

**EXPERIÊNCIA NAS CIÊNCIAS HUMANAS:
PERCURSO DA COMPREENSÃO DE DILTHEY A HEIDEGGER**

Experience in the human sciences: the path of understanding from Dilthey to Heidegger

Rodolfo Victor Cancio Evangelista¹
Eduardo Marandola Jr.²

RESUMO: A questão da experiência apresenta na filosofia diltheyana um ponto fundamental. É a partir da experiência enquanto singular e histórica, que se anuncia a impossibilidade dos estudos das Ciências do Espírito submetidas aos fundamentos naturais, que emanam o caráter de universais e imutáveis. No entanto, mesmo que Dilthey declare a experiência como singular e própria, ela possui uniformidades substanciais com as outras, desvelando comportamentos, juízos e conhecimentos regularizados, que não sofrem variação. Para questionar o movimento existencial regularizado, o que confronta a experiência pensada por Dilthey em seu caráter singular, Heidegger nos oferece um apoio por meio da ideia do impessoal (*Das Man*), que apresenta um modo-de-ser próprio ao *Dasein*, no qual este se orienta primariamente através dos “outros” de forma inautêntica. Embora também se constitua no horizonte da temporalidade (via historicidade), como em Dilthey, o impessoal na ontologia heideggeriana se desloca da realidade efetiva centrada na unidade psíquica para o horizonte existencial do ser-com do *Dasein*. Este percurso da compreensão de Dilthey a Heidegger nos revela aspectos importantes e um dos debates centrais das Ciências Humanas e Sociais contemporâneas: a potência e os limites do sujeito para seu projeto científico.

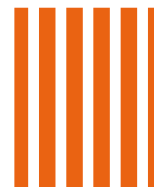
PALAVRAS-CHAVE: Hermenêutica; Fenomenologia; Sujeito.

ABSTRACT: The question of experience presents a fundamental point in the Diltheyan theory. It is from the experience as singular and historical, that the impossibility of the studies of the sciences of the spirit submitted to natural foundations, which emanate the character of universal and immutable, is announced. However, even if Dilthey declares experience as singular and proper, it has substantial uniformities with others, unveiling regularized behaviors, judgments, and knowledge, which do not suffer variation. To question about a regularized existential movement, which confronts the experience thought by Dilthey in its singular character, Heidegger offers us a support through the idea of the impersonal, which presents a mode-of-being proper to *Dasein*, in which it primarily orientates itself through the "others" in an inauthentic way. Based on these thoughts, we seek to question whether in contemporary theories that claim a break with the modern subject, this has been overcome or if it is still possible to find its traces.

KEYWORDS: Hermeneutics; Phenomenology; Subject.

¹ Psicólogo, Mestre em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas pela Faculdade de Ciências Aplicadas da Universidade Estadual de Campinas (ICHSA/FCA/Unicamp). rodolfovc13@gmail.com.

² Professor da Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Eduardo.marandola@fca.unicamp.br.



1. CIÊNCIAS DO ESPÍRITO: UMA TRADIÇÃO HERMENÊUTICA?

A importância da compreensão para as Ciências Humanas e Sociais possui uma tradição que se inicia com as proposições originais de W. Dilthey, em sua perspectiva epistemológica da diferenciação entre as Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*) e as Ciências da Natureza. A compreensão, retomada da hermenêutica tradicional recebe um tratamento novo em Dilthey, como atitude epistemológica que marcaria a especificidade das Ciências do Espírito. A experiência, neste caso, em seu caráter singular (entre realidade psicofísica e contexto sócio-histórico) ocupa posição central, recebendo posteriormente um tom vitalista pela própria adoção do conceito de vida, que oferecia a possibilidade desta unidade existencial e compreensiva almejada pelo filósofo no final de sua vida (EVANGELISTA, 2023).

Seu legado, apesar de pouco continuado de forma direta (sua proposta de Ciências do Espírito recebeu críticas e talvez não seja simples identificar aquele modelo de relação entre as ciências vislumbrado por ele) repercutiu diretamente na perspectiva fenomenológica e hermenêutica, apesar de seu desenvolvimento paralelo ao projeto fenomenológico de E. Husserl, recebendo desdobramentos (e críticas) significativos em M. Heidegger e, depois, em H.G. Gadamer. Em sua analítica existencial, Heidegger retoma a problemática da compreensão em Dilthey, mas lhe confere um tratamento ontológico. Identificando seu caráter metafísico, Heidegger trata o compreender como modo-de-ser, radicalizando a abertura proporcionada por Dilthey, mas criticando sua substancialização.

A impessoalidade do *Dasein* destoa da singularidade da realidade efetiva e da vida em Dilthey. Já Gadamer, toma a amplitude do horizonte histórico no qual Dilthey situou a Filosofia com a conscienciosidade da descrição fenomenológica herdada de Husserl na conjugação que Heidegger oferece ao problema da compreensão: como modo-de-ser que, enquanto tal, está para além da tarefa metodológica das ciências modernas. Sua retomada à tradição das Ciências do Espírito, como alternativa e, ao mesmo tempo, diálogo com as ciências modernas, nega a posição da compreensão de método, atribuindo-lhe um caráter histórico efetual.

Gadamer (2014) encaminha as Ciências do Espírito como possibilidade para o pensamento contemporâneo, não nos termos epistemológicos próprios que Dilthey havia colocado, mas em um horizonte ontológico oferecido pelo pensamento heideggeriano. Por que retornar essa tradição, se as Ciências do Espírito foram claramente deixadas de lado, ao ponto de nem mesmo as traduções

(em diferentes línguas) das obras de Dilthey considerarem relevante manter-se atreladas a ela, optando por versar *Geisteswissenschaften* como *Human Sciences* ou Ciências Humanas?

