



Revista Eletrônica de Filosofia
Philosophy Eletronic Journal
ISSN 1809-8428

São Paulo: Centro de Estudos de Pragmatismo
Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Disponível em <http://www.pucsp.br/pragmatismo>

Vol. 14, nº. 1, janeiro-junho, 2017, p.142-153
DOI: 10.23925/1809-8428.2017v14i1p142-153

A RELAÇÃO ENTRE PSICOLOGIA E SOCIOLOGIA NA OBRA DE WILHELM DILTHEY¹

Texto original de Max Horkheimer

Tradução de Guilherme José Santini

Instituto Federal de Mato Grosso
Doutorando em Filosofia (PUC-SP) e bolsista CAPES
gjsantini@gmail.com

* * *

Embarcar numa discussão sobre Dilthey é no mínimo uma tarefa audaciosa. O assunto que nos interessa neste estudo não se encontra em nenhuma obra particular sua. As grandes biografias de Schleiermacher ou do jovem Hegel levantam temas específicos que não comportam o problema que nos preocupa aqui. Filósofos alemães costumam ser acusados de tratar de problemas abstratos, difíceis de entender. Dilthey não só partilha dessa culpa, como é culpado por mais outra: ele deixou partes decisivas de suas obras incompletas. Não obstante a sua extensão, seus escritos são compostos por fragmentos, rascunhos e notas, a maior parte dos quais publicados postumamente. Pessoalmente, não considero essa carência sistemática - pela qual Scheler, por exemplo, o repreende - algo negativo. O fato de que Dilthey nunca tenha encontrado uma solução final para problemas decisivos levantados por ele, e que, em vez disso, ele ainda os tenha retomado muitas vezes desde o começo, desdenhando até, com respeito à formulação de um sistema, da pretensão de tentar elucidar aquilo que nem sequer é objeto de sistema, dá ao estudo de Dilthey, ainda hoje, um caráter estimulante e até certo mérito.

¹ Texto original: "The relation between Psychology and Sociology in the work of Wilhelm Dilthey", *Zeitschrift für Sozialforschung*, v. VIII, 1939-40, p. 430-443. A tradução serviu de anexo à dissertação de Mestrado em Filosofia defendida pelo tradutor na Faculdade de São Bento de São Paulo (FSB-SP) em Abril de 2015 com o título "Razões para a emergência de uma Psicologia descritiva e analítica no projeto crítico de Wilhelm Dilthey". Assim sendo, ela foi lida e aprovada pelos membros da banca de defesa: os professores Pedro Monticelli (FSB-SP), Joel Gracioso (FSB-SP) e José de Resende Jr. (Mackenzie).

É difícil situar Dilthey em algum ramo das ciências tradicionais.

Ele teria rejeitado o título de *filósofo da história* em qualquer sentido metafísico. Ele sempre se sentiu um discípulo do Iluminismo, no sentido de identificar conhecimento com ciência e opor esta à especulação. A ciência, segundo Dilthey, é baseada em análise. A meta da análise é “*encontrar os fatores reais por meio de uma dissecação da realidade*” (GS, V, p. 174²); e os instrumentos analíticos são indução e experimento. Contudo, assim como Windelband e Rickert, ele assinala a distinção metodológica entre as ciências naturais e as ciências culturais, tomando muito cuidado para preservar estas últimas do dogmatismo. As proposições às quais chega o pensamento teórico, segundo ele, não são verdades incondicionais, mas apenas hipóteses. Os problemas que ele trata, ainda que muitos deles sejam derivados da esfera de pensamento hegeliano, se parecem muito – julgando ansiosamente – com aqueles da metodologia positivista. O desejo de Ranke, de ver as coisas tal como elas são, foi suplantado pela insistência de Dilthey em que a observação e a verificação não são suficientes e em que o conhecimento da “realidade histórico-social” (GS, I, p. 95) deve se basear na aplicação de todas as teorias do homem e da ciência que temos à disposição. Porém, estas são apenas teorias auxiliares. A meta final é a história universal como culminação total das ciências culturais (*humanities*). Levando conta suas polêmicas com Comte, Dilthey nunca concebeu um progresso das ciências mais “simples” para as “mais complexas”: ele vai além do modelo das ciências naturais.

Dilthey atacou repetidamente todo caráter transcendente de experiência. Por exemplo, a questão da finalidade do indivíduo: se lhe é inerente ou não; se o valor da vida é realizado na experiência individual ou no desenvolvimento de uma nação, ou da humanidade em geral – essas questões para eles são meramente metafísicas (GS, VII, p. 284). Ele considera a si mesmo como um genuíno membro da geração de Max Weber, e, no entanto, tributário da filosofia dos séculos anteriores, assinalando a importância de tornar clara a diferença entre conhecimento e propósito, prática e teoria, pensamento e convicção. Sem dúvida, nos últimos anos de sua vida, sob a influência da fenomenologia, ele parece ter se livrado dessa relação que mais o cerceava do que o libertava. Em seus últimos fragmentos, encontramos discussões sobre a objetividade dos valores. No entanto, Dilthey não extraiu dali as consequências que teriam evidenciado sua oposição a uma ciência livre de juízos de valor (*wertfreie Wissenschaft*) (GS, VI, p. 317; VII, p. 63 e seguintes).

