de compreender as individualidades históricas naquilo que elas têm de peculiar e característico. Por conseguinte, a compreensão possível destas individualidades não está nelas mesmas a título de substância ou enquanto determinações orgânicas *qualitativas*, mas tão-somente nas *relações*

¹⁵³ "A Vida de Schleiermacher" foi certamente o trabalho mais importante de Dilthey no campo da biografia. Dividido em dois volumes, o primeiro foi publicado no começo da sua trajetória acadêmica, em 1870, e o único em vida. O segundo volume somente apareceu postumamente nos escritos reunidos, a partir dos fragmentos deixados. O fato de Dilthey publicar em vida apenas os primeiros volumes de seus projetos, como no caso da *Einleitung*, da *Leben Schleiermachers* e também do jovem Hegel [*Jugendgeschichte Hegels*] deixou ele conhecido em Berlim pela anedota do homem do primeiro volume [Mann der ersten Bände]. Cf, J. De Mul. *Das Schauspiel des Lebens: Wilhelm Dilthey and Historical Biography*. In: *Revue Internationale de Philosophie*. Vol. 57, No. 226 (4), p. 413.

que estabelecem no curso de uma vida. A partir daqui, das formas relacionais de inserção, faz-se a transição da uniformidade orgânica para a diferença, adquirida através de um processo de individuação.

Individualidades não se distinguem umas das outras por meio da presença de determinações *qualitativas* ou de modos de articulação que estariam presentes em umas e não estariam nas outras. Não há em uma individualidade uma classe de sensações, uma classe de afetos ou um nexos estrutural, que não estivessem na outra. Na há pessoas - a não ser nos casos em que ocorre precisamente um defeito anormal - que veriam apenas uma determinada seleção de cores ou mais cores do que as outras ou que nunca poderiam associar sentimentos de prazer com sensações de cor, com associações de sons, ou que seriam incapazes de sentir ira ou compaixão, que estariam sem condições de se defender contra ataques. A uniformidade da natureza humana manifesta-se no fato de que, em todos os homens (onde não há defeitos anômalos), entram em cena as mesmas determinações qualitativas. Mas as *relações qualitativas*, nas quais elas se apresentam, são muito diversas umas das outras; essas diferenças *ligam-se* em *combinações* sempre novas, e é aqui que se *baseiam*, então, de início, as *diferenças* das *individualidades* (GS V 229).

Sob esse ângulo, se as individualidades aparecem unicamente nas relações que estabelecem, então elas apenas se formam no curso de seu desenvolvimento. Dilthey estabelece uma série de variáveis no processo de diferenciação das individualidades num curso temporal, das relações *qualitativas* e *quantitativas* - as quais dizem respeito às *intensidades* espirituais de cada indivíduo - às "classes de diferenças" que são formadas pelas *esferas*, "nas quais", diz ele, "as *particularizações* se demarcam uma em relação às outras no *interior* do que é uniforme" (GS V 235). Cada forma de inserção numa *esfera* também define o desenvolvimento da individualidade, em suas múltiplas peculiaridades e distinções.

Raças humanas, nações, classes sociais, formas profissionais, níveis históricos, individualidade: todas essas são outras demarcações das diferenças individuais no interior da natureza humana uniforme. Se a psicologia descritiva persegue essas formas do particular na natureza humana, encontra-se pela primeira vez o elo central entre ela e as ciências do espírito. Nas ciências da natureza, o uniforme constitui a meta dominante do conhecimento: no interior do mundo histórico, o que está em questão é a particularização até o indivíduo. A história tem sua vida no aprofundamento progressivo do particular. Nesse aprofundamento, há a relação viva entre o reino do uniforme e o reino do individual (GS V 235-236).

Se antes dissemos que Dilthey tece uma espécie de "proto-sociologia", talvez não fosse exagerado dizer, agora, ante esse cenário, que a psicologia descritiva e analítica desagua, por fim, numa espécie de "sociologia descritiva e analítica". Afinal, todos os elementos "sociológicos" estão aí já delineados, como os sistemas de forças sociais e culturais - que agem sobre o indivíduo e sobre os quais ele também exerce sua influência -, as organizações externas da sociedade, as *esferas*, bem como a divisão do trabalho e a política, como Dilthey mesmo afirma: "o incremento das diferenças quantitativas é condicionado em primeira linha pela divisão do trabalho e pela diferenciação social e política" (GS V 237). Desponta assim no horizonte algo como uma "sociologia relacional do indivíduo inteiro", que intenta compreender a individualidade histórica em sua constituição pelas relações que foram por ela tecidas no curso de uma vida. A apreensão dessa individualidade é somente possível de ser alcançada por meio de breves ou volumosas biografias históricas. Por conseguinte, não se trata de uma "sociologia" que tem seu foco sobre a ação social de indivíduos genéricos ou demais abstrações metódicas, mas tão-só sobre as individualidades históricas integrais, da sua organicidade uniforme às gradações de diferenças estabelecidas num curso temporal finito¹⁵⁴.

Mas é necessário ter em vista que a compreensão dessas individualidades não é realizada com um foco endógeno ou centrada somente sobre elas mesmas. Indivíduos históricos não são "substâncias" ou mônadas. Daqui, se vê novamente o jogo metodológico-relacional parte-todo, no qual o indivíduo só se apresenta enquanto tal à luz da totalidade. Nesse compasso, diz Dilthey: "é somente nos conceitos universais que expressam segundo a sua natureza uniformidades junto ao particular, que a descrição tem os meios para apresentar esse particular" (GS V 228). Isso quer dizer, fundamentalmente, que seria impossível uma compreensão que não levasse em conta a *situacionalidade* do indivíduo no nexa histórico. É somente através das noções terminológicas universais que há a possibilidade da intelecção do particular. O geral não pode ser separado do individual, e vice-versa, pois, no fundo, são coexistentes. Dilthey exemplifica muito bem esse ponto tomando como exemplo o renascentista nórdico Albrecht Dürer:

Gostaria de descrever os evangelistas de Dürer. Para tanto, preciso me servir de conceitos universais, que são oferecidos pela doutrina das artes plásticas. Além disso, preciso falar dos temperamentos, de sua apreensão da época de Dürer. Se quero analisar essa obra de arte, então preciso me

¹⁵⁴ Logo após a conclusão de *Ideen*, Dilthey ainda chega a falar numa psicologia que complementaria o plano original, denominada por ele de "comparativa". Essa psicologia, diz ele, "que procura submeter as diferenças individuais, gradações de diferenças e semelhanças a um tratamento científico" (GS V 152).

conscientizar dos recursos da pintura para expor grandes personalidades históricas-mundiais como João ou Pedro; preciso representar a natureza de grupos ideais, para os quais muitas personalidades histórico-mundiais dão concretude plástica em uma paz mais perfeita, sem ligação por meio de um ação histórica, apenas em ligações ideais; preciso inserir de maneira ordenada os estados de fato abstratos em todas essas relações universais presentes, estados esses que fazem parte da doutrina da pintura; e, então, as particularidades concretas, que estão inseridas nos modos de ser do Renascimento em relação a tais objetos; Leonardo, Miguel Ângelo, Rafael, Dürer, etc., precisam ser subordinados ao caráter do Renascimento como tipos particulares de tal exposição de homens historicamente significativos tanto quanto do tratamento pictórico de grupos ideais de pessoas histórico-significativas e, então, por fim, é preciso que se determine em relação à obra de Dürer o lugar para a sua individualidade. Assim, vemos por toda parte relações de fatos universais com o elemento individual, relações essas que possibilitam uma análise desse elemento" (GS V 228-29).

A vida psíquica se esclarece somente em sua relação com os universais, isto é, com as classes, com os grupos, com os movimentos, as organizações sociais e tudo mais que o espírito possa se objetivar. Todos esses âmbitos "lógicos", que estão para além do indivíduo, mas que ele se situa como em um cruzamento [*Kreuzungspunkt*], põe em relevo a temática da objetivação da vida no nexos histórico. Por isso Dilthey diz, ainda em *Ideen*, que "o que o homem é, é algo que ele não pode experimentar por meio da meditação de si, tampouco por meio de experimentos psicológicos, mas antes só por meio da história" (GS V 180). Esse é o método parte-todo ou algo como uma dialética aberta, sem síntese, entre a psicologia e a história. Assim, Dilthey termina todo o percurso da empreitada da sua psicologia com a exclamação: "que enorme tarefa não é construir uma ponte entre a psicologia até aqui e a intuição [*Anschauung*] do mundo histórico!" (GS V 237).

Se Dilthey consegue iluminar o indivíduo à luz do todo, dos "universais", ele não consegue, porém, iluminar o todo através do indivíduo¹⁵⁵. O jogo parte-todo consegue sair do orgânico e ir para a diferença, mas não consegue ir da diferença individual para a plenitude da

¹⁵⁵ Lukács toca exatamente nesse ponto da impossibilidade do conhecimento histórico pela via psicológica quando associa Dilthey a uma variante do irracionalismo alemão. Diz ele: "Uma vez que a base objetiva da história é muito mais ampla, vasta e profunda do que é a consciência individual, qualquer psicologia como método fundamental da história é necessariamente abstrata e deixa de lado problemas decisivos. Não pode haver psicologia como ciência histórica fundamental, dado que a psicologia dos homens que operam na história só pode ser compreendida se partirmos dos fundamentos materiais de seu ser e da sua atividade e, em primeiro lugar, de seu trabalho e das condições objetivas em que isso ocorre". Cf. *The Destruction of Reason*. Merlin Press, 1980. p. 425.

comunidade (*comum*) espiritual. Esse é o impasse da relação da psicologia com o mundo histórico. Embora a estrutura psíquica representa o elemento de base, o núcleo primitivo de cada experiência possível do mundo histórico, há uma limitação na concepção da história alicerçada exclusivamente sobre dados analíticos, gnoseológicos e psicológicos do indivíduo. Dilthey é completamente consciente de que o nexos histórico não pode exaurir-se na mera descrição da entidade individual. Afinal de contas, não seria possível por tal via obter conhecimento daquilo que ele definirá mais tarde como "a essência mais profunda da história", isto é, "a objetivação do espírito de comunidade" (GS VII 262). Todo sistema da cultura, cada tendência ao desenvolvimento, cada organização social é para ele um "nexo de comunidade", vale dizer, uma "totalidade composta na qual os indivíduos cooperam de modo diverso como parte" (GS VII 262). Dilthey quer chegar no *comum*, num "mundo da vida" mediado [*Ausgleichung*] pela linguagem, em que já não se parte do indivíduo e dos atos subjetivos da *Erlebnis*, mas de seus conteúdos culturais e históricos mediados intersubjetivamente. Agora não são mais apenas os indivíduos os portadores da história, mas também as comunidades, as criações supra-individuais e o nexos produtivo [*Wirkungszusammenhang*].

Não é por acaso que já na sua fase tardia, em *Der Aufbau*, Dilthey dirá que "a tarefa do biógrafo é compreender o nexos produtivo no qual um indivíduo é determinado por seu meio e reage a ele" (GS VII 247). Nota-se, não é mais o indivíduo em sua gravitação no nexos histórico o foco da narração biográfica, mas tão-somente o nexos produtivo, que é o nexos objetivo de produção de valores e fins, e a forma pela qual o indivíduo retratado biograficamente é influenciado e também o influencia. De novo, é uma relação parte-todo, mas agora com contornos explicitamente hermenêuticos, e com uma entrada não mais pelo indivíduo, e, sim, pelas mediações intersubjetivas.

Também não é por acaso que nas páginas iniciais de *Der Aufbau*, quando Dilthey põe-se novamente a determinar as características fundamentais do nexos das ciências do espírito, vê novamente a necessidade de reabrir o discurso sobre a relação entre a vida e as *Geisteswissenschaften* com dois esclarecimentos apenas aparentemente terminológicos. Diz ele: "entendo por unidades psíquicas de vida os elementos do mundo histórico-social. Chamo de estrutura psíquica o nexos pelo qual estão interligadas várias funções dentro das unidades psíquicas da vida" (GS VII 131). É clara a tarefa que Dilthey pretende atribuir ao nexos psíquico estrutural, que é, agora, criar uma base sólida e válida para um conhecimento objetivo do mundo histórico. Se o método psicológico pecava em oferecer objetividade, o método hermenêutico, por meio da compreensão das expressões da experiência interna, corrige esse déficit. Agora,

trata-se de relacionar a *Erleben* ao momento da apreensão objetiva da manifestação da vida em um processo histórico-evolutivo, que toca o passado por meio da lembrança significativa e o futuro na previsão de um contexto que não é mais aquele singular e isolado da *Erlebnis*, mas que é supra-individual e objetivo.

Tudo o que passou se refere estruturalmente como reprodução a uma vivência anterior, porque sua lembrança supõe um reconhecimento. Aquilo que será possível no futuro também está ligado a essa sequência por meio do âmbito de possibilidades que ela define. Surge, portanto, nesse processo a intuição do nexos psíquico do tempo estabelecido pelo curso da vida. No curso da vida, cada vivência singular tem relação com um todo. Esse nexos de vida não é a soma ou a expressão de momentos sucessivos e sim uma unidade constituída por relações que interligam todas as partes (GS VII 140).

Vê-se, assim, a tentativa de Dilthey de construir uma relação entre o todo e as partes que tenha a disposição de articular e sistematizar no nexos de comunidade a multiplicidade das vivências isoladas. Surge prontamente no seu horizonte também a necessidade de encontrar maneiras de superar a "limitação da *Erlebnis* individual" (GS VII 141) e de definir o nexos de comunidade das unidades viventes como "ponto de partida para todas as relações entre particular e universal nas ciências do espírito" (*Ibid*). Todas essas tarefas são postas agora a partir da hermenêutica.