O sentido de “tradição” aqui empregado remete à hermenêutica filosófica de Gadamer (2014), para quem a compreensão se dá na situação histórica em sua relação com a tradição, enquanto um horizonte no qual se dá a experiência hermenêutica. Nesta perspectiva, a tradição não é objeto, no sentido das ciências modernas, nem estranha à experiência. Em vez de negar a tradição, como na Modernidade, ele a considera como parte da própria situação histórica a partir da qual e na qual a possibilidade da compreensão se dá.

Situar este escrito na tradição das Ciências do Espírito, portanto, indica o horizonte no qual esta reflexão se movimenta, não como uma linha de sucessão, mas no sentido da situação hermenêutica propriamente. Neste solo, flagrantemente fenomenológico, a relação com a tradição é de presentificação de um círculo hermenêutico aberto, em movimento.

Para isso, revisitamos o percurso da compreensão de Dilthey a Heidegger, especialmente em sua analítica existencial, buscando evidenciar o ponto crítico central que tem alimentado debates constantes nas Ciências Humanas e nas Ciências Sociais: a potência e os limites da compreensão para seu projeto científico. Faremos isso ao retomar os conceitos de experiência e impessoalidade em Dilthey e em Heidegger, buscando reter neste movimento elementos que apontam contribuições para o fazer ciência em sua perspectiva fenomenológico-hermenêutica, no horizonte problemático aberto por Gadamer em que pese a situação da hermenêutica e do compreender em relação à experiência hermenêutica.

2. DILTHEY E A SINGULARIDADE DA VIDA

A diferenciação entre o estudo das Ciências da Natureza e das Ciências do Espírito se apresenta enquanto uma base do pensamento diltheyano. Nesse sentido, a proposta de emancipação das Ciências do Espírito, se revela na busca de uma independência epistemológica. Conforme Ramírez (2016, p. 11), “o projeto filosófico de Dilthey consiste em uma crítica da razão histórica, ou seja, a pergunta pela possibilidade de um conhecimento da vida humana assumida a partir da sua historicidade radical”.

A necessidade do estabelecimento de fundamentos próprios às Ciências do Espírito, emerge em resposta às pretensões modernas que somente reconheciam uma determinada área de

estudo enquanto ciência particular, a partir da aplicação dos métodos próprios às Ciências Naturais. Porém, o modo de estudo das duas ciências não revela somente um caminho definitivo.

A investigação das Ciências Naturais está alicerçada na dicotomia sujeito-objeto, a qual possibilita uma busca no mundo exterior por explicações universais de um determinado objeto. Diferentemente, o material das Ciências do Espírito está baseado na própria realidade efetiva histórica, que segundo Dilthey (2010) se constitui a partir de vivências. Essa questão revela sua importância na teoria diltheyana que, segundo Gandos (2017), representa a primeira explicação da dualidade entre os dois modos de Ciência, pois a experiência vivida se apresenta como ponto de partida para as Ciências do Espírito.

Neste sentido, as Ciências do Espírito possuem como alicerce o compreender (*Verstehen*), que se diferencia da base das Ciências Naturais que se apresenta enquanto o explicar (*Erklären*). As Ciências do Espírito buscam a compreensão daquilo que é mais próprio à unidade vital, ou seja, a vida por ela mesma. É justamente através da compreensão que é possibilitado um retorno às vivências. A percepção abre caminho para a compreensão da experiência própria, como também, para o entendimento histórico pertinente ao mundo espiritual.

Na obra “Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica”, originalmente publicada em 1894, Dilthey (2011) discorre sobre a vida psíquica na qualidade de uma unidade psicofísica que se estabelece em uma correlação entre consciência e mundo objetivo. Destarte, a percepção daquilo que se apresenta à consciência revela um movimento fundamental. A compreensão do mundo objetivo realiza-se de modo interior, o que revela uma originalidade que não se encaixa em sistematizações ou mecanizações.

A questão da compreensão que se apresenta, revela conexões com a própria experiência vivida pelo autor. Enquanto estudioso da obra de F. Schleiermacher, Dilthey possui um alicerce teórico com raízes no pensamento protestante do filósofo alemão. Schleiermacher afirmava que o acesso ao sentido da Bíblia era possibilitado a todos, como também, propunha uma leitura simbólica dos textos sagrados, que se diferenciava da leitura alegórica própria a Roma, (Franco, 2012). Nesse sentido, a compreensão que é tão valiosa na teoria diltheyana, tem no pensamento de Schleiermacher suas raízes.

Em Schleiermacher (2015), a compreensão é base para as interpretações de textos bíblicos, uma vez que as palavras não se apresentam limitadas a seu sentido objetivo. O desafio de apreender o pensamento do outro, ou seja, do discurso alio, demanda a compreensão da linguagem na qual

o pensamento é expresso. Neste sentido, a dimensão psicológica se revela fundamental para a interpretação, pois “o foco da compreensão, para Schleiermacher, não se localiza na veracidade do que está sendo dito, mas na sua individualidade enquanto pensamento de uma pessoa em particular, expressa num contexto particular e num tempo específico” (Scocuglia, 2002, p. 257).

Dilthey, que foi escritor da biografia de Schleiermacher, pensou a compreensão para além da interpretação dos textos bíblicos. Mesmo que o autor protestante já considerasse a individualidade enquanto fundamental para compreensão, pois o sentido não estaria limitado à própria gramaticalidade da palavra, a compreensão em Dilthey almeja se desprender da interpretação voltada aos textos para adentrar a própria vitalidade da experiência.