Dilthey não quis ser um filósofo da história, nem tampouco um sociólogo. O ataque à sociologia na *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introdução às Ciências da Cultura) é talvez a melhor parte de seus escritos teóricos. Por sociologia ele entende, sobretudo, a escola de Comte. Se a filosofia da história toma para si a tarefa impossível de fornecer uma teoria unificada de toda a realidade histórica (quer dizer, uma teoria derivada de um princípio mais do que da coleta de múltiplos resultados por uma análise científica), a sociologia extrapola ainda mais essa tarefa, com sua presunção de usar uma teoria tão presunçosa como a sua na construção prática da sociedade futura. Dilthey critica Comte e sua escola

² (Nota do Tradutor): Os algarismos romanos fazem referência ao número do volume e os algarismos arábicos ao número da página das *Gesammelte Schriften* de Dilthey, edição de Georg Misch. Leipzig: G. B. Teubner, 1921-. Horkheimer referir-se-á na maioria das vezes aos volumes I e V, respectivos às obras *Einleitung in die Geisteswissenschaften* e *Die geistige Welt*. Porém, em algumas citações ele omite a referência ao texto original.

especialmente por essa pretensão a uma lei universal do desenvolvimento humano; pela direção para a qual aponta o largo caminho da sociologia de Comte, que procura generalizar analogias entre os períodos históricos. Dilthey despreza minuciosamente a prática de “*submeter o método de estudo dos fatos históricos aos métodos das ciências naturais*”. (GS, I, p. 105).

Que Dilthey tenha feito uma discriminação entre a filosofia da história e a sociologia, isso não é tão claro quanto parece. Ele rejeita em ambas a concepção de uma teoria geral da história, ideia que se origina na obra de Saint-Simon. Saint-Simon descobriu na Revolução Francesa que as constituições e formas de governo mudam sem que qualquer mudança básica ocorra na vida social³. As leis que regulam as relações políticas estão baseadas, segundo Saint-Simon, em formas particulares de produção e propriedade. A sociedade é a relação dinâmica entre os homens, condicionada por relações de produção e propriedade. O que Dilthey ataca é a noção de que alguém possa relatar qualquer acontecimento na história da humanidade segundo um único princípio, de modo tal que todo o desdobramento histórico nas esferas da Economia, da Política, do Direito, da Arte, da Religião, possa ser composto sob uma única ciência. Dilthey ataca a sociologia no sentido em que ela seja uma teoria geral da história, uma ideia que começa no século XIX desde quando Saint-Simon deu-lhe esse nome. Dilthey denuncia o seu caráter metafísico. Já uma ciência das diversas relações e associações do homem, como subordinação, imitação, divisão do trabalho, competição, da perpetuação de grupos sociais, da formação das hierarquias, dos partidos, etc., (GS, I, p. 421), uma ciência das relações nas quais a mudança histórica de seu conteúdo e de seus objetivos é constante, isto é, uma sociologia geral formal, uma ciência nesse sentido, isso ele reconhece. Ele se volta contra Saint-Simon, Hegel e Marx. Mas não contra Simmel.

Para Dilthey, a sociedade não possui uma unidade inerente; ela é a soma total de formas externas de organização. Mas essa soma total pode ser deduzida de fatores psíquicos. Ou seja, Dilthey pensa em todas as tendências conscientes e inconscientes de dominação e dependência, liberdade, compulsão, etc. Logo, a sociedade não é concebida como uma entidade independente, em si mesma; ela pode ser entendida apenas por referência a fenômenos psíquicos. Uma sociedade qualquer existe quando os diversos lados da natureza humana encontram ali a sua expressão. Aproximando a cultura de um ponto de vista exclusivamente psicológico, Dilthey pode ser chamado de individualista radical. “*Imaginemos um indivíduo sozinho, errante sobre a terra. Ele poderia desenvolver para si mesmo, no isolamento completo, todas essas funções (Filosofia, Religião, Arte), se ele vivesse tempo suficiente*”. As únicas realidades são os indivíduos que compõem a sociedade e as formas de integração que nela se exibem. O indivíduo com seus poderes – quer dizer, o homem – não pode ser explicado segundo os termos da sociedade. Ao contrário, é a sociedade que é explicada segundo os termos do homem, dotado de dons eternos. Mas em cada período da história o homem apresenta a si mesmo sob um novo aspecto, instilando sua alma própria em cada era da humanidade.