2.1.3 A hermenêutica e a razão do ser-histórico

Já na primeira década do século XX, a última fase do pensamento diltheyano é marcada por um "giro" fundamental. Esse giro não significa, porém, algo como um "corte epistemológico" ou qualquer radical reorientação dos problemas anteriormente trabalhados. Na verdade, a problemática inicial de Dilthey da "crítica da razão histórica" permanece intocada até o derradeiro dia de sua vida. Trata-se, ainda, de questões acerca da fundamentação *científica* do conhecimento do mundo histórico-social, embora com um movimento da epistemologia à ontologia cada vez mais visível. Assim, o giro aqui anunciado pode ser simplesmente entendido tanto como fruto do amadurecimento do pensamento, indo do contorno às críticas recebidas em

relação à psicologia descritiva e analítica¹⁵⁶ à incorporação de ideias presentes nas "Investigações Lógicas" de Husserl, quanto a uma mudança de percepção do significado do conhecimento da interioridade do ser-histórico. Ainda que em diálogo com pares, Dilthey faz tal giro possivelmente em razão dos limites - mas não da impossibilidade - por ele diagnosticado da apreensão objetiva da realidade interior pela via da introspecção psíquica, bem como do impasse tácito de se chegar no "todo" pelas "partes". O chamado "giro hermenêutico" diltheyano tem seu ponto fundamental não mais no deslocamento do interno para o externo, das partes para o todo, mas justamente o contrário: do externo ao interno, do todo às partes. Esse movimento redefine de maneira profunda a tarefa mesma da compreensão [*Verstehen*].

Outrora foi salientado que o método compreensivo no qual se baseiam as ciências do espírito é um processo típico da vida, no qual um objeto da experiência externa é conectado à experiência interna. Esse processo tem por base a analogia. Com base na analogia, é possível compreender por revivência a dor ou felicidade de outrem atribuindo-os à nossa própria vivência. Esse processo não é exatamente o modelo compreensivo da empatia [*Einfühlung*], porque não se trata de se transpor em outrem, no sentido de penetrar [*ein*] para sentir ou provar [*fühlen*] a experiência interna alheia, mas, talvez, um *sentir com* ou simpatizar [*Mitfühlen*] o outro. Por conseguinte, a revivência por analogia não é um processo meramente intelectual, mas envolve, necessariamente, sentimento e volição (GS V 198-99). Aqui, compreensão, significa então reviver a experiência interna de outra pessoa graças à presença de uma expressão particular dessa experiência interna ou à memória de uma experiência pessoal em situação semelhante. Assim, compreensão diz respeito a um movimento específico do externo para o interno, no qual o externo é formado por expressões físicas de uma vivência psíquica e o interno pela própria vivência. Outra atribuição ao método compreensivo que Dilthey delineou, especificamente em *Ideen*, foi o de realizar "operações lógicas", nas quais a estrutura imanente a uma vivência particular é articulada e posta no "contexto do todo" (GS V 172). Nesse sentido em particular a compreensão não está relacionada com a reconstrução ou a revivência da experiência interna entre indivíduos em situação, mas é um processo de compreensão "superior", de explicitação de uma vivência pessoal como a de uma *personalidade* histórica.

¹⁵⁶ A crítica mais notória que Dilthey recebeu foi de um aluno seu, H. Ebbinghaus, numa resenha quando do lançamento de *Ideen*. Mas tal crítica, no entanto, não consistiu em apontar aspectos internos da psicologia descritiva e analítica, senão de tentar mostrar o seu "retrocesso" frente aos avanços da época promovidos pela psicologia experimental. Talvez Ebbinghaus não tenha mostrado qualquer ponto relevante para os argumentos internos do pensamento de Dilthey, mas serviu de alguma forma, talvez indiretamente, para ele redirecionar o objeto do método compreensivo, saindo do conteúdo interno da vivência e indo para seu conteúdo expressivo, linguístico e gestual.

Em ambas atribuições dadas à *Verstehen*, a compreensão é entendida como uma articulação entre parte e todo na qual se subentende que o *interno* é sempre uma unidade psíquica, e sua função é a compreensão do conteúdo dessa unidade. Vale dizer, a compreensão é, rigorosamente, a compreensão dos conteúdos psíquicos da vivência de indivíduos em situação ou de personagens históricos - esta última quando por meios indiretos. Nesse sentido, a compreensão aqui está sempre numa relação interna e umbilical com a vivência singular, mais exatamente num nexos *Erleben-Verstehen*.

Mas na parte tardia da obra diltheyana, o *interno* já não mais se resume ao psíquico. Na esteira da diferenciação husserliana entre o ato consciente da vivência concreta e o significado [*Bedeutung*] objetivo ideal contido na vivência¹⁵⁷, o interno passa a se referir a algo que é também externo, que tem uma dupla face, que é, por assim dizer, uma subjetividade comum, a saber, ao espiritual [*geistige*]: "a compreensão desse espírito não é um conhecimento psicológico. É um regresso a uma formação espiritual que tem sua própria estrutura e regularidade" (GS VII 85). Se anteriormente a *Erlebnis* se relaciona estreitamente à ideia de reflexividade [*Innewerden*], precisamente em oposição ao conhecer como mero juízo a uma coisa externa à *la Kant*, agora ela também se relaciona às categorias de significado [*Bedeutung*] ou significatividade [*Bedeutsamkeit*]. Tais categorias denotam a relação de cada parte da vida com o todo, logo, o significado de uma vivência "é a relação especial pela qual as partes se relacionam com o todo dentro da vida" (GS VII 233). Na medida que o significado é um objetivação espiritual, o *interno* da vivência é também uma externalidade. Sob este ângulo, não seria mais possível compreender a interioridade da vida psíquica dos outros em suas expressões aleatórias ou imediatas, porquanto a compreensão se volta agora para o conteúdo espiritualmente mediado, não para o ato imediato ou específico de uma vivência¹⁵⁸. Para compreender tal conteúdo - seja de expressões linguísticas, gestos, obras de arte, construções, etc - é necessário replicá-lo ou recriá-lo [*Nachbilden*] pela interpretação de significados

¹⁵⁷ Ainda que Husserl promova uma "virada" na forma pela qual Dilthey entendia sua própria psicologia, a ideia de significado em ambos os autores é completamente distinta. Vê-se, por exemplo, que nas "Investigações Lógicas" a ideia de significado de uma expressão é diretamente ligada a um significado ideal atemporal desta expressão. Bem diferentemente, em Dilthey o significado de uma vivência reside numa totalidade temporal atrelada com outras vivências. Sob esta perspectiva, o significado de uma vivência não é algo atemporal, mas é suscetível a desenvolver através do tempo. Ou seja, diferente de Husserl, que flerta com uma espécie de platonismo metafísico, para Dilthey o significado tem uma estrutura temporal. Bollnow resume bem essa posição de Dilthey quando diz que: "esse significado não tem qualquer coisa de supra-temporal, mas é atrelado com o fluxo da vida e se desenvolve tão-só com avanço da própria vida". Cf, *Dilthey und die Phänomenologie*. In: Orth, 1985. p. 31.

¹⁵⁸ Isso não implica, como veremos a seguir, que Dilthey abandone a possibilidade da compreensão por analogia. O ponto é que ela se restringe a uma compreensão elementar, logo, não abrange às formas superiores.

objetivados, logo, não imediatos. Tais significados objetivos são as denominadas expressões [*Ausdrücke*]. Assim, se antes a compreensão objetivava unicamente o conteúdo da experiência interna, encontrando na psicologia descritiva o instrumento adequado de análise, agora inverte-se a direção, e a compreensão passa a voltar-se preferencialmente para a expressão [*Ausdruck*] do conteúdo interno ou, preferencialmente, para a expressão da vivência [*Erlebnisausdruck*]. Expressões, porém, não são gestos ou sinais involuntários, mas são a faceta perceptiva ou a objetivação de significados espirituais. A compreensão tem agora essa expressão como mediação. Portanto, Dilthey não mais entende a *Verstehen* como compreensão dos conteúdos psíquicos das vivências singulares, mas como compreensão do significado independente atrelado às expressões dessas vivências. Faz-se, assim, uma passagem da *Erleben-Verstehen* para a *Erlebnis-Ausdruck-Verstehen*. Por essa razão Dilthey vai afirmar repetidas vezes, agora em *Der Aufbau*, que "as ciências do espírito baseiam-se na relação entre vivência, expressão e compreensão" (GS VII 131).

A bem da verdade, nem toda expressão para Dilthey é uma expressão da vivência, embora toda expressão seja uma manifestação de vida [*Lebensäußerrung*]. Por manifestações de vida Dilthey entende "não apenas as expressões que querem dizer ou significar alguma coisa, mas igualmente aquelas que, sem essa intenção, são expressões de algo espiritual que elas tornam inteligíveis para nós" (GS VII 205). Existem três classes de manifestação de vida, e a expressão da vivência é uma delas. A primeira dessas classes é a das expressões lógicas, e "enquanto componentes das ciências e separados da vivência em que ocorrem, eles possuem um caráter básico comum em função da sua adequação à norma lógica. Isso lhes permite manter-se sempre igual, independentemente do lugar dentro do nexos de pensamento em que ocorrem" (*Ibid*). Logo, nesta classe o juízo é sempre o mesmo, seja em quem o emite, seja em quem o entende. Tudo é logicamente perfeito! A segunda classe das manifestações de vida é a das ações. Tal como as expressões lógicas, as ações rompem com o nexos da vivência a partir da qual têm sua gênese estabelecida, obtendo assim relativa independência, mas ainda guardam uma relação com o espiritual, permitindo suposições. "Mas", diz Dilthey, "é necessário distinguir entre a situação da vida psíquica condicionada pelas circunstâncias, que provoca a ação e é sua expressão, e o próprio nexos da vida no qual essa situação se baseia. A ação avança, por força de um motivo decisivo, da plenitude da vida para a unilateralidade. Por mais que tenha sido ponderada, ela sempre externará apenas uma parte de nosso ser. Há possibilidades nesse ser que acabam sendo aniquiladas pela ação" (GS VII 206). Bem diferente é a terceira classe, a expressão da vivência, na qual a relação entre um nexos de vida e a plenitude da vivência interna

se estabelece de maneira absolutamente clara, revelando até mesmo significados que escapam à consciência da vivência interna. A expressão da vivência são as obras de arte, mas também as expressões faciais, gestos, entre outras. O critério decisivo aqui não é se são verdadeiras ou falsas as expressões, mas se são verídicas ou inverídicas. Porque mesmo que "tudo aquilo que nasce da vida diária está sujeito ao poder de seus interesses [...], e toda expressão possa induzir ao engano [...], nas grandes obras, o elemento espiritual se aparta do seu criador, quer seja ele poeta, artista ou autor, [logo], nenhuma obra de arte verdadeiramente grande pode querer simular um conteúdo espiritual estranho ao seu autor; na realidade, nem pretende dizer nada respeito de seu autor" (GS VII 207). Vê-se, aqui, que o significado espiritual de uma vivência se independentiza, ou seja, ele está na obra, no gesto, na linguagem, mas, a um só tempo, também está para além, porquanto não se resume à sua manifestação concreta. Toda expressão é uma manifestação de vida, até mesmo a lógica, mas apenas a da vivência traz consigo a interioridade coletiva humana. Apenas as expressões da vivência têm certa fixação e também acessibilidade intersubjetiva.

Existem duas formas de compreensão das classes de expressão, as elementares e as superiores. Ambas as formas de compreensão tem uma função bem clara: trata-se de liberar um mundo espiritual que está sempre enclausurado na expressão. A primeira dessas formas, a elementar, diz respeito, sempre, à interpretação de uma manifestação singular de vida (GS VII 207). Nesse sentido, a compreensão elementar é uma compreensão dos interesses da vida prática, em que as pessoas dependem da comunicação entre si: elas precisam fazer-se entender mutuamente no cotidiano.

Entendo por forma elementar a interpretação de uma manifestação singular de vida. Em linguagem lógica, esta pode ser representada em forma de conclusão analógica, intermediada pela relação regular entre ela e aquilo que nela se expressa, sendo que, em cada uma das classes indicadas, a manifestação singular da vida é suscetível de uma interpretação dessa natureza. Uma série de letras reunidas em palavras que, por sua vez, formam uma frase é a expressão de um enunciado. Uma expressão facial sinaliza alegria ou dor. Os atos elementares que compõem ações coerentes, como por exemplo levantar um objeto, deixar cair um martelo e cortar lenha com uma serra, assinalam a presença de certas finalidades (*Ibid*).

Na passagem, Dilthey exemplifica a compreensão elementar das expressões lógicas e das ações. Uma frase forma um enunciado, ações determinados fins. Uma característica da compreensão elementar, que também fica clara na passagem, é que a expressão não se distingue do que é

expressado. Não há a separação entre a expressão e o que é expresso. Por exemplo, um susto e sua expressão na face do indivíduo assustado não pode ser entendido como coisas distintas, ainda que potencialmente relacionáveis, porque são, antes, uma unidade, e só podem ser compreendidas enquanto tal. Nas palavras de Dilthey, "o modo como duas coisas, por exemplo, o gesto e o susto, não se mostram como uma justaposição, mas como uma unidade, está fundado nessa relação fundamental entre a expressão e o elemento espiritual" (GS VII 208)¹⁵⁹. Por conseguinte, a compreensão não focaliza o gesto sensorial em si mesmo, isto é, a feição manifesta na face de outrem, mas apenas o significado espiritual do que é expresso na face. Há, aqui, portanto, uma relação elementar entre a expressão e o espiritual.

Nessa ordem de coisas, vê-se que a ligação entre expressão e o que é expresso, bem como entre a manifestação de vida e a apreensão, não se apresenta de forma isolada, mas vem repleta de um conhecimento de características comuns. Assim, põe-se em evidência outra característica da compreensão elementar, qual seja, a de que ela ocorre sempre num ambiente de comunidade, vale dizer, num ambiente permeado pelo espírito objetivo.