A compreensão na teoria diltheyana se revela no próprio movimento vital, que se apresenta enquanto experiência imediata. Aquilo que está diante de uma consciência no mundo objetivo é percebido por ela, como também, percebe a seus próprios estados internos. Nesse sentido, a vida psíquica expressa um movimento hermenêutico.

Para o desenvolvimento de uma “filosofia da vida”, o autor alemão se apoia em um conceito-chave, qual seja, *Erlebnis*. Tal conceito “pode ser traduzido como experiência vivida ou vivência” (Castelli, 2001, p.49). Nesse sentido, a experiência vivida não é algo que pode ser quantificada ou mesmo explicada a partir de um sistema. Tais vivências que revelam a compreensão como interpretação originária de uma unidade sobre si-mesma e sobre as outras coisas.

A experiência vivida se estabelece em uma conexão estrutural. O si-mesmo e o mundo objetivo apresentam uma correlação fundamental. A unidade psíquica atua sobre o mundo ao mesmo tempo em que é condicionada por este, sendo que, na mesma relação, esse mundo é apreendido pela consciência enquanto uma percepção interior. Nesse sentido, tal percepção se revela interna e singular, sendo sua própria fluidez a revelação de uma estática ausente. De acordo com Pacheco Amaral (1987), essa percepção própria da vida psíquica emerge enquanto um movimento pendular, uma vez que essa compreende a si mesma enquanto unidade psicofísica, em uma constante autorreflexão.

O movimento vital da unidade psíquica se manifesta em vivências. Tais vivências acontecem sobre uma base compreensiva de sua própria condição. A unidade vital que cada um de nós somos, pertencente a um tempo histórico e se encontra alicerçada em uma correlação entre consciência e mundo. Destarte, as Ciências do Espírito devem ter como fundo a investigação do singular.

A proposta para as Ciências do Espírito é que estas devem dispor enquanto objeto de sua investigação, a experiência vivida. A partir disso, os diferentes modos de estudo presentes nas Ciências do Espírito compartilham de uma mesma fonte para suas investigações, ou seja, as vivências. Deste modo, a base compreensiva da vida psíquica se revela fundamental para as ciências que pretendem investigar as dimensões humanas. A “meta das ciências humanas é uma ‘reflexão do homem sobre si mesmo’, e a compreensão se torna assim o seu conceito de base” (Lessing, 2019, p. 22).

O esforço de Dilthey em tentar construir uma base para o estudo das Ciências do Espírito expõe uma abertura deixada pelas ciências modernas. Ainda que a modernidade tenha possibilitado ao homem e à sociedade uma nova forma de pensamento e comportamento diante do mundo, não alcançou algo que era almejado enquanto uma possibilidade tácita. Os métodos modernos que evidenciaram nas leis gerais da Física seu sucesso verificável, não encontravam para as investigações humanas seu apoio imutável. A modernidade europeia, que possibilitou grandes transformações no modo-de-ser humano, possuía uma fissura. Se apresentava, então, uma crise de sua Ciência.

O questionamento em relação às ciências modernas como um conhecimento absoluto estava presente não somente no pensamento diltheyano. Husserl (2001), enquanto expoente do pensamento fenomenológico, elabora uma proposta filosófica a partir da investigação da essência dos fenômenos. O autor alemão contemporâneo a Dilthey, também parte de uma crítica às Ciências Modernas em direção à construção de um método que seria, mais tarde, fundamental na elaboração do pensamento de outros autores, como Heidegger e M. Merleau-Ponty, dentre tantos outros.

Embora Dilthey e Husserl tenham trocados algumas cartas em um tom amigável, os dois filósofos possuem algumas diferenças que não foram resolvidas até 1911, ano da morte de Dilthey. Mesmo que os dois compartilhassem de uma base crítica em relação à Metafísica e às ciências modernas, divergências presentes no pensamento dos dois autores revelam diferenças importantes no que tange a investigação da vida e dos fenômenos. Uma destas diferenças se refere exatamente às Ciências do Espírito, pois para Husserl a visão de mundo dos indivíduos está diretamente ligada à sua situação histórica, porém, isso não impossibilita uma filosofia enquanto uma ciência rigorosa que possa alcançar sua posição atemporal (Husserl, 1951).

O pensamento husserliano compreende que tentar “derivar o conteúdo da filosofia da visão de mundo de um determinado grupo histórico-social implicaria em historicismo, cuja consequência seria o relativismo”. (Peres, 2014, p. 15). Os dois filósofos germânicos se encontraram em vida,

porém, os caminhos epistemológicos revelaram desencontros. Dilthey estava ainda distante das investigações husserlianas sobre os fenômenos, talvez distante o suficiente para não adentrar a fenomenologia enquanto um pioneiro, apesar de que, através do diálogo entre os autores, reverberações se desvelam em ambas as perspectivas.

3. A SINGULARIDADE DA “FILOSOFIA DA VIDA”

Dilthey identifica seu trabalho como uma “filosofia da vida” que se mostra nas manifestações singulares de cada unidade psíquica. Para investigarmos a trajetória que coloca a experiência humana enquanto ponto fundamental para a Filosofia, é necessário retornar a algumas colocações diltheyanas. Em “Introdução às ciências humanas”, publicado originalmente no ano de 1883, o filósofo aponta para a história da filosofia enquanto um percurso metafísico (Dilthey, 2010). Nesse sentido, em diferentes tempos históricos diversas formas de explicação do mundo emergiram como tentativas de alcançar um conhecimento completo.