Sem dúvida, o leitor há de conceber agora que, apesar de sua apreciação da posição positivista, apesar do enfoque nos fatos e de sua denúncia da metafísica, Dilthey guarda mais semelhança com Hegel do que com Gibbon ou Buckle. Alguém poderia dizer que em seu trabalho dirigido à história tenha ele tentado realizar, a partir dos instrumentos que um avanço no conhecimento proporcionou e pelo mais

³ Cf. *Oeuvres*, Paris, 1865/78, v. XIX, p. 81-83

moderno positivismo, aquilo que a grande tradição do idealismo alemão clássico havia tentado: provar a ideia de que a estrutura psíquica se expressa na história; que as culturas, divididas e separadas umas das outras, ainda possuem uma conexão inerente; que a história deve ser compreendida (Hegel teria dito isso) e não apenas narrada. Dilthey retoma a insistência de Hegel em que jamais devemos permanecer no nível do externo e superficial. Ele se esforçou para assinalar uma distinção entre aparência e realidade - secretamente, poderíamos dizer -, mas sem poder integrá-la a sua teoria do conhecimento, que esteve intimamente ligada ao positivismo. As numerosas obras de Dilthey sobre história e metodologia constituem um esforço para ver a história em suas várias regiões como uma expressão da essência humana. Assim como Kant diz que a atividade do sujeito científico opera no sistema das ciências naturais com seus agentes transcendentais, Dilthey concebe que o homem apresenta-se a si mesmo na história atual por meio das expressões da Política, da Arte, da Religião. Ele almeja uma crítica da razão histórica. Contudo, não é quando examinamos a nós mesmos, não é pela introspecção, ou, como Dilthey diz algures, por incubação, que chegamos ao que somos, mas por uma análise da realidade histórica. Dilthey propõe que estudemos o mundo histórico-social, não segundo a expectativa de um propósito prático, nem arbitrariamente e sem direção, mas a fim de viver aquilo que nós somos; a fim de que conheçamos a nós mesmos. É nesse sentido que ele é um verdadeiro seguidor dos idealistas.

Consideremos mais longamente a concepção de Dilthey sobre a diferença entre as ciências naturais e as ciências culturais. As ciências naturais se dispõem a uma determinação sistemática e a uma classificação dos fatos que são dados pela percepção sensível nas relações espaço-temporais. As ciências culturais têm a ver com os mesmos objetos. A realidade não está dividida entre natureza de um lado e mente de outro. Alguns objetos na natureza nos compelem a observá-los como expressões da vida passada ou presente, e podemos conhecer seu verdadeiro caráter desde uma compreensão de quem nós mesmos somos. Devemos retroceder destes para nossa própria vida. Isso não significa que não possamos aprender algo novo sobre nós por meio do conhecimento de outros seres, pois, se fosse assim, a mera introspecção seria suficiente para que conhecêssemos a nós mesmos, e o estudo da história seria desnecessário. O exame de outros seres viventes, de outras épocas e culturas, tende a iluminar certas estruturas e tendências dentro de nós mesmos, que não poderiam vir à luz de outro modo. Uma investigação do mundo histórico revela estruturas atuantes em nós, cujos reflexos podemos ver na realidade objetiva. Esse complicadíssimo processo – cuja descrição é muito diferente nos escritos de Dilthey – de interação entre a consideração da realidade psíquica externa e a experiência de nossa própria vida pessoal é o processo da “compreensão” (*verstehen*), pelo qual as ciências culturais se distinguem das ciências naturais.

A compreensão não concebe objetos supondo uma relação entre causa e efeito (como nas ciências naturais), mas sim entre o externo e interno, a parte e o todo. Os objetos da compreensão são captados apenas quando são concebidos como a expressão da existência humana e situados no contexto da experiência da vida – nela e com ela. Como Dilthey menciona, o objeto pode ser “re-traduzido” nas relações vitais do sujeito; pode ser compreendido como uma “objetivação da vida” (documentos históricos, instituições sociais, obras de arte, etc., só são conhecidos por meio dessas re-traduições).

A relação vital pode apenas ser vivenciada (*erlebt*). Ela pode estar presente ao sujeito em sua totalidade de modo imediato. Somente assim é possível compreender as partes a partir do todo. Isso não quer dizer que esse todo só possa ser alcançado por intuição mística. Dilthey insiste que a análise científica básica de todos os dados e relações individuais deve preceder a compreensão. Mas essa análise deve ter sempre o todo por detrás, a totalidade que opera em cada dado individual, e deve integrar cada fenômeno individual nesse todo, para que alcance sua verdade.

Os argumentos que se levantam imediatamente contra a noção de compreensão de Dilthey são fáceis de ver. Eles estão ao alcance da mão. Se Dilthey estiver certo, uma grande parte de nosso conhecimento depende da riqueza interior do indivíduo, que concorre ela mesma para esse conhecimento. O ato de conhecer, nas próprias palavras de Dilthey, aproxima-se estreitamente do processo artístico. Nesse caso, não poucos metodólogos modernos retiraram toda essa parte do conhecimento do domínio da ciência e o submeteram à Poesia, especialmente após a aparição do empirismo lógico. Na economia eles quiseram que nós nos limitássemos às matemáticas; na psicologia humana, a experimentos com taquistoscópio ou aparelhos do gênero. Mas se tais críticas estiverem certas, uma esfera decisiva da experiência ficará fora do alcance da atividade científica.