Entendo por espírito objetivo as diversas formas pelas quais se objetivou no mundo do sentidos a característica comum que existe entre os indivíduos. Nesse espírito objetivo, o passado é para nós um presente permanente e constante. Seu âmbito entende-se desde o estilo de vida e das formas de convivência até o nexos dos fins formado pela sociedade, incluindo moral, direito, estado, religião, arte, ciências e filosofia. Até a obra do gênio representa características comuns em forma de ideias, vida afetiva e ideais de um determinado tempo e ambiente. É desse mundo do espírito objetivo que nosso eu recebe seu alimento desde a mais tenra idade. É também esse mundo o meio em que se realiza a compreensão de outras pessoas e de suas manifestações de vida. Pois tudo em que o espírito se objetivou contém características comuns ao eu e ao tu. A praça com suas árvores e a sala com seus assentos dispostos numa certa ordem nos são inteligíveis desde a infância, porque foram o pensamento finalista do ser humano, a ordem criada por ele e os valores que ele definiu que determinaram segundo uma característica comum o devido lugar à praça e aos objetos da sala. A criança cresce dentro da ordem e dos costumes da família, dividindo-os com os outros membros, e as ordens da mãe são aceitas pela criança dentro desse nexos. Antes mesmo de aprender a falar, ela já está mergulhada nesse ambiente de características comuns. Ela só consegue entender as expressões faciais,

¹⁵⁹ Quem mais bem desenvolve esse ponto do pensamento diltheyano é, sem dúvidas, Plessner, cf. *La risa y el llanto: investigación sobre los límites del comportamiento humano*. Madrid. Trotta, 2013.

movimentos e exclamações, palavras e frases inteiras, porque estes vêm a seu encontro sendo os mesmos e nas mesmas relações com aquilo que significam e exprimem. Assim o indivíduo passa a se orientar no mundo do espírito objetivo (GS VII 208-09).

Essa longa passagem é bastante exemplar por basicamente dois motivos. Primeiro, porque mostra com clareza que o que Dilthey entende por espírito objetivo é aquilo que Hegel entendia tanto por espírito *objetivo* quanto por *absoluto*. Ou seja, *espírito objetivo* para Dilthey não é só o que também o é para Hegel, como o direito, a moralidade e vida ética, mas também, o *absoluto*, vale dizer, a arte, a religião e a filosofia. Segundo, e principalmente, fica absolutamente patente na passagem acima que Dilthey abandona a perspectiva de um sujeito isolado que primeiro compreende a si mesmo e, então, entende os outros com base em analogia, em favor de um ambiente intersubjetivo do espírito objetivo: "o indivíduo vive, pensa e age sempre numa esfera de características comuns, e só dentro dessa esfera ele é capaz de compreender" (GS VII 147). A partir de um pano de fundo espiritual previamente dado, "a manifestação da vida apreendida pelo indivíduo não costuma apresentar-se a ele de forma isolada, antes ela vem repleta de um conhecimento de características comuns e de uma relação com algo que está presente dentro dela" (GS VII 209). As manifestações da vida não são estranhas ao indivíduo, posto que se inserem num contexto comum estruturado pelo espírito objetivo: "toda manifestação singular da vida representa no reino do espírito objetivo algo que é comum a toda vida. Cada palavra, cada sentença, cada gesto ou fórmula de cortesia, cada obra de arte e cada feito histórico só podem ser entendidos porque possuem algo em comum que liga aquele que se expressa por meio deles com aquele que o entende" (GS VII 146). Em vista disso, a construção lógica para a compreensão elementar é inferida por essa ligação de base comum [*Gemeinsam*] entre expressão e o que é expresso, tornando os elementos acessíveis a uma reconstrução pelo indivíduo que compreende. Há, aqui, então, uma relação entre a manifestação da vida e o espiritual que existe dentro das características comuns. Por isso que uma frase torna-se, em determinado contexto, inteligível, isto é, "por ter em comum uma comunidade linguística no que diz respeito ao significado das palavras, às formas de flexão e ao sentido da estruturação sintática" (*Ibid*). Em suma, por causa desse elemento comum entre a expressão e o que é expresso, "afirmamos de uma manifestação da vida que ela é expressão de algo espiritual" (GS VII 210).

Da distância interior entre uma manifestação da vida daquele que procura entendê-la, surge uma passagem para as chamadas formas superiores de compreensão. Porque nem tudo é

compreensível pela forma elementar na relação entre expressão e o que é expresso, entre a manifestação de vida e o elemento espiritual que nela se expressa. Às vezes é necessário ir mais além e orientar-se pela "relação de vida", porquanto, diz Dilthey, "não são poucos os casos em que contamos com a possibilidades de existir a intenção de enganar. A expressão do rosto, os gestos e as palavras contradizem o interior. Por isso, surge de várias maneiras a necessidade de recorrer a outras manifestações de vida ou ao nexo da vida como um todo para desfazer essas dúvidas" (GS VII 210). Quando a compreensão se baseia não mais na relação entre a expressão e aquilo que é expresso, mas "na relação entre a diversidade das manifestações de vida de uma outra pessoa e o nexo interno que lhe serve de fundamento", o resultado nunca pode ser "exato", podendo apenas "reclamar para si um carácter de probabilidade" (GS VII 211). Numa situação como essa, a compreensão se pauta com uma conclusão ou síntese indutiva que procede de manifestações de vida singulares para o conjunto do nexo da vida. Perante uma dificuldade intrínseca ou uma contradição no ato de compreender, o sujeito que realiza a compreensão "é levado a proceder a um exame, pelo qual ele se lembra de casos em que não se deu uma relação normal entre a manifestação da vida e seu interior" (GS VII 210). Assim, o indivíduo que compreende é conduzido para o nexo que existe numa pessoa, isto é, para uma relação de vida. Um procedimento "superior" semelhante ocorre quando a compreensão se orienta para criações espirituais, como obras narrativas, literárias, teatrais. Tanto numa vida quanto nas obras, há a presença de uma compreensão mais profunda, que conduz ao entendimento o nexos de um todo, partindo das manifestações dadas para chegar a uma conclusão indutiva.

Imaginemos na encenação de um drama: não é só o espectador sem conhecimentos literários que acompanha a ação sem pensar no autor da peça, as pessoas cultas também podem acabar arrebatadas pelo enredo. Nesse caso, sua compreensão concentra-se no nexos da ação, nos caracteres dos personagens e no encadeamento dos momentos que determinam a virada do destino. Só assim desfrutarão a realidade plena daquele segmento da vida que está sendo representado. Essa é a condição para que se realize no espectador o processo de compreensão e revivência [*Nacherleben*] em sua plenitude, de acordo com as intenções do autor. No âmbito todo do entendimento de criações espirituais reina exclusivamente a relação entre expressões e o mundo espiritual expresso nelas. Só quando o espectador se dá conta de que aquilo que ele acaba de aceitar como um segmento da realidade é, na verdade, um produto criado com arte e engenho na cabeça do autor, a compreensão regida por essa relação entre uma síntese de manifestações da vida e aquilo que nelas é expresso se transforma numa compreensão em que prevalece a relação entre uma criação e seu criador (GS VII 212).

A posição assumida pela compreensão superior perante seu objeto é determinada, portanto, pela tarefa de localizar um nexos de vida naquilo que é dado. Isso só é possível na medida em que o nexos da vida, que consiste na própria vivência e é experimentado em inúmeros casos, está sempre presente e pronto com todas as possibilidades que lhe são inerentes (GS VII 213). Essa "experimentação", presente na tarefa de compreender, especificamente em sua forma superior, Dilthey chama de transposição [*Hineinversetzen*], seja para dentro de um ser humano, seja para dentro de uma obra. Tal transposição não é, contudo, uma atividade psicológica (GS VII 215), pois não se trata adentrar no interior de um indivíduo ou de uma obra, compreendendo o que lhes são "internos", mas, sim, para o nexos que existe tanto na pessoa quanto na obra. Esse nexos é uma relação de vida. A transposição compreensiva de si para essa relação de vida Dilthey vai chamar de recriação [*Nachbilden*] ou de revivência [*Nacherleben*].

Na sequência dos versos, a poesia lírica dá-nos a possibilidade de reviver um nexos de vivência - não do nexos de vivência - não do nexos real que inspirou o poeta, mas daquele que, baseando-se no nexos real, o poeta coloca na boca de um personagem ideal. A sequência das cenas de uma peça de teatro possibilita a revivência dos fragmentos tirados do curso de vida dos personagens que entram em cena. A narrativa do romancista ou do historiador que acompanha o percurso histórico produz em nós uma revivência. O triunfo da revivência está no fato de os fragmentos de um processo serem completados de tal forma que temos a impressão de estar diante de um desenrolar contínuo (GS VII 215-16).

Reviver significa, portanto, uma apropriação do mundo espiritual ou uma transferência do próprio eu para dentro de um conjunto de manifestações da vida. Não se revive o que o outro viveu, o "nexos real", mas o significado produzido, o qual escapa a este nexos mesmo. O conteúdo das expressões da vivência é significativamente maior do que o alcance da consciência do poeta ou artista. Embora a compreensão se volte sempre para algo particular (GS VII 212), não é o indivíduo ou a obra o elemento-chave da compreensão, mas o nexos que os subjazem. "Compreendemos os indivíduos", diz Dilthey, "por causa da afinidade e das características comuns entre eles" (GS VII 213). Se com a psicologia descritiva e analítica o indivíduo era compreendido em relação ao todo, numa relação nexos psicológico-nexos histórico, entendendo seu desenvolvimento como um processo de individuação, agora a compreensão "pressupõe a conexão entre o universalmente humano e a individuação que se propaga sobre a base desse nexos na diversidade das existências do espírito. [Por meio da compreensão] solucionamos constantemente na prática a tarefa de vivenciar em nosso interior esse passo em direção à individuação [...]. Dessa maneira, a tarefa de compreender avança cada vez mais para as

profundezas do mundo espiritual" (*Ibid*). Quando a compreensão escolhe o procedimento indireto da expressão, e não o da introspecção, o domínio limitado do puramente subjetivo é superado, e um mundo significativo se abre.

Todo esse movimento em direção ao significado objetivo, que é ele mesmo uma objetivação do espírito, não implica um abandono do indivíduo, entretanto. Não se trata de uma espécie de relação indivíduo-estrutura, na qual ora se opta por um pólo, ora por outro. A questão fundamental, aos olhos de Dilthey, é que o conhecimento não pode mais construir o todo partindo das partes, mas deve, antes, partir do todo para, enfim, chegar às partes. A compreensão do singular só é possível a partir da presença do universal no indivíduo, posto que "como pequenos espíritos os grandes construtos históricos do espírito estão em nós" (GS VII 277). É a partir desse universal - vale dizer, de categorias universais -, que a compreensão apreende um sentido individual inalienável. Por essa razão, o horizonte de possibilidade do conhecimento histórico não pode se exaurir no indivíduo singular, tampouco na descrição do "material limitado" da vivência particular. Logo, a compreensão do indivíduo não está no indivíduo mesmo ou por meio da *Erlebnis* singularizada, mas no âmbito intersubjetivo possibilitado pelo espírito objetivo, o qual, junto com o indivíduo, define o mundo espiritual. "Na compreensão desses dois baseia-se a história" (GS VII 213).

O enfoque individual, típico da experiência pessoal, é corrigido e ampliado pela experiência de vida geral. Esta exprime-se para mim naquelas crenças que se formam num grupo de pessoas ligadas umas às outras e que passam a ser comuns a elas. São asserções sobre o curso da vida, juízos de valor, regras de conduta, definições de fins e bens. Eles caracterizam-se pelo fato de serem criações da vida em comunidade e dizem respeito tanto à vida do indivíduo quanto à das comunidades (GS VII 133).

Agora, a *Erlebnis* é também uma experiência da vida [*Lebenserfahrung*]. A experiência da vida é uma complexificação da vivência, não sua negação. Ela é, basicamente, o fruto da vivência quando posta em relação com outras vivências, no acumulado de experiências adquiridas no correr da vida:

Com o avanço do tempo, o vivenciado multiplica-se e recua cada vez mais, dando lugar à recordação do desenrolar da própria vida. Da mesma maneira formam-se lembranças com base na compreensão de outras pessoas, de seus estados e imagens existenciais das diversas situações. Em todas essas lembranças, há sempre uma associação de aspectos

circunstanciais com seu ambiente composto de situações externa, de acontecimentos e de pessoas. Generalizando os elementos do conjunto que se formou, cristaliza-se a experiência de vida do indivíduo (GS VII 132).

Por esse ângulo, a experiência da vida consiste num acúmulo de aprendizagens, determinados pelo enfrentamento do indivíduo com o mundo, e para que nasça, requer sua participação direta. Mas, por outro ângulo, a experiência da vida não é uma atividade do indivíduo somente. Indivíduos estão interligados no mundo por uma característica comum, por afinidade, similaridade e continuidade. São desses nexos e similaridades, que perpassa todas as esferas do mundo humano, que nasce a experiência da vida. Na lembrança de cada indivíduo de sua própria experiência da vida está presente os elementos das atividades comuns, da manifestação dos valores à "identidade da razão, da simpatia na vida sentimental, da obrigatoriedade mútua de dever e direito, acompanhadas da consciência da obrigação moral" (GS VII 141). A construção da própria experiência da vida só pode ser mobilizada, pelo indivíduo, pela noção objetiva de significado [*Bedeutung*], que é a forma pela qual o indivíduo põe em relação um momento singular da *Erlebnis* dentro dessa totalidade comunitária e intersubjetiva, que é ela mesma uma *forma de vida*. Logo, a experiência da vida é apenas possível intersubjetivamente, porquanto se realiza apenas pelo entretencimento de múltiplas vivências numa trajetória de vida. Visto desse modo, experiências da vida não são entidades *singulares*, pois na medida em que estruturam a vida interna do indivíduo são também estruturadas pela vida comunitária. Cabe à compreensão abrir os interstícios da mônada individual, pondo-a num contexto relacional.