Se buscava então, segundo Dilthey (2010), um ponto em que tudo podia se determinar a partir dele, que estaria por trás de tudo, evidenciado seu caráter de absoluto. Esse ponto já possuiu formas antigas, como o conceito de elemento, ou mesmo uma aparência moderna, como o modelo atômico. A questão é que a ideia da presença dessa base fundamental sempre teria sustentado sua busca. Sendo assim, a proposta de Dilthey Ciências do Espírito, teria como tarefa a superação dessa busca pelo fundamento absoluto de todas as coisas, ou seja, a superação da metafísica como orientação para a Filosofia, o que pode ser considerado um movimento crítico fundamental que abre caminho para críticos da Metafísica posteriores, como o próprio Heidegger.

A investigação diltheyana possui uma base histórica que tem como fundamento a compreensão. A percepção da unidade vital manifesta a compreensão da própria experiência. Essa percepção implica uma compreensão histórica, pois, as vivências se revelam presentes em um contexto histórico. Neste sentido, as Ciências do Espírito, a partir da rejeição à Metafísica, “não encontravam invariantes transhistóricos, ‘determinações em última instância’, para todos os indivíduos, sociedades e épocas” (Reis, 2002, p. 171). Deste modo, a realidade efetiva é, para as Ciências do Espírito, histórico-social.

Dilthey (2010) afirma que o conjunto de estruturas que estão presentes na realidade efetiva e que se manifestam em um determinado tempo histórico, podem ser desveladas enquanto

compreensão histórica na própria experiência. Porém, tal compreensão é possibilitada a partir de uma extração de modo parcial, do todo da realidade efetiva histórico-social. É esse movimento de compreensão que fundamenta as Ciências do Espírito e que apresenta um ponto medular da filosofia diltheyana. Para a investigação da sociedade, da cultura e de outras dimensões da realidade efetiva, essa deve estar primariamente baseada naquilo que Dilthey destacou enquanto alicerce da própria compreensão: a vida.

O que se pretende elucidar, se anuncia na centralidade da experiência enquanto fonte para as investigações das Ciências do Espírito. O mundo histórico-social que possui um fundamento histórico não se constitui enquanto algo metafísico, sendo sua completude encontrada na mais pura evidência ou mesmo na crença em uma entidade superior. Ele se desvela na experiência histórica e original de cada unidade psicofísica.

As considerações de Dilthey não seguiram os mesmos caminhos de seus antecessores, uma vez que o autor fundamenta sua crítica da razão histórica apontando que não há “nenhum retorno do espírito objetivo sobre si mesmo para a realização de um espírito absoluto, o espírito é sempre histórico e, portanto, relativo” (Novaes de Sá, 2009, p. 38). Destarte, a teoria diltheyana que considera a compreensão histórica enquanto uma interpretação própria a uma unidade psicofísica, encontra, na experiência, seu solo.

Nesse sentido, sua “filosofia da vida” remonta à experiência enquanto única. A unidade psicofísica que compreende internamente o mundo objetivo ao seu redor encontra, a partir desse movimento, a originalidade que a constitui. Desse modo, a “reflexão sobre si não era, para Dilthey, só uma propriedade da inteligência, mas a marca da singularidade da existência humana” (Reis, 2002. p. 164).

A investigação diltheyana em relação à “filosofia da vida” parte de um questionamento primeiramente epistemológico que coloca em xeque o método tradicional das ciências. Ao propor uma emancipação das Ciências do Espírito em relação aos métodos naturais, Dilthey possibilita uma abertura para se pensar esse ser que nós mesmos somos. Porém, o próprio modo de questionamento apresenta em si uma tarefa de renovação.

A abertura de um caminho que pretende elaborar um questionamento partindo da experiência, possui dificuldades que se manifestam nos primeiros movimentos. Somente a proposta de abertura de um novo caminho já apresenta ausência do mesmo. De fato, a todo momento uma estrada pavimentada confronta a ideia de abertura de um novo caminho. É mais reconfortante

dirigir por ruas largas, que funcionam por meio de um ordenamento. Mas a necessidade de um novo caminho se faz presente, pois esse talvez possa nos levar a lugares não conhecidos.

4. *DAS MAN HEIDEGGERIANO COMO MODO-DE-SER NA COMPREENSÃO*

Na segunda parte de “Ser e Tempo”, no quinto capítulo, “Temporalidade e historicidade”, no parágrafo §77, dedicado às problemáticas que envolvem o pensamento diltheyano e às ideias de um amigo próximo ao filósofo da vida, o conde Paul York von Wartenburg. É através das cartas trocadas entre o filósofo e o conde que Heidegger aponta para uma preocupação levantada pelo segundo em relação à obra filosófica de seu amigo. De acordo com Heidegger (2015), o conde assinalava a ausência de uma contundente diferenciação entre o ôntico e o histórico na obra de Dilthey.

No entanto, no começo do parágrafo §77, Heidegger nos apresenta um breve resumo de como o pensamento diltheyano era retratado naquele momento.

A imagem variada e ainda hoje disseminada de Dilthey é a seguinte: a de intérprete “sutil” da história do espírito e, em especial, da história literária. “Também” se esforçou por delimitar a fronteira entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, atribuindo à história dessas ciências e também à “psicologia” um papel privilegiado e inserindo tudo numa “filosofia da vida” de caráter relativista. (Heidegger, 2015, p. 491).

Porém, Heidegger é categórico ao afirmar no final dessas considerações que, “para uma consideração superficial essa caracterização é correta. A ela, no entanto, se contrapõe a ‘substância’. Pois encobre mais do que desvela” (Heidegger, 2015, p. 491, destaques acrescentados).

Deste modo, Heidegger não considera o pensamento diltheyano um esforço em vão de alcançar uma “filosofia da vida”, como também, não lhe escapa assinalar a marca epistemológica deixada em sua obra. O esforço de Dilthey apresentava um pensamento onde “tudo está centrado na ‘psicologia’, que deve compreender a ‘vida’ em seu nexo de desenvolvimento e ação históricos como o modo que o homem é, tomando-a ao mesmo tempo como objeto possível e como raiz das ciências do espírito” (Heidegger, 2015, p. 491, destaques no original). No entanto, a fundamentação das Ciências do Espírito pretendida por Dilthey esbarra em uma categorização que encobre o próprio movimento existencial, ao se aproximar de uma teoria do conhecimento.