A concepção de compreensão de Dilthey não se torna clara até entendermos tratar-se de um método histórico. Compreensão não é tanto uma questão sobre como compreendemos homens ou animais em seu contexto ordinário, mas sobre como compreendemos a história. E a história não nos é comunicada por meio dos seres vivos, mas por meio dos fragmentos das culturas do passado, por meio de sua filosofia, de sua religião, de sua poesia, de suas artes plásticas. Assim, a obra de Dilthey aborda primeiramente as grandes realizações filosóficas e teológicas do Renascimento e da Reforma, do idealismo alemão clássico, dos poetas e músicos desta era. A compreensão se torna hermenêutica: os documentos históricos são interpretados. Schleiermacher, de quem Dilthey se ocupou frequentemente ao longo de sua vida e que foi seu mestre por diversos motivos, foi o primeiro a sistematizar o método filosófico e outros métodos de compreensão histórica mediante um apelo hermenêutico. Heidegger retoma depois o mesmo problema, desde Dilthey. Segundo Heidegger, a verdadeira ontologia não é nada mais do que uma compreensão ou interpretação da existência - num certo sentido de existência, é bom remarcar, que não tem nada a ver com a história universal, pois está limitado à existência concebida monadologicamente.

Pelo que foi dito nos últimos parágrafos, alguém poderia se sentir tentado a aproximar Dilthey de Bergson. Porque Bergson também ensina que conhecemos a nós mesmos segundo um método particular de entender a realidade. A *durée*, o *élan vital*, flui em nós como em todos os seres. É uma única e mesma vida que encontra expressão em todos os seres vivos, na natureza como um todo. Nós conhecemos o universo quando conhecemos a nós mesmos e vice versa. Porém, enquanto Bergson descreve esse fluxo onipresente em termos muito gerais - basta pensar justamente nessa continuidade da sucessão qualitativa, na presença do todo a cada momento, no avanço do passado ao futuro, no devir criativo, e daí por diante -, o conhecimento do homem ou de sua vida para Dilthey é o produto da aplicação metodológica de todas as ciências disponíveis aos materiais oferecidos pela história. Para Bergson o fluxo da vida está sempre ao nosso alcance; ele pode ser revelado em toda a sua plenitude a cada momento pelo ato da intuição metafísica. Para

Dilthey, por outro lado, o conhecimento da vida histórica é a meta e o fim de toda ciência. E aqui ele apresenta a exigência de uma Psicologia.

A psicologia tradicional falhou na análise da história. Os estudos da vida humana segundo suas diversas produções culturais não perdem muito quando não são relacionados às contribuições da psicologia tradicional. Sem dúvida é muito importante obter uma intuição válida dessas estruturas psíquicas, que se encontram onde quer que haja vida psíquica. Mas a construção da alma fora dos elementos da consciência, tal como propunham os textos de psicologia experimental na época de Dilthey, não pode contribuir para o processo de compreensão, que é que o realmente interessa à hermenêutica da história. De acordo com Dilthey, a psicologia tradicional almeja “*desenvolver um conhecimento completo e transparente dos fenômenos psíquicos a partir de um número limitado de elementos inequivocamente definidos*”. (GS, V, 139). Ora, entre esses elementos devemos levar em conta as sensações, as reflexões, e os sentimentos. Mas ali a vida aparece como uma combinação mecânica de unidades últimas fundamentais. Dilthey chama essa psicologia tradicional de explicativa ou construtiva, sendo seus principais representantes os psicólogos associacionistas, além de Spencer e Taine. Ele ataca essa psicologia não apenas porque ela faz uso de hipóteses, mas porque parte das mesmas. Assim, enquanto quando as ciências culturais procurarem nessa psicologia a sua fundação elas dependerão de algo inseguro, porque se basearão no fraco suposto de que a psique é um acumulado de elementos fixos, catalogados a partir de relações associativas. Dilthey quer se desprender de uma concepção psicológica derivada de uma falsa analogia com as ciências naturais. A psicologia como base verdadeira das ciências culturais deve começar da concretude da vida, tal como se apresenta a cada um de nós na experiência interna. O conhecimento de nós mesmos tem como seu objeto não apenas o fluxo de percepções, como parece ser a realidade psíquica para Hume ou Berkeley, mas um todo estrutural, *Strukturzusammenhang*. Essa é o principal conceito da Psicologia de Dilthey, e carece de uma exposição adicional. Ele o chama de “*a totalidade articulada da vida psíquica*”. (GS, V, p. 176). A descrição e análise dessa *Strukturzusammenhang*, na medida em que é típica, quer dizer, na medida em que ela acontece basicamente em cada ser humano, é para Dilthey a tarefa da psicologia do futuro, isto é, a tarefa da Psicologia descritiva e analítica (*beschreibende und zergliedernde Psychologie*).