Mesmo experimentando assim nas vivências a realidade da vida na diversidade de suas relações, temos, a impressão de que é uma vida singular, isto é, a nossa vida, da qual temos conhecimento na vivência. Permanece um conhecimento de algo único, e nenhum recurso lógico é capaz de superar a limitação ao singular que está presente no modo de experimentar da vivência. Só a compreensão supera essa limitação da experiência individual, conferindo ao mesmo tempo às vivências pessoais o caráter de experiência de vida. À medida que a compreensão se estende a outras pessoas, a criações do espírito e a comunidades, ela amplia o horizonte da vida individual, abrindo nas ciências do espírito o caminho que leva do comum ao universal (GS VII 141).

A compreensão que alforria o indivíduo do enclausuramento de si, da qual fala Dilthey na passagem, é a hermenêutica. A compreensão hermenêutica não é a compreensão introspectiva, dos elementos psicológicos ensimesmados, mas é a compreensão das manifestações de vida,

dos produtos espirituais objetivados. Ela é, diz Dilthey, "a compreensão mútua [que] nos dá a certeza de que há algo em comum nos indivíduos" (*Ibid*). Com a hermenêutica, vai-se, portanto, mais além da individualidade para abarcar a objetividade da vida e dos produtos do espírito. Alarga-se, assim, prontamente, o horizonte de relação entre individualidade e generalidade, numa dimensão que não é mais unicamente psicológica, mas que abrange uma "forma de procedimento" [*Verfahrungsweisen*] através da qual o mundo histórico é efetivamente dado.

A passagem de uma abordagem à outra, do método introspectivo ao hermenêutico, não consiste apenas num deslocamento de foco sobre o objeto, mas também numa necessidade de bem determinar a validade universal para as ciências do espírito. Com a teoria hermenêutica Dilthey almeja alcançar uma concepção objetiva do processo de compreensão, no qual a investigação se delinea num nível de regularidade e de objetividade relativamente controlável, algo impossível pela via da *Verstehen* introspectiva e direta¹⁶⁰. Além do diagnóstico tácito dos limites de se alcançar o todo pelas partes, trata-se também de estabelecer, com a hermenêutica, uma delimitação fixa para os objetos da compreensão. Por isso, justifica-se o giro da vivência para a expressão e para as objetivações: para estabelecer um objeto menos insólito e mais palpável do que o conteúdo da experiência interna. Cabe a hermenêutica, nesse cenário, o "entendimento técnico" dos sinais sensoriais externos, das objetivações e expressões: "[...] a atenção mais intensa só é capaz de transformar-se num procedimento técnico adequado, em que é possível alcançar um grau controlável de objetividade, somente no ponto em que a objetivação da vida foi fixada de modo que seja possível voltar a ela sempre que quisermos. A esse tipo de entendimento técnico de objetivações fixas e relativamente permanentes da vida chamamos de interpretação" (GS V 319). A interpretação é, basicamente, uma compreensão indireta dos produtos do espírito. Somente com a forma interpretativa, com o foco sobre signos e conteúdos externos, torna-se possível o estabelecimento de uma objetividade científica às ciências do espírito.

Quando a problemática da hermenêutica se dilata como uma sistemática geral da compreensão histórica e como fundamento das *Geisteswissenschaften*, torna-se inevitável o estabelecimento de um paralelo com os métodos compreensivos pós-diltheyanos. O problema da objetividade científica do método compreensivo foi fulcral, neste cenário, por exemplo, para

¹⁶⁰ É exatamente a partir do ponto que reside a crítica mais enfática de Gadamer a Dilthey. De acordo com Gadamer, a intenção de Dilthey de conjugar a historicidade da existência humana com o desejo positivista de estabelecer uma objetividade às ciências do espírito, quase como um "cartesianismo mal-resolvido", leva a uma aporia insolúvel. Aporia essa que, segundo ele só seria resolvida com Heidegger, o qual abriria o caminho à contraposição entre a "verdade" da filosofia e o "método" da ciência. Cf. *Verdade e Método*. p. 341-53.

Weber. Tanto Dilthey quanto Weber, ambos tributários em maior ou menor medida do "kantismo pós-hegeliano"¹⁶¹ e correligionários da tese da impossibilidade de um conhecimento do mundo histórico-social apartado de pressupostos subjetivos, atentaram-se para a necessidade do estabelecimento de uma objetividade, de uma definição clara do objeto da compreensão. Não por acaso, em ambos aparece o tópico da interpretação como artifício metódico para se ir mais além da compreensão imediata. Só que Weber se envereda por caminhos bastantes distintos dos diltheyanos, recusando uma antítese epistemológica entre ciências naturais e da cultura e eliminando do método compreensivo qualquer possível vestígio de "traços românticos". Com a *Erfahrung* em mãos, Weber dobra a aposta sobre aquilo que em Dilthey estava apenas dado como uma solução frente ao déficit de objetividade da *Erlebnis*. Tanto que ele já não opera com a vivência de sujeitos concretos, mas com conceitos desses mesmos sujeitos. Enquanto Weber fragmenta o indivíduo, porque entende que o conhecimento objetivo só é possível a partir do fragmento de uma experiência histórica objetivada, Dilthey tem como imperativo partir do "homem inteiro", do processo biográfico, porquanto a compreensão hermenêutica jamais pode analisar a estrutura de seu objeto de modo a eliminar tudo que nele seja contingente. Se, no plano metodológico, o indivíduo em Weber tem algo de auto-suficiente em seu agir, porque a modernidade dissolveu os universais e qualquer outra dimensão transcendente a ele mesmo, em Dilthey, quando foca sobre as expressões, entende que elas são amostras objetivas das vivências individuais, as quais, por sua vez, são produtos da totalidade do mundo histórico. Weber fica e deseja estar preso ao indivíduo, enquanto em Dilthey ele é uma passagem, um efeito expressivo de um cosmo significativo, porque tomado isoladamente não passa de uma ficção. Trocando em miúdos, em Weber o indivíduo é ponto de partida e chegada, enquanto no Dilthey hermeneuta ele só pode ser o ponto de chegada, porque o ponto de partida é sempre o universal. Desponta assim algo de decisivo: enquanto a objetividade científica é engendrada por Weber por uma ideia de neutralidade axiológica, em Dilthey há algo de avesso a isso: somente quando se faz presente uma expressão acessível pela via intersubjetiva torna-se possível uma compreensão científica. Desse modo, a neutralidade axiológica é completamente descabida de um ponto de vista hermenêutico, posto que é impossível uma objetividade que mutila dimensões inerentes à vida e que se quer pôr para além de uma validade que é apenas definível intersubjetivamente.

¹⁶¹ A expressão é de Ricoeur, cf, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions de Seuil, 1969.

Há um pressuposto em Dilthey para a compreensão que em Weber não há, a saber, o nexos de comunidade. Se, por um lado, Weber trabalha com a ideia de indivíduo isolado, que tem uma existência desatada de condicionantes supra-individuais e desdobrada numa esfera de liberdade e escolha, para Dilthey, por outro, o indivíduo pensa, age e deseja sempre dentro de um marco referencial. Esse marco é o ambiente intersubjetivo, a comunidade estruturada histórica e linguisticamente, um espaço "comum" [*Gemeinsam*] e de comunhão entre as unidades viventes.

A comunidade das unidades de vida é agora o ponto de partida para todas as relações entre o particular e o universal nas ciências do espírito. A apreensão inteira do mundo espiritual é atravessada por tal experiência fundamental da comunidade, na qual a consciência do si-mesmo unitário e a da semelhança com os outros, a mesmidade da natureza humana e a individualidade se vinculam entre si. É ela que forma o pressuposto para a compreensão. Partindo da interpretação elementar, que exige apenas o conhecimento do significado das palavras e da regularidade com que elas são ligadas nas frases formando um sentido, e passando pela comunidade da linguagem e do pensamento, amplia-se constantemente a circunferência do comum, a qual torna-se possível o processo de compreensão (GS VII 141).

A comunidade é o espaço dos valores, das regras de conduta, e todas demais "relações de vida que são levadas à consciência e expressas na linguagem" (GS VII 133). Comunidade se refere, então, ao caráter intersubjetivamente vinculativo do mesmo símbolo para um grupo de sujeitos que se comunicam entre si na mesma linguagem¹⁶². Basicamente, a comunidade é então o universal que define a identidade do Eu, embora não subsume sua inalienabilidade, uma vez que não implica em uma concordância mecânica de diversos elementos em caracteres comuns. "A comunidade que se baseia na validade intersubjetiva dos símbolos linguísticos possibilita as duas coisas de uma só vez: a identificação recíproca e a insistência na não identidade de um com o outro"¹⁶³. Ou seja, indivíduos se identificam entre si por um universal comum estabelecido, uma unidade do Eu com o Outro, mas também se diferenciam, atestando a própria identidade inalheável num processo de formação biográfico. Essa identidade de si, num contexto comunitário, é a condição da experiência de vida de cada indivíduo, que se forma por um processo quasi-indutivo "de associação de aspectos circunstanciais em seu ambiente composto de situações externas, de acontecimento e de pessoas" (GS VII 132). Logo, e de forma

¹⁶² Cf. J. Habermas. *Conhecimento e Interesse*. p. 246.

¹⁶³ *Ibid.* p. 249.

avessa a um nominalismo que é declarado e escancarado em Weber, para Dilthey não há indivíduo histórico, bem como relações de identidade-diferença, fora do espaço de comunidade.

Sob este ângulo, a comunidade das unidades de vida é então um universal histórico, produto do espírito objetivo, não obstante seja, ainda, apenas um elemento no reino externo do espírito: "o indivíduo, as comunidades e as obras em que a vida e o espírito se integraram formam o reino externo do espírito" (GS VII 146). A objetividade do espírito, com a fixação de seus produtos, é um pressuposto fundamental para a compreensão hermenêutica. É a partir dessa objetividade, expressa na comunidade intersubjetiva, que a hermenêutica alcança e garante sua validade científica, uma vez que não há qualquer linguagem formalizada ou regras abstratas e generalizantes da experiência que possam atestar tal validade de maneira externa a essa comunidade. Tanto que elementos de uma linguagem pretensamente "pura" apenas produzem, diz Dilthey, a "auto-alienação do espírito em relação a si mesmo" (GS VI 126).

Nas ciências do espírito, o espírito objetivou-se, nelas formaram-se fins e valores realizaram-se, e é precisamente esse elemento espiritual, que tomou forma nelas, que é apreendido pela compreensão. Existe uma relação de vida entre mim e elas. Sua utilidade prática baseia-se em minha atribuição de valores, sua possibilidade de ser compreendida fundamenta-se em meu intelecto. Além disso, as realidades não se resumem à minha vivência e minha compreensão, elas formam o nexo do mundo das representações [*Vorstellungswelt*] em que se faz a ligação entre o exterior dado e o curso de minha própria vida. É nesse mundo das representações que eu vivo; sua validade objetiva me é garantida pela troca constante com a vivência e compreensão dos outros (GS VII 118-19).

Não há aqui, portanto, proposições formais lógicas ou teóricas que possam resolver a validade de maneira "pura". Para Dilthey, e diferentemente de Weber, o vivido, para conduzir a uma compreensão objetiva, não precisa de regras generalizantes da experiência de forma correlata a qualquer ciência empírica que investiga o mundo de maneira "objetivada". O sujeito e o objeto fazem parte do mesmo círculo ontológico, logo, não se precisa regrar o empiricamente dado para então ser possível, enfim, formar um juízo válido para o objeto. A explicação nomológica não encontra espaço no círculo hermenêutico. Por isso que Dilthey vai afirmar, na contramão da *Begriffsbildung* neokantiana, que "não é o método conceitual que forma a base das ciências do espírito e sim a reflexividade [*Innewerden*] de um estado psíquico em sua totalidade e o reencontro dele na revivência [*Nacherleben*]" (GS VII 136). Não se necessita de mediações "lógicas" portanto, porque a vida apreende a vida.

Nós precisamos sair do ar puro e fino da crítica kantiana à razão, a fim de fazer frente de maneira suficiente à natureza totalmente diversa dos objetos históricos. Aqui vêm à tona as seguintes questões: eu vivencio meus próprios estados, eu estou entrelaçado com as ações recíprocas da sociedade como um ponto de cruzamento dos diversos sistemas dessas ações. Esses sistemas provieram da mesma natureza humana que vivencio em mim, que compreendo nos outros. A língua em que penso emergiu no tempo, meus conceitos cresceram nessa língua. Eu sou um ser-histórico até as profundezas insondáveis de meu si mesmo. Assim, surge agora o primeiro momento significativo para a resolução do problema do conhecimento da história: a primeira condição para a possibilidade da ciência histórica reside no fato de eu mesmo ser um ser histórico, no fato daquele que investiga a história ser o mesmo que faz a história (GS VII 277).

Uma vez que o sujeito que faz a história é o mesmo que pensa a história, a razão dos objetos históricos não pode ser da mesma razão dos objetos da natureza. Não é pela via puramente intelectualista, com uma teoria da formação de conceitos, que se pode determinar a natureza dos objetos históricos. As sínteses não são empreendidas pelo sujeito que observa a história ou a sociedade, porque quem as realiza - para falar com Simmel - são as próprias "coisas" [*Dingen*]¹⁶⁴. Com o *Geist* não há coisa-em-si ininteligível, porque nós mesmos somos o que os outros são. É nessa lógica que Dilthey vai sustentar o argumento de que "antes de nos tornarmos observadores da história, somos seres históricos e é somente porque somos seres históricos que nos tornamos tais observadores" (GS VII 276). Há uma circularidade incorrigível entre pensar e fazer a história, entre pensar e fazer a sociedade, e é a partir dela que as ciências do espírito alegam e atestam sua validade objetiva. Não há nada inteligível ou dizível para fora desse círculo, logo, os critérios de validação do conhecimento também não podem estar para além dele. Se a fim de evitar tal circularidade hermenêutica ou qualquer outra espécie de relatividade, o pensamento neokantiano estabelece e defende uma série de distinções, cisões e dualidades entre o fático e o incondicionado, entre forma e conteúdo do pensamento, do ponto de vista hermenêutico tais cisões soam absolutamente descabidas. "O espírito só entende aquilo que ele mesmo criou" (GS VII 148), diz Dilthey na toada da *verum et factum convertuntur* (só conhecemos aquilo que fazemos) de Vico. Portanto, não são as categorias do sujeito do conhecimento que produzem de um ponto de vista transcendente a história ou a sociedade, ou imputam inteligibilidade à realidade com conceitos "individualizadores" ou "generalizadores".

