



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

RODRIGO ABRANTES CESAR

**A FILOSOFIA DA VIDA (*LEBENSPHILOSOPHIE*) DE WILHELM DILTHEY E A
FORMAÇÃO HUMANA**

Florianópolis
2022

RODRIGO ABRANTES CESAR

**A FILOSOFIA DA VIDA (*LEBENSPHILOSOPHIE*) DE WILHELM DILTHEY E A
FORMAÇÃO HUMANA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, como critério parcial para obtenção de título de Doutor em Educação. Área de concentração: Filosofia da Educação.

Orientadora: Prof^a. Dra. Rosana Silva de Moura.

Florianópolis
2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Cesar, Rodrigo Abrantes
A FILOSOFIA DA VIDA (LEBENSPHILOSOPHIE) DE WILHELM
DILTHEY E A FORMAÇÃO HUMANA / Rodrigo Abrantes Cesar ;
orientador, Rosana Silva de Moura, 2022 .
154 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Ciências da Educação, Programa de Pós
Graduação em Educação, Florianópolis, 2022 .

Inclui referências.

1. Educação. 2. Filosofia da Vida. 3. Dilthey. 4.
Formação Humana. 5. Filosofia da Educação. I. Moura, Rosana
Silva de . II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.

Rodrigo Abrantes Cesar

**A FILOSOFIA DA VIDA (*LEBENSPHILOSOPHIE*) DE WILHELM DILTHEY E A
FORMAÇÃO HUMANA**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca
examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Celso Kraemer (Examinador)
Instituição FURB/SC

Prof. Dr. Diogo Norberto Mesti da Silva (Examinador)
Instituição UFSC/SC

Prof. Dr. Dominique Vieira Coelho dos Santos (Examinador)
Instituição FURB/SC

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner (Examinador)
Instituição UFES/ES

Prof. Dr. Bruno Pedroso Lima Silva (Examinador suplente)
Instituição FIESC/SC

Prof. Dra. Franciele Bete Petry (Examinador suplente)
Instituição UFSC/SC

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi
julgado adequado para obtenção do título de doutor em Educação pelo Programa de
Pós-Graduação em Educação.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação

Prof.(a), Dr.(a) Orientadora: Rosana Silva de Moura

Florianópolis, 2022

AGRADECIMENTOS

À professora Rosana Silva de Moura pelas importantes orientações, pelo incentivo e pela compreensão das circunstâncias da realização da pesquisa. À professora Lúcia Hardt pelas aulas e participação nas bancas de qualificação e defesa. Aos professores Bruno Pedroso Lima, Celso Kraemer, Diogo Mesti, Domique Vieira dos Santos e Jorge Luiz Viesenteiner, pela leitura e valiosas contribuições à pesquisa. Aos colegas da linha de pesquisa Filosofia da educação: Paulo Becher e Alexandre Falcão. À Angela Pietras.

Das experiências mutáveis da vida emerge, para a apreensão dirigida ao todo, o rosto da vida, cheio de contradições, ao mesmo tempo vitalidade e lei, razão e arbitrariedade, mostrando sempre aspectos novos e, embora talvez clara nos pormenores, inteiramente enigmática na totalidade. A alma procura abarcar num todo as referências vitais e as experiências nelas radicadas, mas não consegue. O centro de todas as incompreensões são a geração, o nascimento, o desenvolvimento e a morte (DILTHEY, 1992, p. 114).

RESUMO

A presente tese situa-se no horizonte da Filosofia da educação, investigando a repercussão à formação humana da filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) que emerge da fundamentação das Ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) desenvolvida por Wilhelm Dilthey (1833 - 1911). O horizonte filosófico-teórico de Dilthey situa-se entre a epistemologia e a hermenêutica. A epistemologia norteia seus principais objetivos, quais sejam: fundamentar as ciências humanas e consolidar um campo de investigação científica independente das ciências da natureza (*Naturwissenschaften*). A hermenêutica é inserida ao longo do amadurecimento de sua obra enquanto o método de investigação das ciências humanas, sobretudo por meio da *compreensão* e do *método compreensivo* (um contraponto à *explicação*, própria das ciências naturais). Do pensamento diltheyano, que transita por estes dois horizontes, emerge uma filosofia da vida, que tanto busca por estruturas, regularidades e admite certas universalidades, quanto considera o histórico, o singular, as vivências e o enigmático. Por meio da categoria vida, as multiplicidades das manifestações vitais do homem no âmbito da cultura são aproximadas como manifestações de uma vida mesma. A vida admite contradições (diferença-universalidade, compreensão-incognoscibilidade, regularidade-transitoriedade, etc.) e suas expressões podem ser compreendidas dentro de um limite dado pela própria vida. Busca-se, na presente tese, compreender como a filosofia da vida diltheyana pode repercutir na formação humana. Parte-se das indagações: Como seria uma formação que toma a vida como centralidade? Buscar por fundamentos, conhecimentos seguros e regularidades dentro de um limite histórico/temporal e epistemológico e, ainda assim, considerar as vivências, o singular e a diferença, traz algum efeito sobre a formação humana? Qual seria o contributo do horizonte diltheyano aos nossos tempos em relação à formação humana? Tal problemática está relacionada, sobretudo, a como Dilthey transita entre a epistemologia- buscando por fundamentos para uma forma específica de cientificidade atrelada à vida - e a hermenêutica, enquanto possibilidade de interpretação da vida em seus aspectos subjetivos. A partir da compreensão do entrelaçamento de tais dimensões expressivas da vida, busca-se interpretar se, ao conciliar elementos transitórios e inapreensíveis (que podem suscitar ao homem um afastamento crítico do mundo e uma autorreflexão) com a possibilidade de compreender com certa segurança o mundo histórico (que podem conceder ao homem segurança para a ação prática), há, também, uma dimensão na filosofia da vida diltheyana que repercute na formação humana. Trazemos como principais contribuições de Dilthey à Educação a possibilidade de, por meio da noção de vida, tratar filosoficamente da formação humana sem recorrer a fundamentos metafísicos e, também, pensar a formação humana enquanto algo dotado de fluidez que se dá no tempo presente e é permeada por aspectos compreensíveis e seguros, possuindo uma dimensão epistemológica e histórica, mas também pela criação e pela vivência, possuindo uma dimensão estética.

Palavras-chave: Filosofia da Vida; Dilthey; Formação Humana; Filosofia da Educação; História.

ABSTRACT

This thesis is situated in the horizon of the Philosophy of Education, investigating the repercussions to the human formation of the philosophy of life (*Lebensphilosophie*) that appears from the foundation of the Sciences of the Spirit (Human Sciences) (*Geisteswissenschaften*) theorized by Wilhelm Dilthey (1833-1911). Dilthey's philosophical-theoretical horizon is between epistemology and hermeneutics. Epistemology guides Dilthey's main objectives, which are: founding the human sciences and consolidating a field of scientific investigation independent of the natural sciences (*Naturwissenschaften*). Hermeneutics is inserted in this context through the ripeness of his work as a method of investigation of the human sciences, especially through the method of understanding and comprehending (a counterpoint to explanation, typical of the natural sciences). From Dilthey's thought, which travels through these two horizons, a philosophy of life emerges; both searches for structures, regularities and accepts certain universalities, and considers the historical, the singular, the experiences and the enigmatic. Through the category of life, the multiplicities of man's vital manifestations within the scope of culture are approximated as manifestations of a life itself. Life accepts contradictions (difference-universality, comprehension-unknowability, regularity-transience, etc.) and their expressions can be understood with a limit given by life itself. This thesis wants to understand how Dilthey's philosophy of life can affect human formation. The following questions are fundamental: What would an education that takes life as centrality be like? Searching for foundations, secure knowledge and regularities within a historical/temporal and epistemological limit and, even so, considering the experiences, the singular and the difference, does it have any effect on human formation? What would be the contribution of Dilthey's horizon to our times in relation to human formation? This problem is related, above all, to how Dilthey transits between epistemology - searching for foundations for a specific form of scientificity linked to life - and hermeneutics, as a possibility of interpreting life in its subjective aspects. Based on the understanding of the intertwining of such expressive dimensions of life, we want to interpret whether, by reconciling transitory and inapprehensible elements (which can provoke a critical detachment from the world and a self-reflection in man) with the possibility of understanding the world with certain security (which can give man security for practical action), there is also a dimension in Dilthey's philosophy of life that has repercussions on human formation. We bring as Dilthey's main contributions to Education: the possibility of, through the notion of life, philosophically dealing with human formation without resorting to metaphysical foundations and, also, thinking about human formation as something endowed with fluidity that takes place in the present time and is permeated by understandable and safe aspects, having an epistemological and historical dimension, but also by creation and experience, having an aesthetic dimension.

Keywords: Philosophy of Life; Dilthey; Human formation; Philosophy of Education; History.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 - A FUNDAMENTAÇÃO DAS CIÊNCIAS DO ESPÍRITO (GEISTESWISSENSCHAFTEN): O SURGIMENTO E DEMARCAÇÃO EPISTEMOLÓGICA DAS CIÊNCIAS HUMANAS	
1.1 O vínculo da metafísica com as ciências e sua importância para o emergir dos limites do conhecimento e das ciências do espírito	40
1.2 Problemas da metafísica a partir de Aristóteles e Kant.....	50
1.3 <i>Vivência, expressão e compreensão</i> e a fundamentação metodológica das ciências do espírito.....	61
1.4 A hermenêutica enquanto método possível para compreensão da vida.....	72
1.5 A filosofia da vida (<i>Lebensphilosophie</i>) no horizonte epistemológico e suas repercussões à formação humana.....	73
CAPÍTULO 2 – CONSIDERAÇÕES ACERCA DA HISTORICIDADE E DA EXPERIÊNCIA ESTÉTICA	
2.1 Dilthey e a história	81
2.2 Compreensão da vida por meio da história.....	99
2.3 A arte como expressão da vida e sua importância para a história e as ciências humanas.....	104
2.4 Poesia e autobiografia	108
2.5 Dilthey enquanto homem de seu tempo	115
CAPÍTULO 3 - FILOSOFIA DA VIDA (LEBENSPHILOSOPHIE) E FORMAÇÃO HUMANA	
3.1 Tentativa de superação da metafísica e contribuições da noção diltheyana de vida para a formação humana	119
3.2 A filosofia da vida diltheyana e a formação humana: temporalidade, orientação e autorreflexão	127
3.3 Filosofia da vida e Formação humana: orientação e autorreflexão	140
CONSIDERAÇÕES FINAIS	144
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	149

INTRODUÇÃO

O que é usualmente esperado de uma introdução de um trabalho acadêmico é a apresentação da problemática da pesquisa à luz do referencial teórico-filosófico e seus aspectos metodológicos e estruturais. Trata-se aqui de uma pesquisa desenvolvida na linha de Filosofia da Educação e que se propõe a investigar a contribuição para a formação humana da filosofia da vida que emerge da tentativa de fundação e fundamentação epistemológica das ciências humanas que perpassa o conjunto da obra de Wilhelm Dilthey (1833–1911), autor pouco estudado no Brasil. Optamos, devido a tal desconhecimento da obra diltheyana, por, antes de discutir os aspectos formais da tese, apresentar uma breve introdução ao pensamento de Dilthey no que tange à construção de sua filosofia.

Com isso esperamos, em certa medida, possibilitar uma compreensão inicial da proporção que a ideia de vida adquire na filosofia diltheyana, aspecto que está na centralidade da tese. Busca-se compreender como a filosofia da vida, especificamente a diltheyana, ao transitar entre a epistemologia e a hermenêutica de modo a articular conceitos e noções que tanto tendem para conhecimentos seguros e universalidades que se revelam no mundo histórico quanto para aspectos singulares, subjetivos e enigmáticos da vida, repercutiria na formação humana ao fornecer subsídios tanto para uma orientação para a ação prática quanto para um afastamento crítico e constante autorreflexão.

Wilhelm Christian Ludwig Dilthey (1833 -1911) é um teórico cujo pensamento se insere inicialmente no contexto do historicismo alemão da segunda metade do séc. XIX. Os historicistas¹ emergem de uma crise paradigmática decorrente do declínio do “Idealismo absoluto”, atrelado, sobretudo, à figura de Hegel (SCHNÄDELBACH, 1991) e do concomitante desenvolvimento das ciências positivas. Em tal contexto, emergem diversas transformações no âmbito do pensamento, que repercutem também na educação e nas universidades alemãs, que até a morte de Hegel, em 1831, eram constituídas por quatro faculdades: filosofia, teologia, medicina e direito. Com o tempo, passaram a ser consideradas a “casa das ciências”, onde, além de ter a reflexão fundamentada nas ciências como

1 As linhas gerais do historicismo serão desenvolvidas no capítulo 2.

característica central, buscavam construir uma visão de mundo que se distanciasse das propostas idealistas (RESENDE, 2014, p. 17).

Tal corrente de pensamento, o Historicismo, embora caracterizada pela multiplicidade de modos de se tratar os conhecimentos históricos, tomava a teoria hegeliana da história enquanto realização progressiva da liberdade como um horizonte epistemológico não seguro, uma vez que para os historicistas, de um modo geral, as abstrações, noções universais e teleológicas da história, próprias do pensamento hegeliano, seriam, justamente, aquilo do que pretendiam se afastar ao tratar da história enquanto ciência². Nesse sentido, “eles substituíram o mito do progresso pelo mito do devir”³ (REIS, 2005, p. 4). Segundo comentadores (SCHNÄDELBACH, 1991; JULIÃO, 2010; REIS, 2005), enquanto escola de inspiração neokantiana, o historicismo, de modo geral, se caracterizou pelas críticas às filosofias da história. Criticava, sobretudo, princípios únicos e abstratos que perpassavam as reflexões teóricas relacionadas à história e propunha o estudo da vida concreta, tornando, assim, a história uma ciência. Buscaram, em um sentido comum, demarcar a história enquanto ciência do passado,

a escola histórica na Alemanha dá início ao Historismus, que reivindica ser uma história científica de fiel reconstrução do passado, a fim de conhecer a si mesmo e a seu próprio tempo, sem importar-se com o futuro e suas reivindicações iluministas de revolução. Alemanha e França são o palco do embate entre conservadores e revolucionários (VIESENTEINER, 2020, p. 5).

Sendo assim, em tal contexto, surgiram na Alemanha alguns teóricos, como Leopold Von Ranke (1795 – 1886), Johann Gustav Droysen (1808-1884), Jacob Christoph Burckhardt (1818-1897), Wilhelm Windelband (1848-1915) e Georg Simmel (1858-1918). Ainda que inserido nesse horizonte, Dilthey diz: “quando ingressei na filosofia, o monismo idealista de Hegel tinha sido substituído pelo reinado das ciências naturais” (DILTHEY, 2010c, p. 39), ou seja, em grande medida o

2 Vale salientar que a recusa às filosofias especulativas da história, foi um processo lento e gradual.

3 Vale destacar que durante os séculos XIX-XX houve um confronto acerca das concepções de história entre franceses e alemães (Iluminismo Francês e historicismo alemão). Enquanto os iluministas franceses, pautando-se numa razão filosófica, concebiam a história como um meio para se construir o futuro, os historicistas buscaram resgatar o passado pautando-se numa “razão histórica”. Tais concepções serão abordadas no capítulo 2; por ora vale salientar que Dilthey estava inserido no âmbito do historicismo alemão.

pensamento diltheyano buscar se afastar de alguns historicistas. Tal afastamento se dá, sobretudo, pela ideia de *vida*, que perpassa sua obra, bem como pela tentativa de fundamentação das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), que toma tal noção de vida como cerne de sua filosofia,

A vida é uma conexão de ações recíprocas entre as pessoas sob as condições do mundo exterior, ações apreendidas a partir da independência dessa conexão em relação aos períodos e aos alternantes. Utilizo a expressão vida nas ciências humanas restringindo-a ao mundo humano [...] (DILTHEY, 2010a, p. 271).

Tal noção de vida fundamenta a delimitação de um método (“da compreensão”)⁴, com o qual o autor busca diferenciar essas Ciências do Espírito das ciências da natureza (*Naturwissenschaften*)⁵.

Dilthey tomava como inconsistentes os pressupostos epistemológicos de boa parte dos membros da escola histórica por se voltarem à objetividade histórica pautando-se numa “mistura acrítica das perspectivas idealista e realista” (2010a, p. 271). Sua obra é marcada por descontinuidades e interrupções, traçando introduções e ideias a serem concluídas⁶ e, por vezes, jamais retomadas. Seus temas de interesse são variados, transitando pela metafísica, epistemologia, ética, psicologia, teoria da história, hermenêutica, estética e crítica literária. A partir desta amplitude, Heidegger, em *Ser e Tempo* (1927), sugere a divisão da obra diltheyana em três grandes campos: “estudos sobre a teoria das ciências do espírito e sua delimitação frente às ciências da natureza; pesquisas sobre a história das ciências do homem, da sociedade e do Estado; investigações sobre uma psicologia que deve expor ‘todo o fato homem’” (HEIDEGGER, 2006, p. 491).

Dilthey tratou de temas aparentemente distantes como a “imaginação poética”⁷ e “a necessidade de uma fundamentação epistemológica para as ciências particulares”⁸, bem como escreveu textos que destoavam da discussão filosófica de sua época, como *Satanás na poesia cristã*⁹. Ao mesmo tempo, dialogava

4 DILTHEY, 2010b.

5 Para Dilthey, “a experiência concreta, histórica e viva tem que ser o ponto de partida e o ponto de chegada das *Geisteswissenschaften*” (PALMER, 2015, p. 105).

6 Tal característica será apontada por Ortega y Gasset, no texto *Wilhelm Dilthey e a ideia da vida* (1911) como uma consequência da natureza e complexidade de sua ideia de “vida”.

7 Em *Vida e Poesia*, publicado em 1905.

8 Em *Introdução às ciências humanas*, publicado em 1883.

9 Em *Literatura e Fantasia*, publicado em 1954.

diretamente com questões a ele contemporâneas, em textos como *Sistema de ética*¹⁰ ou *Introdução às ciências humanas*¹¹, por exemplo. Ainda de acordo com Heidegger, “o que se apresenta como dualidade, ‘tentativas’ inseguras e acidentais, é a inquietação elementar com uma meta: trazer a ‘vida’ para uma compreensão filosófica e assegurar, para essa compreensão, um fundamento hermenêutico a partir da ‘vida ela mesma’” (HEIDEGGER, 2006, p. 491).

Seus escritos alternam-se entre ensaios, biografias, tratados históricos e ensaios filosóficos e, muitas vezes, tais formatos se encontram em uma única obra, como nas biografias de Schleiermacher (1867), Leibniz (1921) e Hegel (1921). Embora Dilthey tenha se ocupado de temas diversos, tais núcleos temáticos estão ligados mediante seu conceito central: “vida”. A noção de vida sustenta conceitos importantes como *vivência, expressão, compreensão, estrutura, contexto, razão histórica e mundo histórico*. Nada está fora da vida, nada é compreensível fora da experiência concreta e da vivência. Dilthey é um filósofo da vida.

Ele fez questão de salientar que a filosofia da vida é a filosofia da experiência não dilacerada, isto é, a experiência sendo experiência de vida se dá à nossa consciência de um modo global, integrando-se as três faculdades da alma – o pensamento, a vontade e o sentimento (DI NAPOLI, 2000, p. 10).

A ideia de experiência¹² em sua obra se afasta das noções de empiristas como David Hume (1711-1776) ou Locke (1632-1704). Dilthey considera a experiência (enquanto experiência de vida, vivência) como “cada unidade determinada das partes da vida ligadas por um sentido comum – mesmo quando as várias partes se separam uma das outras por eventos que a interrompem” (DILTHEY *in* PALMER, 2015, p. 114). Bem como, ele também se mostra um crítico do positivismo e naturalismo de Comte (1798-1857) e Mill (1806-1873).

10 Publicado em 1958 (organizado por Erich Weninger).

11 Publicado em 1883.

12 Para Dilthey, diferentemente dos empiristas que atrelavam a experiência sobretudo à percepção sensorial do mundo exterior, a “experiência (empíria, experientia) é conhecimento a partir da percepção. A percepção em si não é ainda experiência, pois esta consiste em juízos e contém uma ampliação do conhecimento de fatos. A minha percepção de uma árvore à beira do caminho ainda não é experiência, nem o meu saber imediato da existência dessa árvore; só quando uma percepção inclui também uma ampliação de meu conhecimento ela se torna, por si, a base de uma experiência (por exemplo, a experiência de uma grande dor)” (DILTHEY, 2010c, p. 71).

Nesse sentido, “a própria expressão ‘filosofia da vida’ representa um protesto do autor contra o excessivo realce dado às faculdades cognitivas pelas filosofias mais tradicionais da consciência” (AMARAL, 1987, p. 7). Para o filósofo, tais concepções não apreendem a vida em sua especificidade, uma vez que se voltam à experiência sensível do mundo exterior enquanto seu pensamento procura “salientar a experiência interior do homem, enquanto vida e mundo espiritual [...] no sentido da produção da história, da cultura, da poesia, da reflexão filosófica (ética, estética, teoria do conhecimento), da pedagogia, etc.” (DI NAPOLI, 2000, p. 12).

A pesquisadora e pioneira na introdução do pensamento de Dilthey no Brasil, Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral, sustenta a tese de que Dilthey “tem razão em afirmar que o pensamento não pode recuar para além da própria vida, pois ele talvez tenha encontrado *dentro* da própria vida, ou, *na* consciência da própria vida, o apoio ao mesmo tempo vivo e inabalavelmente sólido de que tanto necessita” (AMARAL, 1987, p. 11). Igualmente, José Ortega y Gasset (1952)¹³ já considerava que a principal contribuição de Dilthey para a filosofia é justamente perseguir a ideia de vida em sua obra e trazê-la por meio de uma nova abordagem. Em *O que é Filosofia?* (1928)¹⁴, o filósofo espanhol sintetiza a importância e dimensão de tal ideia:

O novo fato ou realidade radical é ‘nossa vida’, a de cada um. Tente qualquer um falar de outra realidade como sendo mais indubitável e primária que esta e verá que é impossível. Nem sequer o pensar é anterior ao viver – porque o pensar se encontra a si mesmo como parte de minha vida, como um ato particular dela. Mesmo esse buscar uma realidade indubitável é algo que faço porque e enquanto vivo – quer dizer, é algo que executo não isolado e por si, mas busco isso porque vivo agora ocupando-me em fazer filosofia e como primeiro ato do filosofar; e o filosofar é, por sua vez, forma particular do viver que supõe esse mesmo viver – posto que, se faço filosofia, é por algo prévio, porque quero saber o que é o Universo, e essa curiosidade, por sua vez, existe graças ao senti-la como um afã de minha vida que está inquieta acerca de si mesma, que se encontra, talvez, perdida em si mesma. Em suma, qualquer realidade que queiramos pôr como primária, temos que supor nossa vida e que pô-la já é um ato vital, é viver (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 234).

Tomando inicialmente a importância dada à ideia de vida como uma característica central do pensamento de Dilthey e antes de apresentar a problemática da presente tese, qual seja, *a repercussão da filosofia diltheyana à*

13 Ano de publicação

14 Ano de publicação

formação humana ao suscitar tanto a possibilidade de orientação para a ação prática quanto a necessidade de constante autorreflexão através do tensionamento entre regularidades e singularidades que caracterizam a filosofia da vida, mostra-se oportuno relatar brevemente como sua obra foi e é recebida, bem como qual pode ser a relevância dela para a educação, área em que a presente pesquisa se insere.

Dilthey nasceu em Biebrich, Alemanha, em 1833. Seu pai foi um pastor calvinista, o que lhe rendeu uma formação voltada à teologia. Exerceu, por um breve período, a ocupação de pastor. Mas logo a substituiu pela atividade de professor de filosofia, lecionando inicialmente na Universidade da Basileia, passando pelas universidades de Kriel, Balê e Breslau até, em 1868, passar a lecionar na Universidade de Berlim, instituição em que realizou sua formação acadêmica e que trabalhou até o final de sua vida. Foi casado com Katharine Puttnan, com quem teve três filhos, dentre eles Clara Misch, responsável pela organização e publicação de alguns escritos após a morte de Dilthey (REIS, 2005, p. 21).

De acordo com relatos de biógrafos, ele se dedicava arduamente ao trabalho, em média entre 12 e 14 horas por dia (REIS, 2005). Suas pretensões restringiram-se ao ofício de professor e pesquisador. Aparentemente, não buscava reconhecimento na esfera pública e mesmo no âmbito universitário não se preocupava com a divulgação de seus trabalhos. “Em vida, foi um desconhecido. Como professor, os alunos o consideravam taciturno, misterioso e dedicado. A sua personalidade tendia a não publicação, ao segredo e ao mistério” (REIS, 2005, p. 21). Apesar de tais traços de personalidade, suas obras, quando publicadas postumamente, totalizaram 26 volumes.

Como já dito, Dilthey não é um filósofo muito estudado quando comparado a outros filósofos de seu tempo, mesmo na Alemanha¹⁵, apesar de sua importância na fundação das *Geisteswissenschaften*. Tal fato se deve, talvez, pelo seu estilo, que “mais sugere do que demonstra” (REIS, 2005, p. 22). Muitos consideram sua obra de difícil compreensão. Rickman¹⁶ compara o seu estilo mais ao de um geólogo do que ao de um arquiteto: “há sempre algo a descobrir, a decifrar, sob as camadas e

15 Vale destacar o trabalho do “Dilthey-Forschungsstelle”, no Instituto de Filosofia da Universidade de Bochum, um importante núcleo de pesquisas sobre Dilthey, que reúne pesquisadores como: Frithjof Rodi, Gunter Scholtz e Hans-Ulrich Lessing, que vem contribuindo significativamente com a divulgação da obra diltheyana.

16 H.P Rickman (1918). Filósofo tcheco, estudioso da hermenêutica e da obra de Dilthey.

fissuras de seus textos” (REIS, 2005, p. 22) e vê na tentativa de discípulos¹⁷ de Dilthey de concederem unidade à sua obra um problema, pois tal unidade aparentemente não existe e, devido a isso, sugere como método mais apropriado para pesquisar o pensamento diltheyano a leitura direta de seus textos.

A título de ilustração, Horkheimer, ao se referir à obra diltheyana, afirma:

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 (HORKHEIMER, 2017, p. 2).

Dessa maneira, podemos considerar que há, na obra diltheyana, uma riqueza filosófica e uma certa necessidade de pesquisas na atualidade. Seu pensamento influenciou autores como Simmel (1858-1918), Weber (1864 - 1920), Ortega y Gasset (1883 – 1955), Jaspers (1883 – 1969), Lukács (1885-1971), Gramsci (1891-1937), Heidegger (1889-1976), Sartre (1905-1980), Ricouer (1913-2005) e Habermas (1929-). Ortega y Gasset dedicou-se à organização da tradução para o espanhol de oito tomos das obras completas de Dilthey. Tal trabalho de divulgação contribuiu significativamente para que o pensamento diltheyano esteja mais difundido em países de língua hispânica do que nos demais, além do alemão, língua materna de Dilthey. Sua obra, embora estudada mais no âmbito estritamente acadêmico e com um interesse mais recente, foi traduzida para diversos idiomas, como o português, inglês e francês, fato que sinaliza a sua importância para as pesquisas contemporâneas em humanidades.

No âmbito da hermenêutica filosófica, Dilthey tem reconhecimento, sobretudo, por suas ideias repercutirem naquilo que Gadamer (2008a) chama o “giro hermenêutico”. Sua obra possibilitou o desenvolvimento da hermenêutica nos

17 Dilthey costumava se reunir com um grupo de estudantes em sua casa. Tais discípulos, após a morte de Dilthey, organizaram e publicaram boa parte de seus escritos, dentre eles se destacam: Bernhard Groethuysen, George Misch (genro de Dilthey), Paul Ritter, Herman Nohl e Eric Weniger.

estudos humanísticos por meio da interpretação da vida ao reconduzir a hermenêutica da interpretação de textos para a interpretação da vida e da história. De acordo com Palmer (2015), Dilthey introduziu a hermenêutica como base dos estudos humanísticos e colocou o problema da interpretação como um objeto com um estatuto duradouro, fixo e objetivo, possibilitando aos estudos humanísticos adentrarem em um conhecimento objetivamente válido (PALMER, 2015, p. 127).

Devido ao fato dos estudos humanísticos terem a própria vida como objeto, com sua historicidade e temporalidade, necessitavam muito mais de um método de compreensão histórico em detrimento de um científico espelhado nas ciências naturais. Dilthey conduziu a hermenêutica para “o horizonte da historicidade, adentro do qual sofreu ulteriormente um considerável avanço. Colocou os fundamentos do pensamento de Heidegger na temporalidade da autocompreensão. Pode, com razão, ser considerado como o pai da ‘problemática hermenêutica contemporânea’” (PALMER, 2015, p. 128).

No Brasil, o pensamento de Dilthey ainda é pouco difundido, tendo como principais pesquisadores Maria Nazaré Pacheco do Amaral, que trata, sobretudo, da pedagogia diltheyana e tem publicado, dentre outros escritos, *Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia* (1987), resultado de sua tese de doutorado em educação; Ricardo Lins Di Napoli, que aborda a ética diltheyana, com a publicação de *Ética e compreensão do outro: a ética de Wilhelm Dilthey sob a perspectiva do encontro interétnico* (2000), sua tese de doutorado em filosofia, e José Carlos Reis, que se volta à filosofia e teoria da história e das ciências humanas em Dilthey, cuja publicação *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais* (2005) resultou de pesquisa de pós-doutorado.

São poucas as teses e dissertações sobre Dilthey produzidas no Brasil até a presente data. Além das obras citadas, foram localizadas na BDTD – Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações - a tese em filosofia *A hermenêutica heideggeriana da facticidade como radicalização da historicidade da vida em Dilthey* (2014/UFPE), de Marcela Barbosa Leite, a dissertação em história *Compreender a vida, fundamentar a história: a crítica da razão histórica em Wilhelm Dilthey (1833 – 1911)* (2006/UFMG), de Edmar Luis da Silva, a dissertação em filosofia *A teoria da experiência de Wilhelm Dilthey enquanto crítica da tradição epistemológica (1883 -*

1894) (2017/PUC-SP), de Luis Eduardo Morimatsu Lourenço e a dissertação em educação *Wilhelm Dilthey: Contribuições para pensar a formação humana sob a perspectiva pedagógica* (2019/UFSC), de Carlos Roberto Jacob Júnior.

Dada a escassez da produção científica em torno da obra de Dilthey no Brasil, a presente tese busca oferecer um contributo à área da educação no que diz respeito à inserção do pensamento diltheyano em questões próprias ao campo educacional. No que concerne ao campo da educação, Dilthey foi um autor que se interessou pela história e pelos fundamentos da pedagogia, dedicando uma parte de sua vida acadêmica ao tema, resultando em publicações como: *História da Pedagogia* (1934), *Fundamentos de um sistema de Pedagogia* (1934) e *Sobre a Possibilidade de uma Ciência Pedagógica de Validade Universal* (1888). Além destas obras, nas quais pensa a pedagogia, ministrou na Universidade de Breslau, entre 1874 e 1879, e na Universidade de Berlim, entre 1884 e 1894, os cursos “História da pedagogia com aplicação da psicologia à sua elaboração sistemática” (1874), “História da pedagogia e bases de seu sistema” (1874/1875), “História da educação pública na Prússia” (1878/1879), “História e sistema da pedagogia” (1884-1894) e “Aplicação da psicologia à pedagogia como complemento do curso de psicologia” (1884-1894).