Por mais que exista em “Ser e Tempo” exista uma forte indicação das influências da obra de Dilthey no pensamento heideggeriano, não é somente na obra mais famosa de Heidegger que se apresenta uma análise das ideias diltheyanas. Nas “Conferências de Kassel”, dois anos antes da publicação de “Ser e Tempo”, Heidegger apresenta um retorno à problemática histórica da obra de Dilthey, seguindo um caminho através da pergunta pelo sentido da história. As conferências aconteceram entre 16 e 21 de abril no ano de 1925 e tinham como título “O trabalho de investigação de Wilhelm Dilthey e a luta atual por uma concepção histórica do mundo” (Heidegger, 2009, p. 39).

Durante as cinco tardes em que Heidegger ministrou suas comunicações, o filósofo adentrou as questões referentes ao pensamento diltheyano partindo de um caminho próprio. A intenção não parecia ser uma exposição realista da obra de seu conterrâneo, mas uma apreciação sobre o modo que a História aparece na fundamentação das Ciências do Espírito. Nesse sentido, para a realização da investigação, o então professor de Marburg não se desloca de seu fio condutor, qual seja, a questão do ser.

Logo na primeira parte das “Conferências”, Heidegger destaca a importância do pensamento diltheyano em relação à tratativa do problema histórico na Filosofia. Deste modo, o autor anuncia: “foi Dilthey que, nos anos 60 (junto com o Conde York), teve uma consciência realmente radical deste problema” (Heidegger, 2009, p. 46). Como vimos anteriormente, a proposta de Dilthey se apresenta enquanto uma fundamentação das Ciências do Espírito a partir de uma crítica da razão histórica. Entretanto, tal alicerce tem como substrato a própria experiência vivida (*Erlebnis*) que emerge enquanto fatos da consciência em um mundo histórico-social. Pacheco Amaral (2010), na introdução à coletânea de textos de Dilthey escolhidos e traduzidos por ela, “Filosofia e Educação”, nos lembra:

O mundo humano histórico-social constitui um todo, cabendo às ciências do espírito descrever e analisar sua estrutura interna, tornando-o um todo compreensível graças ao procedimento hermenêutico, isto é, o exercício do balanço pendular entre todo e partes. Essa importante tarefa das ciências do espírito Dilthey denominou, desde sua “Introdução às Ciências do Espírito (1883)”, de crítica da razão histórica. (Pacheco Amaral, 2010, p.21)

O pensamento diltheyano manifesta uma tarefa que o próprio autor colocava enquanto uma necessidade do conhecimento científico. A diferenciação das Ciências da Natureza em relação

às Ciências do Espírito, como vimos anteriormente, parte de uma segmentação das Ciências do Espírito com os fundamentos objetivo-naturais, uma vez que estes reduzem a experiência através de uma objetificação que suprime seu caráter histórico.

Segundo Dilthey (2010), a realidade efetiva histórico-social é o que forma o material das Ciências do Espírito. Deste modo, na incumbência de fundamentar as ciências do espírito através de uma construção do mundo histórico, o autor anuncia: “É nessa nossa vida, porém, que se acha a realidade conhecida pelas ciências humanas” (Dilthey, 2010, p.171).

Através de uma “filosofia da vida” Dilthey almejou o alcance de uma base sólida para a investigação rigorosa das Ciências do Espírito. Tal base não poderia estar assentada para algo que estivesse além, ou mesmo que reduzisse, a experiência vivida (*Erlebnis*). Dilthey aposta na vivência psíquica enquanto chave para o conhecimento que poderia analisar o humano em sua realidade histórica-social. Deste modo, a compreensão que se apresenta enquanto vivência própria de uma unidade psíquica, é o que permite o reconhecimento de nosso traço histórico.

No entanto, é necessário lembrarmos que a Psicologia, que ocupa um papel central nas Ciências do Espírito, deveria ser, segundo Dilthey (2010), descritiva e analítica, se distanciando assim das orientações naturalistas. Na parte IV das “Conferências”, Heidegger (2009) aponta que, “contra estas tendências, a preocupação imediata de Dilthey é ver a configuração psíquica. Para ele, esta configuração é a principal, o todo da vida mesma” (Heidegger, 2009, p. 61).

Mesmo que Dilthey, ao almejar uma fundamentação das Ciências do Espírito, tenha trazido a problemática do histórico para a Filosofia, Heidegger (2009, p. 63) salienta que há em seu pensamento uma preocupação com a estrutura psíquica que não se aprofunda nos problemas dessa “vida originária”. De acordo com Heidegger (2009, p. 63), para Dilthey, “o ponto essencial é que a configuração estrutural da vida é herdada, ou seja, é determinada por sua história”.

Heidegger reconhece assim a importância da manifestação do problema histórico em Dilthey, o que contribuiu para suas próprias elaborações em torno da temporalidade e da historicidade presentes em sua ontologia fundamental, embora tenha tomado um caminho distinto, desviando-se da centralidade da estrutura da vida psíquica através de uma consciência histórica. Na analítica existencial heideggeriana, o que está em jogo no problema histórico seria uma historicidade pensada a partir da questão do ser. Nesse sentido, “Heidegger endossou claramente que, ao remeter à historicidade da Presença [*Dasein*], evitar e eliminar do caminho todo historicismo – que positivismo”. (Scholtz, 2011, p. 47).