Omitiremos os problemas provenientes dos conceitos de experiência própria e alienada, dação, tipo, etc, para nos restringir a alguns exemplos do que significa essa totalidade estrutural. Em cada segundo de nossa vida consciente não há apenas uma sensação ou a presença de um desejo, mas um todo psíquico. Dilthey oferece um exemplo do que sejam essas totalidades estruturais a partir da contemplação de uma bela paisagem. (GS, V, p. 203-4). Assim que refletimos sobre nós mesmos nessa contemplação, vemos que não se trata apenas de uma sensação “dada” a nós; que seus aspectos sucessivos são guiados por nossa atenção e vontade. O todo pode ser permeado por um sentimento de alegria ou tristeza. Há aqui um entrelaçamento cheio de sentido entre percepção sensível, atenção e sentimento. É uma questão interpenetrada de “diferentes aspectos” de um só e mesmo ato – a contemplação de uma paisagem. Essa totalidade é vivida; não é teoricamente derivada ou construída.

Outro exemplo é oferecido pelo processo de sopesar diversas alternativas de ação enquanto se chega a uma decisão prática. Aqui há uma sucessão interna de

condições, nas quais imagens, sentimentos e vontade estão interconectados. Essa totalidade, igualmente, é vivida ao invés de construída.

Também podemos citar a totalidade unificada constituída pelo processo no qual percebemos um som, tomamos consciência de sua fonte e o comunicamos a uma pessoa que está conosco.

Esses exemplos podem parecer estranhos: algo obscuro e um lugar-comum ao mesmo tempo. A construção dessas improvisações epistemológicas pode parecer excêntrica. O esforço consiste em chegar a uma *Sinnzusammenhang* por meio da discussão de um conjunto de experiências cuja unidade é óbvia - por exemplo, a unidade do objeto no caso daquela paisagem, em relação à qual todas as percepções sensíveis, atos de atenção ou vontade, estados de ânimo e sentimentos do espectador estão conectadas, desde que se esteja diante desse objeto específico. Mas é na análise desse tipo, tão pobre quanto ele possa nos parecer, que Dilthey tenta superar a esterilidade da psicologia experimental que em seu tempo usurpara o lugar da filosofia na academia européia. Ele percebeu que a interação entre homem e natureza, sua atividade, seu esforço tenaz para conversar e enriquecer a própria vida e a vida de seus amigos - tanto quanto seus esforços para destruí-la (como vemos hoje em dia) -, enfim, que toda a nossa vida consciente e inconsciente não pode ser reduzida, digamos assim, aos elementos cegos, vazios, qualitativamente insuficientes, da psicologia tradicional.

Dilthey não conseguiu ver, no entanto, que a vida individual ou social não pode ser reconstruída apenas por uma psicologia, qualquer que seja a linha. Enquanto ele criticava o dissenso entre nosso conhecimento concreto do homem e a psicologia científica, insistiu numa última crença injustificada, que prega que a intuição válida deve restringir-se ao domínio do dado imediato – os *données immédiates de la conscience*, que também exercem um grande papel no vitalismo de Bergson. Sua ideia de *Sinnzusammenhang* é um esforço de definir, com recursos insuficientes, o ser concreto do homem por meio de uma restrição positivista ao “dado”, aos *data* de sua assim chamada vida interior, ao passo que essa unidade concreta só pode ser compreendida se transcendemos esses limites concebendo o homem como um elemento real de um mundo real. Expressando isso em termos mais amplos do ponto de vista histórico, poderíamos dizer que Dilthey pretende “salvar” intuições decisivas do grande idealismo alemão, particularmente aquelas de Hegel, começando pelo assim chamado caráter mundano do espírito humano, ainda que tenha abandonado a doutrina do supraindividual, o caráter “absoluto” desse espírito, situando-o na unidade empírica, individualista, dir-se-ia monadológica do “sentido” inerente à psique humana. Mas o individual jamais pode ser construído fora do próprio individual. A falha de Dilthey é a falha inevitável de reconciliar o inconciliável, o que é altamente característico de todos os pensadores alemães que levaram a filosofia a sério nesse período, particularmente de Husserl e Lask. A filosofia da história de Hegel e os princípios do conhecimento humano de Berkeley não podem ser combinados. Segundo Dilthey, não é apenas na vida humana, mas em toda a vida que encontramos totalidades estruturais (*Strukturzusammenhänge*), diferentes umas das outras segundo as condições do ambiente natural ou social. Vendo mais de perto, se torna evidente que a “vida” ajusta-se ao ambiente por meio dessas totalidades. O individual, qualquer que ele seja, muda o ambiente pela atividade prática ou aprende a submeter-se. A psicologia não deve se destacar do fato de que a alma humana é determinada por seus próprios fins, pois esse caráter “proposital” (*zweckbestimmt*) não é “deduzido de um conceito de propósito

extrínseco a nós mesmos” (GS, V, p. 215): ao contrário, a concepção de um propósito externo a nós tem sua raiz numa experiência interior. “A *propositalidade (Zweckbestimmtheit)* não é de modo algum um conceito objetivo da natureza: se refere apenas à totalidade estrutural vivida unitariamente, como o prazer e a dor de um animal ou ser humano”. (GS, V, p. 210). A presunção de que a vida se destina à satisfação dos impulsos e à felicidade não é para Dilthey uma hipótese tolerável. Essa propositalidade só pode ser discernida e descrita por meio de nossa experiência interna. Mas seria ainda seria plausível, segundo ele, a hipótese de interpretar essas unidades em termos naturalistas do tipo spencer-darwiniano, como a lei da autopreservação do indivíduo e das espécies (GS, V, p. 210).