¹⁶⁴ Cf. G. Simmel. *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker & Humblot, 2013. p. 30.

O conhecimento não começa no juízo, como entendia Kant, mas na própria vida. A "vida é", diz Dilthey, "o fato fundamental [*Grundtatsache*] que deve constituir o ponto de partida da filosofia. A vida é percebida desde o interno, e que para além não se pode ir. A vida não pode ser posta diante do tribunal da razão" (GS VII 261). A finitude da vida é a finitude do conhecimento. Essa foi a principal lição de Kant que Dilthey tomou para si. À diferença de Kant, porém, Dilthey deu caráter histórico e "social" às categorias, de modo que elas já *estão-aí*, antecipadamente dadas à própria existência e à vida, não precisando serem construídas analiticamente pelo sujeito do conhecimento. No final, antes do sujeito um ser sujeito do conhecimento ele é, rigorosamente, um ser-histórico.

Não importa de onde provenham, sempre há categorias históricas e sociais efetivas na vida do sujeito: vínculos mútuos, dever, direito e organização. Nessa categorias estão presentes conteúdos e é apenas junto a esses conteúdos que elas possuem existência. Assim, cumpre-se aqui a exigência de não cindir formas de conteúdos. Suspensão de toda essa falsa contradição. Essas categorias, formas e conceitos são realizados em geral no mundo histórico da história (GS VII 277).

Embora Weber, diferentemente de Rickert, estabelecesse a mediação entre proposições e fatos com as ideias de valor, com o valor se apresentando sempre como um elemento historicamente condicionado - o que implica, na essência, um parcial afastamento do neokantismo em direção ao historicismo -, a validação e sua universalidade obedeceria, sempre, a seu ver, à regras lógicas que estão para além de contexto concreto de significações. Para ser histórico, nas trilhas do pensamento weberiano, é necessário, antes, ser a-histórico, sempre. Fica em evidência, assim, o neokantismo indelével de Weber. Na hermenêutica diltheyana, em outra toada, não há essa disjunção ou dissonância. Tudo é posto dentro do círculo hermenêutico. A consequência mais imediata e patente desse círculo é o da impossibilidade do estabelecimento de uma "cientificidade" histórica. Weber confeccionou uma metodologia justamente para imbuir as ciências da cultura de uma universalidade científica, logo, o instrumental conceitual e suas operações poderiam ser utilizados em qualquer contexto, bastando apenas serem mediados pelas relações a valores historicamente situadas pelo sujeito do conhecimento. Nesse sentido, por operar metodologicamente com o indivíduo, vale dizer, com a motivação de sua ação desmembrada numa tipologia conceitual "ideal", Weber não precisaria se preocupar com nexos exteriores ao indivíduo ou com qualquer contexto transmitido de significações. Seu instrumental metodológico penetra em qualquer contexto histórico, faz tábula rasa de quaisquer significados e valores objetivos mobilizados intersubjetivamente, e encontra, sempre, essa

unidade elementar chamada indivíduo, que é o começo e o fim de toda reflexão sociológica. Os valores, que os indivíduos atribuem às suas próprias ações, jamais estão no contexto ou em algum nexos comum, mas, sempre, no indivíduo, posto que são, para Weber, sempre subjetivos. O critério empírico do sentido subjetivo que o agente atribui à sua própria ação lhe basta como horizonte da investigação sociológica. A hermenêutica, por seu turno, inverte duplamente a lógica metodológica weberiana. Primeiro porque os valores não são subjetivos, mas objetivos, estão na comunidade intersubjetiva. Se o empreendimento interpretativo não parte deste universal, o indivíduo, o qual se chega, é uma figura distorcida, um epifenômeno de método. Em segundo lugar, porque a hermenêutica não precisa confeccionar qualquer ferramental metodológico técnico, universalmente e atemporalmente válido. A compreensão hermenêutica pressupõe sempre um "estar dentro", porquanto o sujeito pensante está vivo e é inescapavelmente histórico. Portanto, o que é interpretado e quem interpreta nunca estão em absoluta oposição, uma vez que são parte de um nexos comum, de um círculo ontológico¹⁶⁵. O conhecimento, conseqüentemente, não é uma construção, um empreendimento erigido do nada, mas, sim, uma estrutura de correção e de precisão do que *já* se conhece, embora ainda de forma insatisfatória.

Perante este cenário, vê-se que há mesmo uma espécie de incompatibilidade congênita entre o estabelecimento de uma compreensão monológica do sentido exigida pelas proposições teóricas e a natureza da compreensão hermenêutica. Não há pois como coadunar tipologias e demais formalizações teóricas abstratas e suas ânsias por objetividade universal com uma perspectiva pautada sobre a sempre inevitável situacionalidade da objetividade. São absolutamente incompatíveis. Mesmo que Weber tenha conferido aos tipos-ideais a possibilidade de "abertura" pelo sujeito do conhecimento, para reformá-los com as ideias de valor do seu ambiente histórico e cultural, ainda assim sua orientação metodológica - tal qual se apresenta formalmente nos escritos metodológicos - dilacera o mundo compreendido do indivíduo histórico, o qual, paradoxalmente, sua metodologia objetiva alcançar. Porque ainda que Weber estabeleça formas conceituais com a possibilidade intrínseca de reconfiguração, favorecendo propositadamente a produção de uma sociologia historicamente condicionada, a tipologia das formas de ação distorce a historicidade da estrutura do indivíduo. Não há como sustentar a historicidade sem ter como pressuposto uma objetividade espiritual permeando a

¹⁶⁵ Para uma consideração crítica da universalidade da compreensão hermenêutica, cf, J. Habermas. *La pretensión de universalidad de la hermenéutica*. In. *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid: Tecnos, 1988.

comunidade na qual o indivíduo se situa¹⁶⁶. É problemático operar com artifícios que tem a pretensão de dar forma ao mundo pela atribuição individual de sentido sem o pressuposto que há formas comunitárias historicamente determinadas no mundo. Este é o ponto mais importante que Dilthey nos lega. Porque seu pressuposto de que há uma objetivação da vida não permite apenas a hermenêutica garantir a objetividade de seus procedimentos compreensivos, dada a fixação dos produtos do espírito, como também estabelece o ponto de partida para uma sociologia da vivência.

É a ideia de objetivação da vida que nos permite descobrir a essência do mundo histórico. Nele, tudo é fruto da ação do espírito e é a essa ação que se deve seu caráter de historicidade. Como produto da história, está entrelaçado até mesmo com o mundo dos sentidos. A toda hora estamos cercados de produtos da história, desde a distribuição das árvores num parque e a disposição das casas de uma rua até as ferramentas adequadas de um artesão e a sentença pronunciada num tribunal. Aquilo que o espírito coloca hoje num manifestação de vida, conferindo-lhe seu caráter, amanhã já será história. Durante sua passagem, o tempo deixou-nos cercados de ruínas romanas, catedrais e palácios de autocratas. A história não é algo separado da vida, e a distância temporal não a aparta do presente (GS VII 147).

Por objetivação da vida Dilthey entende as diversas formas pelas quais o mundo sensível se objetiva na comunidade intersubjetiva¹⁶⁷. Essa comunidade é preenchida de conteúdos

¹⁶⁶ Weber fala em *Geist* em seu trabalho mais notório ao se referir ao espírito do capitalismo. Mas, à diferença de Dilthey, o *Geist* de Weber não tem caráter declaradamente objetivo. Diz Weber às tantas que "se por acaso houver um objeto para o qual a utilização daquela designação [o 'espírito do capitalismo'] possa adquirir um sentido, só poderá ser um *indivíduo histórico*, ou seja, um complexo de relações na realidade histórica congregadas num todo conceitual sob o ponto de vista do seu *significado cultural*" (Cf, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Berlin: Area Verlag, 2007. p. 36). É possível enxergar dissonâncias entre a metodologia "oficial" e a prática da sociologia histórica weberiana. Afinal, porque o uso do *Geist*, tão antiquado aos quadros lógicos que ancoram seu pensamento? De qualquer modo, fica bastante claro na passagem o ímpeto de Weber em deixar explícito que seu uso do *Geist* se refere, em última instância, a um "complexo de relações congregadas num todo conceitual". Sob este ângulo, o *Geist* só pode ser entendido como um agregado de relações, porque ele é, de certo modo, "social", mas tais relações são apenas fruto das atribuições de sentidos por determinadas subjetividades. A princípio, não há nada objetivo, tampouco comunitário ou universal aqui. Embora o *Geist* apareça aí como uma espécie de "objetividade não-presente", os indivíduos são, "oficialmente", o alfa e o ômega da sociologia weberiana.

¹⁶⁷ Na gênese do pensamento sociológico há uma dicotomia - bem delineada por Tönnies mas ainda mais realçada pelas chamadas "teorias da modernização" - entre sociedade e comunidade como dois pólos opostos, no qual o primeiro seria marcado por relações complexas, individualizadas, dissonantes, conflituosas, típicas do mundo moderno, em contraposição ao segundo, de relações elementares, relativamente harmônicas, simples, características de um mundo tradicional onde a identidade individual seria sempre subsumida ao todo. A ideia de comunidade aqui posta não tem qualquer relação com essa divisão dualista. O espaço da comunidade, da *comunhão*, não é sinônimo de um lugar de "harmonia", isto é, apenas de "concordância", livre de conflitos e de relações de poder, tampouco um espaço impediendo da individualização, mas apenas um espaço objetivo de identificação mútua e de caráter intersubjetivamente vinculativo. Portanto, a "identificação intersubjetiva" não

espirituais que se objetivam no mundo dos sentidos. Todas as cores desse preenchimento não são nada mais do que a historicidade¹⁶⁸. Todo indivíduo é condicionado e se identifica na comunidade intersubjetiva, estruturada historicamente, diacrônica, onde "o passado é para nós um presente permanente e constante" (GS VII 208). Por conseguinte, não existe indivíduo "espiritualmente" vazio, oco, ou desprovido de historicidade. Todo indivíduo é *já* um ser histórico, que compreende nesse espaço comum sedimentado e significativamente saturado¹⁶⁹. Nesse sentido, o que importa para uma sociologia da vivência é precisamente esse espaço comum, o entretecimento entre as partes, a historicidade, a forma de vida, as "cores" que impingem tonalidades às partes. Embora o indivíduo tenha, por certo, sua identidade inalienável, seu sentido próprio, capaz de se voltar sobre a própria vivência e estabelecer em cada presente lembrado um nexos significativo com valor próprio (GS VII 199), ele não é, contudo, "a medida de todas as coisas". Ele é a "célula elementar", mas não a "célula mãe". Indivíduos não podem ser o epicentro de uma sociologia da vivência porque vivências não são entidades singulares ensimesmadas. Elas são, rigorosamente, passagens que dão acesso ao mundo do espírito por meio da objetivação da vida (GS VII 153).

Nesse cenário, uma sociologia da vivência só pode ser uma sociologia da intersubjetividade. À medida que há um nexos indissolúvel entre a *Erlebnis* e a objetividade da vida, cabe a essa sociologia a interpretação das objetivações da vida. Essa interpretação só é possível partindo da profundidade subjetiva da vivência. Mas a compreensão do singular depende do conhecimento geral, e esse conhecimento geral pressupõe, por sua vez, a compreensão. A compreensão dos processos sociais só pode atingir sua perfeição pela relação

tem qualquer relação com algo oposto à sociedade; pelo contrário, é inerente à sua possibilidade, à sua própria constituição.

¹⁶⁸ Fica claro assim que quando Dilthey fala em historicidade não a atribui qualquer caráter metafísico. Há sempre algo de "terreno" ou "empírico" no espírito. Diz ele, nesse sentido que "só que hoje em dia já não é possível concordar com os pressupostos em que Hegel erigiu esse conceito [de espírito objetivo]. Para ele, as comunidades constroem-se sobre a base da vontade racional universal. Hoje precisamos tomar em consideração a realidade da vida, pois é na vida que a totalidade do nexos psíquico atua. Enquanto a construção de Hegel é de natureza metafísica, cabe a nós analisar o dado" (GS VII 150).

¹⁶⁹ Isso não implica, entretanto, um "giro" ontológico por parte de Dilthey. Contudo, para Heidegger a não realização desse movimento, da determinação explícita "do *ser* histórico como histórico", foi a "falha" injustificada de Dilthey. Na "Conferência de Kassel", dedicada especificamente a Dilthey no ano de 1925, Heidegger diz: "devemos chegar a compreensão da historicidade, não a história (a história universal). Historicidade quer dizer o ser histórico como histórico. [...] Trata-se de esclarecer a estrutura do ser que é histórica. Tal tarefa é ontológica. [...] A historicidade é uma característica do ser, do ser-aí humano". Cf. *El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo*. In: *Tiempo y Historia*. Madrid: Trotta, 2009. p. 34. Nessa conferência Heidegger já esboça a distinção entre o ôntico [*das Ontische*] e o histórico [*das Historische*], que se esclarece definitivamente em "Ser e Tempo", especificamente nos parágrafos 72-77, nos quais há a definição da significação da historicidade como equivalente a ontologia.

dialética da parte com o todo. Em suma, pelas vivências, pelo vínculo intersubjetivo das subjetividades, cabe àquela sociologia alcançar as formas objetivas de vida. Com essas formas, tem-se em mãos a inteireza da realidade sem as abstrações e distorções engendradas pelo método e sem os critérios de sentido empíricos que reduzem a uma forma sempre idêntica. É essa passagem necessária ao todo, aberta e possibilitada pela vivência, o ponto crucial que Weber - um "homem sem ilusões"¹⁷⁰ -, por razões de diagnóstico de tempo ou por idiosincrasias, não conseguiu ou não quis se dar conta. Uma sociologia da vivência é, última instância, uma sociologia antípoda aos quadros metodológicos da sociologia weberiana. Ela é anti-nominalista por natureza¹⁷¹.