No entanto, a presente tese pretende se situar para além de tais escritos sobre pedagogia, muito embora os considere importantes, e para dar conta da pergunta pela atualidade ou relevância da obra de Dilthey para a educação, dado o seu caráter fragmentário, busca inspiração na leitura que Ortega y Gasset faz de Dilthey. Ele considera tal caráter fragmentário da obra diltheyana como uma consequência natural de sua ideia de vida e de sua filosofia da vida. Para Ortega y Gasset, a ideia de vida intuída em tal filosofia não pode ser abarcada na totalidade. Em obra de 1958, coloca a vida como uma grande ideia ou Ideia com “I” maiúsculo, um tipo que não poderia deixar de ocorrer aos homens porque “es una forma necesaria del destino humano, una etapa de sua evolución” (ORTEGA y GASSET, 1952, p. 126). Dilthey, segundo o filósofo espanhol, foi um dos primeiros a intuir tal ideia, “Dilthey fue uno de los primeros em arribar a esta costa desconocida y caminar por ella, como suele a los primeiros ocupantes, ya veremos com que genero

de fadigas e insuficiências” (p. 127). Nesse sentido, Dilthey intuiu a ideia de vida, mas, apesar de seus esforços, nunca a abarcou em sua plenitude.

Durante cincuenta años ha extendido las manos, em constante y laboriosísimo esfuerzo, para apresar la intuición em que había caído, la entrevisión de la Ideas desde la primeira mocedad le había embargado. ! Esfuerzo vano! La Idea que en su inicial presentación parecía tan fácilmente dominable, se alejaba siempre, se alejaba cada día más de la presión intelectual con que Dilthey intentaba someterla a concepto claro (ORTEGA Y GASSET, 1952, p.127).

Ortega y Gasset sugere que seria possível atribuir a dificuldade enfrentada por Dilthey em abarcar a ideia de vida como uma consequência de ela estar além do referencial teórico e epistemológico da época, fato esse que não lhe concedeu os instrumentos necessários para compreendê-la. No entanto, diverge de tal interpretação e sustenta a tese de que a aparente incapacidade de Dilthey em formular uma ideia clara de vida e de persegui-la ao longo de sua trajetória acadêmica revela a natureza da vida como algo inabarcável em sua totalidade. Sendo assim, uma obra que toma a vida como ponto de partida para investigação teórica não poderia ser expressa numa unidade de um sistema fechado.

Os principais investimentos teóricos de Dilthey estão em torno da fundamentação das ciências do espírito e da possibilidade de um conhecimento científico sobre a vida atrelado a uma metodologia de investigação teórica que busca desvincular-se das metodologias próprias das ciências da natureza¹⁸. Tal objetivo leva Dilthey a buscar por caminhos que, inicialmente, procurariam extrair elementos universais de estruturas da vida. Tal universalidade, vale dizer, não é da mesma ordem da metafísica (ao menos para Dilthey) ou das ciências da natureza. Não é, em termos kantianos, *a priori*, mas sim revelada na historicidade. Está interligada aos aspectos sociais e culturais que ganharam forma no decorrer da história. São universalidades atreladas à “Razão Histórica”.

Nesse sentido, tomou a noção de vida como ponto de partida e de chegada em sua hermenêutica. Inicialmente, tendo uma ideia de vida muito mais intuída e carecendo da possibilidade de tornar a vida concreta um objeto de estudo das

18 Dilthey, assim como Husserl e Nietzsche, estabeleceu uma oposição aos programas de naturalização da filosofia, sobretudo à tentativa em tais programas de “levar adiante os métodos e resultados das ciências empíricas, com o intuito de divulgar uma determinada concepção de mundo baseada muito mais em um materialismo metodológico” (VIESENTEINER, 2021, p. 2). Tal problemática será desenvolvida de modo mais aprofundado no capítulo 1 da tese.

ciências humanas, traçou um caminho epistemológico com categorias fundadas no nexo vital, tomando em um primeiro momento a epistemologia e a psicologia descritiva e analítica como fundamento e método de investigação das ciências do espírito para depois, gradativamente, substituí-las pela hermenêutica.

Embora seja um neokantiano, buscou um distanciamento de Kant, por conta de suas “categorias de vida, que, diferentemente das categorias do entendimento de Kant, não são *a priori*, mas reais, pois são fundadas no nexo vital” (DI NAPOLI, 2000, p. 72). Tais categorias e conceitos, a saber, vida, vivência, expressão, compreensão, estrutura, etc., em sua obra, pretendem-se tão sólidos quanto o necessário para o entendimento diltheyano sobre o que é a filosofia: um conhecimento que formule proposições dotadas de universalidade, o que só seria possível pensar mediante aquelas categorias de sustentação de seu horizonte filosófico. Nesse ponto, emerge a universalidade a partir da conexão das categorias. A partir do ponto apresentado, dá-se o primeiro passo para a problematização da tese por meio da seguinte questão: Qual seria a universalidade existente na filosofia da vida de Dilthey? Dessa maneira, mostra-se oportuno relatar brevemente como Dilthey compreende a universalidade com um traço da filosofia.

O traço da universalidade

Em *Essência da filosofia* (1907), Dilthey coloca o seguinte problema: qual precisaria ser “o procedimento por meio do qual é possível sair da representação universal e da denominação de uma maneira segura para o conceito da coisa?” (DILTHEY, 2014, p. 12). E afirma que a formação de conceitos parece cair em um círculo onde conceito, incluindo aí o de filosofia, “só pode ser encontrado na medida em que, a partir dos estados de fato, que elas formam, são derivadas as relações entre as características que constituem o conceito” (p. 12). Nesse sentido, por meio do pensamento e da reflexão, seria possível determinar o que é a filosofia, caso fosse admitido que os estados de fato da filosofia fossem derivados de verdades mais gerais, externas a ela. No entanto, os estados de fato, as representações ao longo da história do que é a filosofia, não derivam de fatos externos ou de verdades

a priori e pré-filosóficas, mas sim do trabalho de filósofos que foram influenciados pelos fatores histórico-sociais de suas respectivas épocas.

Para Dilthey, a “análise da realidade efetiva complexa empiricamente dada é o primeiro passo para as grandes descobertas mesmo nas ciências humanas” (2014, p. 11). Da realidade efetiva dada empiricamente surgem os conceitos gerais, próprios do entendimento coletivo, como os de arte, religião, Estado ou filosofia. Tais conceitos universais são representações que designam por meio de nexos o que é coletivamente e individualmente compreendido sobre tais conceitos. Nesse sentido, a filosofia teve definições diferentes em épocas e culturas distintas, e tais definições são, de certa maneira, abreviações do que é a filosofia essencialmente. Faz-se necessário, portanto, compreender a conexão interna da filosofia que possibilitou suas múltiplas definições dentro da cultura para a construção metodológica de uma via para compreender a essência da filosofia. Nesse sentido, de tal conexão interna, desvela-se o caráter universal a que Dilthey se refere.

Sistemas filosóficos como os de Platão, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Hume, Kant, dentre outros, marcaram a história da filosofia. Tais sistemas diferem entre si, no entanto possuem traços comuns, e justamente nesses traços Dilthey vê a possibilidade de estabelecer critérios para demarcar características essenciais da filosofia. Segundo ele, “esses sistemas possuem traços em comum, e junto a esses traços, o pensamento conquista um critério de medida para responder à pergunta sobre até que ponto outros sistemas filosóficos também podem ser inseridos no campo da filosofia” (DILTHEY, 2014. p.17). Dentre as características elencadas por Dilthey¹⁹ estão a universalidade e o nexos histórico²⁰.

19 A noção de filosofia em Dilthey será desenvolvida e explicitada ao longo da tese; por ora, o caráter de universalidade é destacado de modo introdutório para a melhor compreensão da problemática da tese a ser apresentada.

20 Dilthey deixa clara a importância do nexos histórico na seguinte passagem: “No conceito de filosofia reside não apenas um estado de coisas universal, mas também um nexos dos estados de coisa – um nexos histórico. Os filósofos estão voltados de início diretamente para o enigma do mundo e da vida, os conceitos que eles formam da filosofia emergem daí, toda e qualquer posição que o espírito filosófico assume, então, no transcurso ulterior se remete a essa questão fundamental, todo e qualquer trabalho filosófico vivo surge nessa continuidade, e o passado da filosofia atua em cada pensador, de tal modo que ele, mesmo onde ele se desespera em relação à solução desse grande enigma, é determinado por esse passado à sua nova posição. Assim, todas as posições da consciência filosófica, todas as determinações conceituais da filosofia nas quais essas posições chegam a se expressar, formam um nexos histórico” (DILTHEY, 2014, p. 18).

Sem levar em conta que objeto os sistemas particulares possuem ou que método eles seguem: diferentemente das ciências particulares, eles são fundados em toda a abrangência da consciência empírica enquanto vida, experiência e ciências empíricas, e buscam, assim, resolver suas tarefas. Eles portam em si o caráter da universalidade. A isto corresponde o anseio por unir o singularizado e estendê-lo sem levar em conta os limites das ciências particulares. O outro traço formal da filosofia reside na exigência de um saber universalmente válido. Com essa exigência se liga o anseio por retornar na fundamentação até que o ponto último para a fundação da filosofia seja alcançado (DILTHEY, 2014, p. 17).

Nesse sentido, ao tratar da vida, não caiu em um vitalismo, bem como se distanciou de outros filósofos da vida, como Bergson e Nietzsche. A filosofia da vida, de Dilthey, pressupõe, então, uma espécie de universalidade de sustentação, uma vez que admite a consciência como pressuposto comum a todos. O mundo externo (histórico) é compreendido e edificado mediante as possibilidades dessa mesma consciência, tendo a vida como limite.

No entanto, as expressões da vida se transformam ao longo do tempo, sendo dotadas de historicidade. Essa aparente duplicidade marca a especificidade da filosofia da vida, de Dilthey, que busca, a partir da vida concreta, e tendo a própria vida como ponto de partida e limite, constituir uma descrição da vida a partir de uma estrutura vital dotada de historicidade e permeada pelo nexos entre o universal e o particular, em uma circularidade hermenêutica²¹.

No entanto, o mundo histórico, expressão mais complexa da vida, está sujeito ao devir. Diferentes formas de expressão e de compreensão da vida, como a metafísica, a religião, a filosofia, a ciência e a arte reconfiguram-se ao longo do tempo: “a história é a multiplicidade em desdobramento das formas humanas da vida, diversidade que radica na força genética da natureza humana e que entra na existência por ação das diferentes condições geográficas, climáticas e sociais da vida” (DILTHEY, 1992, p. 18). Desse modo, a estrutura ou regularidade da vida não

21 “Situação circular em virtude da qual, no processo interpretativo, o que se deve compreender já está, de algum modo, preliminarmente compreendido. Presente na tradição retórica e hermenêutica – na qual aludia ao princípio segundo o qual o entendimento de cada parte de um texto implica a prévia compreensão do todo no qual essas partes de situam – o círculo hermenêutico foi filosoficamente identificado e discutido por Heidegger no famoso parágrafo 32 de Ser e tempo (...). Heidegger chegou a perceber, no Zirkel des Verstehens, a estrutura ontológica da compreensão, que, não podendo reportar-se ao existente sem pressupostos, ou seja, sem alguma antecipação do sentido, parte de uma série de compreensões prévias ou de julgamentos constituídos “pelas convicções ordinárias dos homens e do mundo em que vivem (...)”. Segundo Gadamer, que retomou e desenvolveu o discurso heideggeriano, o círculo hermenêutico não comporta o fechamento do intérprete em si mesmo, mas sua abertura programática para a alteridade do texto” (ABBAGNANO, 2007, p. 167).

nega o devir, tanto o devir quanto a regularidade fazem parte da vida, por detrás da multiplicidade há regularidades. Tendo em vista essa aparente dicotomia, Dilthey faz uso da noção de “Princípio da fenomenalidade”. Tal princípio estabelece que há fatos da consciência, considera que a consciência possui elementos regulares e que, na relação interior-exterior, há elementos comuns a todos os seres humanos, portanto, universalizáveis. Nesse sentido,

A condição fundamental imposta pelo princípio da fenomenalidade, para a determinação dos fatos da nossa consciência, resume-se na necessidade de eles serem vivenciados por nós. E Dilthey é categórico em sua afirmação: “Os pressupostos fundamentais do conhecimento estão dados na vida e o pensamento não pode conceber por trás deles”. Para além dos fatos da consciência, que são dados na totalidade de nossa vida psíquica, só existe o sinal vermelho, símbolo da impossibilidade de ultrapassagem em busca de um ponto transcendentemente sólido. Essa advertência deverá ser rigorosamente cumprida, pois caso contrário a penalidade imposta será em todos os casos, sem admitir nenhuma exceção à regra, necessariamente fatal. À menor infração a esse princípio fundamental corre-se o risco de perder a sintonia com a vida e com ela a possibilidade de compreender o mundo humano histórico-social (AMARAL, 2019a.p.4).

Dessa maneira, a noção de princípio de fenomenalidade está atrelada aos fatos da consciência, ponto de partida e condição de possibilidade para a apreensão do mundo. Em Dilthey, os fatos da consciência atendem algumas leis gerais, no sentido de que a percepção do mundo por meio da (e na) consciência estão sujeitos a leis e padrões comuns aos seres humanos, o que permite interpretações, sentidos e a própria linguagem. “Se for possível comprovar que, na consciência, existe um certo número de leis às quais está sujeito o seu conteúdo, a fórmula poderá ser substituída por essa: a realidade (isto é, todos os fatos, coisas e pessoas exteriores) está sujeita às condições da consciência” (DILTHEY, 2010c, p. 50). Portanto, tratar a consciência com um certo grau de universalidade é plenamente possível.

Dilthey coloca a questão nos seguintes termos:

Apenas aparentemente vivo entre coisas independentes de minha consciência; na realidade, meu próprio eu se distingue dos fatos da minha própria consciência, das formas que se localizam dentro de mim mesmo. Minha consciência é o lugar que abarca todo esse mundo exterior aparentemente tão imenso, é ela o material de que são tecidos todos os objetos que nele se entrecrocaram. O nexos de minhas representações estende-se até esses objetos que aparecem para mim [...] E a própria existência, a realidade, a presença: são apenas expressões da maneira geral pela qual a minha consciência possui as suas impressões e representações. A expressão consciência (*conscientia*) não pode ser

definida, ela só pode ser apontada como um dado (*datum*) último que não admite explicações ulteriores (DILTHEY, 2010c, p. 50).

Dessa maneira, a noção de consciência, que abarca a multiplicidade do mundo, é determinada por algumas regularidades. Não é abstrata, já que “não preciso conscientizar-me de minha consciência, não preciso sentir meu sentimento” (DILTHEY, 2010c, p. 53), é condição para o conhecimento e o próprio conhecer, “pois aquilo que sei é um fato da consciência; é a realidade que é afirmada; a existência do ato psíquico e o conhecimento dele não são coisas distintas” (DILTHEY, 2010c, p. 53). Consciência e vida não estão separadas.

E a vida, como já mencionado na epígrafe da presente tese²², admite contradições, o rosto da vida se revela “cheio de contradições, ao mesmo tempo vitalidade e lei, razão e arbitrariedade, mostrando sempre aspectos novos e, embora talvez clara nos pormenores, inteiramente enigmática na totalidade” (DILTHEY, 1992, p. 114). De acordo com Gadamer, Dilthey, na busca de “encontrar uma constante atrás de toda relatividade, projetou uma teoria tipológica das concepções de mundo altamente influente, que deveria responder aos múltiplos aspectos da vida” (GADAMER, 2008b, p. 122).²³

Dilthey, em *Teoria das concepções do mundo*, sugere superar essa aparente antinomia entre a multiplicidade dos elementos da vida e suas regularidades, por meio da “autorreflexão histórica”:

Esta (autorreflexão) deve converter em objetos seus ideais humanos e as concepções do mundo. Graças a um procedimento analítico, deverá descobrir na variegada multiplicidade dos sistemas, estruturas, conexão e articulação. Ao prosseguir deste modo a sua marcha até ao ponto em que lhe depara um conceito de filosofia, que torna explicável a sua história, surge uma perspectiva de solução da antinomia entre os resultados até então existentes da história da filosofia e a sistemática filosófica [...] Não deve desanimar-nos a mudança constante dos sistemas. O ceticismo é ou frívolo ou...²⁴ (DILTHEY, 1992, p. 20).

22 “Das experiências mutáveis da vida emerge, para a apreensão dirigida ao todo, o rosto da vida, cheio de contradições, ao mesmo tempo vitalidade e lei, razão e arbitrariedade, mostrando sempre aspectos novos e, embora talvez clara nos pormenores, inteiramente enigmática na totalidade. A alma procura abarcar num todo as referências vitais e as experiências nelas radicadas, mas não consegue. O centro de todas as incompreensões são a geração, o nascimento, o desenvolvimento e a morte” (DILTHEY, 1992, p. 114).

23 A crítica de Gadamer a Dilthey será explicitada e analisada adiante, no capítulo 1.

24 O texto é abruptamente interrompido nesse ponto. O que é comum em várias passagens do livro.

Dessa maneira, a filosofia da vida de Dilthey admite o caráter universalizável (entendido aqui como regularidades do mundo histórico mediadas pelos fatos da consciência dentro do limite da vida) e o caráter enigmático e transitório da vida.

Maria Nazaré Pacheco do Amaral, ao tratar da ética diltheyana, coloca essa aparente contradição que perpassa toda a obra de Dilthey nos seguintes termos:

procuraremos mostrar de que modo tão sutil não existe uma contradição entre a busca de princípios universais da ação humana e a impossibilidade de construção de tarefa humana moral por meio de conceitos universais. A questão não parece ser tão intrincada como à primeira vista se nos apresenta. É preciso inicialmente levar em consideração que a tarefa moral não é, para Dilthey, uma tarefa a ser cumprida pela atividade do indivíduo particular, mas sim pelo esforço do gênero humano em seu evoluir histórico. Isto porque a existência humana revela-se muito limitada as exigências próprias da natureza. Estas necessidades naturais, ao serem criativamente satisfeitas ao longo da evolução da Humanidade, ajudam a escrever a própria história universal do gênero humano (AMARAL, 1987, p. 137).

Nesse sentido, a possibilidade de universalização dos elementos espirituais (por meio da filosofia, da ética prática, da educação ou pedagogia, por exemplo) está atrelada à natureza da própria vida e da história. Há, para Dilthey, regularidades e princípios que podem pautar as ações em determinada época e sociedade. A filosofia (assim como a pedagogia) pode alcançá-los, ainda que provisoriamente (dado o caráter transitório da historicidade). É possível a compreensão da vida (ou de parte dela) por meio da consciência histórica, conforme ilustra Amaral:

A consciência histórica levada às últimas consequências consegue vencer a barreira das antinomias ou contradições inerentes às concepções do mundo, que defendem cada uma para si, a validade universal de suas proposições historicamente condicionadas, e alcança um terreno absolutamente sólido e depurado de toda contradição ou oposição, qual seja, o da própria energia vital, fonte original da infinita multiplicidade de formas vitais que a natureza humana assume em seu evoluir histórico. Feito esse reconhecimento, basta persistir no exercício de religar cada concepção de mundo à fonte de energia vital que, em vez de detectarmos oposições, contradições e divergências, captamos apenas diferenças, variedade ou multiplicidade de formas de manifestação daquela energia vital original (AMARAL, 1987, p. 140).

Dessa maneira, ao nos referirmos à universalidade em Dilthey, estamos falando de um modo de conceber a vida que se dá na relação entre as partes e o todo, entre a consciência, a energia vital e os elementos históricos. Conforme sinaliza Amaral:

De fato, como sustenta Dillthey, a realidade histórico-social, objeto em torno do qual se organizam as ciências do espírito, é constituída, fundamentalmente, pelo sistema das unidades vitais psicofísicas, sistema básico que responde pelas raízes mais profundas dos fatos da vida do espírito. Se seguirmos o movimento inverso, isto é, da parte para o todo, teremos: os fatos da vida respondem pela composição do objeto das ciências do espírito somente na medida em que não se separam das unidades vitais da natureza humana e ao configurarem, sistematicamente, esse entrelaçamento, desde suas raízes mais profundas, adquirem vida e, assim sendo, retratam o que o autor considera ser a realidade histórico-social (AMARAL, 1987, p. 14).

Tal característica do pensamento Diltheyano reforça a ideia de uma natureza humana, de alguns elementos comuns na psiquê do homem, bem como sinaliza para a pertinência da hermenêutica enquanto fundamento metodológico, uma vez que busca nas relações entre as partes e o todo de modo circular e contínuo.

As regularidades e possibilidades de pensar a ação do homem no tempo e nos limites da vida podem ser apreendidas por meio das ciências humanas que, ao se voltarem para o particular, ainda assim consideram um princípio de universalidade, uma vez que a própria vivência, mesmo que singular, possui traços de coletividade, que se desdobram para outros elementos da vida social, conforme sinaliza Resende:

Na vivência tem-se uma compreensão da unidade sensível, afetiva e volitiva do eu com seu contexto cultural, algo que é compartilhado pelos indivíduos através das significações expressas na língua, nos costumes, nas tradições, nos lugares e objetos de uso cotidiano, na técnica, nas obras de arte, na moda e nos fenômenos sociais em geral [...] a investigação científica de um ritual religioso, por exemplo, implica compreender a intenção das pessoas que praticam aquele ritual dentro da totalidade de suas vivências. Isso é possível porque o cientista compartilha, mesmo que de modo mínimo, a esfera pública (língua, gestos, roupas, objetos) na qual as intenções dos indivíduos se expressam e podem ser apreendidas (RESENDE, 2021, p. 14).

Dessa maneira, Dilthey pressupõe que há um nexos entre a vivência histórica e a energia vital (vida). Há um aspecto natural da vida orgânica, assim como um espiritual.

A tese

Dilthey, conforme já mencionado, ocupou-se prioritariamente da tentativa de fundamentar as ciências humanas. Dedicou-se à história, à poética, à estética, à escrita de biografias e de críticas literárias. Tais interesses possivelmente colocaram como objetos de reflexão questões e problemas que se distanciavam da perspectiva epistemológica de sua época, pois a poesia, as artes em geral e a história tratam de aspectos do homem ou dimensões humanas em que as regularidades próprias do conhecimento científico não são abarcadas.

A vida, enquanto objeto das ciências humanas, é, na realidade, a mesma em que se dá a arte ou a história. O que as Ciências Humanas investigam? A que se volta a História? O que expressa a arte? A vida. A mesma vida, para Dilthey.

Para o filósofo, a vida em sua complexidade é também uma unidade alcançável pelo conhecimento por meio de horizontes restritos dados pelas diferentes ciências humanas, pela história e pela arte. Aparentemente distintas, tais manifestações da vida são manifestações da mesma vida. Cada indivíduo ou “unidade psicofísica”, tal como ele discorre em *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*, vivencia, expressa e compreende o mundo.

As ciências humanas baseiam-se sobre a relação entre vivência, expressão e compreensão. Assim seu desenvolvimento depende tanto do aprofundamento das vivências quanto do direcionamento crescente para o esgotamento de seu conteúdo. Ao mesmo tempo, esse desenvolvimento é condicionado pela extensão da compreensão para toda a objetivação do espírito e para o resgate cada vez mais complexo e metódico do elemento espiritual a partir das diversas manifestações da vida. [...] Assim, quando a vida vem ao nosso encontro como um estado de fato próprio ao mundo humano, nos deparamos com determinações próprias a esse estado de fato em cada uma das unidades vitais (DILTHEY, 2010b, p. 89).

Nesse sentido, cada indivíduo possui, expressa e faz parte da vida. A vida parte da experiência mais primária e individual que é a vivência (pré-racional, pré-teórica), passando por estruturas menores, como sociedades, até atingir mais amplas, como épocas e a própria humanidade (onde está contida toda a complexidade da existência, tudo o que o homem produziu, organizou, expressou, vivenciou, etc.). Nesse sentido, a noção de humanidade ou de ser humano abarca a complexidade e o conjunto de expressões da vida de modo que formam um todo. Embora esse todo não possa ser apreendido por completo, pode ser compreendido em estruturas menores e intuído em sua totalidade. Vale salientar, inicialmente, que

dessa complexidade da vida tomaremos como recorte, na presente tese, para ilustrar aspectos da filosofia de Dilthey, as ciências humanas, a história e a arte.

Retornemos aos objetivos centrais de Dilthey: fundamentar as ciências humanas. As ciências humanas tratam da vida em seus aspectos transitórios e subjetivos, mas também se voltam às estruturas que emergiram ao longo do tempo²⁵ e tornaram-se comuns a uma época (nesse sentido dotadas de um tipo de universalidade).

Dilthey buscou fundamentar as ciências humanas considerando, também, os aspectos inabarcáveis e subjetivos da vida. Seu objetivo de fundamentar tais ciências repercute em uma tentativa de construir uma epistemologia. No entanto, sua percepção da natureza da vida (objeto das ciências humanas), atrelada às individualidades das vivências e às singularidades das experiências das unidades psicofísicas que fazem parte e edificam o mundo, criam um impasse, a saber: como descrever em termos cientificamente válidos um objeto (vida) que é, também, diverso e singular? O excerto a seguir, retirado de *Introdução às Ciências Humanas*, denota tal problemática:

A sociedade é nosso mundo. Covivenciamos o jogo das ações recíprocas nela, como toda a força de nosso ser, uma vez que percebemos em nós mesmos desde dentro, na mais viva inquietude, os estados e forças, a partir dos quais seu sistema se constrói. [...]. Tudo isso marca o estudo da sociedade com certos traços fundamentais, que o distinguem radicalmente do estudo da natureza. As uniformidades que podem ser constatadas no âmbito da sociedade encontram-se, no que diz respeito a quantidade, ao significado e à determinação da concepção, muito aquém das leis que puderam ser produzidas com segurança sobre a natureza com base nas relações espaciais e nas propriedades do movimento. Os movimentos dos astros, não apenas de nosso sistema solar, mas de estrelas cuja luz só

25 A percepção do indivíduo enquanto unidade psicofísica, enquanto ente singular junto às estruturas sociais que abarcam a sociedade e as Épocas é inseparável, segundo Dilthey. Nesse sentido, estruturas podem ser entendidas como aquilo que permanece, mesmo diante da brevidade da vida dos indivíduos particulares; são sistemas, conforme sinaliza o excerto: “Esses sistemas persistem, enquanto os indivíduos particulares aparecem no palco da vida e desaparecem dele de uma vez mais. Pois cada indivíduo está fundando em um elemento determinado da pessoa, um elemento que retorna em meio a modificações. A religião, a arte, o direito são imperecíveis, enquanto os indivíduos, nos quais eles vivem, mudam [...]. O indivíduo singular é um ponto de cruzamento de uma pluralidade de sistemas que se especializam cada vez mais refinadamente no curso do progresso da cultura. Sim, o mesmo ato vital de um indivíduo pode mostrar esse caráter multifacetado. Na medida em que um erudito redige uma obra, o processo de redação pode se mostrar como um elo na ligação de verdades que constituem a ciência. Ao mesmo tempo, esse elo é o elo mais importante do processo econômico que se realiza na compra e venda de exemplares; para além do cumprimento de um contrato, esse elo tem um lado jurídico e pode ser um componente das funções profissionais do erudito no contexto administrativo. Assim, a fixação por escrito de cada letra dessa obra é um componente de todos esses sistemas” (DILTHEY, 2010a, p. 66).

encontra nossos olhos depois de muitos anos, podem ser indicados como submetidos à tão simples lei da gravidade e podem ser calculados de antemão em longos períodos de tempo. As ciências da sociedade não conseguem propiciar uma tal satisfação ao entendimento. As dificuldades do conhecimento de uma unidade psíquica particular são multiplicadas pela grande diversidade de caráter e singularidades dessas unidades, pelo modo como elas atuam conjuntamente na sociedade, pela confusão das condições naturais sob as quais elas são ligadas, pelo somatório das ações recíprocas que se realiza na sequência de muitas gerações e que não permite deduzir da natureza humana tal como nós a conhecemos hoje os estados de tempos mais antigos ou derivar os estados atuais de um tipo genérico de natureza humana. E, contudo, tudo isso é mais do que compensado pelo fato de eu mesmo, que me vivencio e conheço desde dentro, ser um componente desse corpo social e de os outros componentes serem idênticos a mim, sendo por conseguinte igualmente concebíveis para mim em seu interior. Eu compreendo a vida da sociedade (DILTHEY, 2010a, p. 51).

Nesse sentido, a adoção da hermenêutica e da compreensibilidade enquanto metodologia das ciências humanas foi considerada uma das possíveis soluções para tal impasse. Embora nunca o tenha solucionado completamente, ao pensar o método compreensivo não somente no âmbito da hermenêutica, mas também das ciências humanas, Dilthey contribui muito para o modo como entendemos as ciências humanas na contemporaneidade.

Dessa maneira, é possível afirmar que Dilthey transita pela epistemologia e também pela hermenêutica. Incorpora e busca articular noções, métodos, objetivos e concepções de ambas. Nesse sentido, sua obra é marcada por traços comuns da tradição epistemológica e hermenêutica (até então romântica, a exemplo da posição de Schleiermacher) junto da busca pela autenticidade de um pensamento próprio.

A partir desse ponto, emergem as questões centrais da tese: *Dilthey, ao buscar por fundamentos, conhecimentos seguros e regularidades dentro de um limite histórico/temporal e epistemológico e, ainda assim, considerar as vivências, o singular e a diferença, traz algum efeito sobre a formação humana? Qual seria o contributo do horizonte diltheyano aos nossos tempos em relação à formação humana? A noção diltheyana de vida pode contribuir para tratarmos da formação humana sem recorrer a fundamentos metafísicos?*

Os aspectos da filosofia da vida que nos interessam na presente tese estão relacionados justamente a essa relação entre regularidades e transitoriedades, entre universalidades e singularidades, entre epistemologia e hermenêutica. Por que nos

interessa? Pois por meio dessas relações tomamos como possibilidade tratar do tema da formação humana. De que maneira?

A ideia de formação (*Bildung*) é complexa e sofre variações de acordo com autores e épocas; no entanto, caracterizá-la de maneira introdutória, com a intenção de interpretar elementos que sirvam à discussão proposta na presente tese, qual seja, a pertinência da filosofia da vida de Dilthey para a formação humana, se mostra necessário, uma vez que a filosofia da vida se aproxima de temas comuns à formação e à educação.

A aplicação da palavra formação, que culminaria no conceito e no sentido de formação próprio do séc. XIX, para Gadamer, remete à Idade Média: “ela se originou na mística da Idade Média, sobrevive na mística do barroco [...] e finalmente na determinação fundamental de Herder, como formação que eleva a humanidade” (GADAMER, 2008a, p. 45). Para o autor, o conceito de formação teve sua determinação com a religião formativa do séc. XIX, responsável por guardar o sentido e a importância desta palavra: formação.

A noção de formação decorrente desse processo histórico “está estritamente ligada ao conceito de cultura e designa, antes de tudo, a maneira especificamente humana de aperfeiçoar suas aptidões e faculdades” (GADAMER, 2008a, p. 45). Tal noção de formação foi abordada por diversos teóricos, tais como Kant, que a atrela ao dever de não deixar deteriorar os seus próprios talentos, sendo um ato de liberdade do sujeito atuante, e Humboldt, que distingue formação e cultura:

Mas quando em nosso idioma dizemos “formação”, estamos nos referindo a algo mais elevado e mais íntimo, ou seja, o modo de perceber que vem do conhecimento e do sentimento do conjunto do empenho espiritual e moral, e que se expande harmoniosamente na sensibilidade e no caráter (HUMBOLDT, *apud* GADAMER, 2008a, p. 45).

Nesse sentido, a formação (*Bildung*) se refere a um aprimoramento constante, uma autossuperação que se distingue da ideia de um meio para um fim. Na formação “é possível apropriar-se totalmente daquilo em que e através do que alguém é instruído” (GADAMER, 2008a, p. 45). Embora diretamente ligada à noção de educação, formação e educação não são equivalentes. Formação possui uma maior amplitude, e designá-la por meio de um único termo correspondente não é tarefa fácil. Alexandre Alves (2019) coloca a questão nos seguintes termos:

O conceito de *Bildung* é intraduzível em qualquer outra língua, por isso grande parte da literatura em outras línguas que a ele se dedica escolhe mantê-lo em alemão. *Bildung* não é equivalente a *ensino* ou *educação*, mas evoca uma série de ideias que nenhum vocábulo único reúne em português: interioridade, totalidade, desenvolvimento, vocação, promessa, a ação de dar forma, modelar, aprofundar e aperfeiçoar a própria personalidade, a construção de uma cultura pessoal etc. (ALVES, 2020, s/p).