Passemos agora à doutrina psicológica de Dilthey. No processo de afirmação mediante o ambiente o indivíduo adquire uma forma rígida (Dilthey também chama isso de “estrutura”), isto é, hábitos relativamente estáveis (“habitualidades”), modos, valores, etc., que nem sempre estão dados diretamente e não obstante atuam em cada totalidade estrutural que vive (homem e animal). Sobre a base da ação recíproca entre estruturas espontâneas e adquiridas, entre o caráter como uma entidade e as experiências cambiantes, Dilthey tenta alcançar um conceito de “desenvolvimento” que não se restringe mais às ciências naturais. Esse conceito é a própria fundação psicológica da qual Dilthey deriva seu método de exposição histórico-genético, já mostrado em seus escritos sobre Hegel e em seus famosos estudos sobre os poetas alemães: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin, e Schiller.

Sobre essa interação entre o mecanismo humano e a espontaneidade de suas estruturas psíquicas, Dilthey funda seu conceito de homem como um ser essencialmente histórico (*Geschichtlichkeit*), um ser cuja essência não pode ser definida em termos estáticos. Essa doutrina tem sido desde então a principal categoria ontológica da *Existenzphilosophie* alemã (Heidegger e Jaspers). Assim como o indivíduo envelhece, a estrutura adquirida (que é o caráter da alma) consegue uma proeminência cada vez maior sobre suas experiências imediatas.

O espírito, que tem criado e objetivado diversas vivências, prevalece sobre cada estado momentâneo da mente e sua independência mediante as mudanças da vida ordinária dá às produções artísticas da maturidade seu caráter especialmente sublime, como a Nova Sinfonia de Beethoven ou o ato final do Fausto de Goethe. (GS, V, p. 225).

Sob a influência da fenomenologia de Husserl, Dilthey esforçou-se para corrigir o conceito, mais ou menos naturalista, de estrutura, a partir de um ponto de vista mais moderno. De acordo com Dilthey, a estrutura adquirida, em última análise, está conectada com a vida atual exclusivamente por meio de mecanismos obscuros de associação e reprodução. Consequentemente, a experiência presente não está relatada primeiramente a uma mera associação externa: há uma experiência mais primária que está implicada na experiência presente como seu “sentido” (*Bedeutung* e *Bedeutsamkeit*). A visão de que a vida é essencialmente histórica não é uma mudança de concepção que a reduz: ela a torna mais precisa. De qualquer modo, a tarefa da psicologia, como disciplina fundamental das ciências culturais, segue sendo derivar o fenômeno específico que é objeto próprio de cada ciência cultural da estrutura psíquica típica na qual ele tem sua origem. E essa estrutura radical pode

ser visualizada por nós a cada momento pela “reflexão” (*Selbstbesinnung*). Para citar Dilthey:

Cada análise do fenômeno da religião emprega necessariamente conceitos como sentimento, vontade, dependência, liberdade; conceitos-motivos cuja elucidação só pode ser feita num contexto psicológico. Uma análise como tal tem a ver com estruturas da vida psíquica, desde que é em sua vida que a consciência de Deus (*Gottesbewusstsein*) emerge e ganha poder... De maneira semelhante, a jurisprudência encontra em conceitos como norma, lei, responsabilidade, estruturas que requerem uma análise psicológica. Sem elucidar a compreensão da estrutura psíquica presente em cada unidade é impossível apresentar as conexões nas quais a consciência do direito (*Rechtsgefühl*) emerge, ou aquelas nas quais o propósito se efetiva como direito. As ciências políticas, que tratam da organização externa da sociedade, encontram em cada relação social os fatos psíquicos da comunidade, da dominação e da dependência... História e teoria da literatura e da arte sempre se referem retrospectivamente aos sentimentos estéticos básicos da beleza, do sublime, do gracioso, ou do ridículo. Sem uma análise propriamente psicológica, essas palavras (religião, arte, direito...) permanecem obscuras e mortas para o historiador... Isso é assim, e nenhuma especialização pormenorizada em qualquer campo do conhecimento pode substituí-la. Assim como os sistemas culturais da economia, do direito, da religião, da arte, da ciência, originam-se de estruturas vitais do psiquismo humano, do mesmo modo os fenômenos da organização externa da sociedade na família, na comunidade, na igreja, só podem ser compreendidos nos termos dessa estrutura. Eles contêm totalidades estruturais, porque a vida psíquica é ela mesma uma totalidade estrutural. Em toda a história, a compreensão dessas totalidades psíquicas internas determina a compreensão daquelas totalidades sociais. (GS, V, p. 147-8).