Na última parte de “O conceito de tempo”, Heidegger (1997) nos apresenta uma importante consideração para pensarmos como o problema histórico se revela através da questão fundamental do ser. O pensamento heideggeriano não se baseia em uma história universal da humanidade nem declara o passado como a fonte primária para a problemática da historicidade. A historicidade pensada a partir de Heidegger não é algo externo ao mundo, ou mesmo, um fundamento temporal que marca a sucessão de momentos em diferentes épocas, apresentando uma linearidade objetiva. A historicidade se revela no e através do próprio movimento existencial a que estamos lançados, no *Dasein*.

A historicidade, entendida como o caráter ontológico do *Dasein*, não significa principalmente um modo de presença do *Dasein* no contexto de eventos mundanos, no curso dos quais ele entra uma vez e depois desaparece novamente. A historicidade também não significa que a *Dasein* tenha a possibilidade de conhecer do seu próprio ponto de vista [...] uma sucessão de eventos como talvez o passado. Pelo contrário, o ser-em-começo-ser-descoberto-é por si só - como ser-temporal-histórico. *Dasein* é história. (Heidegger, 2009, p. 97).

Podemos compreender que a historicidade apresentada por Dilthey revela uma substancial problemática para a questão fundamental do ser. Mesmo que Heidegger tenha assinalado os limites do pensamento diltheyano, a consciência histórica que se apresenta no firmamento das Ciências do Espírito expõe, no fundo, uma questão enraizada na temporalidade que se relaciona diretamente ao pensamento heideggeriano.

Deste modo, podemos perceber que a preocupação diltheyana em relação à historicidade, se revela em uma busca pelo sentido do ser histórico. No entanto, na radicalidade mundana do *Dasein*, a questão da historicidade não pode ser elaborada por meio de uma busca categorial, por uma estrutura que seja base para a experiência vivida (*Erlebnis*). No pensamento de Heidegger (2009, p. 66), é “somente com o desenvolvimento da fenomenologia que estamos em condições de colocar claramente esta questão”.

5. O IMPESSOAL HEIDEGGERIANO

Na quinta parte das “Conferências”, Heidegger propõe uma “entrada” no problema histórico com base na Fenomenologia através de cinco pontos, dos quais o primeiro se destaca para nossa reflexão: “1. A atitude fundamental da fenomenologia entendida como uma nova

direção de pesquisa filosófica. Sua relação com a filosofia tradicional e contemporânea” (Heidegger, 2009, p. 66). Heidegger se refere aqui ao gesto de “retorno às coisas mesmas”, que em seu pensamento ganharia diferentes formas, como a destruição e a própria ideia de método, enquanto pensamento sempre a caminho, enquanto modo (Heidegger, 2012a; 2012b). O que queremos destacar é um caminho que se abre a partir do pensamento heideggeriano como um modo de compreensão que se desvela enquanto *Das Man*.

Por meio da pergunta pela historicidade, guiada pela questão fundamental do ser, Heidegger indica que o movimento de filosofar e extrair conceitos a partir das “coisas mesmas” pode apresentar uma face de obriedade. “Mas somente na aparência. A pesquisa e a vida têm a peculiar tendência de saltar sobre o simples, o original, o autêntico e permanecer no complicado, o derivado, o inautêntico”. (Heidegger, 2009, p. 67).

Em relação a essa permanência da pesquisa e da vida no inautêntico, no quarto capítulo de “Ser e Tempo” (“O ser-no-mundo como ser-com e como ser-próprio. O impessoal”) se desvela uma análise detalhada em relação ao *Das Man*, um modo-de-ser próprio ao *Dasein*, do qual podemos traduzir enquanto o impessoal. Deste modo, o sentido de propriedade que o *Das Man* desvela em relação ao *Dasein*, não se apresenta enquanto movimento autêntico e próprio. Entretanto, esse se apresenta enquanto um modo que pertencente ao *Dasein*, que emerge em seu próprio sendo, mesmo que isso seja da ordem do impessoal.

Da análise que Heidegger nos oferece em relação ao impessoal, podemos perceber que o que é assinalado enquanto *Das Man* revela um modo-de-ser fundamental do próprio *Dasein*. Em relação ao *Dasein*, Seibt (2018, p.131) assinala que “o ser-aí [*Dasein*] é um ente que já sempre tem aberto seu aí e por isso está na compreensão e se relaciona com seu próprio ser compreensivamente. Diferentemente dos outros entes, o ser-aí é aberto, está na luz, está na clareira do ser, na abertura”.

Assim sendo, o *Das Man* não apresenta um enraizamento em sua compreensão, no sentido de propriedade. Na base do impessoal se desvelam os “outros”, aqueles que nunca aparecem em sua verdadeira expressão. Todavia, oferecem uma determinada orientação ao *Dasein*, que lhe possibilita, através de uma normatividade, amenizar o desconforto de estar lançado enquanto ser-no-mundo. De acordo com Heidegger (2015, p. 183), podemos entender que

O impessoal pertence aos outros e consolida seu poder. “Os outros”, assim chamados para encobrir que se pertence essencialmente a eles, são aqueles que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, são “copre-sentes” na convivência cotidiana. O quem não é este ou aquele, nem o si mesmo do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O “quem” é o neutro, o impessoal.

Pode parecer que o *Das Man* assinale um sentido negativo a partir de sua inautenticidade fundamental. Entretanto, não é a intenção do filósofo alemão elaborar uma categoria enquanto juízo de valor externo, da qual podemos nos utilizar como ferramenta para apontar “quem” está sendo inautêntico. Pelo contrário, “o impessoal é existencial e, enquanto fenômeno originário, pertence a constituição positiva da presença [*Dasein*]” (Heidegger, 2015, p. 186).