Sendo assim, formação está relacionada muito mais com uma experiência formativa, que vai formando enquanto acontece, do que com uma assimilação de conhecimentos voltados a uma finalidade utilitária. Para que essa experiência aconteça, é necessário tanto um horizonte de orientação quanto uma abertura ao redirecionamento do pensamento e, conseqüentemente, da ação.

Dessa maneira, tanto a segurança que considere certa regularidade dentro de uma época ou sociedade pode nos orientar para uma ação prática (ter a compreensão do contexto político e econômico em que está inserido, conhecer as implicações sociais de determinado comportamento ou mesmo o funcionamento de instituições e normas sociais, por exemplo), quanto a necessidade de reconhecer-se em sua singularidade e subjetividade, de tomar as construções históricas e sociais como transitórias e plausíveis de questionamento, da possibilidade de colocar e (re)colocar questões existenciais, podem direcionar para uma autorreflexão que pode nos reorientar, tanto para a compreensão da vida quanto para a ação prática.

O conceito de formação traz em si uma tensão entre a tradição e a criação, entre a orientação para a ação prática e a reinterpretação do mundo em devir, conforme sinalizam Hardt, Moura e Dozol:

É oportuno também pensar que a filosofia da educação precisa ter no seu horizonte a compreensão de que a formação contém, ao mesmo tempo, a demanda de um devir, algo de uma ordem indeterminada, assim como certa demanda formal e normativa; ou seja, ela produz-se no mediado e no imediato (HARDT, MOURA e DOZOL, 2014, p. 158).

Nesse sentido, consideramos que a possibilidade de orientação para a ação prática fundamentada na segurança dada pelo reconhecimento de regularidades que compõem o mundo histórico, bem como a possibilidade da autorreflexão mediante o reconhecimento de que tal segurança é historicamente constituída, portanto suscetível à mudanças, já que está atrelada à natureza da vida em seus aspectos

transitórios e inapreensíveis, permite-nos aproximar esse aspecto da filosofia de Dilthey ao tema da formação humana e da educação. Temos então a possibilidade de que a filosofia da vida possua elementos que repercutem à experiência formativa.

Como pretendemos investigar essa questão?

Para Dilthey, “podemos constatar o fato de que a apreensão da realidade da vida é condicionada pela relação indissolúvel entre a experiência de vida, a arte e o pensamento científico” (DILTHEY, 2010c, p. 297). Dada a importância atribuída por Dilthey à arte e à ciência enquanto expressões da vida, tomamos como recorte de sua obra para desenvolver a questão três temas norteadores: a fundamentação das ciências humanas; a história; e a arte. Por quê? Porque julgamos que tais temas ou dimensões da vida expressam de maneira mais nítida a relação, permeada por um certo tensionamento, da obra diltheyana que queremos desenvolver, qual seja: os aspectos reguladores e universalizáveis e os aspectos transitórios e singulares que marcam a filosofia da vida de Dilthey e suas relações entre a epistemologia e a hermenêutica.

De que maneira elas expressam essa relação? A fundamentação - e também a fundação- das ciências humanas estão em torno de uma problemática originalmente epistemológica. A epistemologia, sobretudo na modernidade, busca pela segurança, pela validade enquanto descrição do mundo por parte das ciências. Tende a valorizar regularidades e uniformidades. Dilthey, embora negasse muitos desses aspectos, ainda assim coloca o problema da cientificidade das ciências humanas a partir da epistemologia (GADAMER, 2008a, p. 44). Chega à Hermenêutica enquanto um novo método, mas o faz pautando-se na problemática epistemológica previamente levantada (SCHNADELBÄCH, 1991, 2008). Nesse sentido, ao tratarmos da fundamentação das ciências humanas e interpretarmos como Dilthey faz esse caminho, é possível interpretar como os elementos reguladores se relacionam com os aspectos hermenêuticos de seu método. Essa interpretação contribuirá para a compreensão do papel daquilo que se pretende seguro, daquilo que pode orientar para a ação prática.

A história, por sua vez, é entendida por Dilthey tanto como uma ciência quanto como uma expressão da vida que abarca a totalidade, incluindo aí os aspectos singulares e subjetivos. Nesse sentido, na história está contida a vida

humana, assim como por meio da história é possível interpretar aspectos particulares dessa vida e edificar conhecimento, uma vez que o próprio compreender que movimenta a interpretação tem o seu limite. Como na história, em certa medida, está contida a vida, também está a dualidade entre a epistemologia e a hermenêutica (HABERMAS, 1987), tomadas aqui como referenciais para as noções de uniformidade e singularidade, respectivamente.

Sendo assim, compreender e interpretar apontamentos de Dilthey sobre a história permite interpretar de maneira mais aprofundada, ou talvez com mais nitidez, aspectos da filosofia diltheyana que estão na área limítrofe entre a epistemologia e a hermenêutica, a ciência e a cotidianidade, o regular e o transitório, entre orientação e autorreflexão. Isso serve, assim, tanto como instrumento para orientar com uma certa segurança a ação prática, quanto para sustentar um afastamento crítico, uma autorreflexão e um reposicionamento no mundo.

Já a problemática em torno da arte está estritamente ligada ao que é mais singular e subjetivo na vida e também ao que é mais revelador. A arte, enquanto expressão da vida aponta para o enigma da vida, para o transitório, para o que é incompreensível pela racionalidade científica. A abordagem teórica sobre a arte está muito mais próxima da hermenêutica do que da epistemologia.

Assim como a interpretação hermenêutica, para Dilthey, precede a ciência, a arte é anterior ao conhecimento científico, conforme sinaliza Gadamer.

Dilthey destaca com razão que antes de toda objetivação científica o que se forma é uma visão natural da vida sobre si mesma. Ela se objetiva na sabedoria dos provérbios e sagas, mas sobretudo nas grandes obras de arte, nas quais “algo espiritual se desprende de seu criador”. Por isso a arte é um órgão especial da compreensão da vida, porque em seus “confins entre saber e ação” a vida se abre com uma profundidade que não é acessível à observação, à reflexão e nem à teoria (GADAMER, 2008 a, p. 317).

Nesse sentido, da interpretação hermenêutica da experiência estética de contemplação da arte é possível alcançar também elementos exteriores a própria arte, uma vez que ela “constitui o meio privilegiado pelo qual se compreende a vida, já que, situada nos ‘confins do saber e da ação’, ela permite que a vida se revele a si mesma em uma profundidade onde a observação, a reflexão e a teoria já não tem acesso” (GADAMER, 1998, p. 32). E, sendo assim, ela revela aspectos

concernentes às mais variadas dimensões da cultura e modos de ser do homem em épocas distintas (o que aproxima a arte da consciência histórica), conforme ilustra Gadamer (2008a) ao tratar de como a experiência estética é singular mediante outras experiências da vida; mas que, mesmo assim, está relacionada a uma historicidade:

À primeira vista parece que, nas artes plásticas, a obra possui uma identidade tão inequívoca, que não admite nenhuma variabilidade representativa. O que varia não parece pertencer ao aspecto na própria obra, e nesse sentido possuiria um caráter subjetivo. Assim do ponto de vista do sujeito, é possível que surjam restrições que prejudicam a vivência adequada da obra, porém tais restrições subjetivas podem ser fundamentalmente superadas. Cada uma das obras das artes plásticas pode ser experienciada “diretamente”, isto é, não necessita de outra mediação.[...] Então parece que o quadro vem dar razão à imediaticidade da consciência estética. É como se fosse a principal testemunha de sua pretensão de universalidade e parece não ser mera coincidência o fato de a consciência estética, que desenvolve o conceito de arte e do artístico como forma de concepção de configurações tradicionais, realizando assim a distinção estética, surgir ao mesmo tempo que a criação de acervos que reúnem no museu tudo o que vemos nessa linha (GADAMER, 2008a, p. 194).

Dessa maneira, a experiência estética, embora singular e subjetiva, está relacionada ao seu entorno. Além disso, podemos considerar que a arte, enquanto produção cultural e reflexo de uma consciência histórica, também pode trazer em si traços de uma certa regularidade ao dialogar com outros elementos que constituem o corpo social, como a política, a cultura e até a própria ciência.

Consideramos na presente tese que, ao interpretar a problemática da arte em Dilthey, torna-se possível traçar caminhos que possibilitem uma interpretação das expressões da vida estritamente ligadas aos aspectos subjetivos do homem, ao transitório e como tais aspectos se relacionam com seu entorno, com o que está historicamente construído. Ao que parece, a arte parte dessa percepção não uniforme da vida, do que ainda não está claro ou não emergiu enquanto categoria ou conceito universal de uma época. Ao tratarmos da arte, um caminho diverso, talvez oposto, ao da fundamentação das ciências se mostra necessário. Pois ao tratar de temas como artes pictóricas, poesia ou literatura, Dilthey parte da experiência não teórica ou pré-teórica do artista para abarcar problemas teóricos e científicos, uma

vez que: “em toda parte, atendo-se a uma grande lei histórica, a arte representativa prepara o caminho para o estudo científico desse mundo” (DILTHEY, 2010c, p. 297).

A arte expressa com maior amplitude a natureza da vida e suas interpretações são tão (ou mais) significativas que as da ciência, conforme sinaliza Dilthey: “nenhuma mente científica poderá jamais esgotar, e nenhum progresso da ciência, poderá jamais alcançar, o que o artista tem a dizer sobre o conteúdo da vida. A arte é o órgão de compreensão da vida” (p. 297).

Nesse sentido, ao interpretar a problemática da arte na filosofia da vida, de Dilthey, consideramos ser possível interpretar com maior profundidade como as singularidades e transitoriedades podem ser compreendidas no âmbito da vida. A arte aqui é tomada como uma expressão da vida que suscita o afastamento crítico, a autorreflexão e o reposicionamento do homem no mundo.

Dessa maneira, com a apresentação da problemática em torno da fundamentação das ciências humanas, da história e da arte, buscamos uma compreensão dos elementos suscitadores de orientação para a ação prática e de afastamento e autorreflexão que perpassam a filosofia diltheyana, aproximando assim a discussão para o que pretendemos abarcar: a formação humana. Nesse sentido, podemos formular os objetivos da pesquisa e sua metodologia da seguinte maneira:

Objetivos

A presente pesquisa pretende compreender, não sem ter no horizonte o próprio limite do compreender (DILTHEY, 2010a), como a vida se manifesta e é compreendida por Dilthey através de uma filosofia que transita entre a epistemologia e a hermenêutica, que considera regularidades junto às transitoriedades e singularidades. Com isso, buscar efeitos formativos em tal filosofia da vida, ao considerar simultaneamente elementos universalizáveis, estruturas reguladoras e constitutivas da vida, que concedem certa segurança e orientam para a ação prática, com elementos insondáveis, provisórios e históricos, que suscitam um afastamento crítico, reorientam o posicionamento no mundo mediante a autorreflexão. Então, apontar meios para uma possível compreensão da formação humana como um

caminho que pode se pautar tanto em aspectos orientadores para a ação prática quanto, devido ao entendimento da razão enquanto razão histórica, na possibilidade de um afastamento crítico e de uma abertura que considere a transitoriedade e a historicidade do mundo, possibilitando, assim, autorreflexões e reposicionamentos em uma experiência formativa que vai formando enquanto acontece.

A metodologia

Pretende-se interpretar o entrelaçamento e a complementaridade dos aspectos que perpassam a epistemologia e a hermenêutica em Dilthey. Busca-se, através de seus apontamentos sobre a fundamentação das ciências humanas, a metafísica, a história e a arte, uma interpretação da problemática em torno da relação entre regularidade e transitoriedade. Com isso, pretende-se abranger a experiência formativa que atravessa a filosofia da vida de Dilthey.

A obra de Dilthey é produto de três projetos de vida: um biográfico, com a escrita de biografias, em que esses escritos buscaram uma descrição científica da vida; um histórico-espiritual, marcado por obras que abarcam a história da cultura e do pensamento, com escritos dirigidos à história das religiões, da pedagogia, da literatura e da música; e um sistemático-filosófico, marcado, sobretudo, pelo projeto de fundamentação das ciências humanas, projeto esse que desdobra-se numa interpretação da vida em suas múltiplas dimensões (LESSING, 2019, p. 17).

Cumprido destacar no momento que, metodologicamente, a obra de Dilthey pode ser dividida em duas fases: a primeira (1870 até 1896) reúne escritos em torno da temática de *Introdução às ciências humanas* (1883) e a segunda, tardia, é marcada pelos escritos circundantes ao livro *A construção do mundo histórico nas ciências humanas* (1910). Na primeira, Dilthey busca colocar a epistemologia como fundamento das ciências do espírito, enquanto na segunda afirma a hermenêutica e o método compreensivo como fundamentais a tais ciências. Os demais escritos, embora por vezes se afastem de uma reflexão direta sobre as ciências do espírito, ainda assim trazem traços das ideias desenvolvidas por Dilthey em torno dessa temática em suas respectivas fases.

Nesse sentido, na metodologia da presente tese consideram-se as especificidades de cada fase da obra diltheyana. No entanto, permite-se transitar por elas e tomá-las como parte de uma obra só, uma vez que, para Dilthey, os produtos culturais ou expressões da vida são considerados expressões de uma vida mesma; sendo assim, as variações na obra diltheyana podem ser pensadas, a partir do próprio Dilthey, como uma característica inerente à vida.

Tomam-se como obras centrais de investigação na presente tese *A introdução às ciências humanas* (1883), *A construção do mundo histórico nas ciências humanas* (1910), *Vida e poesia* (1905) e *Literatura e fantasia* (1954), e busca-se um diálogo com obras e escritos pertinentes aos dois períodos, como: *Teorias das concepções do mundo* (1919), *Poética* (1887), *Sistema de ética* (1958), *Essência da filosofia* (1907), *O mundo Histórico* (1923), *História da pedagogia* (1934), *Sobre a possibilidade de uma pedagogia universal* (1884) e *Fundamentos de um sistema de pedagogia* (1934).

O método de investigação parte da perspectiva da hermenêutica filosófica e, enquanto uma pesquisa em filosofia da educação, pauta-se na leitura direta dos textos de Dilthey e em escritos de estudiosos de sua obra, como Ortega y Gasset, Heidegger, Gadamer, Habermas, Schnadelbäch, Palmer, Lessing, Imaz, Clara, Amaral, Reis, Casanova e Di Napoli, escritos de outros autores com os quais Dilthey estabelece diálogo, como Aristóteles, Kant e Hegel, além de escritos que se aproximam da temática em torno da pesquisa. Pois não seria condizente escaparmos do diálogo com a tradição da hermenêutica filosófica, mas não apenas com ela, se desejamos estar próximos ao pensar do filósofo.

A tese está estruturada em três capítulos e pretende abarcar a filosofia da vida diltheyana no âmbito das dimensões (inseparáveis) de uma epistemologia, de uma historicidade e de uma estética para, então, buscar uma dimensão formativa. Segue-se uma síntese de cada capítulo.

Capítulo 1 - A Fundamentação das Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*): O Surgimento e Demarcação Epistemológica das Ciências Humanas

No capítulo 1, se pretende compreender a problemática epistemológica em torno da fundamentação das ciências do espírito. Busca, introdutoriamente, interpretar o modo como Dilthey trata o surgimento das ciências humanas e propõe um método específico, fronteiro entre epistemologia e hermenêutica, para tais ciências. Pretende-se interpretar a especificidade do método compreensivo fundamentado no tripé *vivência, expressão e compreensão*. Interpreta aspectos que abrangem regularidades ao se tratar da vida, de modo que possam repercutir à problemática da formação humana.

Aborda como Dilthey compreende a necessidade de superação da metafísica, considerando que ela, antes de ser negada ou superada, necessita ser compreendida. Analisa como tal compreensão do domínio da metafísica faz parte do processo de construção de um método para as ciências humanas que leve em consideração as especificidades da vida.

Em suma, o capítulo busca uma interpretação da problemática em torno da construção de um método para as ciências humanas que leve em consideração a especificidade da vida e busca situar os elementos reguladores que perpassam a filosofia da vida de Dilthey.

Capítulo 2 - Considerações Acerca da Aistoricidade e da Experiência Estética

No capítulo 2, pretende-se interpretar as especificidades da história e da arte no pensamento de Dilthey e suas relações com a vida. Busca-se compreender, por meio do entrelaçamento entre a epistemologia e a hermenêutica, entre as universalidades condicionadas à historicidade e o devir, entre as regularidades e as transitoriedades que caracterizam a história, como essa relação é demarcada na filosofia da vida de Dilthey. Acrescenta à discussão epistemológica, abordada no capítulo 1, aspectos da filosofia de Dilthey que demonstrem o caráter de fluidez e temporalidade da vida e suas repercussões sobre a formação humana.

Aborda, também, aspectos da filosofia diltheyana que perpassam a problemática da arte, sobretudo em poesia, literatura e autobiografia. Busca apresentar como a dimensão estética e temporal da vida pode repercutir na formação humana.

Capítulo 3- Filosofia da Vida e Formação humana

No capítulo três, busca-se aprofundar na contribuição da filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) diltheyana à formação humana. Está dividido em duas partes, sendo a primeira uma discussão em torno da possibilidade de a vida (enquanto noção inspirada na filosofia diltheyana) ser tomada como centralidade para a formação humana (e para a educação) quando tal formação é pensada e praticada sem fundamentos metafísicos.

A segunda parte traz contribuições da filosofia da vida diltheyana para pensar a formação humana enquanto algo dotado de fluidez. Explora tanto os aspectos reguladores que orientam a ação prática e permitem a compreensão do mundo histórico quanto os aspectos associados às vivências, à criação, ao transitório e ao singular e que suscitam uma autorreflexão sobre a transitoriedade, a enigmaticidade e a abertura que fazem parte da vida. Apresenta as noções de vivência, expressão e compreensão como próximas à formação humana.

CAPÍTULO 1

1. A FUNDAMENTAÇÃO DAS CIÊNCIAS DO ESPÍRITO (GEISTESWISSENSCHAFTEN): O SURGIMENTO E DEMARCAÇÃO EPISTEMOLÓGICA DAS CIÊNCIAS HUMANAS

Por fim, só quem tiver reconhecido os fundamentos do isolamento das ciências humanas filosóficas e empíricas que estão contidos justamente nessa metafísica, assim como só quem tiver perseguido as consequências desse isolamento na história da metafísica reconhecerá nesse isolamento em meio às ciências racionais e empíricas o coração estagnado do espírito metafísico e o afastará decididamente, a fim de criar um solo livre para a compreensão saudável do nexos das ciências humanas (DILTHEY, 2010a, p. 150).

O presente capítulo pretende apresentar, introdutoriamente, o caminho percorrido por Dilthey ao abordar a fundação das ciências humanas e sua necessidade de fundamentação. Interpreta as relações entre a metafísica, as ciências da natureza e as ciências humanas. Busca demarcar elementos que perpassam o caráter regular de certos aspectos da vida em sua dimensão epistemológica. Busca o modo como Dilthey coloca o problema do conhecimento sobre a vida a partir da epistemologia e como ensaia a articulação desta com a hermenêutica. Interpreta elementos da filosofia diltheyana que, quando direcionados à formação humana, suscitam uma orientação atrelada a uma certa segurança para a ação prática.

1.1 O vínculo da metafísica com as ciências e sua importância para o emergir dos limites do conhecimento e das ciências do espírito

Em *Introdução às Ciências Humanas*, de 1883, Dilthey busca fundar, demarcar e fundamentar as ciências do espírito epistemológica e filosoficamente, fato que sinaliza, mesmo que implicitamente, para a construção de uma teoria, para a construção de conhecimentos seguros. Para tanto, o autor traça um caminho que tem como ponto de partida a metafísica, que, embora a tenha combatido e mais

tarde declarado sua falência²⁶, o autor via como uma produção humana genuína, resultado do próprio processo vital, da vida.

A metafísica, para Dilthey, como resultado da vida, é uma criação do homem, do espírito, que expressa seu modo de ser no mundo. Não é científica, mas tem valor, assim como a arte, a religião ou outras manifestações da cultura que expressam modos de ser e de viver de diferentes épocas e sociedades. Mesmo não tendo os mesmos princípios metodológicos ou a pretensão empírica de conhecimento objetivo do real, própria do conhecimento científico, a metafísica recai sobre as mais diversas áreas das ciências e está presente na bibliografia voltada para temas variados como natureza, religião, Estado ou direito. Isso, em certa medida, sinaliza que as abordagens sobre a vida construídas ao longo do tempo pela tradição filosófica e científica estão atreladas à metafísica e, conseqüentemente, aos seus ideais de fundamentação e universalidade.

Diferentemente de teóricos como Nietzsche e Marx, Dilthey não pretende negá-la em seus discursos, ao contrário, postula que só é possível superar a metafísica compreendendo-a por meio da história, da ciência histórica e,

Atuando deste modo, pode a consciência histórica detectar o que Dilthey denomina de uma “ligação malfadada” inerente aos grandes sistemas metafísicos. Trata-se da ligação entre o impulso metafísico próprio do homem ansioso por uma solução para o enigma da vida e do mundo e a aspiração do filósofo em fundamentar essa solução por meio de um conhecimento universalmente válido, ligação essa que revela, segundo Dilthey uma “dupla face da filosofia”. O filósofo assemelha-se, em sua opinião, ao teólogo e ao poeta, à medida que busca, graças a força de sua consciência metafísica, uma solução para o mistério da vida, mas distancia-se daqueles quando pretende encontrar para tanto o apoio do conhecimento válido universalmente (AMARAL, 1987, p. 113).

Nesse sentido, essa “dupla face” ou “ligação malfadada” entre conhecimento de validade universal e o “enigma da vida” é, para Dilthey, o símbolo da metafísica que deveria ser combatido, por já ter desempenhado seu papel. Dilthey, como dito na introdução da presente tese, busca por uma estrutura da vida. No entanto, admite também o enigmático, o transitório; sendo assim, sua filosofia busca o universalizável, afinal, por meio de conhecimentos universais é que a filosofia demarca sua especificidade. Vale mais uma vez salientar que Dilthey, em sua

26 Em *Essência da Filosofia* (2014).

filosofia da vida, não pensa a universalidade em termos metafísicos, mas em termos históricos, por meio de uma universalidade atrelada à “Razão Histórica”, que emerge no decorrer do tempo e está atrelada aos fatos da consciência.

Dilthey não nega o enigma da vida, não pretende responder o que é a vida de uma maneira inequívoca, fechada; busca, sim, descrevê-la em seus aspectos múltiplos e, por meio destes, intuir estruturas vitais (esse é um traço de sua universalidade), o que, ao menos para ele, se diferencia da tentativa de metafisicamente dar conta do enigma da vida.

O combate, ou tentativa de superação, da metafísica aparece já no segundo livro de *Introdução às Ciências Humanas*, quando apresenta o objetivo de preparar historicamente o leitor para uma fundamentação em termos de uma teoria do conhecimento para as ciências humanas e, nesse contexto, a metafísica aparece como um “estágio necessário no desenvolvimento espiritual dos povos europeus” (DILTHEY, 2010a, p. 150) e, desse modo, “o ponto de vista da metafísica não pode ser de modo algum posto de lado por meio de meros argumentos pelo ponto de vista que entra nas ciências” (p. 150).

O estudo por meio da história da presença da metafísica no mundo ao longo do tempo traz consigo, para Dilthey, a possibilidade de, ao compreendê-la, superá-la; e dessa maneira apreender o emergir de um conhecimento que toma a vida como pressuposto epistêmico fundamental e também metodológico, que considera o tempo, a cultura, a possibilidade de compreensão do mundo por meio da psique humana e da consciência histórica.

na pesquisa da história do pensamento, nós conquistamos agora, por outro lado, os meios para reconhecer historicamente a metafísica em sua origem, em seu poder e em sua decadência. Pois a humanidade só superará completamente esse grande fato espiritual, assim como todos os outros que sobreviveram, mas que arrastam consigo sua tradição, quando conseguirem compreendê-lo (DILTHEY, 2010a, p. 150).

O uso da ciência histórica enquanto recurso para a compreensão da historicidade das ideias é, em Dilthey, um recurso metodológico que permite adentrar nas especificidades e fundamentos das ciências do espírito. Esse recurso, mais uma vez, sinaliza pelo horizonte epistemológico de sua filosofia, pois Dilthey busca construir uma análise teórica respaldada em uma ciência (história), situando a

metafísica no tempo e descrevendo suas características por meio de traços de regularidade.

Necessita-se da história para compreender a sistemática, ambas se complementam. O estudo, publicado na *Introdução as Ciências Humanas*, é a primeira parte de uma obra, jamais concluída²⁷, cujo objetivo perseguiu por toda vida: “resolver a questão acerca das bases filosóficas das ciências humanas com o grau de certeza mais elevado que me é alcançável” (DILTHEY, 2010a, p. 3). Dessa afirmação, é possível interpretar com certa clareza que Dilthey, embora trate a vida em seus aspectos subjetivos, julga importante a objetividade, ou um certo grau de objetividade, que oriente com certa segurança a reflexão teórica e a ação.

O livro em questão é uma obra densa, escrita com o intuito de servir como uma preparação da base epistemológica, que seria abordada na segunda parte, jamais integralmente publicada, de *Introdução às Ciências Humanas*. Tal escrito se caracteriza, portanto, como uma articulação entre um procedimento histórico e um procedimento sistemático, entre história e epistemologia.

Ao organizar a obra, publicada em 1883, Dilthey escreveu uma introdução ao pensamento sistemático, também inconcluso, como um auxílio, uma abertura para a leitura e compreensão da problemática amplamente desenvolvida na parte histórica, que trata da história do desenvolvimento do pensamento ocidental desde a teologia e a metafísica antigas, passando pela emancipação das ciências naturais na modernidade até o processo de ruptura e autonomia das ciências do espírito frente às ciências da natureza²⁸.

O surgimento das ciências humanas é, para Dilthey, marcado pela tentativa de superação da metafísica, um processo gradual que se inicia no séc. XV, mas que

27 Embora seja considerada a obra mais importante de Dilthey, ele jamais a concluiu, tendo publicado alguns ensaios e artigos dispersos, parte presente em *Essência da filosofia*, além da obra tardia *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*.

28 No prefácio de *Introdução às Ciências Humanas*, Dilthey apresenta ao leitor o procedimento metodológico utilizado na elaboração do livro e esclarece que tal escrito “articula um procedimento histórico com um procedimento sistemático, a fim de resolver a questão das bases filosóficas das ciências humanas com o grau de certeza mais elevado que me é alcançável. O procedimento histórico segue o curso do desenvolvimento, no qual a filosofia até aqui lutou por uma tal fundamentação; ele busca determinar o lugar histórico das teorias particulares no interior desse desenvolvimento e orientar quanto ao valor, condicionado pela conexão histórica, de tal desenvolvimento [...]. Assim, a apresentação histórica prepara a base epistemológica, que será objeto da outra metade deste ensaio. Como a apresentação histórica e sistemática devem se complementar de tal modo, a indicação do pensamento sistemático fundamental facilitará certamente a leitura da parte histórica” (DILTHEY, 2010a, p. 3).

só se torna visível no séc. XIX (REIS, 2005, p. 39). De acordo com o filósofo, com o fim da Idade Média e o decorrente desenvolvimento e emancipação das ciências naturais frente ao pensamento metafísico e teológico, emergiu uma nova relação de submissão, “que não foi menos opressora do que a anterior” (DILTHEY, 2010a, p. 3): a submissão de questões históricas e sociais às especificidades metodológicas e pressupostos teóricos próprios das ciências da natureza. Nesse sentido,

Dilthey tem bem claro diante de si o processo histórico que marcou a substituição do domínio que a ciência metafísica exercia sobre as ciências do espírito, pelo poder, igualmente soberano, que passou a ser exercido pelo conhecimento natural. Cumpre, então, completar a tarefa da Escola Histórica que possibilitou a emancipação da consciência histórica e, conseqüentemente, da ciência histórica, oferecendo, então, uma fundamentação filosófica independente às ciências do espírito e, assim, permitir que essas ciências constituam um todo independente das ciências da natureza (AMARAL, *in* DILTHEY, 2010b, prefácio).

Dessa maneira, ao buscar a independência das ciências humanas perante as ciências da natureza, buscando demarcá-las epistemologicamente e conceder-lhes um grau de equivalência de cientificidade, Dilthey reafirma a necessidade do rigor e a possibilidade da segurança²⁹.

Gadamer, enquanto estudioso da obra diltheyana, desenvolveu uma crítica a alguns aspectos que perpassam a tentativa de fundamentação (e fundação) das ciências humanas desenvolvida por Dilthey, considerando o que aqui tratamos como segurança ou conhecimento seguro. Gadamer situa a fundamentação das ciências humanas enquanto um diálogo crítico com o pensamento naturalista em voga na época, pensamento esse atrelado, sobretudo, à *Lógica* (1843) de Stuart Mill,

29 Vale salientar que Dilthey, enquanto filósofo com inserção no historicismo alemão, tinha como pano de fundo o debate teórico acerca da história entre a escola histórica alemã e a escola iluminista francesa. Enquanto os franceses tratavam a história com vistas ao futuro, a revolução e ao progresso, os historicistas alemães se voltavam ao estudo dos fatos concretos do passado. Reis (2005) coloca esse contexto nos seguintes termos: “Parece haver um confronto sem conciliação possível entre iluministas e historicistas. A Escola Histórica alemã se opôs à Revolução Francesa e aos filósofos que a legitimavam. Para os historiadores, que viam a história como uma reconstituição fiel do passado, combatiam os filósofos que a legitimavam. Para os historiadores alemães somente a filosofia, e não a história, poderia legitimar a revolução. Os filósofos a justificavam com uma ideia *a priori* universal de sociedade, ignorando as tradições históricas dos povos particulares. Para o historiador, não é a “Razão” que organiza a história, pois é uma hipótese filosófica, a Escola Histórica [...] pesquisava as origens históricas da sociedade para mostrar que toda instituição nascida na história era válida nela mesma e não precisava da “Razão” para se legitimar. A Escola Histórica quis opor aos conceitos abstratos da filosofia o estudo empírico de homens vividos, reais” (REIS, 2005, p. 6). Dessa maneira, a concepção de cientificidade de Dilthey reflete, em certa medida, sua inserção no historicismo, ou, ao menos, às críticas feitas pelo historicismo a ideais abstratos enquanto norteadores da história (e da vida).

O trabalho penoso levado a cabo por Dilthey ao longo de muitas décadas, no sentido de fundar as ciências humanas e distingui-las das ciências da natureza, consiste em um debate contínuo com o ideal metodológico naturalista ao qual Mill, em seu famoso último capítulo, submetera as próprias ciências humanas. À psicologia dita “explicativa”, no sentido naturalista do termo, Dilthey opõe a ideia de uma “*geisteswissenschaftliche Psychologie*” liberta de todo dogmatismo e de toda construção hipotética (GADAMER, 1998, p. 28).

Nesse sentido, de acordo com a leitura de Gadamer, Dilthey buscou fundar as ciências humanas tendo como princípio norteador a “experiência interior”, uma vez que não parte de dogmas ou hipóteses abstratas fundamentadas teleologicamente. O que, por sua vez, em certa medida, denota uma crítica à metafísica e, também, uma tentativa de superação de pressupostos derivados dela, além de ressaltar o caráter universal dos fatos da consciência.

Gadamer afirma que Dilthey, ao se voltar à escola histórica (sobretudo Ranke e Droysen), aponta uma imprecisão conceitual e metodológica derivada da não percepção de que estavam se apropriando do idealismo sem apresentar pressupostos epistemológicos novos e condizentes com as especificidades das ciências humanas (1998). Percebendo isso, Dilthey buscou dialogar com o idealismo e a escola histórica com o intuito de trazer pressupostos epistemológicos novos, que complementassem, mas também se distanciassem em alguma medida, da crítica da razão pura kantiana. Nesse sentido,

O objetivo a que se propõem Dilthey é manifesto: ele pretende descobrir, nos confins da experiência histórica e da herança idealista da escola histórica, um fundamento novo e epistemologicamente consistente; é isso que explica a sua ideia de completar a crítica da razão pura de Kant com uma “crítica da razão histórica” (GADAMER, 1998, p. 28).