A articulação de todas as culturas e épocas na história humana, segundo Dilthey, só é compreensível se reconstruirmos o caminho no qual as esferas particulares da cultura vão ao encontro do homem típico de cada época. Precisamos reconstruir a significância e o peso que a religião, o direito, a economia, a ciência possuem por si. Somente essa base é que podemos falar em culturas diferentes; somente a partir dela podemos definir períodos históricos essenciais, e, finalmente, esboçar alguma história da humanidade. A vida espiritual de uma época obtém sua expressão típica em suas grandes personalidades, em seus poetas e filósofos, e é também por essa razão, segundo Dilthey, que a biografia é “*a modalidade de história mais essencialmente filosófica*”. (GS, V, p. 225).

Concluindo, cumpre abordar a questão sobre como o plano dessa psicologia delineada por Dilthey em suas “Ideias”, em 1894, foi levado adiante. Falemos dos progressos que a crítica de Dilthey à psicologia tradicional permitiu. Essa crítica vinha sendo uma tendência geral nessa época. Basta evocar Bergson e as teorias da *Gestalt*. Ambas concordam em que a vida psíquica não pode ser construída a partir de elementos obtidos como o resultado de uma abstração. Citemos a tentativa de construir uma teoria da história e da sociedade sobre um fundamento psicológico, tal como foi tentado por Pareto. Como Dilthey, Pareto elabora para si uma psicologia

que venha ajudá-lo em seus estudos da sociedade. Mas a sua psicologia é marcadamente diferente da psicologia de Dilthey, tanto na forma quanto no conteúdo.

Passemos então a uma questão diferente, sobre a oposição entre os princípios naturalistas de Freud e os princípios históricos de Dilthey: não toma a teoria da psicanálise alguns dos supostos deste? Para Freud, a história também é compreensível somente por meio de um retorno a tendências psíquicas básicas. As mesmas forças que determinam o individual regulam o universo. A história é a contradição entre as forças que preservam e as forças que são hostis à sociedade humana; entre forças libidinosas e destrutivas; entre Eros e o impulso da morte. Quando Dilthey diz que *“Ódio, amor e guerra são as forças mais poderosas no mundo moral”*; que *“atuam nessas forças os impulsos mais poderosos, o ímpeto da fome, do sexo, e o carinho pelas crianças”* (GS, V, p. 209), Freud certamente faria apenas algumas correções. O consenso entre ambos é ainda mais radical. Ele se encontra, mais do que tudo, na concepção de uma totalidade coerente de sentido (*Sinnzusammenhang*) presente em cada existência individual, uma totalidade que se desenvolve na contradição entre o ser individual e o ambiente. Freud defende explicitamente que cada uma de nossas vivências tem um significado, um “sentido” que deriva de sua imbricação à estrutural total de nossa vida e cuja descrição só pode ser correta por meio de uma análise dessa totalidade. Os estudos histórico-sociais de Freud – “Totem e Tabu”, por exemplo – são paradigmas da interpretação psicológica da história. Os traços característicos, as preferências e os valores dos indivíduos têm o seu desenvolvimento a partir das condições e dificuldades da primeira infância. Evitaremos aqui qualquer juízo sobre a verdade das diversas teses de Freud – como, por exemplo, o complexo de Édipo. De qualquer modo, essas teorias podem ser concebidas como a realização do apelo de Dilthey à observação da vida individual, em suas estruturas típicas, como uma totalidade coerente de sentido. As fases singulares do desenvolvimento dos impulsos sexuais, ou seja, oral, anal, genital, tal como são descritas em “Três Ensaio sobre a Teoria Sexual” representam, para Freud, estruturas típicas que podem ser encontradas em qualquer vida psíquica normal. Não é acidental que a estrutura adquirida (*erworbener Zusammenhang*), estabelecida sobre a base da experiência primitiva, também seja, na visão de Dilthey, amplamente inconsciente, e que ela só possa ser revelada por meio de uma “análise”. Não sabemos se Freud e Dilthey explicam o inconsciente de maneiras diferentes, mas um exemplo pode ser dado para mostrar que os consensos entre ambos não são superficiais. Em seu discurso “Fantasia Poética e Loucura”, Dilthey mostrou a ocorrência na metafísica, na poesia e no mito das mesmas imagens, ao longo de toda a história da humanidade.

No sonho e na fantasia podemos encontrar regularidades incríveis, imagens específicas que estão sempre relacionadas a sensações e a estados internos, desenhos que interpretam, expõem e representam esses estados. Essas imagens são um gênero pobre e deficiente de símbolo, mas elas podem ser analisadas. (GS, VI, p. 101).

Os símbolos são “pobres” no sonho e na fantasia, mas nas grandes obras da humanidade eles se enriquecem e adquirem mais diferenciações, porque é deles que elas estão permeadas. À doutrina dos símbolos desenvolvida por Freud em sua

teoria dos sonhos e em seus estudos de história cultural encontra-se conectado o conceito de tipo de Dilthey.