O impessoal se apresenta no *Dasein* enquanto um modo-de-ser velado, em que não se toma posse de sua propriedade, atribuindo aos outros seus encargos. A responsabilidade que lhe é retirada de seu próprio “estar em jogo” pode oferecer um conforto diante do estar-lançado no mundo. Nesse sentido, Gorner (2017, p. 125) nos indica que o *Das Man* não pode ser separado do *Dasein* enquanto algo independente e determinante: “Por isso, *Das Man* é mais bem traduzido por ‘impessoal’ do que por ‘eles’. A separação implicada por ‘eles’, uma separação que me exclui do *Das Man*, é precisamente contrária à intenção de Heidegger”.

Destarte, o que pode aparentar ser algo “normal”, que “todos fazem”, manifesta em seu fundo uma nulidade do apossamento do *Dasein*, uma vez que seu modo-de-ser é compreendido enquanto algo regular, que não diz respeito a um assumir, mas, algo mais próximo de um “reproduzir” aquilo que os outros fazem, aquilo que os outros são.

6. ENTRE O SINGULAR E O IMPESSOAL: O DESAFIO DO SUJEITO

O movimento do singular em Dilthey para o impessoal em Heidegger é operado por mudanças no entendimento tanto da historicidade, quanto da compreensão. No entanto, em ambos os casos, vemos os autores debruçados em uma problemática central para as Ciências Humanas: o papel da experiência na constituição do conhecimento, sua forma de apreensão e seu estatuto ontológico.

No esforço de fundamentar as Ciências do Espírito, Dilthey busca uma unidade, situada socio-historicamente, é verdade, mas uma unidade que teria coerência a partir da vida que tem um núcleo psíquico. A operação necessária para isso tinha duas facetas: uma externa, cujo mundo

sócio-histórico estabelecerá a coerência, e uma interna, na qual a unidade psíquica desempenharia o mesmo papel. A singularidade está fundada, neste sentido, na experiência enquanto vivência, o que daria unidade final à articulação interno-externo historicamente e psiquicamente constituído, vivido e significado.

Pensar as Ciências Humanas a partir de tal base oferece à compreensão o papel privilegiado pois, na ausência de um nexo de causalidade pré-determinado ou de uma linearidade histórica factualmente definida, compreender a singularidade de determinados arranjos seria o grande trabalho das diferentes disciplinas em seus respectivos campos. A compreensão, neste caso, é método que remete a uma epistemologia integrativa, a qual rompe com a Metafísica ao situar a História, mas não rompe com a separação sujeito e objeto, embora a rediscuta e a reordene.

No caso da analítica existencial de Heidegger, essas categorias metafísicas que estão rediscutidas, mas mantidas na filosofia de Dilthey, são destruídas, o que implica recolocar a compreensão como modo-de-ser, como horizonte temporal da própria existência. É neste âmbito que a analítica existencial traz o *Das Man*, como constituição do mundo no qual o próprio *Dasein* está, evidentemente, também. Não se trata de pensar em interno e externo, ou em sujeito e objeto, ou mesmo em individual e coletivo: o horizonte da temporalidade da existência não se coloca para Heidegger nestes termos, mas sim em “próprio” e “impróprio”, e por isso “o impessoal” tem um papel propriamente constitutivo do *Dasein*.

A importância do impessoal para a experiência não se coloca, portanto, em uma relação de alteridade no sentido do alterno (por isso pensar a tradução como “eles” seria tão problemática), o que remete à sugestiva tradução de *Das Man* como “a-gente”, como o fez Fausto Castilho (Heidegger, 2012c). Para as Ciências Humanas, implica considerar que a experiência é, necessariamente, algo para além do sujeito, algo que se constitui a partir do *Dasein*, em nossa condição existencial originária, mas que este também é ser-com e ser-si-mesmo em relações que ultrapassam a pessoalidade: no mundo.

Temos, portanto, de um lado, um esforço por dar acento às singularidades, o que tem ressoado fundo nos esforços epistemológicos e políticos de diferentes ciências humanas. De outro lado, no entanto, a ênfase no impessoal que eclipsa o sujeito e parece condená-lo a desaparecer, inclusive reconhecendo a força do impessoal em nossa condição existencial. No primeiro caso, o risco de reificar os vícios da Metafísica e da Modernidade parecem sugerir a necessidade de superar o esquema sujeito-objeto e interno-externo. No segundo caso, a pergunta que se poderia fazer é

“onde” os sujeitos sociais que reivindicam sua atuação política no mundo aparecem em um entendimento da existência que nega o papel dos sujeitos enquanto tais.

Esta é uma das questões que as Ciências Humanas e o pensamento contemporâneo estão debatendo intensamente. Slavoj Žižek escreveu “O sujeito incômodo” buscando, de certa forma, problematizar a questão. A respeito do sujeito cartesiano, ele afirma:

Todas as potências acadêmicas uniram-se numa santa aliança para onjura-lo: o obscurantista da Nova Era (que quer suplantar o “paradigma cartesiano” no sentido de uma nova abordagem holística) e o desconstrucionista pós-moderno (para o qual o sujeito cartesiano é uma ficção discursiva, um efeito de mecanismos textuais descentrados); o teórico habermasiano da comunicação (que insiste numa mudança da subjetividade monológica cartesiana para a intersubjetividade discursiva) e o defensor heideggeriano do pensamento do Ser (que salienta a necessidade de “atravessar” o horizonte da subjetividade moderna, culminando no niilismo assolador corrente); o cientista cognitivo (que se esforça para provar empiricamente que não existe uma cena exclusiva do Si, apenas um pandemônio de forças concorrentes) e o ecologista radical (que responsabiliza o materialismo mecanicista cartesiano por fornecer o embasamento filosófico para a implacável exploração da natureza); o crítico (pós-) marxista (que insiste que a liberdade ilusória do sujeito pensante burguês assenta na divisão de classes) e a feminista (que sublinha que o cogito, supostamente sem sexo, é na verdade uma formação masculina patriarcal). Que orientação acadêmica não foi acusada por seus adversários de ainda não ter renegado devidamente a herança cartesiana? (Žižek, 2013, p. 26).