Ao perseguir tal intuito, Dilthey coloca o problema da necessidade de fundamentação da razão histórica com certa equivalência de rigor e profundidade (o que implica um fundamento seguro) que a razão pura foi tratada em termos kantianos. Por ora, é possível perceber que, se por um lado Dilthey enfatiza as especificidades da razão histórica atreladas à “experiência interior” (portando subjetiva e condicionada pelas vivências, mas ainda sim universalizável em certa medida), por outro busca um fundamento equiparável às leis da razão. Tal modo de

operar com o problema levou Gadamer a identificar como implicações próprias desse momento da obra diltheyana as seguintes questões:

[...] como produzir para o mundo do conhecimento histórico algo semelhante àquilo que Kant produziu com êxito para o conhecimento científico da natureza? É possível justificar os conhecimentos empíricos no domínio da história renunciando-se inteiramente às construções dogmáticas? (GADAMER, 1998, p. 29).

Embora tais problemas sejam legítimos, o modo como Dilthey trabalhou a partir deles, ao menos aos olhos de Gadamer, não trouxe uma solução, e mais: denotou um erro similar ao que Dilthey atribuiu à escola histórica, qual seja: o de não perceber que se apropriavam de elementos que eram criticados. Dilthey trata a consciência histórica (oriunda do devir histórico) como mutável. No entanto, tem como objetivo “legitimar como ciência objetiva o conhecimento científico acerca do que é historicamente condicionado” (GADAMER, 1998, p. 29). Para tanto, lança mão de ideias como a de que “uma relação estrutural possa tornar-se inteligível a partir de seu próprio centro” (GADAMER, 1998, p. 29), ou seja, que todo momento histórico pode ser compreendido a partir de si mesmo. Nesse sentido, tempos históricos distintos só podem ser compreendidos a partir das medidas de sua própria época.

Em tal noção, Gadamer vê como problemático o fato de que para haver um trabalho científico do historiador faz-se necessário que ele se dispa de seu próprio senso histórico e das condições históricas de seu tempo que estão profundamente enraizadas em sua consciência. Tal procedimento é inviável³⁰ e aponta para uma contradição na obra de Dilthey, que atrela a consciência histórica à percepção do mundo daqueles que se encontram em uma época, mas que pretende, cientificamente, deixá-la de lado quando se estuda o passado.

Nesse sentido, para Gadamer, Dilthey, ao tratar da compreensão histórica, manteve um ideal de conhecimento e ciência equiparável à objetividade científica própria das ciências naturais. A principal crítica de Gadamer a Dilthey diz respeito ao modo como ele compreendia o que concede um estatuto de cientificidade a uma

30 Salientamos aqui que tal crítica presente na obra de Gadamer já fora colocada, de modo semelhante, por Nietzsche, na Segunda Consideração Extemporânea, 1874 (Da utilidade da história para a vida), quando se dirigiu ao historicismo. Dentre os modos predominantes de se lidar com a história (monumental, crítico e tradicionalista), a história por ele denominada por crítica analisava o passado tendo como pressuposto (inalcançável) a possibilidade de compreender o passado sem que elementos do presente interferissem.

área. Dilthey coloca a vida em devir como ponto de partida para as ciências humanas, mas, ao tratá-la como “objeto”, o faz com resquícios de noções próprias da metafísica e das ciências naturais.

Para Gadamer (1998), o “esforço de Dilthey para compreender as ciências humanas a partir da vida – e começando pela experiência vivida – nunca se afinou verdadeiramente com a concepção cartesiana de ciência de que ele não soube se desfazer” (GADAMER, 1998, p. 38).

Ainda assim, consideramos, na presente tese, a crítica de Gadamer a Dilthey como relevante, mas não determinante, tampouco norteadora para a pesquisa. Como já explicitado anteriormente, julgamos essa busca por fundamentos seguros (junto ao subjetivo, mutável) como algo que tenha valor à formação. Consideramos os limites da obra diltheyana, mas buscamos reinterpretá-la. Sendo assim, o estudo de sua epistemologia e fundação (e fundamentação) das ciências humanas é perseguido aqui com vistas a dialogar com a noção de formação humana (assim como será feito com a história e a arte).

Na segunda parte de *Introdução as Ciências Humanas*, “Metafísica como base das ciências humanas: seu domínio e sua decadência”, Dilthey traça uma história do pensamento ocidental e aborda épocas e temas como: a representação mítica e o surgimento da ciência na Europa; o estágio metafísico no desenvolvimento dos povos antigos, onde aborda desde os pré-socráticos, passando por Sócrates, os sofistas, Platão, Aristóteles e o ceticismo; o estágio metafísico dos povos europeus modernos, onde trata do pensamento cristão, da escolástica e da teologia; e a dissolução da posição metafísica do homem em relação à realidade efetiva, onde analisa a relação entre metafísica e o pensamento moderno. Tal percurso denota, nas palavras de Casanova: “o caráter eminentemente histórico de cada visão de mundo, de cada unidade psicofísica concretizada em uma época, assim como a articulação dessas visões de mundo com a historicidade” (CASANOVA, 2010a, p. XIII).

Dessa forma, categorias como “unidade psicofísica” e “época”, trazem em si traços de universalidade e regularidade que reforçam a nossa tese de que as regularidades presentes na filosofia da vida de Dilthey suscitam a possibilidade da orientação para a ação prática, uma vez que apreendem aspectos da vida que são

comuns ao homem em determinado momento histórico. Como estamos condicionados a um tempo histórico, essas regularidades sempre irão acontecer, mesmo que se modifiquem; o fato delas emergirem é quase uma “lei” da vida e da história.

Nesse sentido, o presente capítulo irá interpretar e analisar o modo como Dilthey aborda o desenvolvimento do pensamento ocidental tendo em vista sua relação com a metafísica e o conhecimento científico com o objetivo de compreender a noção de vida nesse horizonte de sua obra e como as regularidades e universalidades emergem ao longo do tempo.

Para tanto, tomamos inicialmente como recorte os apontamentos de Dilthey sobre a metafísica de Aristóteles e Kant, autores que influenciaram fortemente a construção das ciências, sejam elas naturais ou humanas, para depois apresentar a natureza do conhecimento científico condizente às ciências humanas, objeto central de Dilthey. Vale salientar que, para Dilthey, a metafísica origina e norteia as ciências por um longo período de tempo, uma vez que, em sua visão:

Enquanto não surgiu uma fundamentação epistemológica, a possibilidade de levar as ciências positivas ao encontro de uma consumação formal baseava-se, por um lado, na ciência metafísica autônoma e estava fundamentada, por outro, na automeditação lógica. Com isso, a metafísica se tornou a base necessária das ciências do cosmos e foi ela que lhes emprestou pela primeira vez conceitos compreensivelmente cunhados (DILTHEY, 2010a, p. 234).

Por outro lado, a transfiguração e a tentativa de ruptura com a metafísica por parte das ciências humanas apresentava-se a ele como algo recente e em andamento, uma vez que é um autor da segunda metade do séc. XIX. Sendo assim, Dilthey “nos mostra que a metafísica, apesar de ter sido a mãe da ciência europeia, já cumprira a sua missão, devendo portanto extinguir-se” (AMARAL, 1987, p. 4).

Tal perspectiva, que toma a metafísica como um princípio orientador de uma determinada época e a necessidade de sua superação para que um outro modo de se abordar a vida se consolide, dá indícios, em nossa interpretação, de que a ideia de que a orientação fundamentada em uma concepção tida como segura serve à ação (e à teoria), já que a partir do horizonte metafísico foram edificados conhecimentos por um longo período. Bem como, mediante o afastamento crítico e reposicionamento fundamentado na autorreflexão que considera aspectos

transitórios e singulares da vida, uma reinterpretação que reconsidera aspectos seguros e busca por outras perspectivas se mostrou necessária. As ciências humanas emergem enquanto uma interpretação da vida que se afasta da metafísica. Nesse sentido, emerge, em nossa interpretação, um aspecto que permite afirmar a repercussão da filosofia da vida para a formação humana. Por quê?

Ao utilizar a metafísica como princípio orientador, o homem edificou conhecimentos que lhe serviram aos mais variados objetivos (ciência experimental, leis, política, etc.). Na constante ação tida como segura e fundamentada na metafísica, com o decorrer do tempo, a vida mostra sua multiplicidade e suas irregularidades. Com isso, emergem tensões e problemas que suscitam um afastamento e um reposicionamento. As ciências humanas, aos olhos de Dilthey, serviriam, também, como um novo horizonte orientativo, que superaria a metafísica dogmática e edificaria outras visões de mundo, que, por sua vez, em uma dimensão histórica, seriam também dotadas de certa segurança. Em suma, foi necessária uma orientação metafísica para que conhecimentos fossem consolidados, e para que, a partir dessa consolidação e de tudo que dela foi edificado, a vida mostrasse sua face inabarcável e singular e um afastamento crítico se mostrasse necessário, assim como a autorreflexão que conduz a novas interpretações. As ciências humanas emergem, então, como uma forma outra de conhecer o mundo e a vida.

Com esse exemplo, julgamos abordar a problemática da relação entre princípios reguladores e orientadores com a necessidade de considerar a transitoriedade e a singularidade. Embora o exemplo abranja algo de grande amplitude (a superação da metafísica), poderia ser estendido a dimensões menores, como a vida de um grupo social ou mesmo de um único indivíduo (unidade psicofísica), onde esse tensionamento entre as regularidades e irregularidades também é constante, já que é da natureza da vida. Tal tensionamento se estende a uma experiência formativa que vai formando enquanto acontece. Por ora, continuaremos com a interpretação das ideias de Dilthey e, com a intenção de fundamentar a discussão, buscaremos compreender como ele entende a metafísica e porque ela deveria ser superada.

1.2 Problemas da metafísica a partir de Aristóteles e Kant

Ao analisar o desenvolvimento das ciências humanas a partir de suas interconexões com a metafísica, Dilthey reafirma a importância da metafísica no âmbito de suas teorias, bem como fornece indícios de alguns limites em seu pensamento. Dilthey é apontado por outros teóricos como um filósofo que desenvolveu uma crítica com resquícios de metafísica à metafísica, que não teve a compreensão de que muitos de seus pressupostos estavam, também, de certa maneira, embrenhados por metafísica. Nesse sentido, mostram-se como pertinentes questões como: de que modo Dilthey entende a metafísica? Que sentidos ela adquire em sua obra? Em que medida ela está presente em sua crítica?

Tendo em vista o caráter polissêmico da palavra metafísica, Dilthey busca tornar claro o sentido do termo em seus apontamentos. Tomando como referência inicial a concepção clássica de metafísica *Μετά τα φυσικά*, própria da filosofia aristotélica, ela é entendida como *filosofia primeira*, que “tem por seu objeto os fundamentos de todo ente, fundamentos que não são ulteriormente condicionados ao processo de conhecimento” (DILTHEY, 2010a, p. 154) e que, diferentemente das ciências particulares que se ocupam da tarefa de conhecer uma região determinada do ente, “possui por objeto o todo do ente ou o ente como ente” (p. 154).

Aristóteles, para Dilthey, traz um novo conceito de filosofia, que “reproduz o nexos objetivo da realidade efetiva em conceitos, nexos esse que se estende desde o conhecimento de Deus até o conhecimento do homem” (DILTHEY, 2014, p. 23). Na segunda parte de *Introdução as ciências humanas*, Dilthey afirma:

Aristóteles consumou a metafísica das formas substanciais. Nessa metafísica, a ciência procurou o elemento uniforme na mudança e na transformação, mas só encontrou de início esse elemento resistente e, por isso, acessível ao conhecimento naquilo que era abarcado pela representação universal, pelo conceito (DILTHEY, 2010a, p. 224).

Nesse sentido, Dilthey traz o caráter de universalidade como um elemento da metafísica, a qual pretende caracterizar. A metafísica aristotélica, para Dilthey, correspondia a uma pesquisa sobre a natureza que estabelecia uma investigação do mundo natural a partir de causas psíquicas (p. 224), um estudo que “remontava na

análise principalmente as formas naturais que correspondiam à inteligência, formas consonantes com o pensamento” (p. 224). A ideia de Aristóteles, em sua metafísica, segundo Dilthey, é de que é possível objetivar a natureza, ele “pensa a partir do pressuposto de que o processo intelectual se apoderaria do ente fora de nós” (p. 225), postura considerada objetivista ou dogmática por Dilthey, que nesse momento busca pelos fundamentos das *Geisteswissenschaften*.

Na visão de Dilthey, “a análise metafísica de Aristóteles encontra por toda parte *substâncias* com seus estados, que se encontram em uma relação mútua” (DILTHEY, 2010a, p. 235). Nesse sentido, a metafísica se difere de ciências como a matemática, que “tem por objeto o ente como número” (p. 235) e da física, que tem por objeto o movimento. A metafísica, enquanto filosofia primeira, “considera como o ente mesmo é por toda parte: o ente como tal” (p. 236). Na leitura diltheyana de Aristóteles, o conceito de ente é fundamental e só pode ser compreendido de um modo relacional com o conceito de substância; todo ente é, antes de mais nada, uma substância particular e somente a partir dessa noção é que se pode dizer algo mais do ente, como quantidade ou qualidade. Nas palavras de Dilthey:

O conceito do ente sempre se encontra, porém, em relação com o conceito de substância. Pois aquilo que pode ser designado fora da substância como sendo só o é porque cabe a algo assim, e, em verdade, a uma substância particular. Por isso, o primeiro significado no qual se fala de um ente é o significado de substância particular: todo o resto é designado como sendo, porque é a quantidade, a qualidade ou a propriedade etc. de um tal ente (DILTHEY, 2010a, p. 236).

Dilthey, que trata o desenvolvimento do pensamento por meio de contextos históricos e de uma historicidade, vê a noção aristotélica de substância e em sua posição determinante para a construção de uma teoria como um primeiro passo para o desenvolvimento das ciências experimentais³¹. Isso ressalta, em nossa interpretação, a necessidade de fundamentos orientativos para a edificação do conhecimento.

31 Embora tais ciências deixem a noção de substância em segundo plano ao trazerem a noção da causalidade para um primeiro plano, já que a causalidade está em relação próxima com o conceito de lei (o que permite descrições de leis naturais do mundo exterior, objetivo das ciências naturais), “somente com a aparição das ciências experimentais particulares o conceito de causalidade ganha o primeiro plano, um conceito que se encontra em relação com o conceito de lei” (DILTHEY, 2010a, p. 236), ainda assim a noção de substância permeia os fundamentos de tais ciências.

A noção aristotélica de substância, conceito fundamental para o desenvolvimento do pensamento teórico ocidental, e que orientou muitos filósofos e cientistas, tem sua estrutura e coerência questionada por Dilthey. Embora trate a metafísica aristotélica e seu fundamental conceito de substância como um acontecimento histórico imprescindível para o desenvolvimento do pensamento ocidental e da ciência como um todo, Dilthey, em suas pesquisas, questiona a validade e clareza de tal metafísica, conforme sinaliza no excerto: “mas será que essa metafísica aristotélica pode levar a esse seu conceito fundamental de substância uma clareza compreensível?” (DILTHEY, 2010a, p. 236).

Para Dilthey, Aristóteles determina a noção de substância em duas dimensões: a primeira está atrelada à realidade efetiva, ao nexos real, tomada como o que não é acidente. Nesse sentido, é entendida como a “substância particular e seu substrato” (DILTHEY, 2010a, p. 237), como algo concreto e não contingente. Já a segunda dimensão está associada, sobretudo, a “aquilo que entendemos no contexto do pensamento por substância” (p. 237), e “nesse contexto, a substância é *sujeito*” (p. 237).

Quando associadas, essas duas dimensões da substância sucumbem em uma metafísica que busca um sujeito abstrato por detrás da substância concreta. Portanto, tal metafísica, embora influente, aos olhos de Dilthey é falha

Se associarmos esta última determinação da substância com a anterior, então Aristóteles busca na metafísica o sujeito ou os sujeitos para todas as propriedades e transformações que vêm ao encontro no cosmos. Essa é a constituição de todo direcionamento espiritual metafísico: a metafísica não está voltada para o nexos no qual estados e transformações estão ligados mutuamente, mas se lança diretamente para o sujeito ou os sujeitos que se encontram por detrás daí (DILTHEY, 2010a, p. 237).

Com isso, Dilthey afirma que Aristóteles, que buscou se afastar de Platão e “refuta soberanamente a doutrina platônica da existência separada das ideias” (p. 237), ainda assim faz uso de um certo grau de platonismo, “uma vez que ele utiliza a partir de então a doutrina platônica das formas substanciais para a clarificação do nexos do mundo” (p. 239), o que leva Dilthey a questionar, mais uma vez, a estrutura teórica e argumentativa de Aristóteles, ao indagar se a metafísica aristotélica “está em condições de clarificar uma outra relação das ideias com as coisas?” (p. 239). Nesse sentido, o problema levantado por Dilthey está em torno da impossibilidade

do pensamento aristotélico pensar o concreto sem buscar um sujeito abstrato que o sustente.

Aristóteles só concebe realidade efetiva à substância individual em sentido estrito. Sob o ponto de vista do sistema natural da metafísica, contudo, aquilo que ele retém da teoria das ideias não é compatível com a intelecção correspondente ao pesquisador natural, ao ser empírico saudável nele (DILTHEY, 2010a, p. 237).

Dessa maneira, o problema que Dilthey vê na metafísica de Aristóteles está em torno da impossibilidade dela demonstrar claramente a relação entre as coisas particulares e os conceitos universais, uma vez que o conceito universal (abstrato, externo à coisa) é o que “torna visível a determinação essencial ou a *forma* da coisa; a saber, segundo o modo como ela está presente para o entendimento” (p. 237) e, por outro lado, “o saber e o experimentar imediatos, nos quais o particular está presente para nós, são considerados inferiores e mais imperfeitos do que o conceito universal ou princípio” (p. 237).

Sendo assim, Dilthey vê tal dualidade como uma contradição e uma limitação da metafísica aristotélica, uma vez que “só a coisa individual que possui para Aristóteles a realidade plena, mas só há um saber da determinação essencial universal da qual ela participa; daí resultam suas dificuldades” (DILTHEY, 2010a, p. 240), o que implica no seguinte impasse: “o fato de o verdadeiramente real no cosmos permanecer incognoscível contradiz a ideia fundamental da cognoscibilidade do cosmos” (p. 240). Sendo assim, tal metafísica, que é construída “de acordo com os pressupostos gerais da teoria das ideias e correspondentemente ao saber das determinações essenciais supõe-se uma realidade das formas” (p. 240), acaba por conduzir “para o pseudoconceito infeliz de uma substância, que obviamente não possui a realidade efetiva de uma substância individual” (p. 240).

Tendo em vista que tais reflexões de Dilthey em torno da metafísica buscavam conduzir um estudo acerca da influência da metafísica na ciência, em especial, nesse momento, nas ciências da natureza (*Naturwissenschaften*), para depois se voltar às ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), cabe destacar como o filósofo compreende a influência da metafísica e da teoria aristotélica sobre a possibilidade de desenvolvimento das ciências. Isso, em nossa visão, traz mais uma vez o caráter orientativo da metafísica durante um período e o fato de que, mais

tarde, deveria ser superada por uma descrição da vida própria das ciências humanas, ilustrando o aspecto de orientação e de autorreflexão que nos interessa ao tratar da formação humana.

Para Dilthey, “Aristóteles quer reconduzir em verdade o movimento no universo (um movimento no qual ele insere, em um espírito autenticamente grego, até mesmo a transformação qualitativa) às suas causas” (DILTHEY, 2010a, p. 242); tal característica de seu pensamento repercute sobre as ciências, funcionando como “o ponto médio entre as ciências descritivas e as ciências comparativas” (p. 242). Isso se deve ao fato de, por um lado, Aristóteles buscar descrever categorias como movimento, pressão, gravidade etc., e, por outro, por fazer isso por meio de “representações indeterminadas, particulares e, em parte, equivocadas” (p. 242), não suscita segurança teórica. Sendo assim, Aristóteles contribui diretamente ao buscar descrever tais categorias e, indiretamente, ao deixar em aberto, devido aos seus limites, a questão sobre a natureza de tais categorias e dos métodos necessários para abordá-las de modo apropriado.

Nesse sentido, “o significado dessa escola aristotélica para o progresso das ciências é tão imenso [...] e o caráter formal e descritivo das ciências e a metafísica das formas são fatos históricos correlativos” (p. 242). Dessa maneira, há para Dilthey uma relação histórica entre a teoria aristotélica e o desenvolvimento da ciência, deixando claro que as consequências que tal metafísica traz para o conhecimento repercutem, também, para o âmbito das ciências.

Percebe-se, então, que embora Dilthey não concorde com Aristóteles, reconhece sua importância. A metafísica aristotélica fundamentou outras áreas do conhecimento, como a física, a química, a biologia, o direito ou a história, por exemplo, orientando práticas científicas e teóricas.

A escola aristotélica também se mostrou agora como o ponto médio entre as ciências descritivas e as ciências comparativas. Precisamente porque o significado dessa escola aristotélica para o progresso das ciências é tão imenso, justamente porque o espírito da consideração científica, da pesquisa empírica que estava vivo nela tenha sido tão elevadamente desenvolvido, a pergunta sobre a razão pela qual essa escola se satisfizes com representações indeterminadas, particulares e em parte equivocadas de movimento, pressão, gravidade etc., ou seja, a pergunta sobre a razão pela qual ela não prosseguiu em direção a representações mecânicas e físicas mais saudáveis possui um interesse vivaz (DILTHEY, 2010 a, p. 243).

Sendo assim, as pesquisas aristotélicas, apesar de seus limites (e também como consequência deles), reconduziu o pensamento para uma abordagem comparativa dos fenômenos da natureza. Tal recondução tem um grande valor, mas também alguns problemas, uma vez que “no interior das ciências particulares, essa metafísica das formas substanciais tem consequências ainda mais importunas” (DILTHEY, 2010a, p. 242). Com isso, Dilthey pretende afirmar que a ciência que buscou se afastar de Aristóteles trazia em si resquícios da teoria aristotélica que, de certo modo, limitou sua metodologia, por não considerar o mutável e buscar leis tomando o mundo como algo constituído por elementos fixos e imutáveis: “*a ciência associada a ela abdica do conhecimento do mutável junto ao seu objeto*” (p. 242). Tais apontamentos permitem uma interpretação que considera como necessária a metafísica, devido ao seu caráter orientativo, mas que a vida não se limita a uma descrição fechada. De tal modo, a natureza da vida, em sua multiplicidade e transitoriedade, impossibilita a metafísica de continuar enquanto horizonte orientativo, sendo necessário um reposicionamento e uma autorreflexão, no caso, propiciada pelas ciências humanas.

Dilthey toma, no conjunto de sua obra, a influência de vários pensadores sobre o desenvolvimento das ciências, no entanto dá ênfase a Aristóteles e Kant quando trata da questão da metafísica. Os demais autores aparecerão ao longo do texto. Isso se dá devido ao limite da presente pesquisa e, também, à própria importância atribuída por Dilthey a tais teóricos. Segue-se, após a apresentação da crítica de Dilthey a Aristóteles, apontamentos acerca da leitura diltheyana da metafísica de Kant.

Para Dilthey, a partir de Kant a metafísica adquire outra característica: a tentativa de “esboçar o conceito de metafísica a partir de sua origem no conhecimento” (DILTHEY, 2010a, p. 156) leva o filósofo de Königsberg a pensar “a partir do pressuposto indemonstrável de que verdades universais e necessárias teriam por sua condição um modo de conhecimento *a priori*” (p. 156). Kant “mostrou na intuição a base diferenciadora da evidência matemática” (DILTHEY, 2014, p. 28).

Tal caminho metodológico, em que a metafísica passa a ser entendida enquanto a “ciência que aspira a propiciar ao nosso conhecimento a mais elevada

utilidade da razão que nos é possível” (p. 156), a insere em um sistema da razão pura, “isto é, um conhecimento filosófico a partir da pura razão em uma conexão sistemática” (DILTHEY, 2010a, p. 156). Nesse sentido, de acordo com Dilthey, a metafísica, em Kant, tem sua origem na razão pura. Vale salientar que Dilthey busca desenvolver uma “Crítica da Razão Histórica”, em alusão e oposição à “Crítica da Razão Pura”, onde Kant busca fundamentar a possibilidade do conhecimento nas ciências da natureza. Dilthey busca fundamentar as ciências do espírito, abrangendo seus aspectos subjetivos e volitivos.

Dilthey acusa Kant de ser, em certa medida, contraditório em sua tentativa de elaborar uma metafísica *crítica* como uma diferenciação da metafísica *dogmática*³², aristotélica.

Sua versão do conceito de metafísica passou para sua escola. Mas essa divergência em relação à terminologia histórica enreda Kant em contradições, uma vez que mesmo a metafísica de Aristóteles não se mostra como uma tal ciência pura da razão. Além disso, ela traz para o interior de sua terminologia uma obscuridade que foi notada mesmo por seus admiradores (DILTHEY, 2010a, p. 157).

Nesse sentido, Dilthey aponta que a crítica de Kant ao conhecimento pressupõe fundamentos metafísicos que ultrapassam a filosofia aristotélica. Em *A Essência da Filosofia*, Dilthey problematiza a noção de metafísica kantiana, ao afirmar que Kant, por meio do método transcendental que caracterizou sua crítica ao conhecimento, acaba por reconduzir “categorias da substância, da causa e da finalidade às condições da consciência que apreende” (DILTHEY, 2014, p. 28). A partir disso, o método kantiano, de acordo com Dilthey, serviu como base para a metafísica desenvolvida por outros teóricos.

O edifício, que ele pensou erigir com seus meios, deveria ter por sua base as verdades assim encontradas, e, nessa compreensão, ele reteve o nome

32 De acordo com Dilthey: “Kant define de maneira totalmente consonante com Aristóteles o conceito daquela ciência que ele designa como a metafísica dogmática e cuja dissolução buscou levar a termo. Em sua crítica da razão, ele se articulou precisamente com o conceito aristotélico de fundamentos que não são eles mesmos mais condicionados. Toda proposição universal (diz Kant), na medida em que pode servir como premissa maior em um silogismo, é um princípio o qual é conhecido aquilo que é subsumido à sua condição. Essas proposições universais, como tais, são só princípios comparativos. A razão submete, então, porém, todas as regras do entendimento a sua unidade; ela busca o incondicionado para o conhecimento condicionado do entendimento. Nesse caso, é guiada por seu princípio sintético: se o condicionado é dado, então também está dada toda a série de condições subordinadas umas às outras que é conseqüentemente ela mesma condicionada. Esse princípio é, segundo Kant, o princípio da metafísica dogmática, e esse princípio é para ele um estágio necessário no desenvolvimento da inteligência humana” (DILTHEY, 2010, p. 155).

da metafísica. Ele também apreendeu o novo princípio de conteúdo, sobre o qual Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer, Fechner e Lotze fundamentaram a metafísica (DILTHEY, 2014, p. 29).

Ainda em *A Essência da Filosofia*, Dilthey busca apresentar a ideia fundamental de sua filosofia e faz isso tendo como contraponto a filosofia kantiana que estava em voga nos meios acadêmicos da época. Para Dilthey, a filosofia de Kant sucumbe em uma metafísica que nega a experiência plena e que acaba por enfatizar elementos abstratos e distantes da vida: “uma forma desprovida de conteúdo” (DILTHEY, 2014b, p. 137).

Dilthey procurou se ocupar do homem inteiro, considerando-o na totalidade de suas capacidades. Para ele, cada elemento de nosso pensamento científico e abstrato devia ser explicado pelos aspectos diversos da realidade viva. Ele recusou a tese kantiana de que era exclusivamente a nossa capacidade transcendental de conhecer que nos permitia dar respostas ao problema do conhecimento (REIS, 2019, s/p).

Nesse sentido, o modo como Dilthey concebe a filosofia se dá por uma tentativa de abarcar a experiência plena da vida em sua imanência. Kant, para Dilthey, comete o erro de tratar a vida de modo superficial por meio de um sujeito transcendental, o que, mais uma vez, denota a importância da vida na filosofia de Dilthey, bem como sua natureza múltipla e inabarcável na totalidade.

A ideia fundamental de minha filosofia é a de que até aqui nunca se colocou toda a experiência plena, completa e não mutilada à base do filosofar, assim como nunca se colocou em sua base toda a realidade efetiva plena. Com certeza, a especulação é abstrata; eu concebo, em oposição ao culto a Kant hoje dominante, esse grande pensador como também tomando parte nessa realidade; ele chegou a partir da metafísica escolástica até Hume e seu objeto não é formado pelos fatos psíquicos em sua pureza, mas pelos fatos vazios das formas de espaço, tempo etc. (DILTHEY, 2014b, p. 137).

Sendo assim, Dilthey, ao desenvolver sua crítica à metafísica e apresentar a ideia fundamental de sua filosofia, dá indícios de que começa a emergir em seu pensamento a filosofia da vida, um filosofar que busca considerar a experiência plena, não mutilada, e que se afasta do que ele considera abstrações vazias, destituídas de vida. No que diz respeito a seus apontamentos dirigidos a Kant, percebe-se que há uma descaracterização da vida por parte de Kant, decorrente do caráter estritamente abstrato do ponto de partida de sua crítica do conhecimento, ao ponto de ser possível afirmar que

Na medida, porém, em que o ponto mais profundo ao qual Kant chegou, foi uma faculdade abstrata da produção, uma forma desprovida de conteúdo (de acordo com seu ponto de partida): forma podia gerar novamente forma; e na medida em que, nas três críticas, as funções psíquicas foram desenvolvidas isoladamente segundo a forma, o intelectualismo pode se levantar novamente, forma do mero pensar como lugar de origem no absoluto em nós. Que espetáculo não foi encenado nas críticas kantianas! O pensar aniquila a própria pretensão a uma configuração infinita e eterna, a fim de reencontrá-la na vontade: uma charlatanearia, uma vez que se busca no pensamento aquilo que não está nele, e que busca refúgio na vontade aquilo que só emergiu de início sob seu efeito concomitante, partir da totalidade de nossa vida, como uma visão de mundo mais elevada (DILTHEY, 2014b, p. 139).

A metafísica kantiana, portanto, não considera a história, elemento primordial na filosofia de Dilthey, que vê como problemático o fato de que em Kant,

De um lado, a sua crítica não atingia o erro metafísico em sua raiz, a insensata busca de uma verdade absoluta do ser essencial. De outro lado, a sua análise participativa ainda nos erros metafísicos: ele não partia da história, não articulava o pensamento à vida, mas reduzia a metafísica à aventura da razão, incluindo-a em uma história interna da filosofia (REIS, 2005, p. 72).

Tal crítica ao pensamento kantiano se aproxima das críticas dirigidas a Aristóteles. Embora sejam autores cujas obras se diferem substancialmente, para Dilthey ambos os filósofos não consideram a historicidade e tratam a vida como uma abstração, como um conceito vazio, negam a natureza da vida e sua imanência. Conforme sinaliza Scocuglia:

Dessa forma, a questão básica da discussão de Dilthey sobre a metafísica está ligada às categorias de "substância" e "causalidade", aplicando-as em relação a eventos naturais e à vida sócio-histórica. Para ele essas categorias não são abstrações aristotélicas de qualidades objetivas da realidade externa, nem relações formais kantianas projetadas pela mente, mas são derivadas de nossa própria experiência de vida (SCOCUGLIA, 2020, s/p).

Nesse sentido, tanto Aristóteles quanto Kant, ao pensarem sobre a existência do mundo natural e a existência do homem, não diferenciam a percepção e consciência humana das leis da razão, reduzem o homem a uma racionalidade transcendental, ponto do qual Dilthey discorda plenamente e que busca distanciar-se, já que,

A reflexão sobre si não era, para Dilthey, só uma propriedade da inteligência, mas a marca da singularidade da existência humana. Se, em Kant, havia uma tomada de consciência abstrata universal da razão por ela

mesma, em Dilthey, há o esforço da vida, concreta e local, por uma tomada de consciência total de si (REIS, 2019, s/p).