2.1.4 A *Erlebnis* como totalidade produtiva da *práxis* humana

O que é efetivamente o mundo do espírito, tanto o histórico quanto o social? O que é, enfim, o "todo" tantas vezes repetido em trechos anteriores? Na essência, o "todo" do mundo espiritual não é tanto as objetivações da vida, mas, fundamentalmente, a força motriz dessas objetivações e das formações biográficas. O "todo", em suma, é o que Dilthey denomina de "nexo produtivo" [*Wirkungszusammenhang*] (GS VII 155). Com a explicitação do nexo produtivo Dilthey completa o giro em direção à hermenêutica. Porque se anteriormente, com a psicologia descritiva e analítica, o indivíduo histórico era o objeto fundamental das ciências do espírito, agora, com a hermenêutica, o objeto é o nexo produtivo e suas criações. Uma vez que "a vida histórica é criativa" (GS VII 153), esse nexo é o movimento que solidifica o todo e as criações do espírito, através do qual torna-se possível compreender as formações biográficas.

¹⁷⁰ Cf. Löwith. *Max Weber und Karl Marx*. p. 52.

¹⁷¹ Toda possível confrontação entre Weber e Dilthey envolve, essencialmente, uma distinção do modo pelo qual as ideias de cultura [*Kultur*] e espírito [*Geist*] operam como pano de fundo de suas respectivas construções teóricas. Enquanto Dilthey assume a realidade do espírito - mas um espírito anti-metafísico, por assim dizer, uma vez que lhe interessa o espírito como conteúdo de um nexo intersubjetivo -, Weber fala unicamente em cultura enquanto uma efetividade [*Wirklichkeit*] oriunda da atribuição de sentido, por meio do valor [*Wert*], a uma realidade [*Realität*] em si mesma inefável. A cultura, a qual se relaciona com Weber de forma umbilical ao conceito de valor, não é um dado objetivo, portanto. Mas pode ser entendida como um "espírito" secularizado, laicizado, pois objetivado para fins unicamente metodológicos. Dilthey, por sua vez, quando fala em cultura, fala unicamente no sentido de um sistema de características comuns, quase como análoga à ideia de comunidade ("Todo sistema cultural forma um nexo baseado em características comuns" (GS VII 188)).

Nesse sentido, se o nexu produtivo é movimento, e não coisa objetivada, é de sua alçada produzir valores e realizar fins. Dado seu caráter insólito, as ciências do espírito "o analisam", diz Dilthey, "em formações estáveis ou estruturadas com seus respectivos sistemas lógico, estético ou religioso, ou com seus produtos com a constituição de um estado ou texto" (GS VII 153). Os portadores dessa criação contínua de valores e bens no mundo do espírito são indivíduos, comunidades e sistemas culturais - como, por exemplo, a educação, a vida econômica, a religião, a ciência, a vida social, entre outros (GS VII 166) - nos quais os indivíduos cooperam. Essa cooperação é determinada pelo fato dos indivíduos se sujeitarem a regras, regidas pelas comunidades ou pelos sistemas, e estabelecerem fins e também a realização de valores. "Em todo tipo de cooperação existe uma relação com a vida que está ligada à essência do ser humano e conecta os indivíduos entre si - uma espécie de núcleo que não se deixa apreender psicologicamente, mas que se manifesta em cada um desses sistemas de relações" (GS VII 155). Em vista disso, as cooperações individuais formam uma unidade objetiva, a qual não se deixam apreender por uma única unidade psicológica, mas apenas intersubjetivamente. Mas não há nada aqui de metafisicamente construído, porquanto "a apreensão do nexu produtivo forma-se naquele que vivencia; e a sequência dos acontecimentos interiores desenvolve-se em forma de relações estruturais" (GS VII 156).

Cada época é centrada em si mesma num novo sentido. As pessoas individuais de uma época possuem um parâmetro de ação surgido de algo que lhes é comum. A disposição dos nexos produtivos da sociedade de uma época apresenta traços comuns. As relações existentes na apreensão objetiva revela, nela uma afinidade intrínseca. A maneira de sentir, a vida emocional e as respectivas motivações se parecem. Até mesmo a vontade escolhe fins ajustados, esforça-se para obter bens afins e se sente envolvida de maneira semelhante. A tarefa da análise histórica consiste em identificar nos fins, valores e modos de pensar concretos a concordância com as características comuns que regem aquela época. As mesmas características comuns determinam também os antagonismos que prevalecem. Desta forma, cada ação, cada pensamento, cada criação coletiva, ou seja, cada parte desse todo histórico tem seu significado em função da relação com o todo da época ou da era (GS VII 155).

O nexu produtivo produz objetivações nas formas comuns de vida, na comunidade, nos valores. Mas o ponto fulcral não é aquilo que ele objetiva, o qual pode-se chegar por meio de procedimentos indutivos, mas seu caráter dinâmico. Com o nexu produtivo Dilthey quer exatamente determinar o caráter de movimento e mutabilidade das formas de vida e das comunidades por meio das disposições de ânimo, da formação de valores e das ideias finalistas

nos nexos produtivos de determinadas épocas ou períodos históricos. Por isso que, com ele, trata-se de saber como, em última instância, "diversas instâncias produtivas são integradas para formarem novos nexos históricos-sociais, sejam nações, era, períodos históricos" (GS VII 154).

Todos os valores e fins de um período histórico, sejam eles "irruptivos" ou mesmo "reiterativos" e "conservadores", só podem aparecer a partir da cooperação e do que é comunitário. Logo, não é o indivíduo a "totalidade" que realiza fins e valores que irrompem determinadas formações e organizações, estimulando o movimento histórico isoladamente. Muito embora "a apreensão do nexo produtivo se forma naquele que vivencia [...], ele é só redescoberto depois pela compreensão em outros indivíduos" (GS VII 156). Nesse sentido, a forma básica do nexo até surge "no indivíduo que une o presente, o passado e as possibilidades do futuro num curso da vida. Mas esse curso da vida reaparece na história, quando as unidades de vida estão integradas" (*Ibid*). Sob este ângulo, nota-se que há um direcionamento no nexo produtivo, uma vez que ele se volta para o futuro, ou seja, para a produção de valores e fins que ainda não estão concretizados no presente, mas que já estão potencialmente dados. Isso não implica em dizer, contudo, que há um princípio reitor imanente à história determinado pelo nexo produtivo. Há, na verdade, "uma teoria da história que entende a si mesma como uma teoria estrutural-formal que trata de reconstituir a formação do mundo histórico em contextos de ação de épocas e períodos a partir da estrutura fundamental da vivência e da vida"¹⁷². Visto desse modo, a força motriz da história não está no espírito metafisicamente entendido ou em alguma inversão materialista sua, mas tão-somente na estrutura das relações intersubjetivas: "vemos na estrutura do indivíduo a ação de uma tendência ou de um impulso que comunica a todas as formas compostas do mundo do espírito humano. Nesse mundo, manifestam-se forças globais que imprimem uma certa direção ao nexo histórico" (GS VII 157). Toda possível motricidade e movimento na história - vale dizer, o movimento articulado pelo nexo produtivo sobre o nexo histórico - advém da ideia de "força" [*Kraft*], apropriado por Dilthey da filosofia de Fichte. Junto com este filósofo, Dilthey entende que o "eu não se depara consigo mesmo como substância, ser ou dado e sim como vida, ação e energia" (GS VII 157). "Força", diz Dilthey, é "a expressão categorial daquilo que pode ser vivenciado" (GS VII 202). Da sua fluidez incorrigível se determina o próprio caráter dos conceitos das ciências do espírito, que devem conter em si "processo, transcurso, acontecimento ou ação" (GS VII 157).

¹⁷² Cf, H-M. Baumgartner. *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp. 1985. p. 109.

Nas ciências do espírito força [...] surge quando nos dirigimos para o futuro. Isso pode acontecer de formas diversas: nos sonhos de uma felicidade vindoura, na fantasia que brinca com possibilidades, na preocupação e no temor. Focando essas manifestações improdutivas de nossa existência num ponto, resolvemos transformar em realidade uma dessas possibilidades. Com isso formamos a ideia de um fim a ser atingido. Essa ideia contém um elemento novo que ainda não fazia parte do mundo da realidade, mas que pretendemos incluir nele em seguida. Independentemente de qualquer teoria sobre a vontade, trata-se de uma tensão que o psicólogo talvez interprete até como algo físico. Essa tensão dirige-se a uma meta, de modo que surge uma intenção que pretende realizar algo que ainda não era realidade. Trata-se de uma escolha entre possibilidades, da intenção de realizar uma determinada ideia como objetivo, de selecionar os meios para realizá-la e, finalmente, de executá-la. Na medida em que o nexa da vida realiza esses atos, damos-lhe o nome de força (GS VII 203).

Em sendo assim, o nexa produtivo possibilita algo que se pode determinar, talvez com certa imprecisão, como "experiência do novo". Nota-se que experiência, aqui, já não guarda qualquer relação com a experiência reduzida à teoria do conhecimento ou a um ato objetivante, mas refere-se tão-somente ao "andar" [*fahren*], um ato inerente à vida, e ao adquirir [*er*] algo por esse "andar". O "novo", por seu turno, diz respeito à produção do que ainda não está consumado, do que ainda não existe, mas que se sai ao encontro para sua realização; algo que tem sua possibilidade dada na fugacidade do presente por meio de um enlace coetâneo do futuro através do passado. Diz-se pelo passado porque toda confecção pela *práxis* humana de novos produtos e realização de fins atravessa, de algum modo, o que já foi vivenciado pelas unidades de vida cooperantes. Logo, passado e futuro, a um só tempo, transcendem e sucumbem ao momento preenchido pela vivência.

[...] o passado e o futuro referem-se à vivência dentro de uma sequência que, por meio dessas relações, se organiza formando um todo. Tudo o que passou se refere estruturalmente como reprodução a uma vivência anterior, porque sua lembrança supõe um reconhecimento. Aquilo que será possível no futuro também está ligado a essa sequência por meio do âmbito de possibilidades que ela define (GS VII 140).

O futuro é o *possível* definido pelo o que já foi vivenciável. É a partir dessa unidade intersubjetivamente estruturada - a vivência - que a produção pela *práxis* de novos produtos e valores se realiza. Portanto, não existe um novo absoluto, porque todo novo é sempre relativo,

dado que é mediado pelo mundo previamente compreendido¹⁷³. Isso implica em dizer, basicamente, que o "mundo compreendido", o mundo intersubjetivo da linguagem no qual indivíduo se desenvolve desde a tenra idade, nunca se reitera a si mesmo indefinidamente, mas é finito, com fissuras irretocáveis que abrem espaços para novas experiências. Embora essa possibilidade se abra ao indivíduo, a de produzir pela *práxis* novos bens e adquirir novas experiências, isso não significa sua incondicionalidade em relação à comunidade de origem ou ao contexto transmitido de significados. É o nexos produtivo, intrinsecamente ligado à vivência, que condiciona a produção desses novos bens e novas experiências pela *práxis*. Não há mais oposição aqui entre *Erfahren* e *Erlebnis*, porque *a priori* de toda nova experiência é a vivência, e não mais o juízo ou qualquer atividade puramente intelectual. Por estar ligada à *Erlebnis* de maneira intrínseca, a possibilidade da experiência do novo é sempre uma possibilidade objetivamente dada, jamais inteiramente subjetiva.

A compreensão desses movimentos, suas possibilidades e, talvez, direções, só é possível por uma hermenêutica da experiência. Não há qualquer possibilidade de uma experiência do novo se tornar objeto de uma reflexão por um conceito empirista de experiência, posto que para uma compreensão daquela primeira experiência se requer uma referência à relação total com a vida e à compreensão contida nesta. Uma compreensão que se esclarece por conceitos não pode ser a compreensão que se expande por novas experiências. Fica patente, assim, mais uma vez, a lógica da investigação diltheyana. A lógica hermenêutica é a lógica do todo, na qual a vida é elemento central e fundante. A compreensão do movimento para o futuro e de uma experiência que sai ao encontro do novo só pode ser um gesto que não sai de dentro da vida e que não se furta "às suas tendências inerentes, sua mutabilidade e desassossego, e aos fins que a vida propõe por si mesma e realiza" (GS VII 157). Mas se uma tal lógica hermenêutica cria um déficit de objetividade "científica", e por isso mesmo falha em criar uma "lógica da história", é o preço a ser pago por almejar manter a integridade das experiências históricas diante das posturas que intencionam sistematizar o material histórico pela atividade metódica e que, com isso, as dilaceram completamente, transformando-as em epifenômenos epistemológicos.

¹⁷³ Cf. O. F. Bollnow. *Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen*. W. Kohlhammer, 1970. p. 141-165.