Ainda convém mencionar, *en passant*, que o lado mais valioso da teoria de Freud está em total contradição com sua teoria empirista e naturalista do conhecimento, assim como as doutrinas de Dilthey vão de encontro às suas opiniões positivistas sobre a lógica da ciência.

Não podemos exagerar, ainda assim, a medida do consenso entre eles. Esse consenso parece ser ainda mais óbvio porque tanto as obras históricas de Dilthey quanto aquelas de seus discípulos, sem falar nas biografias que eles escreveram, são caracterizadas por uma forte tendência a uma psicologia individualista, tendência que tem se transformado numa caricatura pela moda atual das biografias populares dos grandes homens.

Há, contudo, outro lado da teoria de Dilthey, que remete à dialética hegeliana muito mais do que à psicanálise. Trata-se de seu flerte com aquilo que Hegel chama de espírito objetivo (*objectiver Geist*). Sem dúvida, as categorias da psicologia individual são estudadas com o propósito de elucidar as obras dos fundadores da religião, as realizações dos políticos, dos filósofos, dos poetas. Mas, por outro lado, é verdade que entender o problema das leis inerentes das esferas culturais ajudará, e não pouco, a elucidar a psicologia dessas personalidades mundialmente famosas. Sem um exato conhecimento da situação política e religiosa dos séculos XV e XVI, o caráter de Lutero ou Calvino não pode ser elucidado. O mesmo vale para problemas estéticos. Alguém que tenha alcançado um conhecimento suficiente dos detalhes técnicos mais sutis ainda assim não pode dizer nada sobre Greco ou Tintoretto, mesmo que tenha um conhecimento profundo dos sintomas de neurose visíveis em sua obra.

Por essa razão, às vezes aparece um toque de pedantismo nos ensaios de Freud sobre artistas e políticos – e ainda mais nos ensaios escritos por seus seguidores. Paradoxalmente, do lado oposto, a vagueza das categorias psicológicas de Dilthey conduz frequentemente ao mesmo resultado. Os escritos de Freud sobre arte soam como os de um doutor, e os de Dilthey como os de um alto professor alemão. A diferença entre Freud e Dilthey poderia ser resumida da seguinte maneira: se comparamos um artigo de Dilthey sobre um poeta ou um músico com um estudo de Freud sobre Leonardo da Vinci, por exemplo, as observações psicológicas de Dilthey parecem mais abstratas e minuciosas. Elas parecem, por assim dizer, mais tradicionais do que os *insights* de Freud, que estão saturados de experiências psicológicas. Na análise de Freud, as relações entre a obra de um artista e as experiências que foram decisivas ao longo de seu desenvolvimento já estão estabelecidas. Ele trabalha com fatos específicos: experiências sexuais, culpas e ansiedades. Dilthey se refere mais a conceitos abstratos: expressão, imaginação, impulso, vontade, etc., conceitos que ele partilha com a tradição psicológica que ele mesmo rejeita. Mas ele tem um pressentimento do que realmente é a arte, a poesia, a filosofia. Ele vê o artista em sua relação com tendências culturais específicas da história mundial e de seu tempo. Se ele fala de um romano, ele concebe o direito romano e o imperialismo como forças reais na alma do cidadão romano. Ele não fala de experiência interna somente num sentido abstrato de instintos individuais. Se ele discute a antiga mitologia alemã, ele fala da vida na floresta, nos campos, ao longo de centenas de anos, da falta de cidades, da dependência das estações...

Se aquelas duas tendências tivessem se interpenetrado nos escritos históricos de Dilthey, tal como ele postula em sua teoria da interação no processo de compreensão, seguramente cada um desses estudos teria formado a seção particular de uma teoria concreta da história. Infelizmente, o leitor de seus escritos metodológicos (alguns dos quais abordados aqui) ficará desapontado se visitar esses ensaios históricos. Na verdade, suas obras históricas apresentam a história do desenvolvimento psicológico de uma pessoa de um modo que não era tão diferente assim das biografias da época. Um postulado caro a Dilthey é que toda investigação de um assunto cultural deve examinar o fenômeno desde três pontos de vista, que são, por sua vez, interdependentes. Primeiro, do “*conhecimento do todo da realidade sócio-histórica*”; segundo, da estrutura típica da atividade intelectual como tal; e terceiro, das questões inerentes aos respectivos campos culturais, como a poesia, a arte, ou a filosofia, que possuem suas próprias leis de significação (*Sinngesetze*). (GS, I, p. 88-89). Esse postulado, de que a mente subjetiva pode ser compreendida devidamente somente se conectada com a mente objetiva (usando uma terminologia hegeliana), não foi totalmente abordado em suas obras históricas. Em seu estudo sobre Schiller, por exemplo, encontramos conceitos psicológicos problemáticos como dons naturais, vontade de grandeza, purificação interior, esforço incessante, etc, que desempenham um papel de destaque. Porém, essa inconsistência entre as ferramentas e o que foi realizado não diminui necessariamente a riqueza de suas investigações metodológicas.