Sendo assim, a reflexão sobre si ou autoconsciência é um ponto fundamental na filosofia da vida, uma vez que se faz necessário tomá-la em sua centralidade quando se pretende construir teorias acerca da vida e do mundo, já que “sem mundo não teríamos autoconsciência, e sem essa autoconsciência o mundo não existiria para nós” (DILTHEY, 2010c, p. 74).

Os diferentes sistemas metafísicos, enquanto criações do espírito e produtos de uma consciência histórica, estão relacionados diretamente às suas épocas, com suas estruturas de pensamento, valores culturais, conceitos operacionais, ideias predominantes, etc. Nesse sentido, diferentes metafísicas, sejam elas antigas, medievais ou modernas, possuem especificidades decorrentes da multiplicidade das influências históricas. Esse fato possibilitaria presumir que metafísicas distintas, com diferentes interpretações do mundo, dificilmente poderiam ser classificadas e compreendidas por meio dos mesmos pressupostos.

No entanto, para Dilthey, metafísicas de épocas e interpretações de mundo variadas convergiram para uma estrutura que permite aproximá-las em termos metodológicos e conceituais, o que reafirma a presença de algumas regularidades e universalidades na filosofia diltheyana. Tal estrutura é dada por uma contradição de concepções de mundo fundamentada na relatividade, transitoriedade, indemonstrabilidade e obscurantismo.

Artur Mourão, na apresentação da tradução portuguesa de *Teorias das Concepções de Mundo*, de 1992, aborda a interpretação dos problemas da metafísica tratados por Dilthey:

Mas, enquanto expressões de uma vitalidade histórica, os sistemas metafísicos (materialismo e espiritualismo; racionalismo e empirismo; dogmatismo e criticismo; dualismo e monismo; naturalismo, idealismo da liberdade e idealismo objectivo, etc.) apresentam a mesma contradição insolúvel das concepções do mundo. Todos são relativos, transitórios e passageiros; todos encerram pressupostos indemonstráveis e a todos são inerentes falhas lógicas já que, na tentativa de estruturar o conhecimento objectivo da tessitura da realidade efectiva, lidam com algo que se subtrai à clareza diáfana do logos. Por isso, a história do pensamento é uma luta perene em que cada sistema, uma espécie de ser vivo, colide com outros em vista do poder e da explicação mais apta do enigma da vida (MOURAO, A. in DILTHEY, 1992, p. 11, prefácio).

A indemonstrabilidade dos pressupostos metafísicos aos quais Dilthey dirige sua crítica é uma consequência de que em tais metafísicas não é considerada a vida em sua amplitude. Por meio dos conceitos de vida, vivência, expressão e compreensão, a filosofia da vida considera qualquer tentativa de estabelecer um conhecimento para além da vida como algo irrealizável, uma vez que todo conhecimento parte da vida, a tem como pano de fundo. Embora nunca completamente apreensível, a vida é o elemento que estabelece o limite para o conhecimento, não sendo, dessa maneira, possível ultrapassá-la por meio de abstrações sem uma ligação ou nexos vital.

A questão da consideração dos limites para o conhecimento surge justamente dessa ideia de vida enquanto ponto de partida e também limite. Tal limite da metafísica é o ponto chave considerado por Dilthey para a construção do conhecimento científico, sobretudo nas ciências humanas. Sua crítica à metafísica revela a importância dessa produção cultural para o desenvolvimento das ciências, pois sinaliza que, se buscamos uma fundamentação para as ciências humanas, o primeiro passo é compreender, para, assim, abandonar a metafísica, pois em sua essência ela não trata a vida em sua imanência, mas sim a partir de um discurso fundamentado em abstrações que, embora sejam possíveis devido à vida, uma vez que o homem é o criador da metafísica, não abarcam a vida em sua plenitude.

Não é possível dizer nada para além da vida e o que é possível de ser compreendido é somente o que está na vida, sendo a própria compreensão uma manifestação da vida. A crítica à metafísica desenvolvida por Dilthey tem a ideia de que a metafísica ultrapassa a experiência interior do homem, e isso é um ponto a ser superado, uma vez que em Dilthey “todas as constatações das ciências humanas referem-se, em última instância, aos fatos da “experiência interior”: um domínio do ser que não diz respeito à “explicação”, mas sim à ‘compreensão’” (GADAMER, 1998, p. 28).

Ainda na *Introdução às Ciências Humanas*, Dilthey aprofunda a questão da metafísica por meio de um viés histórico e filosófico. Ele vê no longo processo de surgimento e desenvolvimento da metafísica o caminho que conduziu o emergir da possibilidade de pensar os limites do saber e das ciências. Tal ideia está no cerne de sua filosofia da vida, que sustenta que “só se pode trabalhar criativamente nos

pontos limítrofes da história como em qualquer outro ponto limítrofe da experiência” (DILTHEY, 2014, p. 161). Nesse sentido, tal afirmação traz em si o caráter tensional da filosofia diltheyana apresentado na introdução da presente tese e que nos interessa para pensar a formação humana.

O método compreensivo, de certa maneira, demarca a inserção da hermenêutica enquanto método das ciências do espírito e está atrelado à relação entre vivência, expressão e compreensão. Dada a importância do método compreensivo na elaboração do horizonte filosófico diltheyano, ele será abordado no próximo item.

1.3 Vivência, expressão e compreensão: a fundamentação metodológica das ciências do espírito

O presente item pretende, a partir dos escritos de Dilthey, trazer as especificidades de abordagens e métodos próprios das ciências humanas delineados pelo filósofo. Para tanto, toma as obras *Introdução às Ciências Humanas*, *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas* e textos da coletânea *Filosofia e Educação*, organizada por Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral, como material predominante de análise. O objetivo está em interpretar o modo como Dilthey pensa as ciências humanas e alguns conceitos fundamentais como: vivência, expressão, compreensão, unidade vital ou nexos. Tal interpretar servirá, no decorrer da tese, para tratar da contribuição da filosofia da vida para as ciências e para a formação humana nos termos aqui delimitados, ou seja, enquanto orientação para a ação prática e autorreflexão que conduz a um reposicionamento no mundo. Ademais, o método proposto por Dilthey traz o aspecto de transitoriedade e tensionamento entre a epistemologia (enquanto fundamentação) e a hermenêutica (enquanto compreensão da vida).

A ciência, como já mencionado, esteve sob forte influência da metafísica em sua origem e em seu desenvolvimento, se apropriando de conceitos, ideias e noções metafísicas como princípios orientadores na construção do conhecimento. Nos itens anteriores do presente capítulo, foi apresentada uma breve introdução ao modo como Dilthey compreendia a metafísica e como via suas limitações e contribuições

para o pensamento e as ciências, o que possibilitou certa interpretação da questão levantada na presente tese sobre a dimensão formativa da filosofia da vida. Isso ocorre pois na crítica à metafísica e na conseqüente necessidade de sua superação para que um campo próprio das ciências humanas viesse a emergir está implícita a ideia de que se necessita tanto de conhecimentos seguros e regularidades para orientar, quanto de afastamentos e autorreflexões que reconduzem o pensamento, dada a natureza da vida.

Para adentrar na problemática da formação humana que aqui pretende ser alcançada, além da pergunta sobre a natureza da metafísica em uma concepção diltheyana, cabe a pergunta: como Dilthey compreende a ciência em geral e as ciências humanas especificamente?

Em *Introdução às Ciências Humanas*, Dilthey busca caracterizar as ciências do espírito e, para tanto, demarca as especificidades de tais ciências frente às ciências da natureza, fato esse que levou Reis a tratar tal aspecto da obra diltheyana como uma “epistemologia da diferença” (REIS, 2005, p. 97), uma epistemologia que tem na diferenciação entre ciências da natureza e ciências humanas seu ponto central. Isso, de certo modo, reforça o caráter tensional da filosofia da vida.

Para Dilthey,

o uso linguístico compreende por ciência a quintessência de proposições cujos elementos são conceitos, o que significa dizer, de maneira completamente determinada, cujos elementos em toda a conexão de pensamento são constantes e universalmente válidos (DILTHEY, 2010a, p. 15).

Nesse sentido, mantém-se na ciência a universalidade comum à metafísica, diferenciando-se desta, dentre outros fatores, por seu caráter empírico e experimental, no entanto ainda assim orientadora. O caráter empírico das ciências da natureza visa, por meio da experimentação, buscar por leis universais da natureza; o objeto de análise é externo, portanto a explicação dos fenômenos é o método utilizado. Tal método explicativo, ou explicação, não considera a dimensão psíquica do homem, a consciência no mundo, tomando os fenômenos da natureza enquanto fatos dados no espaço-tempo plausíveis de serem observados e analisados experimentalmente de modo que se possa chegar a leis universalizáveis,

fundamentadas, sobretudo, nas leis de causa e efeito, na noção aristotélica de causalidade.

Tais leis naturais pressupõem uma natureza que segue padrões sem considerar que tais padrões possuem uma ligação com o modo com que o mundo psíquico os constrói. Para Dilthey, “a ciência da natureza decompõe a conexão causal do transcurso natural” (DILTHEY, 2010a, p. 28), ou seja, as ciências da natureza não levam em consideração o mundo interior do homem, e com “essa decomposição alcança os pontos, nos quais um estado de fato ou uma transformação material estão ligados a um estado de fato ou transformação psíquicos, sem que seja possível encontrar um elo intermediário entre eles” (p. 28). As ciências do espírito são necessárias para resgatar esse elo ou nexos.

Dilthey tem nesse momento, como pano de fundo, as transformações ocorridas na filosofia e nas ciências naturais com o declínio do Idealismo hegeliano. Após a morte de Hegel, transformações no âmbito da cultura deslocaram a filosofia de seu papel de guia das ciências para uma posição secundária. As ciências naturais passaram a serem vistas como autossuficientes, conforme afirma Schnadelbach:

Después de Hegel la ciencia dejó de reaccionar a los impulsos filosóficos, o lo hizo de forma indirecta. En todos los aspectos del conocimiento, incluyendo el normativo, se consideró autosuficiente. Con ello la actividad filosófica entró en una triste etapa de su historia, obligada a probar en cada momento no ya su necesidad, sino su propio derecho a existir. La continua exigencia de legitimidad sumió a la filosofía en una evidente crisis de identidad (SCHNADELBACH, 1991, p. 88).

Tais transformações do papel das ciências naturais adentraram na vida social e cultural. A ciência passou a estar, também, a serviço do desenvolvimento industrial e a interferir nas mais variadas esferas da cultura, incluindo a educação:

La ciencia, esto es, la estructura de acciones e interacciones que había triunfado en el ámbito de la industria, se extendió a todas y cada una de las esferas sociales y culturales de la vida [...] A lo largo y ancho de Europa creció una especie de fé absoluta en la capacidad y fuerza normativa de la ciencia, frente a ella la crítica filosófica se reveló impotente e inútil. Pero la transformación científica del mundo no sólo influyó poderosamente en la forma de producir y organizar la sociedad o en la educación y en la cultura, al no aceptar otra fuente de legitimidad que no fuera la científica, afectó también a la propia ciencia (SCHNADELBACH, 1991, p. 89).

As ciências naturais, nesse momento, com a desvinculação da filosofia e a divisão e otimização do trabalho científico visando a produção, passam a se reconfigurar e a exercer um domínio no campo do saber. É nesse contexto que Dilthey busca fundamentar as ciências do espírito, tomando a vida em sua multiplicidade como algo a ser abordado por métodos próprios.

Nas ciências do espírito, que tem na relação entre o mundo interior do homem e o mundo exterior suas vivências, o caráter empírico

exige que, nesse conjunto das ciências, mesmo o valor dos modos particulares de procedimento, dos quais o pensamento se serve para a resolução de suas tarefas, seja desenvolvido histórico-criticamente, que junto a intuição desse grande processo, cujo sujeito é a própria humanidade, a natureza do saber e do conhecimento seja esclarecida nesse âmbito (DILTHEY, 2010a, p. 28).

Sendo assim, há uma diferenciação entre a empiria nas ciências humanas (para as que não são estritamente teóricas, como a sociologia, por exemplo) e nas ciências naturais. As ciências humanas necessitam determinar seu método de modo que considere as percepções de uma consciência no mundo; sendo assim, a mera explicação é insuficiente para a realização de tal intuito, sendo a compreensão o método mais apropriado, uma vez que “pelo processo de compreensão que a vida é esclarecida a si mesma em suas profundezas” (DILTHEY, 2010b, p. 29).

Nesse sentido, a compreensão, mesmo que se diferenciando da explicação em sua apreensão da natureza, pretende esclarecer a vida, pretende conhecê-la a fundo. Esse ponto reforça a necessidade do conhecimento seguro, da universalidade historicamente condicionada à razão histórica, o que, mais uma vez, sinaliza para o ponto que pretendemos afirmar: há na filosofia da vida elementos reguladores, elementos esses que são tomados como orientadores, seja para fins teóricos, seja para a ação prática, mesmo quando são considerados aspectos subjetivos.

A compreensão se fundamenta de modo interdisciplinar, sobretudo na hermenêutica, e considera, auxiliada pela psicologia e pela história, o mundo interior daquele que interpreta, uma vez que

o mundo espiritual apresenta categorias distintas daquelas do reino da natureza, seus fenômenos apresentam-se sempre imbuídos de valores e nexos finalistas, tudo se encontra perpassado por intencionalidades. Portanto, não são úteis, aqui, as categorias de substância e causalidade,

fundamentos da teorização científico-natural, e, sim, categorias como significado, valor, finalidade, força etc. (SÁ, 2020, s/p).

Tal método compreensivo, que busca se desvincular das noções metafísicas de substância e causalidade, “encontra-se em contraposição a um método recentemente exercitado de maneira por demais frequente pelos assim chamados positivistas” (DILTHEY, 2010a, p. 15). Dessa maneira, tal diferenciação metodológica está relacionada ao modo como as diferentes ciências se relacionam com a vida, “as ciências naturais tomam como objeto a aparência sensível, exterior dos corpos [...] os fatos elementares das ciências naturais são os dados na percepção externa” (REIS, 2005, p. 99). Já o fato elementar das ciências humanas “é a ‘experiência interna’, que a natureza não possui. Elas percebem de forma imediata cada indivíduo como uma entidade psíquica particular” (p. 99), sendo cada entidade psíquica particular uma unidade psíquica viva, que, em conjuntos maiores, compõem a sociedade, por meio de um nexos vital. O conceito de nexos vital também é entendido na presente tese como uma das regularidades erigidas por Dilthey, já que está implícita nessa noção de “nexos vital” uma dimensão de universalidade. A experiência interna ou vivência de cada unidade psicofísica é singular, no entanto plausível de serem compreendidas, dada a existência de uma estrutura psicofísica comum aos homens, conforme ilustra Sá:

Assim como se pode explicar, por exemplo, o rubor de uma face pela vasodilatação produzida por alterações hormonais, pode-se também compreendê-la enquanto expressão de pudor ou de raiva no contexto de uma situação de vida. No primeiro caso constrói-se “representações” abstratas dos fenômenos observados, no segundo tem-se deles a “vivência” (*Erlebnis*) ou “experiência” (*Erfahrung*). Esta consideração de um nível de conhecimento originário, irrefletido, imanente à própria vivência, mostra a influência recebida por Dilthey da chamada “filosofia da vida” (*Lebensphilosophie*) (SÁ, 2020, s/p).

Nesse sentido, embora Dilthey faça a diferenciação entre a explicação fisiológica (ciências naturais) e a compreensão empática (ciências humanas), ela não estava clara ao pensamento filosófico de sua época, uma vez que as ciências naturais desempenharam sobre as ciências humanas um papel de dominação e influência semelhante ao da metafísica sobre as ciências em geral. Dilthey, como já mencionado, atribui um domínio das ciências da natureza sobre as ciências

humanas que, de certa maneira, atrasou o desenvolvimento de tais ciências, conforme sinaliza Reis:

A modernidade ocidental [...] tendo superado a metafísica, criou um novo modelo de conhecimento com a mesma tendência à explicação única do mundo: as ciências naturais, que se tornaram, de certa forma, um sucedâneo da metafísica, uma nova “teologia naturalista” [...] e uma causa do lento amadurecimento das ciências humanas (REIS, 2005, p. 99).

Em *A Construção do Mundo histórico nas Ciências Humanas*, Dilthey dá continuidade ao trabalho iniciado em *Introdução às Ciências Humanas* e busca aprimorar a diferenciação entre ciências humanas e ciências naturais. Toma como ciências humanas: a economia, a história, a ciência da religião, a ciência jurídica e do Estado, a teoria literária, o estudo da poesia, da música e da arquitetura, a filosofia e a psicologia.

Para Dilthey, o que garante o caráter científico e a possibilidade de experimentação nas ciências humanas é o fato de que, mesmo diante da multiplicidade de experiências de vida, existe um limite e uma “homogeneização” das experiências, o que permite estabelecer por meio de conexões um mundo espiritual comum às diversas unidades psicofísicas. Isso sinaliza para o ponto que pretendemos abordar no presente capítulo: Dilthey considera universalidades e opera por meio delas, promovendo um tensionamento entre o regular e o transitório, pois ainda que considere as diferenças de cada unidade psicofísica, busca por estruturas que as contemplem.

Dessa maneira, ao tentar compreender o outro ou mesmo fenômenos sociais como acontecimentos históricos, textos literários ou poéticos, por exemplo, o ser humano realiza uma “transferência” das próprias experiências (experiências internas) ao fenômeno que pretende interpretar e lhe atribui sentido.

O sentido, aliás, só é possível, aos olhos de Dilthey, devido a essa homogeneização das experiências dada pelos limites da vida espiritual. Os corpos humanos possibilitam, apesar das singularidades das experiências subjetivas de cada indivíduo, experiências similares ao ponto de permitirem ser interpretadas por outros seres humanos por meio de uma transposição que concede reconhecimento e que, de certo modo, pode conduzir a uma interpretação com um alto grau de

profundidade e segurança que garanta cientificidade e que, quando voltadas à formação humana, acreditamos que podem orientar a ação prática.

Nesse sentido, Dilthey, ao buscar um afastamento do positivismo e delinear as especificidades das ciências humanas, ainda assim manteve um certo ideal positivista de ciência, que em seu entendimento é “um conjunto coerente de proposições encadeadas com termos rigorosamente definidos” (REIS, 2005, p. 97). Isso só reforça o ponto que buscamos interpretar, de que Dilthey não se desvincula completamente de noções positivistas e mantém a dimensão epistemológica como pano de fundo de sua fundamentação das ciências humanas, mesmo quando busca se afastar dela.

Para Dilthey, as ciências humanas estão baseadas em uma relação fundamental entre vivência, expressão e compreensão. As vivências são singulares e individuais. Das vivências, que são condições de possibilidade para o conhecimento e interpretação do mundo enquanto “imediatividade que precede toda interpretação” (GADAMER, 2008a, p. 106), o ser humano percebe o mundo por meio das expressões da vida e, estabelecendo uma relação entre as partes e o todo busca atribuir sentido (compreender).

Vivências são experiências imediatas de vida por meio das quais uma consciência que sente e interpreta o mundo toma como ponto de partida para a busca de sentido. As ciências humanas tomam as vivências como ponto de partida para edificação do conhecimento, conforme sinalizam Rosa e Moura:

Dilthey considera o objeto das ciências humanas como fornecido de imediato, quer dizer, antes que obtenhamos qualquer conhecimento científico sobre o objeto, ele é experimentado primeiro na consciência. Trata-se de um tipo de compreensão intuitiva da vida comum e que possibilita de forma não problemática, uma aproximação por parte das ciências humanas, das vivências humanas (ROSA, M.; MOURA, R., 2020, p. 223).

Dessa maneira, vivência, expressão e compreensão constituem o tripé que caracteriza a possibilidade de o ser humano constituir e estar no mundo. Portanto, o método compreensivo próprio das ciências humanas busca espelhar a própria condição do homem no mundo e na vida, “as ciências humanas baseiam-se sobre a relação entre vivência, expressão e compreensão. Assim, o seu desenvolvimento

depende tanto do aprofundamento das vivências quanto do direcionamento crescente para o esgotamento de seu conteúdo” (DILTHEY, 2010b, p. 89).

Para Dilthey, o objeto de estudo das ciências humanas é a própria humanidade, que por sua vez só emerge enquanto noção geral “na medida em que estados humanos são *vivenciados*, em que esses estados ganham *expressão* em manifestações vitais e essas expressões são *compreendidas*” (p. 28, destaques do autor); nesse sentido, o tripé vivência, expressão e compreensão é anterior à própria noção de humanidade e, assim como com os demais conceitos, noções e problemas próprios das ciências humanas, só são possíveis de serem apreendidos devido à relação com o mundo permeada pelas três noções centrais do método compreensivo.

Com efeito, essa conexão existente entre vida, expressão e compreensão não abarca apenas gestos, expressões faciais e termos por meio dos quais os homens se comunicam; ou as criações espirituais duradouras nas quais a profundidade do criador se abre para aquele que apreende; ou ainda as constantes objetivações do espírito em construtos sociais por meio dos quais os elementos comuns do ser humano transparecem e são incessantemente visíveis e certos para nós. A unidade psicofísica da vida também é conhecida por si mesma por meio da mesma relação dupla entre vivenciar e compreender (DILTHEY, 2010b, p. 28).

Dada a importância dos conceitos ou categorias vivência, expressão e compreensão, enquanto fundamento das ciências humanas, cabe adentrar no pensamento diltheyano e buscar por especificidades metodológicas e problemas próprios das ciências humanas. Em *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*, Dilthey afirma que as ciências humanas surgiram através de processos históricos e sociais que suscitaram reflexões sistemáticas que “descrevem, narram, julgam e formam conceitos e teorias em relação ao mesmo grande fato: a espécie humana” (DILTHEY, 2010b, p. 20). No entanto, para Dilthey, tratar da espécie humana, por si só, não é uma garantia de que tais reflexões sejam próprias das ciências humanas, uma vez que a cisão entre o físico (próprio das ciências da natureza) e o psíquico (próprio das ciências humanas) a rigor não existe, os seres humanos são natureza e o mundo psíquico é, também, uma manifestação da natureza.

Nós mesmos somos natureza, que atua em nós, inconscientemente, em impulsos obscuros; estados de consciência expressam-se constantemente [...] e isso adquiriu a sua objetividade em instituições, Estados, igrejas, institutos científicos: a história movimenta-se justamente por meio delas (DILTHEY, 2010b, p. 20).

Nesse sentido, o ser humano é também natureza, e ignorar esse fato, claramente, não foi a intenção de Dilthey. A natureza, em sua visão, é a condição de possibilidade para a vida espiritual, uma vez que partindo da natureza o “homem se volta retroativamente para a vida, para si próprio” (DILTHEY, 2010b, p. 24).

Dessa maneira, o que é produto do pensamento racional, dos afetos, da vontade e do desejo dá origem a uma dimensão humana que produz aquilo que lhe é próprio e único, o mundo espiritual. Sendo assim, tal dimensão, que tem origem na natureza humana, não poderia ser abordada com os mesmos pressupostos teóricos em que se abordam o mundo físico e biológico. Necessita-se, portanto, de conhecimentos norteadores e orientadores que permitam, junto à interpretação dos aspectos subjetivos da vivência, uma compreensão.

Assim, considerar o homem como parte da natureza “não exclui naturalmente o fato de as ciências humanas servirem-se da diferenciação entre o físico e o psíquico quando os seus fins o requerem” (DILTHEY, 2010b, p. 20). Ao fazer tal cisão, o pesquisador em humanidades deve ter em mente que está trabalhando com abstrações e “não com entidades, e de que essas abstrações só têm validade no interior dos limites do ponto de vista sob o qual são projetadas” (p. 20). Tal metodologia ilustra o aspecto transitório entre hermenêutica e epistemologia que a presente tese busca interpretar. O processo de diferenciar metodologicamente homem e natureza, mesmo sabendo que não há tal separação na vida, é uma tentativa de demarcar as especificidades das ciências humanas.

Vale salientar que tal pressuposição da necessidade de uma abstração para tratar da vida enquanto objeto das ciências humanas se distancia das abstrações que Dilthey critica em autores como Aristóteles e Kant. A diferença está em que tais autores tomavam a abstração enquanto a vida mesma, já seu método as toma como um recurso para interpretar a vida que atribui ao mundo físico uma condição necessária para o psíquico. Fundamentar o saber científico quando tal cisão, mesmo que enquanto recurso metodológico, é realizada pelas ciências humanas, é

justamente o que Dilthey pretende levar a cabo, mantendo assim a diferenciação das ciências humanas ante as ciências da natureza.

Como já mencionado, as vivências são o ponto de partida para a compreensão, uma vez que “as vivências encontram-se em uma conexão que mantém permanente todo o transcurso da vida” (DILTHEY, 2010b, p. 20). Das vivências se tornam possíveis as conexões de toda vida psíquica em uma época ou sociedade. Tal conexão, que se fundamenta na relação hermenêutica parte–todo, singular–universal, “abarca as nossas representações, as determinações valorativas e os fins, subsistindo como uma ligação entre esses elos” (p. 20).

Essa conexão psíquica é comum a todas as unidades psicofísicas que compartilham uma época, cultura ou sociedade, está para além da moral, pois influencia desde pequenas percepções do mundo às normas de conduta e medições de valores: “nós possuímos essa conexão, e ela atua constantemente em nós; as representações e os estados que se encontram na consciência são orientados por ela, nossas impressões são apercebidas por ela e ela regula nossos afetos” (p. 21). Tal conexão, ponto de partida para as ciências humanas, é uma abstração, um conceito instrumental para as ciências humanas, uma vez que não designa uma realidade plena, mas ainda assim legitimamente formada (DILTHEY, 2010b).

Dilthey justifica a formação desse conceito de conexão como uma necessidade para as ciências humanas, pois por meio dele é possível isolar o que se pretende compreender e, assim, construir juízos e teorias dotadas de cientificidade. Em suas palavras: “a formação desse conceito justifica-se pelo fato de que aquilo que é isolado nele como sujeito lógico torna possíveis juízos e teorias que são necessários nas ciências humanas” (DILTHEY, 2010b, p. 20). Isso denota que filosofia da vida também é uma epistemologia, assim como conhecimentos seguros são necessários para orientar o homem.

Os sujeitos das ciências humanas são múltiplos, abrangendo desde indivíduos até construções sociais mais complexas como famílias, Estados, épocas, culturas, etc. Tomá-los em sua particularidade é uma necessidade para que se possa realizar estudos científicos. No entanto, em Dilthey, embora seja possível compreender isoladamente diferentes sujeitos por meio de abordagens diversas, próprias de cada ciência humana ou pesquisador, a conexão desses sujeitos com o

todo se mantém, sendo possível estabelecer conexões interdisciplinares ao se estudar um mesmo objeto, seja pela história ou por outras ciências do espírito.

A conexão é necessária para a compreensão substancial do mundo histórico em sua multiplicidade, conforme sinaliza o excerto: “o estudo da história é a descrição do estado social de hoje e as ciências sistemáticas do espírito, dependem uma da outra em cada posição e formam, assim, uma sólida conexão” (DILTHEY, 2010b, p. 22).

Nesse sentido, tal conexão denota uma certa unidade na vida, possível de ser compreendida de maneira interdisciplinar pelas ciências humanas. Tal unidade só pode ser abordada, como já dito, pelo método compreensivo fundamentado no tripé: vivência, expressão e compreensão. Tratar da vida em suas singularidades, buscando estabelecer conexões com o todo, é o princípio fundamental das ciências humanas, visto que

só compreendemos a nós mesmos e aos outros na medida em que inscrevemos nossa vida vivenciada em todo tipo de expressão de uma vida própria e alheia. Desse modo, a conexão entre vivência, expressão e compreensão mostra-se por toda parte como o próprio procedimento por meio da qual a humanidade existe para nós como objeto das ciências humanas (DILTHEY, 2010b, p. 29).

Esta ideia de unidade da vida, ou nexos, é fundamental para as ciências humanas. O cientista que se dedica às humanidades, aos olhos de Dilthey, o tem como ponto de partida e limite. Para Dilthey, a vida em seu transcurso é composta por partes, que são as vivências. Tais vivências, por sua vez, ligam-se a outras partes, formando, assim, um nexos. O mundo do espiritual só é possível devido a tal nexos, nesse sentido “o nexos é, portanto, uma categoria que nasce da vida” (DILTHEY, 2010c, p. 140), ao mesmo tempo em que “o nexos da vida nos é dado porque a própria vida é um nexos estrutural no qual as vivências estão inseridas como relações vivenciáveis” (p. 140). O nexos estrutural, enquanto conceito operacional da filosofia da vida, ilustra o caráter epistemológico de tal filosofia, pois é dotado de uma universalidade atrelada à razão histórica. Para Dilthey, tal nexos é compreensível por meio da relação hermenêutica do todo com as partes: “esse nexos é apreendido numa relação categoria abrangente que é um tipo de enunciado aplicado a toda a realidade: a relação do todo com as partes” (p. 140).

Dessa maneira, os elementos próprios de uma epistemologia, e, portanto dotados de uma certa regularidade e objetividade, estão fortemente presentes na fundamentação das ciências humanas perseguida por Dilthey, uma vez que,

[...] a vida não nos é dada a conhecer diretamente e, sim, pela objetivação do pensar. Para que a apreensão objetiva da vida não seja colocada em dúvida, por passar pelas operações do pensamento, é necessário estabelecer a validade objetiva do pensamento. Podemos analisar o pensar e a sua logicidade. Não se trata de investigar sua gênese, a sua história, mas seu conteúdo de realizações – de fundamentação – que fazem a interligação entre o pensamento e a percepção. Existem elementos na reflexão que podem ser reduzidos a outros elementos, de modo que pode ser (comprovada) a sua fundamentação na percepção e na experiência (DILTHEY, 2010c, p. 41).

Sendo assim, embora tais elementos regulares de sua epistemologia com a natureza múltipla e as singularidades da vida se mostrem sempre presentes, o que é produto de uma reflexão epistemológica permanece na filosofia da vida. Nesse sentido, procuraremos interpretar em que medida tal epistemologia pode repercutir na formação.

1.4 A hermenêutica enquanto método possível para compreensão da vida

Dilthey recorreu à hermenêutica enquanto modelo metodológico para desenvolver sua fundamentação das ciências humanas. Embora no início de sua produção intelectual a psicologia fosse tomada como possível ciência que poderia fundamentar e nortear as ciências humanas, a hermenêutica emergiu com o amadurecimento de seu pensamento. Os limites da psicologia encontrados por Dilthey estão relacionados ao fato dela não ser uma ciência essencialmente histórica, o que contrastava com sua visão da vida atrelada a uma historicidade, conforme sinaliza Palmer (2015):

Num estágio primitivo do seu pensamento, Dilthey procurou fundamentar a sua crítica numa versão transformada da psicologia; mas, como a psicologia não era uma disciplina histórica, os seus esforços foram dificultados desde o começo. Dilthey encontrou na hermenêutica – disciplina centrada na interpretação, e especificamente na interpretação de um objeto sempre histórico, um texto- a base mais humana e histórica para o seu próprio esforço de formulação de uma metodologia verdadeiramente humanística das *Geisteswissenschaften* (PALMER, 2015, p. 50).

Nesse sentido, o interesse de Dilthey pela hermenêutica, disciplina a que se dedicou com afinco, sobretudo à obra de Schleiermacher (de quem foi biógrafo), o levou a situá-la como método e fundamento das ciências humanas. Esse fato repercutiu na história da hermenêutica e das ciências humanas de tal modo que ainda hoje é perceptível sua influência.

Antes de adentrarmos nas especificidades da hermenêutica no âmbito das ciências humanas, vale, a caráter de contextualização, traçar uma caracterização introdutória da hermenêutica de modo que possa auxiliar na compreensão do papel de Dilthey nesse horizonte teórico.