CONCLUSÃO

Quando Dilthey atesta a existência de um conteúdo espiritual que se objetiva no mundo dos sentidos, ele está, rigorosamente, abrindo a dimensão ontológica do objeto das ciências do espírito. O objeto destas ciências é a realidade sócio-histórica, mas seu domínio ontológico é a vida. A vida que ele se refere, não é, porém, o âmbito do biológico, tampouco o oposto do espiritual, do logos ou da razão; a bem da verdade, a vida é, para ele, o modo pelo qual certos "fatos" existem e são dados em meio a totalidade do mundo. Para compreender o modo de existência desses "fatos", devemos nos referir a uma consciência que é em si mesma "compreensível", uma consciência que vivencia um "mundo interno" de significados. Estamos, portanto, no âmbito da vivência, da experiência interna, e é por ela que esses fatos existem dentro de uma rede de nexos produtivos, constituídos por contextos significativos. Mas a realidade da vida não é uma realidade estritamente interna e individualizada, de mônadas subjetivas esparsas e desintegradas. A realidade da vida é só possível pelas objetivações da vida, tais como instituições sociais e culturais, práticas, objetos e artefatos, linguagem e sistemas de sinais, valores, sistemas econômicos e jurídicos, criações culturais e artísticas. Todas essas objetivações emergem da vida e formam agrupamentos de sentido que pavimentam a possibilidade de uma "experiência social".

O sentido que emerge da realidade da vida unifica o eu ao mundo, o espírito e a natureza. Isso porque o mundo não é *em-si* deserto, *caos* ou infinitude irracional, mas é sempre o mundo da atividade do espírito. O mundo do espírito é o espaço cosmológico de características comuns entre os indivíduos, isto é, o âmbito "de características comuns entre o eu e o tu" (GS VII 278). Quando falamos então do *comum*, falamos das formas de objetivação do espírito, logo, falamos da linguagem, da comunidade de fala, de valores compartilhados, de um contexto transmitido de significações, enfim, de redes comunicativas e compartilhadas que compõem a estrutura do mundo-da-vida. Essas objetivações da vida tecem elos significativos e aproximações entre aquele que fala, gesticula ou age e aquele que compreende. Como numa dialética, as objetivações transcendem e aproximam, porque embora possibilitem a compreensão mútua "face a face", transcendem o "aqui e agora", e com elas é possível mobilizar e "reduzir" um universo de significações ao contexto das subjetividades em situação. Exemplificando: indivíduos em situação "face a face" apenas podem se compreender mutuamente porque há um mundo do espírito que age como *meio* entre ambos. É essa mediação espiritual, que edifica

campos semânticos e estabelece zonas de significação liguisticamente estruturadas, que possibilita a compreensão de outras pessoas e de suas manifestações de vida. Só compreendo o outro porque há algo de replicado em nossas subjetividades; algo que não se reduz a nenhum de nós individualmente; algo de objetivo que é apenas acessível intersubjetivamente. Em cada gesto, em cada palavra, em cada sinal e símbolo, em cada expressão, há um mundo espiritual enclausurado. É esse mundo espiritual que preenche e agrupa as vivências individuais e possibilita por suas objetivações uma "experiência social". São apenas *pelas* objetivações do espírito que o eu e o mundo se unificam e entram em "comunhão".

Mas se a realidade da vida se impõe por suas objetivações, é a historicidade que impinge cor à vida, ou, digamos, é ela que gera o *como* do "ser", isto é, sua apresentação fenomênica. Grossíssimo modo, historicidade denota o significado de algo quando dizemos que ele é "histórico". Historicidade denota então o significado desse "é", ou seja, denota o significado do "ser" do histórico. Se as *formas de vida* - as formas de manifestação da realidade da vida - são históricas, uma vez que "no espírito objetivo o passado é para nós um presente permanente e constante" (*Ibid*), essas formas não são uniformes portanto, tampouco idênticas, mas possuem diferenças; vale dizer, diferenças que são impingidas em última instância pela história. Vivemos *pela* e *na* história. A totalidade dos nexos produtivos, dos contextos significativos e linguísticos, por meio dos quais os "fatos" existem, é a história. "Historicidade" designa então o modo pelo qual esses nexos produtivos corporificam-se em objetivações da vida. Este é um ponto fulcral: em Dilthey o termo historicidade é apenas significativo quando visto em relação às objetivações da vida, enquanto que na ótica heideggeriana a historicidade deriva exclusivamente da temporalidade, da essência do ser-para-a-morte e finitude do *Dasein* individual. É por essa razão que há uma "experiência do social" possível a partir objetivações quando derivadas da perspectiva diltheyana, porque seu entendimento da historicidade é ancorado na dimensão intersubjetiva da constituição do mundo, enquanto para Heidegger ela é fruto da temporalidade individual. As objetivações não são formações reificadas, mas são produto das atividades concretas dos seres históricos; objetivações são um contexto de relações, uma realidade objetiva formada pelo acúmulo da atividade humana e produto cumulativo de tais atividades. Se o pano de fundo tácito das considerações ontológicas de Dilthey é Hegel, é possível de certa forma pôr o seu conceito de objetivação ao lado do conceito marxiano de *práxis*, a saber, como uma atividade constitutiva do mundo.

Aqui temos uma transição do *objeto* para a *objetividade*, da "coisa" para o mundo. O caráter individualístico perde proeminência, cedendo lugar para as realizações de uma

comunidade, de um sujeito plural ao invés de um sujeito singular. Se a experiência kantiana restringe-se à objetivação do objeto do conhecimento, portanto à pura epistemologia, a vivência abre um mundo que a filosofia transcendental jamais pode pretender oferecer qualquer ancoramento. Por isso que com a vivência não estamos mais no campo restrito à teoria do conhecimento, mas sim no da "experiência social"; não estamos mais no âmbito do individual, mas no do "contexto", na "situação", isto é, no âmbito da realidade da vida.

Embora ligeiramente posterior a Dilthey, Weber subtrai toda objetividade nas ciências do espírito e transforma qualquer possível ontologia numa quimera. Embora ambos estejam preocupados com a "fundamentação" do conhecimento da realidade sócio-histórica, Weber, ao contrário de Dilthey, míngua qualquer instância que esteja para além do indivíduo. O indivíduo é, para ele, o alfa e o ômega das ciências da cultura; o indivíduo é, aos olhos de Weber, a medida de todas as coisas. Isso não implica em dizer, certamente, que indivíduos "associados" não produzem fenômenos coletivos. Na ótica weberiana, o espírito do capitalismo moderno é um desses fenômenos orientados por indivíduos "associados". Mas, como bom nominalista que é, Weber quer "explicar" as conexões de sentido dessas "associações" sem uso de qualquer objetividade. Então aquilo que em Dilthey encontraria respaldo na atividade significativa do espírito e em suas objetivações, em Weber ganha significatividade pela cultura. A cultura é o espírito laicizado; ela é fruto das atribuições de sentido individuais à realidade, logo, não é objetiva ou um predicado imanente a essa mesma realidade. Embora essas premissas estejam presentes na filosofia transcendental do valor de Rickert, da qual a metodologia weberiana incorpora diversos de seus elementos lógicos, Weber consegue até mesmo pôr o neokantismo de Rickert de ponta cabeças. Porque se com Rickert valores são ainda objetivos, em Weber jamais podem sê-lo. Com um niilismo nietzschiano que vai de soslaio, Weber não faz referência aos valores como dimensão objetiva; para ele valores são mobilizados individualmente e somente podem ser encontrados nos atos individuais. Com esse movimento Weber empreende tanto uma supressão do contexto de relações quanto uma profunda dessubstancialização das formas de vida. Por isso que ele procede sua metodologia das ciências da cultura a partir unicamente do indivíduo: são os valores mobilizados individualmente que fornecem o material das ciências da cultura e que distingue o mundo humano do mundo da natureza. Seu objetivo último é fundamentar uma ciência empírica da ação, algo, a seu ver, da preocupação do especialista, não da alçada do filósofo.

Se existe um critério "ontológico" que distingue o mundo humano do da natureza, isso não significa para Weber que deva haver uma diferença lógica nos processos de validação dos

dois grupos de ciências. A seu ver, tanto as ciências da cultura quanto as da natureza devem obedecer aos mesmos critérios de verificação, porque ambas são, fundamentalmente, ciências empíricas. Mas como transformar o indivíduo em *objeto* de uma tal ciência, correlacionando-o aos mesmos critérios da natureza? Isso é apenas possível por dois únicos gestos, a saber, transformar a vivência em experiência e o indivíduo em conceito. A palavra de ordem numa ciência empírica é "objetivar". Na ótica da formação de conceitos do neokantismo, a realidade da vida mesma ou a vivência não oferece possibilidade de conhecimento objetivo. É necessário, antes, "cortar", "modelar" e "reconfigurar" pelas atividades do método o que a vida apresenta como dado à percepção. Isso é necessário porque uma ciência empírica não tem qualquer interesse nas constatações verificáveis pelo o que é imediatamente vivido, mas apenas pelo que é verificável pela experiência, ou seja, por aquilo que se desvincula das vivências dos indivíduos concretos para constituir um espaço seguro para o conhecimento empírico no campo das conexões causais. Por essa razão que não existe conhecimento ou teoria geral da ação de um indivíduo "inteiro", tampouco da "realidade da vida" ou da "experiência do social", mas construções lógicas desses indivíduos e de suas vivências, isto é, formas conceitualmente formatadas que indicam, por exemplo, como indivíduos agiriam se eles agissem efetivamente de maneira racional - e não passionalmente ou mobilizados pelos mais diversos afetos. Como sociologia historicamente interessada, a sociologia weberiana não se resume à teoria da ciência, e opera de fato com sujeitos históricos concretos, mas, diga-se, em suas formas lógicas, ou seja, com sujeitos lógicos. Unicamente por essa razão Weber consegue fazer a união "harmônica" dos dois mundos, do das ciências da natureza e do mundo sócio-histórico, que resulta, por fim, no seu "compreender explicativo". Mas isso só é possível porque Weber transforma os indivíduos históricos em ficções forjadas pelo método. Nos quadros de sua sociologia não estamos no âmbito da vida, da realidade da vida ou de suas objetivações, mas tão-somente no âmbito do conceito.

Com Dilthey, porém, é possível "ontologizar" Weber, transformando sua sociologia compreensiva numa sociologia hermenêutica. Em Weber temos uma teoria da ação, já em Dilthey uma tal teoria não é exatamente o foco principal. Dilthey foi um filósofo com interesses muito mais amplos do que um sociólogo ou um cientista como Weber teria. Schutz, a partir de Husserl, fez em parte esse esforço em relação à sociologia weberiana, mas podemos também fazê-lo por outras vias para abrir outras veredas. Embora possamos aqui apenas delineá-lo, façamos um ainda incipiente gesto anti-cronológico, indo de Weber a Dilthey.

"Ontologizar" Weber é possível se deslocarmos - diga-se, *extirpamos* - os aspectos do idealismo transcendental de sua sociologia. Isso implica, necessariamente, em abandonar a diferenciação entre evidência e validade a partir de uma lógica unificadora que já não mais existe e não tem mais condições de existir. A lógica se especializou radicalmente, adentrando e firmando raízes no campo das ciências matemáticas; nesse sentido, não há mais possibilidade de uma lógica unificadora, tal qual pretendia ser a neokantiana, capaz de oferecer parâmetros objetivos e universais para as ciências do mundo sócio-histórico. Se abolirmos a lógica da formação de conceitos de cariz neokantiana, já não se precisaria, tal como Weber fez, operar uma cisão entre o que pode ser intelectualmente concebido e o que pode ser imediatamente vivido. Substituindo a lógica empírica pela lógica hermenêutica, é possível oferecer, ao contrário do que pensava Weber, um conhecimento "objetivamente" válido daquilo que se vive de forma imediata. Não são as determinações analíticas do sujeito do conhecimento que determinam a validade das evidências produzidas na realidade da vida, mas é o vivido o limite de toda e qualquer elucubração lógica. Há um incontornável círculo ontológico entre o sujeito que pensa e o que faz a sociedade e a história; uma unidade entre forma e conteúdo. O descolamento da vida ou o universalismo absoluto do sujeito que pensa a sociedade e a história é pura fantasia intelectualista. Os critérios de verdade não estão fora da realidade vida, mas são imanentes a ela. Se o vivido torna-se então "objeto" do conhecimento, já não é mais a experiência que objetiva o dado, mas é o imediatamente dado à vida que adquire possibilidades cognoscíveis. Nesse sentido, uma sociologia hermeneuticamente inclinada já não mais se interessaria pela motivação da ação, ou por qualquer intencionalidade forjada pelo conceito, senão pela vivência. Com a passagem da experiência à vivência as objetivações voltam à tona, e o sentido subjetivo das ações apenas podem ser compreendidos em vista dessas objetivações, vale dizer, do contexto transmitido de significados e da comunidade linguisticamente estruturada.

Tudo isso implica também em superar a referência valorativa como característica decisiva das formações de sentido. Já com Dilthey, mas antes com Schleiermacher e Humboldt, a compreensão *comunicativa* se converte em paradigma metodológico das ciências que procedem hermeneuticamente. Não são os valores individualmente mobilizados que importam a uma sociologia de interesses hermenêutico-compreensivos, mas sim a linguagem objetivada na comunidade de fala. Por conseguinte, não é o indivíduo a medida de todas as coisas, mas o contexto transmitido de significados. Quando Weber diz que "compreendemos as ações de tirar lenha ou de apontar o fuzil não apenas de maneira atual - [no sentido visado de uma ação] -,

mas também pelos motivos" (WG 6), ele abre mão da ideia de que a possibilidade dessa compreensão simbólica seja acessível intersubjetivamente para situá-la apenas na mente do indivíduo e de suas intencionalidades últimas. É como se na sociologia weberiana não houvesse mundo, mas apenas um eu, ou, melhor, um associação desintegrada de diversos eu's. Se entendermos que o gesto de apontar um fuzil e seu sentido de intimidar e amedrontar apenas tem significado em cenário intersubjetivo, algo que não se restringe portanto à subjetividade do indivíduo armado, entendemos que tal gesto tem um sentido objetivamente acessível para mim, para o indivíduo armado e para toda uma comunidade dotada da capacidade de entender o que tal gesto significa. Se entendermos que significados são objetivamente compartilhados na realidade da vida, universais historicamente determinados são assim restabelecidos, e o nominalismo weberiano é abolido. Por esse ângulo, Weber é então "corrigido", e a sua sociologia compreensiva, que tem interesse no sentido subjetivamente visado passa a se orientar pelo sentido intersubjetivamente compartilhado.