Todo o livro é um diálogo com estas perspectivas “anti-sujeito”, buscando mostrar seus méritos e seus “pontos cegos”, ou seja, em que momento elas deixam escapar a potência do sujeito cartesiano revisitado.

Nos parece que o debate aqui resgatado, o caminho da compreensão de Dilthey a Heidegger, também precisa ser colocado em termos destas demandas, ou seja, de pensar os sujeitos políticos sem, com isso, substancializá-los. A compreensão, nesta longa trajetória das Ciências do Espírito para as Ciências Humanas, deve lidar com isso para que a potência da experiência não se esvaia em esquemas dicotômicos ou na anulação das possibilidades políticas do pensamento.

REFERÊNCIAS

CASTELLI, C. Interpretação e vida: a *Erlebnis* em Dilthey e as críticas à *Einfühlung*. **Magma**, v. 1, n. 7, p. 47-55, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1769.mag.2001.86838>.

DILTHEY, W. **Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica**. Rio de Janeiro: Viaverita, 2011.

DILTHEY, W. **Introdução às ciências humanas**: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

EVANGELISTA, Rodolfo V. C. A virada hermenêutica da experiência: reverberações para uma psicologia fenomenológico-existencial. 2023. 140f. **Dissertação** (Mestrado em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas) – Faculdade de Ciências Aplicadas, Universidade Estadual de Campinas, Limeira.

FRANCO, S. G. "Dilthey: compreensão e explicação" e possíveis implicações para o método clínico. Rev. **Latinoam Psicopatol Fundam.**, v. 15, n. 1, p. 14-26, 2012.

GADAMER, H.-G. **Verdade e Método**. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

GANDOS, J. M.-R. Linguagem, hermenêutica e psicoterapia existencial. Revista do **NUFEN**, v. 9, n. 3, p. 140-149, 2017. Disponível em:
<https://dx.doi.org/10.26823/RevistadoNUFEN.vol09.n03artigo19>.

GORNER, P. **Ser e tempo**: uma chave de leitura. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEIDEGGER, M. **Being and Time**. Trad. Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press, 1996.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Editora da Unicamp; Vozes, 2012. 1200 p.

HEIDEGGER, M. **Ser y tiempo**. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997. 497 p.

HEIDEGGER, M. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad. Marco Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, M. **Caminhos de floresta**. 2ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012b.

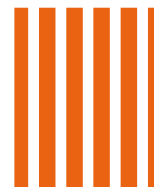
HEIDEGGER, M. **Tiempo e historia**. Madri: Trotta, 2009.

HEIDEGGER, M. "O conceito de tempo". In: **Cadernos de Tradução**, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997, p. 6-39.

HUSSERL, E. **La filosofía como ciencia estricta**. 3. ed. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Nova, 1951.

HUSSERL, E. **Logical investigations**. Trad. J. N. Findlay. London: Rotledge, 2001.

LESSING, H.-U. Wilhelm Dilthey - O Filósofo das Ciências Humanas. **Aoristo**: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics, Toledo-RS, v. 2, n. 1, p. 14-31, 2019.



MIGNOLO, W. D.; BRUSSOLO VEIGA, I. Desobediência Epistêmica, Pensamento Independente e Liberdade Decolonial. **Revista X**, [S.l.], v. 16, n. 1, p. 24-53, 2021.

NOVAES DE SÁ, R. As Contribuições De Dilthey Para Uma Fundamentação Hermenêutica Das Ciências Humanas. **Boletim Interfaces da Psicologia da UFRuralRJ**, Rio de Janeiro, p. 38-43, 2009.

PACHECO AMARAL, M. N. d. C. **Dilthey**: Um conceito de vida e uma pedagogia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

RAMIREZ, I. Q. Motivación afectiva y nexos vital: reflexiones en torno al sentido del temple de ánimo en Husserl y Dilthey. Revista do **NUFEN**, v. 8, n. 2, p. 04-23, 2016. Recuperado em 05 de outubro de 2022, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912016000200002&lng=pt&tlng=es.

REIS, J. C. A “crítica histórica da razão”: Dilthey versus Kant. **T.E.X.T.O.S DE H.I.S.T.Ó.R.I.A.** Revista Do Programa De Pós-graduação Em História Da UnB., v. 10, n. 1-2, p. 159-180. Recuperado de <https://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/27838>.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Hermenêutica**: arte e técnica de interpretação. Trad. Celso Braidá. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

SCHOLTZ, G. O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX. História Da Historiografia: **International Journal of Theory and History of Historiography**, v. 4, n. 6, p. 42-63, 2011. <https://doi.org/10.15848/hh.v0i6.239>.

SCOCUGLIA, J. B. C. A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas ciências humanas contemporâneas. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 17, n. 2, p. 249-281, 2002.

SEIBT, Cezar Luís. Considerações sobre a fenomenologia hermenêutica de Heidegger. Revista do **NUFEN**, v. 10, n. 1, p. 126-145, 2018. [https://dx.doi.org/10.26823/RevistadoNUFEN.vol10\(1\).n04ensaio29](https://dx.doi.org/10.26823/RevistadoNUFEN.vol10(1).n04ensaio29).

ZIZEK, S. **O sujeito incômodo**: o centro ausente da ontologia política. São Paulo: Boitempo, 2016.