Embora o uso do termo hermenêutica seja comum às mais variadas áreas do conhecimento, como a teologia, direito, história, teoria literária, entre outras, o termo em si é polissêmico e, dependendo do contexto histórico e teórico, pode ter um ou mais sentidos, fato esse que dificulta, mesmo aos estudiosos de suas respectivas áreas, compreender o que é hermenêutica.

Segundo Palmer, etimologicamente o termo hermenêutica tem origem no verbo grego *hermeneuein* (interpretar) e no substantivo *hermeneia* (interpretação) (PALMER, 2015, p. 23). Embora tenha se estabelecido enquanto disciplina no século XIX, o uso do termo e também problemas teóricos próprios da área estavam presentes desde a Grécia Antiga,

Hermeneuin e hermeneia, nas suas várias formas, aparecem inúmeras vezes em muitos dos textos que nos vieram da Antiguidade. Aristóteles no *Organon* considerou que o tema merecia um tratado importante, o famoso *Peri hermeneias*, <<Da interpretação>>. A palavra aparece na sua forma substantiva em <<Édipo em Colono>>, e muitas vezes em Platão. Encontram-se inúmeras formas do termo na maior parte dos escritores antigos mais conhecidos, como Xenofonte, Plutarco, Eurípedes, Epicuro, Lucrecio e Longino (PALMER, 2015, p. 23).

Percebe-se, portanto, que problemas teóricos relacionados à interpretação acompanham o ser humano ao longo do tempo. Interpretamos a todo momento, estar no mundo é interpretá-lo.

1.5 A filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) no horizonte epistemológico e suas repercussões à formação humana

A questão da formação humana perpassa discussões filosóficas e educacionais ao longo da história. Para pensar a formação humana, faz-se necessário abranger as múltiplas dimensões do homem, tais como a ética, a estética, a epistemologia e a ontologia, assim como considerar a historicidade inerente à vida se mostra de extrema importância, uma vez que a formação busca justamente nesse caráter de amplitude da vida um horizonte a ser abarcado.

Por ora, vale salientar que Dilthey, em sua filosofia, buscou abranger a vida em suas múltiplas dimensões (atrelando-as a uma historicidade), sendo assim, mesmo que não considerássemos seus textos direcionados especificamente para a educação³³, ainda assim seria possível aproximar sua filosofia ao tema da formação humana.

Mas o que tomamos por formação humana? Como ela foi pensada ao longo do tempo? Em que aspectos Dilthey pode contribuir ao tema? Por que Dilthey? Tais questões ainda serão exploradas. No presente item buscaremos trazer a proximidade ou contribuição da filosofia diltheyana à formação humana.

Responder de maneira inequívoca ao que é formação humana não nos parece possível, uma vez que o conceito é complexo e transfigura-se ao longo do tempo (dada a historicidade da vida). Buscaremos, introdutoriamente, construir um horizonte interpretativo que possa nos dar uma orientação para a compreensão prévia do tema da formação nos moldes que pretendemos aqui abordar. Apoiamo-nos em teóricos da tradição como Humboldt e Gadamer, em pesquisadores de filosofia e de educação que tratam da temática e no próprio Dilthey.

Como já mencionado na introdução da presente tese, a noção de formação (*Bildung*) está além da noção de cultura e diferencia-se de educação. Para Humboldt,

[...] a tarefa última de nossa existência, qual seja: conferir pelos indícios de uma ação vital efetiva, um conteúdo tão grande quanto possível ao conceito de humanidade presente em nossa pessoa, tanto durante o tempo de nossa vida quanto para além dela – ora, essa tarefa só se cumpre ao vincular-se o nosso eu ao mundo, a fim de se criar a interação mais geral mais intensa e mais livre possível. Eis o único parâmetro verdadeiro para se julgar a

33 Na presente pesquisa tais textos serão considerados, apesar da centralidade da pesquisa não estar em torno deles, mas sim de suas discussões em torno das ciências humanas, da história e da arte.

laboração em cada ramo do conhecimento humano (HUMBOLDT, 2006, p. 217).

Tal excerto (de Teoria da formação do ser humano) traz em si a ideia de que o conhecimento tem um valor para além da utilidade imediata. O valor do conhecimento, na realidade, surge ao impulsionar ações vitais que enfatizem e ampliem a própria humanidade, ações cujas consequências sobre a cultura ultrapassam o quadro de uma vida. A noção de formação que buscamos aqui delimitar relaciona-se com essa ideia de aperfeiçoamento constante, de elevação do espírito, de modo que não se limita à educação escolar, sendo expandida à vida em si, tanto dos indivíduos (ou, em termos diltheyanos, unidades psicofísicas) quanto da vida coletiva, universalizável e condicionada historicamente.

Nesse sentido, o ensino na instituição escolar participa da formação, mas não é determinante, uma vez que a formação

[...] vai além do ensino, mas não lhe é excludente, na medida em que este participa, mas não determina os contornos do desenho particular e solitário que cada um faz de si. Ao contrário, a ideia é a de que, por ex., a escola possa ser um lugar de fortalecimento da formação espiritual e o ensino, por sua vez, uma experiência de descobertas e inventividade do humano (HARDT, MOURA e DOZOL, 2014, p. 158).

Sendo assim, a educação (escolar ou não), enquanto elemento relevante perante a noção maior de formação, não é um fim em si mesma, se aproximando muito mais de um meio para impulsionar uma formação que atue sobre a vida e a amplie espiritualmente. Para Dilthey, “la educación no es em sí misma fin, sino sólo medio para el desarrollo de una vida anímica” (DILTHEY, 1954, p. 32), ou seja, Dilthey considerava que, para além da educação, está a vida em si (da qual a educação é uma parte importante). Dessa maneira, ao desvincular a educação da vida (entendida como além da vida individual ou do cotidiano prático), a formação não alcança sua plenitude. A educação só contribui à formação quando se volta à vida.

Nessa direção, Gadamer, em *Verdade e Método*, interpreta o aparecimento e os múltiplos sentidos que o termo formação adquiriu e transfigurou-se ao longo do tempo, e nos lembra que, embora muitos conceitos nos pareçam evidentes, eles possuem uma historicidade. Aproxima conceitos como “a arte”, “a cosmovisão”, “a

criatividade” e “o estilo” ao conceito de “a formação”, salientando que, embora designem sentidos diversos, possuem em comum o fato de serem tomados como óbvios, quando na verdade são construções históricas que estão diretamente atreladas aos contextos em que estão inseridas, modificando-se com o tempo.

A palavra formação, de acordo com Gadamer, tem sua origem

[...] na mística da Idade Média, sua sobrevivência, na mística do Barroco, sua espiritualização fundamentada religiosamente pelo "Messias" de Klopstock, que abrange toda sua época, e, finalmente, na determinação fundamental de Herder, como "formação que eleva rumo à humanidade". A religião instruída do século XIX guardou a profunda dimensão dessa palavra, estabelecendo, a partir disso, nosso conceito de formação (GADAMER, 1997, p. 48).

A noção de formação estava, em seus primeiros usos, ligada ao mundo natural, como a formação dos corpos, daquilo que constitui a natureza. A partir da mística da Idade Média e dos subsequentes usos da palavra para designar algo próprio do humano, a formação adquiriu, em um primeiro momento, o sentido de aperfeiçoamento das aptidões e faculdades humanas (GADAMER, 1997, p. 48). A noção de formação foi tratada de maneira análoga a de cultura por importantes teóricos, como Kant (que não se referia à formação, mas sim à cultura) e Hegel (que fazia referência à formação, mas de modo similar à cultura). Com Humboldt, a ruptura conceitual entre formação e cultura (o que não necessariamente as afasta na prática) se deu de maneira mais clara.

Para Gadamer, há uma importante passagem escrita por Humboldt:

quando nós, porém, em nosso idioma dizemos formação, estamos com isso nos referindo a algo ao mesmo tempo mais íntimo, ou seja, à índole que vem do conhecimento e do sentimento do conjunto do empenho espiritual e moral, a se derramar harmonicamente na sensibilidade e no caráter (HUMBOLDT, *apud* GADAMER, 1997, p. 49).

Tal passagem marca a diferenciação de sentido entre formação e cultura, em que formação está para além de cultura, não se restringindo mais ao desenvolvimento de aptidões, mas se estendendo, de forma harmônica, à apropriação e incorporação de conhecimentos que pautam a ação prática e, ainda assim, ultrapassam a mera utilidade imediata, fazendo parte de um todo harmônico que perpassa a vida individual e a vida em si (universal). A palavra formação ultrapassa a mera utilidade.

Podemos tomar aqui o exemplo de um aluno do ensino médio brasileiro estudar um manual de filosofia gradativamente ao longo do ano letivo com o objetivo de realizar atividades (resenhas, ensaios, seminários etc.). Tal processo não é em si mesmo formação. No entanto, aquilo que foi incorporado pelo estudante enquanto vivia esse processo (simultaneamente a outras dimensões e afazeres da vida) e que, de algum modo, pautou suas interpretações do mundo e suas ações, gerando uma transformação e uma elevação do espírito que ultrapassou sua individualidade e se estendeu ao exterior, se aproxima do que estamos tentando designar como formação. A formação não é uma técnica ou um método. É muito mais um dialogar constante com o mundo, uma interpretação e reinterpretação de si e do outro que gradativamente molda o caráter, pauta as ações e, conseqüentemente, configura mundo.

No entanto, formação é, também, fazer uso de recursos, de técnicas, de ideias, sem que em tal percurso o que é transformado e apreendido se dissipe, mas sim componha um todo que se manifesta na vida do indivíduo que se forma com o mundo que ele participa enquanto parte da vida. Em suma, formação não é unicamente o processo pelo qual alguém se educa, mas sim muito mais: o resultado das forças interconectadas que perpassam a vida anímica daquele que se forma enquanto se educa. O que se entende, atualmente, no sentido comum, como educação não é em si mesmo formação. Obter um diploma de graduação e passar a exercer de maneira tida como satisfatória a profissão poderia parecer o resultado de uma boa formação. Mas a formação em si é o que está naquele que vive e, dentre outras ocupações, exerce sua profissão.

Gadamer coloca a problemática de maneira mais clara nos seguintes termos:

No fundo, formação não pode ser meta, não pode ser, como tal, desejada, (a não ser na temática refletida do educador.) É justamente nisso que o conceito de formação supera o mero cultivo de aptidões pré-existentes, do qual ele deriva. O cultivo de uma aptidão é o desenvolvimento de algo já existente, de maneira que o exercício e a manutenção dela é um mero meio para o fim. Assim, o material de ensino de um manual lingüístico é um simples meio, e não, um fim. Sua aquisição serve apenas à perícia lingüística. Na formação, ao contrário, no que e através do que alguém será instruído, pode também ser inteiramente assimilado. Nesse sentido, tudo que ela assimila, nela desabrocha. Mas na formação aquilo que foi assimilado não é como um meio que perdeu sua função. Antes, nada desaparece na formação adquirida, mas tudo é preservado. A formação é um conceito genuinamente histórico, e é justamente o caráter histórico da

"preservação" o que importa para a compreensão das ciências do espírito (GADAMER, 1997, p. 50).

Nesse sentido, podemos retomar a passagem de Dilthey apresentada no início do presente item³⁴. Dilthey coloca a educação enquanto um meio para o desenvolvimento da vida anímica. Tomando a noção de formação que pretendemos apresentar, podemos dizer que, em tal passagem, ela pouco corresponde à noção de educação e se aproxima muito mais do "desenvolvimento da vida anímica". Tal desenvolvimento da vida apresentado por Dilthey se assemelha à noção de formação que Gadamer apresenta em *Verdade e Método*, uma vez que é o processo que é evidenciado e não o resultado.

Retornando ao ponto central do presente item (a repercussão da filosofia diltheyana à formação humana), é possível, em um primeiro momento, apontar que ao construir uma epistemologia que considerasse o caráter subjetivo e histórico do conhecimento sobre a vida e que também buscasse por meios de objetivá-lo, conciliando assim uma visão científica que conduz a afirmações seguras com uma orientação hermenêutica que busca pela compreensão dos fenômenos, Dilthey traz uma visão sobre a vida (criticada por outros teóricos, como Gadamer, por exemplo). Isso revela uma contradição inerente à própria natureza da vida, qual seja: a vida em si não é apreensível em sua totalidade, não se pode dizer tudo sobre ela, mas pode-se dizer algumas coisas com segurança. O singular e o enigmático convivem com o universal e com a possibilidade de extrair conceitos, ideias e interpretações seguras de certos aspectos da existência. Tal modo de pensar tem em suas origens fatores como a orientação e influência teórica de Dilthey (idealismo, historicismo, Kant, hermenêutica romântica) e a natureza dos problemas que colocou (vida, vivência, cientificidade).

Para Karl-Otto Apel, um traço comum dos pensadores e cientistas do séc. XIX, e que se relaciona à influência da metafísica aristotélica, também problematizada por Dilthey e apresentada no presente capítulo, está relacionado a uma tendência ôntica de redução, a uma tentativa de explicar a aparição de um ente a partir de outro ente,

34 "La educación no es em sí misma fin, sino sólo medio para el desarrollo de una vida anímica" (DILTHEY, 1954, p. 32).

A meu ver, pode-se conceber o denominador comum do posicionamento científico do século XIX em relação a problemas humanísticos como linguagem e poesia, arte, religião, filosofia e direito como uma tendência ôntica de redução [...]. Esse pensamento encontrou sua manifestação clássica no método de pesquisa causal-analítico das ciências naturais [...]. Para poder empregar alguma coisa como meio que se destina a determinado fim, preciso apreender o fim em seu eventual surgimento no tempo como efeito causal de um factum já conhecido por mim; ou seja, preciso a todo momento procurar reduzir um ente a outro ente (APEL, 2000, p. 92).

Dilthey, ao tentar superar a metafísica e apontar a repercussão da noção de causalidade para as ciências da natureza (que por sua vez norteavam as ciências humanas), colocou tal problema para si e, dentro de seus limites, buscou superá-lo. No entanto, ainda (conforme sinaliza Gadamer) se espelhou nas ciências da natureza ao conceber a cientificidade das ciências humanas. Assim como outros pensadores de seu tempo, Dilthey, em certa medida, reproduziu um modelo de pensamento comum à época e aos mais variados pensadores, pelo fato de que não havia ainda uma noção de ciência desvinculada da ideia de causalidade, conforme aponta Karl-Otto Apel

[...] não se trata de tratar um quadro dos consensos filosóficos, mas sim de apresentar características de que a Era Moderna constituiu como método da ciência empírica. Para compreender de que maneira as ciências humanas históricas sucumbiram novamente no século XIX à tendência reducionista positivista – embora fossem tão prósperas desde Herder e do Romantismo, e apesar da grande movimentação do Idealismo alemão –, é preciso observar, antes de mais nada, que o método de Elucidação causal – analítica, na época, era o único método de pesquisa científica constituído. Após a ruína da especulação idealista sobre a ideia de desenvolvimento, tal método viu-se obrigado a apoderar-se das ciências humanas alemãs e a marcá-las com o selo do método positivista (APEL, 2000, p. 94).

Nesse sentido, Dilthey compartilhou, em certa medida, da noção de ciência própria de seu tempo. Ainda que buscasse se afastar do positivismo e do naturalismo, espelhou-se em algumas noções do modelo de ciência próprio das ciências naturais, fato que influenciou o modo como colocou a vida como objeto de estudo, conforme sinaliza Avelar:

A formulação de novas categorias de apreensão do mundo sócio-histórico deveria se inscrever, simultaneamente, em uma teoria do conhecimento capaz de desvendar as condições de possibilidade de ocorrência dos fenômenos e em uma metodologia que pudesse permitir à razão histórica – e às “ciências do espírito”, de um modo geral – alcançar os níveis de objetividade existentes nas ciências naturais (AVELAR, 2021, p. 296).

Mas afinal, apesar deste limite, que elementos da fundamentação das ciências humanas desenvolvida por Dilthey podem contribuir para a formação humana (e para a educação)? E por quê?

Detemo-nos aqui aos dois aspectos da obra de Dilthey abordados no presente capítulo: sua crítica à metafísica, ou melhor, o modo como tratou do tema da metafísica, e sua concepção de vida enquanto objeto das ciências humanas. O modo como desenvolveu sua crítica à metafísica tanto demonstra a importância da consciência histórica e da compreensão ao tomar a metafísica enquanto uma construção do espírito necessária por um período - mas que precisava ser superada -, quanto sua tentativa de superação propriamente dita. Isso recai sobre o modo como ele pensa (e permite pensar) a formação, a pedagogia e a educação (sem fundamentos metafísicos, mas ainda assim capaz de orientar a ação prática, tendo a própria vida como sustentação).

Já ao buscar tornar a vida um objeto de estudo que requer um método próprio e pretender compreender elementos reguladores da vida mesmo junto à sua multiplicidade, dada sua visão de cientificidade, Dilthey pode fornecer elementos para pensar a formação no mundo contemporâneo, uma vez que sua noção de vida se contrapõe a discursos sobre educação que buscam inviabilizar (ou sinalizam o fim) da própria noção de formação. Afinal, isso direcionaria a educação no mundo contemporâneo para a assimilação de informações e técnicas voltadas para fins utilitários e efêmeros, normalmente condicionadas por interesses econômicos e, em certa medida, distanciados da vida. A concepção diltheyana de vida pode também servir para pensar a formação e a educação sem recorrer a fundamentos metafísicos. Tal contribuição será apresentada no capítulo 3.

CAPÍTULO 2 – CONSIDERAÇÕES ACERCA DA HISTORICIDADE E DA EXPERIÊNCIA ESTÉTICA

A história é a ciência sistemática da realidade radial que é nossa vida. É, portanto, ciência do mais rigoroso e atual presente. Se não fosse ciência do presente, onde iríamos encontrar esse passado que se costuma atribuir-lhe como tema? O oposto, que é o de costume, equivale a fazer do passado uma coisa abstrata e irreal, que ficou inerte na sua época, quando o passado é a força viva e atuante que mantém o mundo de hoje. Não há *actio in distans*. O passado não está lá, na sua data, mas aqui, em mim. O passado sou eu - se estende, a minha vida (ORTEGA Y GASSET, 1982, p. 51).

O presente capítulo pretende apresentar, introdutoriamente, o caminho percorrido por Dilthey ao abordar a história e a experiência estética própria da arte. Interpreta as relações entre a história e vida, história e arte, história e poesia, história e autobiografia. Busca demarcar concepções e conceitos que transitam entre o regular e o transitório, o universal e o singular, entre uma problemática epistemológica e uma interpretação hermenêutica. Busca, no modo como Dilthey coloca o problema do conhecimento sobre a vida a partir da história, um aporte para tratar da formação humana, considerando tanto os aspectos regulares e orientadores quanto os irregulares e que suscitam autorreflexão e reposicionamento. Procura, paralelamente, situar a especificidade de Dilthey no pensamento sobre a história quando comparado a outros historicistas, como Windelband (1848-1915), Rickert (1863 -1936) e Simmel (1858-1918) e também as reflexões de Nietzsche acerca da relação entre história e vida.

2.1 Dilthey e a história

A importância atribuída por Dilthey à história e à historicidade no âmbito de suas pesquisas permitiram ao autor que problemas e visões originais acerca do mundo histórico fossem colocadas. Dilthey possui interpretações sobre a história que se diferenciam de outros teóricos da história e da historiografia de seu tempo.

Heidegger, em *Ser e Tempo*, no capítulo “Temporalidade e Historicidade” (segunda seção, cap. 5), dedica-se ao problema da história, buscando mostrar o lugar ontológico do problema da historicidade e coloca a obra de Dilthey como essencial para abordar o tema, ao ponto de atribuir como objetivo central do capítulo preparar as futuras gerações para pesquisas sobre Dilthey, conforme sinaliza:

A presente consideração deve contentar-se em mostrar o lugar ontológico do problema da historicidade. No fundo, a presente análise trata unicamente na preparação de um caminho para que a atual geração possa apropriar-se das pesquisas de Dilthey, com as quais ela ainda deve confrontar-se (HEIDEGGER, 2006, p. 469).

Nesse sentido, Heidegger aponta tanto para a importância da obra diltheyana no que se refere ao tema quanto para a necessidade de que pesquisas sobre ela sejam feitas. Consideramos como válidas as observações de Heidegger. Procuraremos interpretar alguns aspectos da filosofia de Dilthey que tratam da história, buscando demarcar suas especificidades e, conforme se objetiva na presente tese, situar tais especificidades no âmbito da formação humana.

Dilthey, junto a outros autores do historicismo, sobretudo Windelband, Rickert e Simmel, fomentaram na Alemanha do final do século XIX discussões acerca da natureza da história que culminaram em um movimento de estudo e interesse pela teoria da história no âmbito acadêmico e científico da época (COLLINGWOOD, 1972, p. 221). Tais autores, enquanto filósofos historicistas neokantianos, buscaram fundamentar e demonstrar a possibilidade da história enquanto ciência (REIS, 2005, p. 79). Antes de adentrarmos nas questões propriamente diltheyanas sobre a história, as quais julgamos repercutirem na formação humana - a saber, a filosofia da vida em suas relações com a noção de tempo presente, com a história, e a experiência estética - será traçado um breve panorama das ideias acerca da história de autores do historicismo, dada a importância das questões por eles colocadas e das aproximações com o modo como Dilthey conduziu suas pesquisas sobre a história.

2.1.1 Wilhelm Windelband (1848 -1915)

Pertencente à Escola de Baden, Windelband, assim como Dilthey, se inspira em Kant e busca ir para além dele. O problema da distinção entre natureza e história, próprio de discussões da época, é amplamente abordado pelo filósofo. Para Windelband, há uma distinção entre natureza e história e, conseqüentemente, entre ciências naturais e história (COLLINGWOOD, 1972, p. 211). Fundamentando-se numa visão de ciência ainda próxima do positivismo (assim como Dilthey, porém em maior grau) entendia que o estudo da natureza é estritamente científico, já o da história é de outra ordem.

Há, para ele, portanto, duas espécies de ciências: a ciência *nomotética*, que permite a formulação de leis gerais, atrelada aos estudos naturais, e a ciência *idiográfica*, que busca descrever os fatos individuais, atreladas ao mundo histórico (COLLINGWOOD, 1972, p. 211). Etimologicamente, *nomotética* deriva do grego *nomos* (lei), já *idiográfica*, do grego *ídhios* (privado). José de Resende Junior (2021) ilustra a diferença entre tais ciências a partir dos seguintes exemplos:

[...] um físico, que investiga o fenômeno da mudança de estado da água de líquido para gasoso, não se preocupa com as particularidades das amostras de água que ele analisa. Não interessa se uma amostra de água foi retirada de uma fonte localizada numa pacata cidade do interior de São Paulo, se foi retirada de um rio sagrado na Índia ou se foi encontrada numa antiga garrafa enterrada num deserto africano. O que o físico procura não são singularidades em cada amostra, mas regularidades gerais [*allgemeine Gesetzmässigkeit*] que se aplicam a qualquer amostra de água. Por exemplo, a observação de que, mantida determinada pressão, qualquer amostra de água entra em ebulição a uma tal temperatura. Essa regularidade observada é o que se chama de “lei”. Para um cientista natural, um dado objeto singular observado só tem valor científico [*wissenschaftlichen Wert*] se ele puder ser considerado um tipo, um caso especial de um conceito. Por outro lado, um historiador que investiga a Proclamação da República no Brasil, não procura regularidades, mas particularidades, acontecimentos singulares e características pessoais e sociais que vão delimitar um período específico no curso da história configurando-o como um evento singular (RESENDE, J. 2021, p. 113).

Nesse sentido, para Windelband as ciências nomotéticas permitem formulações gerais, universalizações, empiria e, sendo assim, seu caráter de cientificidade é garantido e facilmente sustentado. Já as ciências idiográficas, ao se voltarem para o singular, e com dificuldades de produzirem universalizações têm, nesse momento, seu caráter de cientificidade pouco garantido.

A natureza, pelo seu determinismo, permitia uma abordagem nomotética. O objeto das ciências humanas é a singularidade humana, não dominada por leis, mas pela liberdade e pela criação. Para este objeto diferenciado, os métodos naturalistas não se aplicariam (REIS, 2005, p. 80).

Essa falta de sustentação que garanta um caráter de cientificidade às ciências idiográficas é apontado como um dos limites da obra de Windelband. O filósofo apresentou uma diferenciação entre as ciências, mas não apontou o que faz com que a história possa ser considerada uma ciência, uma vez que sua própria concepção de ciência está atrelada às ciências naturais.

Windelband deixou uma lacuna ao não fundamentar as especificidades das ciências humanas e da história (questão central para Dilthey). Dessa maneira, acabou por afastar o conhecimento histórico do âmbito da ciência e aproximá-lo da moral e, em menor grau, da arte. Para Collingwood,

Na medida em que Windelband tratou, de qualquer modo, o problema de como é que pode haver uma ciência do individual, a solução que encontrou foi dizer que o conhecimento do historiador em relação aos acontecimentos históricos consiste em juízos de valor (COLLINGWOOD, 1972, p. 213).

Nesse sentido, o filósofo traça uma diferenciação entre ciências naturais e história, de modo que desvincula o conhecimento histórico da própria noção de ciência por ele tomada, permitindo entender que “o pensamento do historiador é um pensamento ético e a história é um ramo da moral” (COLLINGWOOD, 1972, p. 213).

Ao tentar fazer da história uma ciência dos fatos individuais e tendo tais fatos como elementos do passado, portanto não sujeitos à observação e à empiria factual, o historiador acaba por não conhecer ou pensar o fato que estuda, mas sim, “de certo modo intuir o seu valor” (COLLINGWOOD, 1972, p. 213), atividade essa que se assemelha à do artista. No entanto, Windelband não estudou sistematicamente a relação entre a produção de conhecimento histórico e a intuição comum à produção artística, deixando mais uma lacuna.

É possível observar que Windelband colocou uma problemática semelhante à de Dilthey, ao propor uma diferenciação entre ciências naturais e ciências históricas; no entanto, os limites de sua obra são mais claros: não buscou as especificidades que garantiam cientificidade às ciências históricas, tampouco deu atenção às relações da atividade do historiador com a intuição comum à atividade do

artista. Dilthey, por sua vez, desenvolverá tais questões de modo mais aprofundado. Abordaremos tais tópicos no item 2.1.5, sobre Dilthey.

Rickert, também historicista neokantiano, se ocupou de problemas semelhantes, exercendo influência sobre discussões na época, conforme veremos a seguir.

2.1.2 Heinrich Rickert (1863 -1936)

Rickert foi aluno de Windelband na Universidade de Estrasburgo, e teve como horizonte teórico os problemas levantados por seu professor acerca da distinção entre as ciências naturais e as ciências históricas. Para Rickert, a obra de Windelband traz duas distinções (e não apenas uma) acerca das ciências naturais e a história.

A primeira distinção se dá entre pensamento individualizante e pensamento generalizante; e a segunda entre pensamento não avaliador e pensamento avaliador (COLLINGWOOD, 1972, p. 214). De tal distinção surgem quatro tipos de ciências: as ciências da natureza ou *ciências não avaliadoras e generalizantes*, que englobam a noção geral de ciência da natureza; as ciências quase históricas da natureza ou *ciências não avaliadoras e individualizantes*, onde se encontram ciências que tratam da vida orgânica ou de aspectos da natureza sujeitos ao tempo histórico, como a biologia evolutiva e a geologia; as ciências quase científicas da história ou *ciências avaliadoras e generalizantes*, que tratam das regularidades do mundo histórico-social, como a sociologia e a economia; e a história ou *ciência avaliadora e individualizante* (COLLINGWOOD, 1972, p. 214).

Nesse sentido, na visão de Rickert, a história tem um estatuto próprio. E mais, para ele a história carrega em si o sentido de ciência, uma vez que se volta ao real, que para ele é o individual. A natureza da investigação histórica é mais condizente com a realidade. Tal visão deriva do modo como ele concebe a história, a natureza e a própria existência ou realidade. A realidade para Rickert é histórica e “a natureza tal como existe não é constituída por leis; é constituída por fatos individuais, precisamente como a história. Por consequência, Rickert chega à

fórmula de que a realidade, no seu conjunto, é realmente histórica” (COLLINGWOOD, 1972, p. 214).

Para Rickert, as ciências da natureza são constituídas por abstrações e generalizações que refletem muito mais o intelecto e a percepção humana do que a realidade em si, que é inapreensível em sua essência, uma vez que

[...] a realidade é infinitamente complexa em sua irracionalidade, sendo impossível descrever qualquer aspecto dela. Na verdade, qualquer conceito sobre a realidade, seja de *unidade*, *pluralidade*, *existência*, *algo*, *singularidade*, *generalidade* e a própria noção de *complexidade* são construções artificiais da razão e não algo que é encontrado na realidade. Conceitos são apenas simplificações racionais da complexidade irracional que caracteriza a realidade. Nesses termos, o que a ciência faz, por meio de conceitos, não é descrever a realidade, mas transformar a sua “heterogeneidade indeterminada num discretum determinável (RESENDE, 2021, p. 17).

Nesse sentido, para Rickert, as leis próprias das ciências da natureza são construções artificiais, e muitas vezes arbitrárias, pois negam o caráter indeterminado da própria realidade. Já o caráter individualizante da interpretação histórica aproxima-se mais da natureza da realidade (embora não a interprete em sua essência), por trazer um método e um modo de considerar o mundo que se volta ao concreto e individual.

Embora Rickert tenha construído uma crítica ao positivismo e tentado conceder à história uma certa superioridade epistêmica enquanto ciência, seu pensamento possui, também, algumas limitações. Para Collingwood (1972), na ânsia de confrontar o positivismo, Rickert elaborou uma noção de história que não condizia com a prática científica dos historiadores, uma vez que,

[...] não só não consegue fazer justiça às ciências da natureza como também interpreta erradamente a história. Rickert considera a natureza, sob o ponto de vista positivista, como estando dividida em fatos isolados, chegando a deformar a história, ao concebê-la como um aglomerado de fatos individuais que se distinguem, supõe-se, dos fatos da natureza apenas por serem meios de valor (COLLINGWOOD, 1972, p. 215).

Nesse sentido, a visão acerca da realidade enquanto um conjunto de fatos isolados que se estende desde o mundo natural (que são arbitrariamente explicadas pelas ciências naturais) ao histórico, não considera que há permanência no tempo e relações entre os fatos, que não estão isolados. O estudo histórico do passado

pressupõe a possibilidade de interpretação do historiador que se encontra no presente. O historiador no presente não está isolado dos fatos do passado, na verdade, sua consciência histórica é, também, resultante de fatos do passado, que se encontram articulados com outros fatos e se mantêm vivos no presente, uma vez que,

[...] aquilo que dá valor aos fatos passados é a circunstância de não serem meros fatos passados, de não serem um passado morto e sim um passado vivo, uma herança de pensamentos passados que o historiador – por meio de sua consciência histórica – torna seus. O passado isolado do presente, convertido num mero espetáculo não pode ter qualquer valor; é a história transformada em natureza. Assim, no fim de contas, o positivismo acaba por se vingar de Rickert: os fatos tornam-se simples ocorrências desligadas, e, como tal, só se ligam uns aos outros por meio da mesma espécie de relações externas (tempo e espaço, contiguidade, semelhança e causalidade), da mesma forma que os fatos da natureza (COLLINGWOOD, 1972, p. 215).

Dessa maneira, Rickert construiu argumentos e interpretações acerca da história que buscavam situá-la enquanto ciência do concreto e do individual que, de certa maneira, acabaram por reproduzir de modo semelhante o erro que ele identificava nas ciências da natureza, qual seja, o de operar por meio de conceitos e noções artificiais e arbitrárias na tentativa de estabelecer conexões entre fatos particulares.