Esse possível "giro hermenêutico" na sociologia compreensiva weberiana não teria consequências apenas internas às suas operações, mas também em seu procedimento lógico-conceitual. Sabemos que tipos-ideais não são um sistema de conceitos fechados, mas formas abertas aptas a serem reconstruídas pelos sociólogos em vista dos valores que o mobilizam em seu contexto cultural. Mas a partir do momento que abrimos mão da lógica empírica subjacente à metodologia weberiana e da referência valorativa, a razão de ser de conceitos de pretensão universalista perdem sua razão de ser. Isso implica numa recaída no historicismo? Num historicismo que os arautos da filosofia transcendental conseguiram contornar? Por certo, não. Implica apenas em ter como pressuposto que os problemas são agora transpostos para o contexto de uma ontologia da historicidade da realidade da vida. Não se trata de deixar a "consciência histórica" solta a própria sorte, mas de tecer uma espécie de "fenomenologia", uma "observação" sem a imputação de critérios lógico-transcendentes, algo que a tradição neokantiana já não pode, de fato, nos ofertar.

REFERÊNCIAS

- Adorno, T. **Introdução à Sociologia**. Trad. Wolfgang Leo Maar. Unesp: São Paulo, 2007.
- Amaral, M, P. **Período Clássico da Hermenêutica Filosófica na Alemanha**. São Paulo: Edusp. 1994.
- Apel, K-O. **Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in Transzendental-Pragmatische Sicht**. Frankfurt: Suhrkamp, 1979.
- Baumgartner, H-M.. **Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft**. Frankfurt: Suhrkamp. 1985.
- Beiser, F. **The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880**. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Beiser, F.. **The German Historicist Tradition**. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Bollnow, O. F. **Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen**. W. Kohlhammer, 1970.
- Bollnow, O. F. **Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie**. Stuttgart, 1967.
- Bianco, F. **Il Giovane Dilthey. La genesi della critica storica della ragione**. Macerata: Quodlibet Studio, 2015.
- Bianco, F. (Org.). **Dilthey e il pensiero del Novecento**. Franco Angeli: Milano, 1985.
- Bulhof, I. **Wilhelm Dilthey. A hermeneutic approach to the study of history and culture**. Hague: Martinus Nijhohh, 1980.
- Burger, T. **Max Weber's Theory of Concept Formation. History, Laws, and Ideal Types**. Durham: Duke University Press, 1987.
- Cacciatore, G. **Scienza e filosofia in Dilthey**. Napoli: Guida Editori, 1976.
- Catarzi, M. **Le 'formazioni irreali di senso' come tensione dell'oggetto storico verso la forma nelle ultime edizioni delle Grenzen di Rickert**. In: Rickert, H. *Le formazioni irreali di senso e l'intendere storico*. Rubbettino, 2005.
- Ciriello, G. **La filosofia della *Selbstbesinnung* di Dilthey. Dalla fondazione psico-antropologica alla fondazione etica dell'individualità**. Rubbettino Editore, 2013.
- Cohn, G. **Sobre o significado da racionalização**. Apêndice. In: *Crítica e Resignação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- De Mul, J. **The Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life**. Yale University Press, 2004.

De Mul, J. **Das Schauspiel des Lebens: Wilhelm Dilthey and Historical Biography**. *Revue Internationale de Philosophie*. Vol. 57, No. 226 (4), pp. 407-424.

Derman, J. **Max Weber in Politics and Social Thought: From Charisma to Canonization**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Dewey, J. **Human Nature and Conduct**. Southern Illinois University Press, 2008.

Dilthey, W. **Gesammelte Schriften. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte**. Band I. Göttingen: B. G. Teubner Verlag, 1990.

Dilthey, W. **Gesammelte Schriften. Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens I: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften**. Band V. Göttingen: B. G. Teubner Verlag, 1974.

Dilthey, W.. **Gesammelte Schriften. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften**. Band VII. Groethuysen, B. (Org.). Göttingen: B. G. Teubner Verlag, 1965.

Dilthey, W. **Gesammelte Schriften. Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (1870-1985)**. Band XIX. Johach, J; Rodi, F. (Org.). Göttingen: B. G. Teubner Verlag, 1982.

Gadamer, H. **Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. V. I. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

Giammusso, S. **La Forma Aperta. L'ermeneutica della vita nell'opera di O.F. Bollnow**. Milano: Franco Angeli, 2008.

Giammusso, S. **La comprensione dell'umano. L'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey**. Rubbettino editore, 2000.

Habermas, J. **Conhecimento e Interesse**. Trad. Luiz Repa. Unesp: São Paulo, 2011.

Habermas, J. **La Lógica de las Ciencias Sociales**. Madrid: Tecnos, 1988.

Harrington, A; Chalcraft, D. **The Protestant Ethic Debate Max Weber's Replies to his Critics, 1907-1910**. Liverpool. Liverpool university Press, 2001.

Heidegger, M. **Ser e Tempo**. Ed. Bilíngue. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp/Vozes, 2012.

Heidegger, M. **Identidade e Diferença**. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2018.

Heidegger, M. **El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo**. In: *Tiempo y Historia*. Madrid: Trotta, 2009.

Heidelberger, M. **From Mill via von Kries to Max Weber: Causality, Explanation, and Understanding.** In: Historical Perspectives on Erklären and Verstehen. Springer, 2010.

Hennis, W. **Max Webers Fragestellung: Studien zur Biographie des Werkes.** Heidelberg: Mohr Siebeck Verlag, 1987.

Hennis, W. **Max Weber's Science of Man. New Studies for a Biography of the Work.** Newbury: Threshold Press, 2000.

Husserl, E. **Phenomenological Psychology.** Trad. John Scalon. Hague: Martinus Nijhoff, 1977
 Husserl, E. **A crise da ciência européia e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica.** Rio de Janeiro: Forense, 2012.

Jaspers, K. **Man in the Modern Age.** London: Routledge, 2009

Kant, I. **Crítica da Razão Pura.** Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2001

Kant, I. **Prolegómenos a Toda Metafísica Futura.** Lisboa. Edições 70, 2008.

Kant, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Köhnke, K. **The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism.** Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Koselleck, R. **Mudança de experiência e mudança de método. Um esboço histórico-antropológico.** In: Estratos do Tempo. Estudos sobre História. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC Rio, 2014

Krausser, P. **Kritik der endlichen Vernunft. W. Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie.** Frankfurt, 1968.

Krijnen, K. **Philosophy as philosophy of culture?** In: de Warren, N; Staiti, A (Org.). New Approaches to Neo-kantianism. Cambridge University Press, 2015.

Kusch, M. **Psychologism: The Sociology of Philosophical Knowledge.** London: Routledge, 1995.

Lessing, H. **Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft.** Freiburg, 1984.

Lichtblau, K. **Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultur Soziologie in Deutschland.** Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

Locke, J. **An Essay concerning Human Understanding.** Oxford: Oxford University Press, 2008.

Lowy, M. **Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber.** In: PLURAL Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.17.2, 2011, pp.129-142.

Löwith, K. **Max Weber und Karl Marx.** In: Sämtliche Schriften, Vol. V. Stuttgart, 1988.

Löwith, K. **Historia del Mundo y Salvación. Los Presupuestos teológicos de la filosofía de la historia.** Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

Luckmann. T. **Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002.** Herbert von Halem Verlag, 2017.

Lukács. G. **The Destruction of Reason.** Merlin Press, 1980.

Lukács. G. **História e Consciência de Classe.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Makkreel, R. **Dilthey. Philosopher of the Human Studies.** Princeton. Princeton University Press, 1992.

Mannheim, K. **Wissenssoziologie.** Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1964.

Marini, A. **Alle origini della filosofia contemporanea: Wilhelm Dilthey. Antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione.** Firenze: La Nuova Italia, 1984.

Massimilla, E. **Tre Studi su Weber. Fra Rickert e Von Kries.** Napoli: Liguori Editore, 2010.

Massimilla, E. **Intorno a Weber: scienza, vita e valori nella polemica su Wissenschaft als Beruf.** Napoli: Liguori Editore, 2000.

Merleau-Ponty, M. **Fenomenologia da Percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 2015.

Mezzanzanica, M. **Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura e significatività.** Milano: Franco Angeli, 2006.

Misch, G. **Lebensphilosophie und Phänomenologie.** Göttingen: B. G. Teubner Verlag, 1967.

Misch-Dilthey, C. **Der junge Dilthey: Briefe und Tagebüchern 1852-1870.** Stuttgart-Göttingen, 1962.

Morrone, G. **Valore e realtà.** Napoli: Rubbettino Editore, 2013.

Nietzsche, F. **Gaia a Ciência.** São Paulo. Cia das Letras, 2012

Nietzsche, F. **Crepúsculos dos ídolos.** São Paulo: Cia das Letras, 2017.

Norton, R. **Secret Germany: Stefan George and His Circle.** Ithaca, NY: Cornell university Press, 2002.

Oakes, G. **Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences.** Cambridge: MIT Press, 1988.

Ollig, H. **Der Neukantianismus.** Stuttgart: Metzler. 1979.

Otto, S. **Dilthey e il concetto di "a priori empírico" nel contesto della "critica della ragione storica**. In: F. Bianco (Org.). *Dilthey e il pensiero del Novecento*. Franco Angeli: Milano, 1985. p. 85.

Plessner. H. **Die Stufen des Organischen und der Mensch**. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.

Plessner. H. **La risa y el llanto: Investigación sobre los límites del comportamiento humano**. Madrid. Trotta, 2013.

Rickert, H. **Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik**. *Kant-Studien*, 14. 1909. Disponível online em: <https://www.degruyter.com/view/journals/kant/14/1-3/article-p169.xml?rskey=toa4XL&result=4>

Rickert, H. **Ciencia Cultural y Ciencia Natural**. Buenos Aires: Editora Espasa-Calpe, 1945.

Ricoeur, P. **Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique**. Paris: Éditions de Seuil, 1969.

Ricoeur, P. **Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II**. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

Ricoeur, P. **O Si mesmo como Outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Riedel, M. **Einleitung**. In: W. Dilthey. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.

Rodi, F. **Dilthey's concept of "Structure" within the context of nineteenth-century science and philosophy**. In: Makkreel, R; Scanlon, J. (Org.). *Dilthey and Phenomenology*. Washington: University Press of America, 1987.

Rossi, P. **Lo storicismo tedesco contemporaneo**. Milano: Edizione di Comunità, 1994.

Ruoppo, A. P. **'Si può apprendere più da Hegel che da Zarathustra'. La formulazione heideggeriana di una fenomenologia della vita in dialogo com Heinrich Rickert**. In: *Archivio di storia della cultura*. XX, 2007, pp. 155-177.

Staiti, A. **Husserl's Transcendental Phenomenology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Schnädelbach, H. **Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus**. Friburgo-Munich: Verlag Karl Alber, 1974.

Schnädelbach, H. **Philosophy in Germany, 1831-1933**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Schutz. **Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie**. Suhrkamp, 1993.

Schluchter, W. **Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber**. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Schluchter, W. **O Desencantamento do Mundo: seis estudos sobre Max Weber**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2014.

Seneda, M. **Max Weber e o problema da evidência e da validade nas ciências empíricas da ação**. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

Simmel, G. **Kant/ Probleme der Geschichtsphilosophie (1905-1907)**. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.

Simmel, G. **Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Zweite Fassung, 1905/1907**. Band 9. Frankfurt: Suhrkamp, 1997

Simmel, G. **Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung**. Berlin: Duncker & Humblot, 2013.

Steiner, G. **Real Presences**. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Tessitore, F. **Trittico Anti-Hegeliano. Da Dilthey a Weber. Contributo alla teoria dello storicismo**. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2016.

Tribe, K. **Historical Schools of Economics: German and English**. In: *A Companion to the History of Economic Thought*, ed. Warren J. Samuels, Jeff E. Biddle, e John B. Davis. Malden: Blackwell, 2007, pp. 215-230.

Troeltsch, E. **Der Historismus und seine Probleme**. Band I, II, III. Tubinga: Aslen, 1961.

Troeltsch, E. **Die Revolution in der Wissenschaft**. In: *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Tübingen, 1925.

Vaihinger, H. **A Filosofia do Como Se**. Trad. Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.

Vandenbergh, F. **As Sociologias de Georg Simmel**. Bauru: EDUSC, 2005.

Vandenbergh, F. **Sociology as Practical Philosophy and Moral Science**. In: *Theory, Culture and Society*. 2018, Vol. 35(3), p. 77-97.

Weber, M. **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**. Tübingen: JCB Mohr Siebeck, 2001.

Weber, M. **Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss Der Verstehenden Soziologie**. Tübingen: JCB Mohr Siebeck, 2002.

Weber, M. **Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus**. Berlin: Area Verlag, 2007.

Weber, M. **A Objetividade do conhecimento nas ciências sociais**. Trad. Gabriel Cohn. São Paulo. Ed. Ática, 2006.

Willey, T. **Back to Kant. The revival of kantianism in German Social and historical Thought, 1860-1914.** Detroit: Wayne State University Press, 1978.

Windelband, W. **Preludios Filosóficos.** Buenos Aires: Editorial Santiago Rueda, 1949.

Wittkau, A. **Historismus.** Göttingen: Sammlung Vandenhoeck, 1992.

Yovel, Y. **Kant and the Philosophy of History.** Princeton: Princeton University Press, 1980.

Zijderveld, A. **Rickert's Relevance. The ontological nature and epistemological functions of values.** Brill Academic Publishers, 2006.