Rickert colocou o problema da distinção entre ciências históricas e ciências da natureza de modo radical, buscando situar a história enquanto ciência que predominaria perante as demais, uma vez que a própria natureza, em sua visão, é histórica. No entanto, a concepção de história enquanto ciência por ele desenvolvida acabou por contradizer suas próprias críticas. Não propôs uma metodologia à história que de fato a diferenciasse das ciências da natureza, uma vez que as críticas que dirigiu às ciências naturais, fundamentadas em conceitos que não se sustentam, caberiam também ao modo como ele pensou a história enquanto ciência do particular.

Dilthey, assim como Rickert, busca compreender a vida por meio de sua historicidade, no entanto não desconsidera as relações entre os fatos, e vê no presente a permanência de elementos do passado. Dilthey, embora considere as singularidades dadas na história, ainda considera as regularidades que compõem o

mundo histórico. Daremos continuidade a tal problemática por meio da apresentação de elementos da obra de Simmel.

2.1.3 Georg Simmel (1858 – 1918)

Simmel, assim como Dilthey, tem seu pensamento associado à filosofia da vida (*Lebensphilosophie*). No âmbito de suas pesquisas acerca da história, distingue os *atos da natureza* dos *atos históricos*. Os *atos da natureza* são possíveis de serem conhecidos pelos cientistas mediante observações empíricas, sejam elas em laboratórios ou na própria natureza. Os *atos históricos*, por sua vez, enquanto pertencentes ao passado, não estão sujeitos à observação factual, restando apenas vestígios, documentos, relatos, etc. (COLLINGWOOD, 1972, p. 216).

Os fatos históricos são da ordem do espírito, portanto relacionados a personalidades, individualidades, afetos. O que permite o historiador estudar tais fatos é justamente o próprio fato de ele também ser espírito e ter uma personalidade (vida), podendo, portanto, reconstituir tais fatos (o que aproxima-se da noção diltheyana de compreensão).

Embora Simmel faça uma distinção entre fatos históricos e fatos da natureza, e associe o trabalho do historiador a uma reconstituição do vivido por outrem, há em sua teoria uma lacuna no que diz respeito ao problema da objetividade do conhecimento histórico. Para Collingwood (1972, p. 217), Simmel buscou uma objetividade da história e não considerou com profundidade o problema da historicidade do próprio historiador. Considerou o passado como acabado, dado, morto, deixando de tomar o historiador como alguém que vivencia o passado em seu presente, alguém que compreende e interpreta. Simmel, portanto,

[...] compreendeu acertadamente que os fatos passados, como passado, não se apresentam à percepção do historiador; mas, dado que não se apercebeu suficientemente da natureza do processo histórico, não vê que o espírito do historiador é herdeiro do passado, tendo chegado a ser o que é através do desenvolvimento do passado para presente, de tal modo que – no historiador- o passado vive no presente. Simmel pensa no passado histórico como sendo um passado morto e, quando pergunta como é que o historiador poderá fazê-lo reviver na sua mente, naturalmente não sabe responder. Confundiu o processo histórico – em que o passado continua a viver no presente – com um processo natural em que o passado morre quando nasce o presente (COLLINGWOOD, 1972, p. 217).

Dessa maneira, mostra-se o limite do pensamento de Simmel, mas também sua importância, por se voltar à especificidade do fato histórico e, também, esboçar a possibilidade de compreensão histórica. Dilthey aprofunda questões como essas, e vai tentar tanto descrever as especificidades dos fatos históricos quanto as possibilidades de compreensão de tais fatos.

2.1.4 Friedrich Nietzsche (1844 -1900)

Embora Nietzsche não seja um representante do Historicismo alemão, ele se volta à discussão em torno da relação entre história e vida e, assim como Simmel e Dilthey, é associado à filosofia da vida. Acreditamos também que, assim como Dilthey, os apontamentos acerca da história elaborados por Nietzsche na *Segunda Consideração Extemporânea: Da utilidade da história para a vida* (1874), tem repercussões à formação humana e à educação. Sendo assim, uma breve incursão na obra nietzschiana é de valia na presente tese, ao tentarmos trazer a questão da história para a vida e buscar implicações à formação humana.

Na *Segunda Consideração Extemporânea* (1874), Nietzsche, ao tratar da história, a concebe de maneira relacional com as noções de cultura, tradição (passado), criação do novo (futuro), conhecimento e, essencialmente, utilidade para a vida, utilidade essa relacionada, sobretudo, a uma orientação da ação frente aos problemas da cultura e a vida em devir. Tais noções estão comumente presentes no horizonte da formação de maneira geral e da pedagogia em particular, o que, de certa maneira, sinaliza para a possibilidade de compreender seus apontamentos acerca da história no âmbito de uma dimensão também formativa.

O modo como Nietzsche vê a ciência moderna, de um modo geral, e a ciência histórica em particular, nesse momento está carregado de críticas, baseadas, sobretudo, na incompatibilidade da vida com noções e ideias modernas, tais como linearidade do tempo, progresso e objetividade científica. A tentativa de conhecer e reconstituir o passado através de métodos fundamentados em um

distanciamento da vida e que lançam olhares ao tempo como se não fizessem parte da história resulta em conhecimentos destituídos de vida e de utilidade.

O uso desmedido da história, pensada enquanto mera reconstituição dos fatos do passado, pouco servem ao homem e, em certa, medida, o desorienta. Conforme assinala Stegmaier:

A mera comparação não orienta, e na medida em que a medida comparativa torna-se mais e mais extensa, ela passa a desorientar. O trabalho das ciências exige novos critérios de orientação, como Nietzsche havia indicado em sua Segunda Consideração Extemporânea no que se refere ao exemplo da ciência histórica. Contudo, Nietzsche não menciona inicialmente os filósofos neste contexto. Ao invés disso ele lança o alerta para os “tiranos do espírito”, que acreditam poder “liquidar todas as perguntas com uma só resposta”, tal como num “enigma” (STEGMAIER, 2021, p. 7).

Nesse sentido, Nietzsche não está negando a ciência histórica, mas sim elucidando a necessidade de recorrer e fazer uso da história de uma maneira distinta. É justamente a afirmação da necessidade de um outro uso da história que perpassa as entrelinhas das críticas de Nietzsche aos três modos principais de se utilizar a história denominados por ele: monumental, tradicional e crítico, que são tomados, no presente ensaio, como uma possibilidade de afirmar o caráter formativo e pedagógico da *Segunda Extemporânea*. Embora o escrito tenha muito mais uma natureza crítica à maneira com que o homem moderno concebe e faz uso da história, é possível perceber em suas entrelinhas como seria um uso útil da história, conforme assinala Casanova:

“Da utilidade e da desvantagem da história para a vida”. Como podemos perceber já à primeira vista, Nietzsche não afirma aí de maneira peremptória o caráter absolutamente pernicioso da história com a vida. Ao contrário, ele expressa uma certa duplicidade de possibilidades do saber histórico: história pode tanto se mostrar útil para a vida quanto pode trazer consigo uma desvantagem, um inconveniente, um entrave para ela. (CASANOVA, 2003, p. 70).

A história, portanto, é um tema abordado na filosofia de Nietzsche e, assim como em Dilthey, tem na relação entre história e vida o ponto central da problemática. Embora não exista, em Nietzsche, uma epistemologia da ciência histórica propriamente dita, como há em Dilthey (que pretende garantir a cientificidade da história), é possível perceber, em Nietzsche, além de recorrentes menções à história, um uso filosófico da história que perpassa boa parte de sua

obra. O ensaio *Fado e História* (1862), escrito por Nietzsche aos 17 anos, e considerado um de seus primeiros trabalhos filosóficos, já denotava a importância da história, bem como a aproximava da filosofia, conforme elucida o trecho:

Mas na medida em que o homem é arrastado nos círculos da história universal, surge essa luta da vontade individual com a vontade geral; aqui se insinua este problema infinitamente importante, a questão do direito do indivíduo ao povo, do povo à humanidade, da humanidade ao mundo; aqui se acha também a relação fundamental entre fado e história. A mais elevada concepção da história universal é impossível para o homem; mas o grande historiador, tal como o grande filósofo, torna-se profeta; pois ambos fazem abstração dos círculos interiores para os exteriores (NIETZSCHE, 2021, p. 2).

No entanto, é com a *Segunda Extemporânea* (1874), que o tema da história é desenvolvido com mais profundidade e que, de certa maneira, traz de modo embrionário abordagens acerca da história que mais tarde culminariam na visão genealógica, própria da *Genealogia da Moral* (1887), além de ressoar em escritos como *Humano Demasiado Humano* (1878), *A Gaia Ciência* (1882), e *Ecce Homo* (1888).

Na segunda consideração extemporânea, *Sobre as vantagens e desvantagens da história para a vida*, Nietzsche aponta que as razões que levam o homem a necessitar da história, independente do espaço em que se encontra, do tempo ou da cultura, levando-o a constituí-la enquanto uma área do saber, sempre se repetem. O filósofo sustenta que o homem busca e constrói a história inspirado em três motivos centrais: o primeiro está relacionado ao fato do ser humano possuir uma vida ativa e buscar finalidades para a existência; sendo assim, olha para o passado com a intenção de buscar fatos e personalidades que apontem direcionamentos acerca dos fins que deve buscar. O segundo se remete ao fato do homem ter em mente que na origem se encontram as respostas que levariam a um possível entendimento da vida; dessa forma, conduzem-no a conservar e adorar o passado e manter a tradição. Por fim, o terceiro motivo está relacionado ao fato do ser humano sofrer com o presente e almejar libertação, voltando-se, assim, ao passado. Tais motivações tornam a história uma necessidade para o ser humano e, de acordo com Nietzsche, originaram três maneiras predominantes de se pensar e praticar a história: a *monumental*, a *tradicional* e a *crítica* (NIETZSCHE, 2005).

A história, uma vez que se encontra a serviço da vida, se encontra a serviço de um poder a-histórico, e por isto jamais, nesta hierarquia, poderá e deverá se tornar ciência pura, mais ou menos como o é a matemática. Mas a pergunta “até que grau a vida necessita em geral do auxílio da história?” é uma das perguntas e preocupações mais elevadas no que concerne à saúde de um homem, de um povo, de uma cultura. Pois, em meio a um certo excesso de história, a vida desmorona e se degenera, e, por fim, através desta degeneração, o mesmo se repete com a própria história (NIETZSCHE, 2003, p. 14).

Tendo em vista as motivações humanas que fazem a história necessária, é possível perceber um atrelamento à ideia de orientação para a vida. Nesse sentido, a necessidade de história é, antes de tudo, consequência de uma necessidade de orientação para a vida, para a ação. O problema, no entanto, está em quando a história, que a princípio deveria orientar e impulsionar a ação, passa a desorientar e a impedi-la. No prólogo da *Segunda Extemporânea* há uma citação de Goethe: “Aliás, tudo o que me instrui, sem ampliar ou imediatamente vivificar minha atividade, é para mim odioso” (NIETZSCHE, 2003, p. 71). A partir de tal citação, Nietzsche afirma: “precisamos da história para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida e da ação ou quiçá para o embelezamento da vida egoísta e da ação covarde” (NIETZSCHE, 2003, p.71).

Nesse sentido, está implícito que a mera instrução, de certa maneira, se contrapõe à ação. A história, quando utilizada enquanto instrução, onde “instruir é sempre instruir alguém sobre alguma coisa” (NIETZSCHE, 2003, p.72) objetifica a vida e em nada orienta a ação. Um exemplo são os livros que tratam da vida e da obra de artistas, escritores, filósofos, poetas, etc. São escritos e lidos de tal modo que não impulsionam a ação ou criação, uma vez que tratam a vida de maneira artificial, como se a arte, a filosofia ou a poesia produzida no passado pudesse ser compreendida a partir de um horizonte semântico fechado, já acabado³⁵ (CASANOVA, 2003).

É possível perceber, portanto, que o uso da história para Nietzsche, enquanto mera instrução, em nada é vantajoso para a vida. Os três modelos predominantes (monumental, tradicional e crítico) de se produzir e utilizar a história, trazem consigo

35 De acordo com Casanova: “ Por mais frustrante que possa ser, há um abismo separando o mero conhecimento dos ingredientes essenciais de um autor como Dostoiévski e a realização de uma atividade igualmente criadora. Eruditos podem esclarecer *o que já está feito* a partir de uma teia infundável de informações, mas são incapazes de se mostrar como o meio através do qual *uma ação criadora* vem a ser. Eles instruem sem ampliar ou vivificar a nossa atividade: sem provocar o surgimento de uma atividade congênere” (CASANOVA, 2003, p. 73).

tal característica comum da instrução enquanto uma produção meramente erudita e, portanto, destituída de vida.

A *história monumental* se dá pela abordagem e estudos de grandes feitos e personagens do passado; ela é útil ao ser humano no presente, uma vez que possibilita que este lembre-se que é possível realizar grandes atos. Tal concepção de um passado monumental que pode ser revivido é utilizada pelo homem moderno como uma forma de escape mediante as frustrações próprias do presente. No entanto, para Nietzsche, comparar fatos do passado com a experiência do presente é impreciso e frágil, já que fatos não se repetem. Nesse sentido, tal modelo historiográfico pode conduzir-nos para uma percepção distorcida do presente, em que, ao sobrevalorizar o que já foi feito e dado como grandioso no passado, faz com que a grandeza de acontecimentos ou obras do presente sejam impedidas ou não reconhecidas. A História monumental, de acordo com Nietzsche, acaba por nos dizer: “Vejam, a grandeza já existe!” (NIETZSCHE, 2005, p. 90).

Desse modo, ao buscar a grandiosidade do passado, é possível tanto se beneficiar, impulsionando atos grandiosos, quanto impedir a ação. A questão está em como fazer uso da história dos grandes feitos. E a medida está na relação entre a história e a vida.

Ao falar sobre uma articulação necessária entre a história e a vida, Nietzsche abre espaço para o aparecimento de uma compreensão diversa da história. A história não está obrigatoriamente ligada a uma avidez por conhecimento que não possui outra finalidade senão a própria ampliação ilimitada de si mesma e que, conseqüentemente, obstaculiza o processo de constituição da ação (CASANOVA, 2003, p. 75).

Nesse sentido, os apontamentos de Nietzsche acerca da história monumental possibilitam compreender que conhecer os grandes feitos do passado é sim útil ao ser humano e, também, supre uma necessidade vital. No entanto, o modo com que ela era praticada caracterizava os grandes feitos como acontecimentos possíveis de serem repetidos. A visão monumental nega as causas, as singularidades e tenta universalizar algo que não se repete.

No fundo, aliás, o que foi possível uma vez só se poderia produzir uma segunda vez como possível, se os pitagóricos tivessem razão em acreditar que uma mesma constelação dos corpos celestes também se deveria repetir, igualmente, sobre a terra [...] a história monumental não precisará utilizar aquela plena veracidade: ela sempre aproximará o desigual, generalizando-o e, por fim,

equiparando-o; ela sempre enfraquecerá novamente a diversidade dos motivos e ensejos a fim de apresentar o *effectus* monumental como modelo e digno de imitação, à custa das *causae*: de maneira que se poderia denominar este efeito, uma vez que ele abstrai o máximo possível das causas, com um pouco de exagero, como uma coletânea dos “efeitos em si”, como acontecimentos que se tornam efeito para todos os tempos (NIETZSCHE, 2003, p. 17).

Tendo em vista tais apontamentos, um uso útil da história, nesse caso, talvez esteja em não tomar grandes feitos como objetos de veneração, mas sim como acontecimentos únicos. A compreensão da grandeza, quando aliada ao entendimento do caráter original e singular da criação de algo grandioso, pode orientar a ação, não como cópia, nem sequer inspiração, mas como uma espécie de força impulsionadora de um agir singular no presente.

A *história tradicionalista ou antiquária*, apontada por Nietzsche, se volta às raízes de uma determinada cultura, seus fundamentos e valores. Admira o que está culturalmente estabelecido. No entanto, para o filósofo, é limitada e restringe-se ao tradicional, o que apenas se repete.

Ela compreende a vida só para conservá-la, não gerá-la; por isto, ela sempre subestima o que devém porque não tem nenhum instinto para decifrá-lo – como o tem, por exemplo, a história monumental. Assim, impede a forte decisão pelo novo, paralisa o agente que sempre ferirá e precisará ferir enquanto agente uma piedade ou outra (NIETZSCHE, 2003, p. 23).

A crítica de Nietzsche a esta forma pensar e fazer história se dirige ao fato dela sustentar percepções do mundo e da cultura contrárias ao que está em vias de nascer, ao que não reafirma o que está culturalmente estabelecido, impedindo mais uma vez a ação.

No entanto, assim como a história monumental, ela é motivada por uma necessidade vital; o homem tradicionalista “busca preservar as condições sob as quais surgiu para aqueles que virão depois dele – e assim ele serve à vida” (NIETZSCHE, 2003, p. 23). É o mau uso da história que a torna contrária à vida. Tendo como horizonte um uso útil da história, a partir dos apontamentos de Nietzsche sobre a história tradicional é possível perceber que conhecer o passado confere um sentido histórico e que isso é útil ao homem. O sentido histórico serve ao homem, uma vez que retém memória. Os animais não se relacionam com o tempo por meio do saber: “o rebanho não sabe o que é o ontem e o que é o hoje” (NIETZSCHE, 2003, p. 84). Já o homem tem esse entendimento. Vale salientar que

a diferenciação entre o homem e o animal por meio do sentido histórico não confere superioridade ao primeiro, ao contrário, o homem inveja o animal, que aparentemente é feliz por viver o instante. O sentido histórico traz consigo a melancolia. O “melancólico caminha pela realidade com os olhos projetados para o infinito” (NIETZSCHE, 2003, p.84). O uso da tradição reside aqui na conservação de um sentido histórico. E assim como na história monumental, é a medida entre história e vida que determina o uso da tradição.

A *história crítica*, apontada por Nietzsche, surge devido à necessidade própria do ser humano de romper e diluir partes de seu próprio passado para que, assim, possa viver melhor no presente. Este modo de se praticar a história lança olhares que julgam e condenam o que é passado. Para Nietzsche, o modo como o historiador crítico se relaciona com a história traz certa artificialidade ao presente, uma vez que a busca pela objetividade e neutralidade, e faz com que ele assuma o papel de um observador capaz de teorizar sobre o passado e a história como se estivesse situado fora dela, criando segundas naturezas. No entanto, para Nietzsche, não há como se colocar fora da história, já que somos consequências do passado e de seus erros.

Já que somos efetivamente o fruto das gerações anteriores, somos também o fruto dos seus desregramentos, das suas paixões, dos seus erros, ou seja, dos seus crimes: não é possível excluir-se completamente desta cadeia. Podemos condenar estes desregramentos e acreditar que estamos livres deles, mas isto não impede que sejamos os seus herdeiros (NIETZSCHE, 2005, p. 97).

Como salientado, a crítica de Nietzsche a esse modelo de história é, por um lado, epistemológica, pois o método de observação do historiador crítico parte da suposição que existe um ponto neutro para a observação do passado e, por outro, moral, uma vez que dirige críticas aos acontecimentos do passado, negando qualquer relação histórica com tais acontecimentos. O excesso de crítica, por sua vez, ao contrário do que usualmente se pensa, não impulsiona a ação:

A cultura histórica de nossos críticos não permite mais de maneira alguma que se chegue a um efeito em sentido próprio, a saber, a um efeito sobre a vida e a ação: eles passam imediatamente a borracha mesmo sobre o escrito mais negro possível, eles borram o desenho mais gracioso com suas pinceladas grossas que devem ser vistas como correções: e uma vez mais não resta mais nada. Todavia, sua pena crítica não pára de correr, pois eles perderam o poder sobre ela e são mais conduzidos por ela do que a conduzem. Exatamente nesta imoderação de suas efusões críticas, na falta de domínio sobre si mesmo, nisto que os romanos

chamavam *impotentia* revela-se a fraqueza da personalidade moderna (NIETZSCHE, 2003, p. 36).

É possível observar, por meio das críticas de Nietzsche a esse modelo historiográfico, que é importante o historiador, ou quem venha a se utilizar da história, entender-se como alguém inserido nessa mesma história, onde não existe um ponto neutro.

Nesse sentido, Nietzsche preocupa-se com o valor da história frente à ação humana, em como a história pode impulsionar ou frear a ação e a criação. É possível perceber que a história é relevante para o homem e é consequência de necessidades vitais. No entanto, quando mal utilizada, quando colocada enquanto um fim em si mesma ou entendida como uma ciência pura (no sentido positivista do termo) pode ser danosa e enfraquecer a cultura. Poderíamos supor que o mau uso está no excesso; e que sua utilidade na orientação para a ação, enquanto a medida, está na relação entre a história e a vida.

Nietzsche parece deixar implícita a necessidade de um uso aberto da história, sem a busca por respostas dotadas de uma verdade única, permitindo-se, dessa maneira, percorrer a história e por meio dela retirar possibilidades de orientação para a vida e para a ação em momentos em que ela se mostra útil, mas que pode ser deixada de lado, esquecida e consultada novamente em outros momentos e de outros modos que podem permitir interpretações distintas das anteriores e que podem orientar outras ações, o que a aproxima, em certa medida, de uma utilidade também formativa.

Dilthey, como veremos, tem na relação entre história e vida o seu principal ponto, ao abordar questões em torno da história, seja enquanto ciência, seja por meio da temporalidade. Dilthey, assim como Nietzsche, traz noções acerca da história que podem servir à educação e à formação humana.

2.1.5 Dilthey (1833 - 1911)

Dilthey colocou problemas semelhantes aos de Windelband e Rickert, buscando situar as especificidades da história enquanto uma ciência que se distinguia das ciências naturais e, assim como Simmel e Nietzsche, enquanto filósofo da vida, pensa a história enquanto expressão vital.

Mas como Dilthey compreende a história? Ele trata da história como a principal das ciências do espírito, uma vez que pode nortear a possibilidade de fundamentação das ciências humanas. Em sua visão “o problema sobre como seria possível um conhecimento objetivo nas ciências humanas remonta à questão de saber como tal conhecimento poderia ser realizado na história” (DILTHEY, 2010b, p. 260).

Ao abordar a possibilidade do conhecimento histórico, Dilthey afirma que é necessário ter um conceito de história e, tendo em vista sua tentativa de abarcar a vida, tal conceito de história só é possível em uma relação de dependência com o conceito de vida. Em suas palavras: “Como é possível história? Nessa problemática está pressuposto o seguinte: um conceito de história. Nós vimos que esse conceito é dependente do conceito de vida” (DILTHEY, 2010b, p. 260).

Dessa maneira, não há vida enquanto objeto da história e não há história enquanto ciência destituída de vida, uma vez que “a vida histórica é uma parte da vida em geral. Essa vida, porém, é aquilo que é dado na vivência e na compreensão” (DILTHEY, 2010b, p. 261).

Para Dilthey, a vida é histórica “na medida em que ela é apreendida em seu avanço no tempo e na conexão de efeitos assim emergente” (DILTHEY, 2010b, p. 261). A história, enquanto ciência da vida no transcurso do tempo se volta para o que emerge e se consolida enquanto construtos históricos, tais como ideias predominantes, instituições, valores, acontecimentos marcantes, “produtos da sabedoria de vida, da religião, da arte e da filosofia” (DILTHEY, 2010b, p. 260). Há uma conexão entre esses elementos que possibilita a sobreposição deles mediante as singularidades de cada vida individual. Segundo ele,

Na medida em que nos defrontamos com os construtos históricos, nós encontramos empiricamente neles uma unidade e uma conexão. Por intermédio dessa conexão, eles se transformam para nós em objetos de uma ordem mais abrangente. Todo construto atua na conexão histórica por meio de uma força que lhe é intrínseca. Ele possui a sua própria essência. Nela realiza-se um desenvolvimento que porta em si uma nova lei, que se entende para além do desenvolvimento do indivíduo (DILTHEY, 2010b, p. 251).

Nesse sentido, a história, mediada pela memória e pelas vivências, não apreende as singularidades em si, mas as conexões que permitiram que

determinados elementos se consolidassem. A compreensão é o caminho apontado por Dilthey para os estudos históricos. Ele buscou por um método que possibilitasse a revivência dos fatos históricos de modo substancial. Para Reis,

O seu método exige do historiador um talento, uma rara arte pessoal: a revivência do passado em sua integralidade. Talvez se possa dizer, com algum exagero, que ele já seria um cinéfilo antes do cinema. Para ele, a história deveria fazer o que faz hoje o cinema: uma reconstituição minuciosa, sutil, delicada, intensa, em movimento dramático, emocionada, de vidas determinadas. Talvez a historiografia seja por terem compreendido isso que muitos historiadores também têm trocado a historiografia pela linguagem cinematográfica e teatral. E a história tem reatado suas relações com a literatura, com a poesia, com a dramaturgia. Os historiadores, hoje, confiam muito no conceito de “representação”, que tem um aspecto cênico de revivência, que teve papel central na construção diltheyana (REIS, 2005, p. 36).

Nesse sentido, a comparação do trabalho do historiador com o do artista, esboçada por Dilthey, mostra-se pertinente e ainda ressoa nos estudos históricos. Algumas escolas e autores importantes do século XX foram influenciados por Dilthey, como por exemplo a Escola de Frankfurt, Ortega y Gasset, Heidegger e, no Brasil, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda (REIS, 2005, p. 36), de modo que sua obra se mostra atual.

Ao tratar da história, mostrou-se como um crítico da metafísica e do hegelianismo, buscou um aporte na epistemologia para legitimar a cientificidade da história e negar concepções idealistas. A história torna-se, para ele, uma espécie de saber capaz de combater a metafísica. De acordo com Reis,

Ele não mais pretendia descobrir os segredos do devir e renunciou a atingir o conhecimento do sentido último da história. Dilthey denunciou as abstrações, as noções universais e propôs o conhecimento da “realidade”, cujo conceito ele redefiniu. Para ele, a “realidade” do espírito hegeliano era uma universalidade abstrata e homogênea, fora do tempo e do espaço. As filosofias da história eram representações de valor geral, intuitivas, resultado de um grande esforço individual de abstração, que julgavam encontrar um princípio único que daria conta do desdobramento real da história [...]. Contra as filosofias da história, Dilthey julgava a realidade tão complexa que não se podia, sem mutilá-la, dar-lhe um sentido único (REIS, 2005, p. 38).

Dessa maneira, a realidade histórica não deve ser entendida por meio de um sentido único. Dilthey propõe, então, a compreensibilidade como método capaz de abarcar as diferentes possibilidades, a vida em sua historicidade.

2.2 A compreensão da vida por meio da história

Em “*A compreensão dos outros e das suas manifestações da vida*”³⁶, Dilthey afirma que:

A compreensão e a interpretação constituem o método que enforma as ciências do espírito. Todas as funções se encontram nelas reunidas; nelas se contêm todas as verdades das ciências do espírito. A cada momento, a faculdade de compreender abre um mundo (DILTHEY, 1984, p. 259).

Nesse sentido, ao tratar do tema da objetividade da história, comum a outros teóricos da época, Dilthey buscou na compreensão (e na interpretação) um caminho para fundamentar as ciências do espírito e a história.

A história é uma ciência que, a rigor, trata das manifestações de vida. Embora seja de grande amplitude, a noção de manifestações de vida, em Dilthey, é tomada como “não só as expressões que dizem ou significam (querem dizer ou significar) qualquer coisa, mas igualmente aquelas que, sem terem o propósito ser expressão duma vida mental, no-la tornam, no entanto, compreensível” (DILTHEY, 1984, p. 259). As *manifestações de vida* podem ser entendidas, portanto, como noções comuns que consolidaram-se ao longo do tempo, mas também como ações humanas.

De acordo com Dilthey, embora sejam manifestações de vida, um conceito ou um juízo são distintos de uma ação. Ao se tratar de juízos, considera-se que

[...] eles possuem, como elementos constitutivos do conhecimento, um caráter fundamental comum no que respeita à semelhança de seu padrão lógico, caráter esse que, apesar de comum, permanece independente da posição que eles ocupam no contexto do pensamento. O juízo diz da validade dum conteúdo de pensamento, independentemente da circunstância de seu aparecimento e da diferença de épocas ou pessoas (DILTHEY, 1984, p. 260).

Dessa maneira, ainda que conceitos ou juízos tenham surgido em determinado momento da história, é possível tratá-los, mesmo sem considerá-los historicamente. Isso se dá devido à estrutura psíquica comum (um dos traços da universalidade de Dilthey a que nos referimos na introdução). No entanto, isso pouco diz sobre o que está por detrás de tais juízos, as condições em que emergiram.

36 Ensaio publicado no volume VII dos *Gesammelte Schriften*, de Dilthey.

Nesse sentido,

A compreensão é neste caso dirigida a um único conteúdo de pensamento, igual a si mesmo em cada contexto, e assim ela é aqui mais completa do que qualquer outra manifestação de vida. Ao mesmo tempo, porém, ela nada diz, àquele que compreende, acerca das suas relações com o fundo oculto e a plenitude da vida psíquica. Não se verifica qualquer alusão às particularidades da vida que provém, e, precisamente devido ao seu caráter específico, ela não oferece condições para poder penetrar no complexo psíquico (DILTHEY, 1984, p. 260).

Há, portanto, formas diversas de se compreender. Compreendem-se as expressões de vida, que, para Dilthey são de três classes: 1 - *juízos*, que são compreendidos por completo, mas não revelam nada sobre quem os expressou, 2 - *ações*, que revelam parcialmente objetivos e intenções e 3 - *expressões de vivência*, que possibilitam o conhecimento integral de quem o expressa (REIS, 2005, p.189). Dilthey faz uma diferenciação entre *compreensão elementar* e *compreensão superior*. De tais formas de compreender deriva a *compreensão empática*, própria dos estudos históricos.

A *compreensão elementar* está diretamente relacionada ao entendimento comum, aos hábitos e modos de ser de determinada cultura e do próprio ser humano. Ela é imediata, não necessita de um trabalho reflexivo, reconhece-se prontamente o significado de determinada expressão, é “direta, imediata, intuitiva, das expressões individuais enquanto revelam o mundo histórico compartilhado” (REIS, 2005, p. 190).

Uma *compreensão elementar* ocorre ao compreender o sentido de uma expressão de vida, tal como uma expressão facial de alegria, temor ou tristeza, uma saudação ou uma frase corriqueira, por exemplo.

A compreensão elementar não conduz ao complexo da vida total, individual, e não revela o processo de raciocínio no qual os seus objetivos são realizados. A relação entre expressão e expressado é imediata e a compreensão é direta. O eu e o você mantém uma comunicação plena, sem interferências e obstáculos. O espírito objetivo os reúne e lhes empresta linguagens verbais, escritas, visuais, iconográficas, lúdicas, corporais, estéticas, cromáticas. São sinais, gestos, saudações, rituais, vestuário, um complexo conjunto de expressões corporais e faciais, que todos utilizam e reconhecem. Aqui, a relação entre expressão externa e a vida interna está em sua forma primeira, imediata. Não há ainda a separação ou diferença ou desvio entre a expressão exterior e a vida interior (REIS, 2005, p. 190).

Dessa maneira, o compreender nem sempre é produto da reflexão e da autorreflexão. A *compreensão elementar* é possível devido aos fatores regulares que Dilthey atribui à vida e à história, seja por meio das estruturas psíquicas comuns aos seres humanos, seja por meio das regularidades consolidadas historicamente no âmbito da cultura e do espírito objetivo. A noção de espírito objetivo, enquanto mundo historicamente construído, é essencial para compreender a noção de *compreensão elementar* que dele é dependente, conforme sinaliza Dilthey: “compreendo por tal espírito [objetivo] as múltiplas formas, nas quais os pontos em comum que existem entre os indivíduos se objetivaram no mundo sensível. Nesse espírito objetivo, o passado é um presente constantemente duradouro para nós” (DILTHEY, 2010b, p.189).

Na *compreensão elementar*, não há uma relação de causa e efeito, “não é nenhuma conclusão que parte de um efeito em direção a uma causa” (DILTHEY, 2010b, p. 188). Ela é anterior às reflexões e interpretações que consideram contextos, o que está oculto, o que não aparece. Ao buscar compreender as expressões por meio da reflexão e da (re)vivência de fatos, expressões e experiências, passa-se à *compreensão superior*. Para Dilthey,

A compreensão surge primeiramente dos interesses da vida prática, em que as pessoas dependem da comunicação entre si: elas precisam fazer-se entender mutuamente. Um precisa saber o que o outro quer. Dessa maneira nascem as primeiras formas de compreensão. Elas são como letras que podem ser juntadas para formar composições superiores (DILTHEY, 2010c, p. 253).

Nesse sentido, a *compreensão elementar* é a base para a *compreensão superior*. Na compreensão superior há um certo refinamento e complexidade. Diferentemente do caráter de imediaticidade e até certa intuição que caracteriza a *compreensão elementar*, a *compreensão superior* pede uma atribuição de sentido baseada na vivência e também na capacidade de julgar (juízo) daquele que buscar compreender determinada manifestação de vida. Um fato do passado, por exemplo, é plausível de ser compreendido. No entanto, nuances, contextos históricos, culturais, sociais, bem como as vivências individuais daqueles que participaram do fato podem não ser apreendidas de imediato, fazendo-se então necessária a *compreensão superior*, uma vez que:

Quanto mais ampla se torna a dinâmica interna entre uma dada manifestação da vida e aquele que compreende, tanto mais frequentemente surgem inseguranças. Nós tentamos suprimi-las. Uma primeira passagem para as formas superiores da compreensão surge pelo fato de a compreensão partir da conexão normal entre a manifestação da vida e o elemento espiritual que se se expressa nela. Quando, como resultado da compreensão, vem à tona uma dificuldade interna ou uma contradição com algo de resto conhecido, aquele que compreende é colocado à prova (DILTHEY, 2010b, p. 191).

Nesse sentido, a *compreensão superior* tem sua origem nos limites da *compreensão elementar* (quando nossas vivências correspondem com a expressão da vida, e não há maiores dificuldades em compreender), uma vez que nem sempre conseguimos compreender as manifestações da vida que nos cercam ou às quais nos voltamos. Há nesses casos, portanto, um certo desvio entre as vivências daquele que compreende e a manifestação da vida que busca compreender. Para Dilthey, “tal desvio já está presente nesses casos quando, por uma atitude impenetrável, ou pelo silêncio, não deixamos que estranhos percebam nossos estados internos, as nossas ideias e as nossas intenções” (DILTHEY, 2010b, p. 192).

A *compreensão superior* necessita de um processo onde as vivências interiores e o que há de enigmático na manifestação da vida observada possa ser compreendido. Para tanto, faz-se necessário um movimento de “recorrer a outras manifestações da vida ou de retornar a toda conexão vital, a fim de que se possa chegar a uma decisão sobre as nossas dúvidas” (DILTHEY, 2010b, p. 192).

Com isso, pode-se supor que, para Dilthey, com a *compreensão superior* busca-se chegar a uma certa segurança ou, ao menos, minimizar dúvidas. No entanto, tal segurança não significa que a *compreensão superior* atinja uma verdade inequívoca, mas sim que, por meio dela, torna-se possível, frente à multiplicidade e transitoriedade das manifestações da vida, ter um certo grau de segurança em determinado momento.

Como já mencionado na presente tese, tal característica da filosofia da vida de Dilthey é tida como relevante para se pensar a formação humana, entendida tanto como orientação para a ação prática (o que exige uma certa segurança) quanto a possibilidade de, frente à multiplicidade e transitoriedade da vida, reconfigurar-se e reconstituir-se por meio da autorreflexão.

A compreensão possui uma dimensão epistemológica, lógica e metodológica.

Para Reis:

A possibilidade de apreender o outro, exterior e estranho, é um dos problemas mais profundos que se põe à teoria do conhecimento. Como uma individualidade pode transformar em conhecimento objetivo, com valor geral, o fato sensível que é para ela uma manifestação vital de uma outra individualidade? Como é possível reconhecer e apreender a alteridade? Para Dilthey, este conhecimento só é possível se tudo o que ocorrer em uma individualidade estranha já existir virtualmente na individualidade viva que a percebe. De tal modo que, a vivência do outro possa ser traduzida na linguagem da experiência do eu sem que haja dissolução da diferença entre ambos (REIS, 2005, p. 193).

Nesse sentido, a compreensão ou a possibilidade de compreender pressupõe a existência de experiências comuns nas diferentes unidades psicofísicas, comuns não em sua totalidade, uma vez que cada experiência é singular e temporal, mas semelhantes no que se refere a como cada um vivencia situações com elementos com certa aproximação. Para Reis, “deve-se supor uma natureza humana comum, não realizada integralmente em nenhum indivíduo, mas explorada como um fundo comum e de forma diferenciada pelos indivíduos” (REIS, 2005, p. 193).

A compreensão empática, própria dos estudos históricos, está sustentada nas formas de compreensão elementar e superior, uma vez que para compreender manifestações do passado não vivenciadas diretamente pelo historiador, faz-se necessário considerar tanto aquilo que é mais imediato e comum aos seres humanos (compreensão elementar) quanto perceber as entrelinhas, nuances e contextos (compreensão superior).

Para Dilthey, a história e as ciências humanas só são possíveis na medida em que é possível se colocar no lugar do outro de maneira empática, conforme sinaliza Reis:

o conhecimento nas ciências do espírito só será possível se o eu puder se colocar, empaticamente, no lugar do outro, conhecendo-se assim pelo interior. Se isso não for possível, as ciências do mundo humano serão também impossíveis. Para que as ciências humanas existam, este conhecimento pelo interior deve ser possível. Ora, as ciências humanas existem; logo é possível ao eu se transportar empaticamente para o lugar do outro (REIS, 2005, p. 194).

Tal possibilidade de tomar o conhecimento pelo interior, por meio da compreensão, ressalta o caráter, já explorado na presente tese, da diferenciação entre a abordagem das ciências naturais e das ciências do espírito. O mundo humano pode ser compreendido pelo interior, já o mundo natural não é, cabendo a ele a explicação dos fenômenos.

A compreensão na história e nas ciências humanas é um método. No entanto, o mundo humano não é formado unicamente por elementos lógicos e racionais, sendo necessário incorporar a tal método outros aspectos próprios da condição humana no mundo. A percepção estética e a atividade criadora própria da arte necessitam estar presentes na atividade científica própria das humanidades. Dilthey, muitas vezes, aproxima ciência e arte, experiência estética e conhecimento. Sendo assim, há na compreensão elementos estéticos que perpassam, e também garantem, a cientificidade própria das ciências do espírito.

2.3 A arte como expressão da vida e sua importância para a história e as ciências humanas

Para Dilthey, a arte traz em si o que é de mais expressivo e ao mesmo tempo mais enigmático da vida. Em *A arte como primeira representação do mundo humano histórico em sua individuação*, afirma: “nenhuma mente científica poderá jamais esgotar, e nenhum progresso da ciência poderá, jamais alcançar, o que o artista tem a dizer sobre o conteúdo da vida. A arte é o órgão da compreensão da vida” (DILTHEY, 2010c, p. 297).

A produção e compreensão da arte, por si só, apresenta uma ruptura com o com o ponto de partida das ciências da natureza, que é a observação objetiva do mundo natural, uma vez que,

a apreensão da realidade da vida é condicionada pela relação indissolúvel entre a experiência de vida, a arte e o pensamento científico, ao contrário do conhecimento da natureza, que consiste justamente na abstração da aparência sensorial da experiência vulgar (DILTHEY, 2010c, p. 297).

A arte, portanto, traz consigo elementos da vida que estão presentes no mundo interior das unidades psicofísicas em suas relações com o mundo. Na arte há manifestações da vida, ela é produzida por meio daquilo que é dado pela vida em

sua concretude, “ela pinta o céu e o inferno, deuses e fantasmas somente naquelas cores que estão contidas na realidade da vida” (DILTHEY, 2010c, p. 298). Os instrumentos, recursos e meios para se produzir arte são aqueles que estão no mundo concreto, na natureza e nos artefatos, mas o que ela expressa ultrapassa o mundo material exterior, mostrando a vida em sua amplitude, seus limites e o que tem de enigmático. Para Dilthey, diferentes formas de arte expressam dimensões específicas da vida³⁷,

O mundo humano histórico que, por meio da individuação enigmática, se estende como uma árvore em ramos isolados sobre o fundo de uniformidades é o objeto central das artes representativas, especialmente da escultura, da pintura e da poesia narrativa e dramática. Apenas na periferia dessas artes representativas situam-se imitações artísticas do reino animal e da paisagem, nas quais a experiência da vida psíquica individual é projetada a partir da vitalidade do artista para dentro de níveis mais baixos (DILTHEY, 2010c, p. 297).

Sendo assim, é possível observar que Dilthey pensa diferentes formas de arte enquanto possibilidades de expressar singularidades próprias da vida, tendo como referência, além da forma propriamente dita, o modo como o mundo interior (mundo humano) em sua relação com o mundo exterior é expresso na realidade da vida: “a arte apenas intensifica os elementos encontrados nessa realidade” (DILTHEY, 2010c, p. 298). As artes pictóricas (sobretudo a pintura) e a literatura (romances, poesia e biografias) são tomadas como artes capazes de intensificar significativamente a realidade da vida, auxiliando diferentes sociedades e épocas a compreender seu tempo e o passado.

Os pintores foram os mestres que nos ensinaram a ler o rosto das pessoas e a interpretar as figuras e os gestos. Os escritores são nossos órgãos pelos quais entendemos as pessoas, e são eles que influenciam a nossa maneira de viver, a nossa existência no amor, no casamento e com os amigos (DILTHEY, 2010c, p. 298).

37 Vale acrescentar que tal interpretação acerca de diferentes níveis de expressão da vida por meio de artes particulares se assemelha, em certa medida, à hierarquia das artes proposta por Schopenhauer em *O mundo como vontade e representação*, onde os níveis de objetivação da vontade são utilizados como critério para classificar as artes. Schopenhauer parte da arquitetura como uma forma de arte que expressa os níveis mais baixos de objetivação da vontade e vai, de maneira crescente, passando por artes como escultura, pintura, poesia, até chegar à música, que expressa os níveis mais altos de objetivação da vontade. Entre os dois filósofos a semelhança reside no fato de que quanto mais o mundo humano é expresso por meio da arte, mais significativa essa arte é enquanto meio de expressão da vida.

A representação da vida por meio da arte está, portanto, diretamente relacionada ao trabalho do historiador. A arte expressa a vida, fornece indícios e caminhos para a compreensão histórica, assim como faz parte da história, uma vez que expressa a vida em sua amplitude, mas também no que há de temporal, histórico, social, cultural. Há na arte elementos de uniformidade da própria vida comuns a outras manifestações, como a história e a ciência, conforme afirma Dilthey: “Essa é a realidade. O conteúdo do mundo humano histórico em sua individuação, nascida com base naquilo que é uniforme e regular, nos é dado de maneira indissociável na própria vida, na representação artística e na compreensão científica” (DILTHEY, 2010c, p. 299).

As obras de arte possuem, portanto, uma capacidade expressiva da vida que permitem se comunicar com as gerações a ela contemporâneas (presente), mas também a que estão por vir (futuro). Em Dilthey, de acordo com Reis,

Nenhuma obra de arte mente sobre seu criador. Sua existência é quase independente dele. Em sua verdade própria, ela permanece fixa, duradoura e capaz de ser correta e sinteticamente compreendida. É como se uma expressão de vivência profunda, embora individual e atual, mostrasse o que há de universal no humano, tornando-se compreensível pelos homens de todas as épocas. Paradoxalmente, para Dilthey, o profundamente individual é que expressa o universal humano. A compreensão do homem, da sua literatura e poesia, seria o caminho para o grande segredo da vida (REIS, 2005, p. 140).

Sendo assim, a contemplação de uma obra de arte, mesmo que produzida num passado remoto, ainda promove efeitos atuais em seus espectadores, conforme assinala Gadamer:

a arte não é aquilo que nos fala de maneira mais imediata e inspira uma familiaridade enigmática que mobiliza todo nosso ser – como se aí não houvesse nenhuma distância e todo encontro com uma obra de arte significasse um encontro com nós mesmos! (GADAMER, 2010, p. 1).

As obras de arte carregam em si uma historicidade, uma vez que são produzidas em um tempo e local específico, expressando e dialogando com questões próprias de seu tempo. Mas também expressam percepções e elementos oriundos do mundo interior do artista que podem ser sentidos, vivenciados, ou compreendidos por outros seres humanos situados em contextos históricos distintos. Há, portanto, uma atualização constante da obra de arte. Para Gadamer,

De fato, existe entre a obra e seu respectivo observador uma simultaneidade absoluta que se mantém incontestemente apesar da crescente lucidez da consciência histórica. A realidade da obra de arte e a sua força enunciativa não podem ser reduzidas ao horizonte histórico original no qual o observador vivia efetivamente ao mesmo tempo que o criador da obra. Parece pertencer muito mais à experiência da arte o fato de a obra de arte possuir sempre seu próprio presente, de ela só reter em si de maneira muito condicionada a sua origem histórica e de ser em particular expressão de uma verdade que não coincide absolutamente com aquilo que seu autor intelectual propriamente imaginou aí. Quer denominemos agora esse fato a criação inconsciente do gênio ou consideremos a partir do observador a inesgotabilidade conceitual de cada enunciado artístico – em todos os casos, a consciência estética pode se reportar ao fato da obra de arte comunicar a si mesma (GADAMER, 2010, p. 1).

Nesse sentido, as observações iniciais de Gadamer acerca da arte enquanto forma de expressão da vida ressaltam, em certa medida, o modo como Dilthey colocou a arte enquanto forma expressiva que traz em si uma representação da natureza da vida naquilo que há de regular e que permanece, mas também na abertura e mudança. A constante atualização da obra de arte é um mistério, conforme sinalizado por Gadamer. Poderíamos, talvez, supor que tal enigma reflita o próprio modo de ser da vida, que carrega em si tal enigmaticidade, ao mesmo tempo em que se mostra e revela determinados aspectos.

A arte, para Dilthey, é uma manifestação da vida em sua amplitude; o filósofo trata da vida, conforme já descrito na presente tese, a partir de noções como regularidade, universalidade, historicidade, transitoriedade, singularidade, contraditoriedade e enigmaticidade. A arte, portanto, reflete e expressa a vida.

Tendo a formação humana como horizonte, poderíamos perguntar: O caráter enigmático da arte, que traz si a permanência no tempo e a possibilidade de contínua compreensão, junto a uma constante atualização de sentidos³⁸ e fluidez, poderia refletir o próprio modo de ser da vida (enigmaticidade, permanência e mudança)? Ao buscar compreender a arte e a experiência estética a ela relacionada, poderíamos compreender ou pensar a vida de tal modo que recaia na formação humana? O modo como a vida pode ser compreendida atualmente recai sobre a formação (e educação) no mundo contemporâneo? Ao pensar a vida enquanto

38 Outra questão importante que perpassa em tal problemática está relacionada ao fato de: como podemos compreender a atualização dos sentidos da arte, uma nova interpretação de uma obra de arte é absolutamente distinta da pretensão do autor ou das interpretações predominantes da obra no período em que ela foi produzida ou há, ainda, resquícios ou mesmo elementos determinantes (e fixos, duradouros) que permitam interpretações distintas? Se há tais elementos, seriam eles expressões da vida naquilo que Dilthey trata como universal, regular?

horizonte orientativo para tratar da formação humana no mundo atual, a arte poderia ser um dos caminhos para melhor compreender a vida e, conseqüentemente, sua repercussão na formação humana? A relação entre vivência, arte, compreensibilidade e fluidez poderia ser uma via para se pensar a formação humana?³⁹

Para Dilthey, a humanidade está nas manifestações artísticas, de tal modo que “na arte, é que a humanidade se encontra. Sempre está presente nela a ponderação sobre a vida, seja qual for o nível de desenvolvimento e a região em que a humanidade está” (DILTHEY, 2010c, p. 299). A arte enquanto expressão e manifestação da vida comum às mais variadas culturas e sociedades revela muito sobre a natureza da vida. Dilthey faz apontamentos acerca de cada arte particular, buscando nelas modos de manifestar e expressar a vida, bem como de orientar estudos históricos em ciências humanas. Apresentaremos, a seguir, algumas interpretações diltheyanas acerca da poesia e da autobiografia; tais produções humanas tem significativo valor para o modo como Dilthey concebe a história.

A poesia revela a relação entre a singularidade e a regularidade da vida, enquanto a autobiografia está atrelada à autorreflexão. Tais elementos nos interessam no momento para abordar, posteriormente, de maneira mais aprofundada, a formação humana.

2.4 Poesia e autobiografia

Dilthey foi um historiador e crítico literário com vasta produção. Seu trabalho nesse campo foi caracterizado por inserções de sua filosofia da vida junto às críticas e estudos históricos. Suas principais obras nessa área foram compiladas em *Das erlebins die Dichtung* (Vivência e Poesia), organizada por Dilthey e publicada em 1905, onde estão presentes escritos sobre Lessing, Goethe, Schiller, Jean Paul e Hölderlin, e *Die grosse Phantasiedichtung (Literatura e Fantasia)*, organizada por Hermann Nohl e publicada em 1953, onde se encontram escritos sobre Shakespeare, Voltaire, Balzac, Dickens, teatro francês, poesia cristã, literatura holandesa e técnicas de teatro.

39 Tais questões serão desenvolvidas no capítulo 03.

Tal produção sugere uma grande influência da literatura e da poesia na formação de Dilthey e, conforme ele mesmo sinaliza, em sua noção de vida: “A criação poética é representação e expressão da vida. Ela exprime a vivência e representa a realidade externa da vida” (DILTHEY, 2010c, p. 309). De acordo com Reis,

Os trabalhos literários são importantes para vida humana. Eles são criativos, mas adequados, eficazes, tornando-se influentes sobre a sociedade. Dilthey deu uma especial atenção a eles. Uma obra literária ou poética tem três aspectos importantes: interpreta o seu objeto criativamente; expressa-o, revelando a sua visão traduzida em palavras; oferece-nos os meios para pensar e falar dele (REIS, 2005, p. 141).

Portanto, há na produção literária uma via para a compreensibilidade da vida. Dilthey se interessa, em particular, pela fantasia e pela criação ficcional enquanto possibilidades de ampliação da percepção da realidade da vida. As artes em geral intensificam a realidade e o mundo humano. A poesia, em particular, expressa o mundo humano, seus sentimentos e afetos de um modo que proporciona ao leitor/ouvinte uma (re)vivência do próprio mundo interior através do discurso do poeta. A poesia faz alusão a um mundo humano comum. Para Amaral (1987), “Dilthey, na verdade, acredita que o poeta com a energia excepcional de sua fantasia, de seus sentimentos e afetos, reúne condições fundamentais para esgotar o nexos vivo contido nas vivências” (AMARAL, 1987, p. 36).

A fantasia, enquanto força criadora, está presente em todos os seres humanos; no entanto, os poetas, aos olhos de Dilthey, possuem uma capacidade aprimorada de utilizá-la, de tal modo que conseguem expressar a vida por meio de um jogo entre realidade e fantasia. Situam-se historicamente no tempo, mas expressam condições interiores do ser humano que perpassam épocas. A fantasia do poeta estabelece um nexos de vida.

Tal capacidade de operar por meio da fantasia, própria dos poetas, foi comparada, por Dilthey, à loucura. No ensaio *Fantasia Poética e Loucura* (1866), ele afirma que tanto no sonho como na loucura,

[...] fica como suprimido o aparelho regulador que mantém as impressões, representações, sentimentos em adaptação com a realidade; e, então, as imagens desenvolvem-se e ligam-se ao acaso. Ao contrário, esse nexos atua

na fantasia do poeta e somente a energia excepcional do sentimento, dos afetos, da organização dos sentidos, como consequência, um desenvolvimento livre das imagens sobre os limites do real. O gênio não é um fenômeno patológico, mas sim o homem saudável e perfeito (DILTHEY, 1975 *apud* AMARAL, 1987, p. 35).

Nesse sentido, o poeta parece ter a liberdade de criação ampliada de modo semelhante à loucura e ao sonho; no entanto, o que diferencia a fantasia poética é o fato de que há um nexos e um limite dado pelo real, enquanto no sonho e na loucura predominam criações dadas ao acaso, sem necessariamente haver conexões⁴⁰. Para Amaral,

A comparação bastante eficaz entre a fantasia genial do poeta e a loucura oferece-nos um ponto de apoio sólido, no sentido de podermos compreender mais claramente a função do nexos adquirido psíquico, enquanto verdadeiro “aparelho regulador” que fornece às pessoas saudáveis critérios sólidos e comuns de apreensão do real (AMARAL, 1987, p. 35).

É possível, portanto, compreender a fantasia do poeta como capaz de expressar de forma mais intensa (devido a sua liberdade criadora) aspectos da vida e do mundo humano plausíveis de serem identificados e (re)vivenciados por outras unidades psicofísicas (devido ao seu nexos).

A fantasia do poeta traz ao historiador a possibilidade de compreender, de maneira talvez mais clara, pelo alargamento de compreensão, elementos circundantes à vida do poeta, como sentimentos gerais frente a acontecimentos e situações próprias do tempo em que ele vivia; há um nexos⁴¹. Um poema sobre uma guerra, por exemplo, além de revelar aquilo que é comum a grande parte dos seres

40 Vale salientar que para Dilthey que não descarta uma conexão com real tanto no sonho como na loucura, conforme afirma em *Confirmações extraídas das modificações da consciência da realidade*: “Mesmo dentro do sonho, já existe uma gradação da concretude da consciência da realidade. Durante muito tempo, achei uma imagem que estava presente em minha memória era a reprodução de um acontecimento real, até que pude constatar que se tratava apenas de uma ilusão. Entre observações sobre uma determinada classe de estados neuropatológicos que se caracterizam por distúrbios sensoriais profundos, Krishaber destaca a seguinte descrição feita por um doente com formação científica a respeito de um estado que já estava durando um tempo mais longo: ‘Em tudo isso o que ficou mais nítido foi a impressão de estar sonhando, cem vezes toquei nos objetos ao meu redor, falava muito alto para recordar a realidade do mundo exterior e a identidade de minha própria pessoa. Nem mesmo o fato de tocar os objetos retificava as minhas impressões’. Outro caso desse tipo ele observou em um oficial que perdia, juntamente com a consciência viva da identidade de sua pessoa, a realidade do mundo exterior, tendo a sensação de estar mergulhado num sonho profundo” (DILTHEY, 2010c, p. 120). Já a fantasia do poeta parece manter uma relação mais estreita com a realidade, com o mundo exterior e histórico.

41 Lawrence K. Schimdt, na obra *Hermenêutica*, define a concepção de nexos em Dilthey como “um conjunto de particulares interconectados para formar um todo” (SCHMIDT, 2012, p. 62).

humanos quando estão em situações adversas (o individual expressando o universal, a relação todo e partes), traz em si elementos daquela guerra em específico e do modo como aqueles que nela viviam a percebiam e sentiam. Essa possibilidade de compreensão se deve, em boa parte, ao fato da fantasia do poeta intensificar a experiência da realidade, mas, ainda assim, ter a realidade como limite. Reis aponta que, para Dilthey, “os grandes poetas permanecem “clássicos”, porque suas obras revelam o valor próprio das diversas épocas humanas, em sua atualidade, em seu instante eterno” (REIS, 2005, p. 168).

Tal modo de pensar a compreensão revela a influência da hermenêutica de Schleiermacher que, para Dilthey,

No entendimento do processo criativo através do qual uma obra literária passa a existir, ele [Schleiermacher] enxergou a condição básica para entender o outro procedimento, que compreende o todo da obra a partir dos sinais individuais e a intenção espiritual de seu criador a partir desse todo (DILTHEY *apud* SCHMIDT, 2012, p. 64).

No entanto, Dilthey, diferentemente de Schleiermacher, não pretendia alcançar o sentido original dos textos, mas procurava, a partir deles, elementos que ampliassem a compreensão da vida e revelassem sentidos. A poesia e a literatura, além de material para os estudos históricos, são pensadas, em termos diltheyanos, enquanto fontes de inspiração para os estudos históricos e em ciências humanas, até mesmo em aspectos metodológicos, conforme sinaliza Amaral:

Em sua opinião, ele [o poeta] como que perpetua, em sua poesia, essa relação viva de identidade entre o real e o ideal, entre vivência e humanidade, entre singularidade e generalidade, entre individualidade e totalidade, relação esta que domina a história e, assim sendo, constitui, como vemos, a própria natureza das “ciências do espírito”, enquanto ciência da realidade histórico – social. Se o poeta representa a vida e a realidade em máxima pureza, ele o faz ao captar a vivência a partir de seu único e verdadeiro *habitat*, isto é, em formas objetivas de expressão. E ao atuar assim ele está como que sacramentando a eterna identidade entre a singularidade da vivência e a universalidade da vida da Humanidade (AMARAL, 1987, p. 38).

A atividade do poeta, portanto, na visão de Dilthey, serve de inspiração para as ciências humanas e atua, também, nos aspectos singulares e regulares da vida. A própria filosofia da vida diltheyana fundamenta-se nessa concepção de vida.

Como já mencionado, a presente tese busca na possibilidade de considerar os aspectos singulares e mutáveis junto aos regulares um aporte para tratar da formação humana. Sendo assim, o modo como Dilthey compreende a poesia e suas repercussões às ciências humanas reforçam, em certa medida, nossa tese de que, ao se tratar da formação humana, em termos diltheyanos, tanto aquilo que é regular e que pode nos orientar em determinado momento (segurança prática) quanto as singularidades e o devir necessitam ser considerados.

Já a autobiografia é uma modalidade de literatura que coloca o ser humano, enquanto autor, em uma reflexão direta sobre a vida, fazendo-se necessário, em sua elaboração, um exercício contínuo de autorreflexão que muito revela sobre a natureza da vida.

Para Dilthey, a autobiografia se difere de outras produções literárias, pois os aspectos da vida nela descrita são experiências do próprio autor, que mediante decisões atribui sentido e seleciona os aspectos que pretende apresentar. A escrita autobiográfica exige uma interpretação de si e autorreflexão constante, de tal modo que a possibilidade de compreensão da vida atinge níveis elevados, conforme sinaliza:

A autobiografia é a forma mais elevada e mais instrutiva, na qual a compreensão da vida vem ao nosso encontro. Aqui, um transcurso vital é o elemento manifesto, algo que aparece sensivelmente, a partir do qual, então a compreensão se aproxima daquilo que produziu esse transcurso vital em um meio social. Pois aquele que compreende esse transcurso vital é aqui idêntico àquele que o produziu (DILTHEY, 2010b, p. 178).

Quando uma autobiografia é escrita, seu autor estabelece valores para a própria existência e reflete sobre a finalidade de seu percurso no mundo. Decide o que é significativo e estabelece conexões. Busca sentido e edifica unidade frente às multiplicidades de suas vivências.

O mesmo homem que busca a conexão na história de sua vida, concretiza em tudo aquilo que sentiu como valor de sua vida, como finalidade dessa vida, em tudo aquilo que esboçou plano de vida, que considerou olhando para trás, como seu desenvolvimento, e, olhando para frente, como a configuração de sua vida e de seu bem supremo – em tudo isso, ele já estabelece uma conexão própria à sua vida sob diversos pontos de vista, uma conexão que agora será expressa (DILTHEY, 2010b, p. 179).

Há, portanto, no trabalho autobiográfico, assim como na poesia, uma intensificação das vivências mediadas pela reflexão. O trabalho autobiográfico serve ao historiador uma vez que, para Dilthey, “o poder e a amplitude da própria vida, a energia da reflexão sobre ela é a base da visão histórica” (DILTHEY, 2010b, p. 180). A autorreflexão no trabalho autobiográfico, além de trazer em si elementos para a compreensão da natureza da história, conduz um processo de (auto)formação.

Ao tratarmos da autoformação inerente à escrita autobiográfica, faz-se necessário considerar que o autor da autobiografia se utiliza da compreensão do mundo e de si. Tal compreensão é por si só, também, autoformação. Situar-se frente o mundo exige uma busca por compreensão da vida. E tentar compreender a vida é, também, em certa medida, formar-se. Faz-se necessário refletir, identificar sentimentos e ideias, perceber mudanças de perspectivas, orientar-se e reorientar-se frente ao mundo e à vida.

A escrita autobiográfica diz algo sobre a vida quando expressa objetivamente por meio da palavra, mas também revela nuances naquilo que não é dito, que é velado, se considerarmos que: “[...] somente a noção de que verdadeiramente algo só pode ser dito sabendo-se de um não dito que ali está aparentemente velado” (HARDT; MOURA; BARBOSA, 2014, p. 104). Se o autor de autobiografia faz escolhas do modo como tornará objetivas suas vivências e experiências (por meio da linguagem escrita), poderíamos compreender que:

Narrar a experiência supõe agenciar temporalmente a experiência, encontrar as palavras para dizer e configurar os momentos e períodos de vida em uma história. Assim, para que os processos de compreensão e de formação de si possam emergir, a experiência deve se tornar dizível e, posteriormente, formar uma unidade histórica que pareça verdadeira e completa do ponto de vista do narrador. Essa passagem da experiência à linguagem, das palavras aos textos, do discurso à narrativa supõe que o narrador se volte para sua experiência, agencie-a temporalmente e configure-a logicamente a fim de que uma coerência surja pelo trabalho de escrita de si. O processo pelo qual a experiência emerge do trabalho no e para o texto se acompanha de um movimento: o de uma dinâmica, a da compreensão, que se inicia pela disposição, em escala individual, do vivido em uma narrativa e se desdobra quando as narrativas biográficas acessam a comunidade (BRETON; CUNHA, 2021, p. 1).

Nesse sentido, a escrita autobiográfica consiste em uma edificação (no presente) de sentidos para a experiência vivida, experiência essa que é mais ampla do que aquilo que é transposto enquanto narrativa, uma vez que o autor decide o

que vai narrar e o faz enquanto se forma (autoformação). É um trabalho que busca formar uma unidade histórica, fornecendo, portanto, elementos que agregam também ao trabalho do historiador não biográfico⁴², que tem como perspectiva historiográfica a compreensão (em termos diltheyanos). É inegável que na experiência vivida há uma dimensão de temporalidade, onde presente, passado e futuro se entrelaçam, conforme aponta Reis,

A experiência vivida é uma parte do curso da vida tomada em sua realidade total, isto é, concreta e integral [...] Esta parte não é apenas um presente, pois ela já contém passado e futuro no sentimento do presente, na medida em que o sentimento do presente comporta passado e futuro (REIS, 2005, p. 174).

O trabalho do biógrafo (enquanto autobiógrafo) constitui-se, dessa maneira, enquanto construção de uma narrativa da própria vida em relação com o mundo histórico, ou mesmo de uma “vida superior”, se considerarmos que as escolhas do autor buscam expressar a plenitude de sua existência em uma espécie de síntese daquilo que lhe é mais significativo na sua experiência. Para Breton e Cunha (2021):

A experiência adquirida, como dizem Schutz e Luckmann (2009), articula-se sempre de maneira biográfica. Ora, a estrutura de nossos conhecimentos biográficos depende da perspectiva do presente e da emergência da experiência atual, que tende a revisar as estruturas existentes. É pela inscrição social que o indivíduo interpreta suas experiências. A vida humana comporta então diferentes etapas: no universo do trabalho, na família, no círculo de amigos, no ambiente dos lazeres, do ócio etc. Entretanto, criamos um conceito de vida superior, uma biografia que reúne todas as esferas distintas e lhes dá um sentido total (BRETON; CUNHA, 2021, p. 4).

A escrita autobiográfica, portanto, desdobra-se em múltiplas dimensões, uma vez que fornece indícios de como tratar a história enquanto ciência. Ao buscar sintetizar aspectos da experiência vivida no passado (pelo narrador e por outros) mostra que o velado também é incorporado na compreensibilidade, aponta para os limites da compreensão e situa o homem enquanto ser dotado de temporalidade. Aspectos subjetivos e estéticos das vivências coexistem com a racionalidade do discurso que se pretende objetivo. Há uma descrição da vida que não se restringe ao que é narrado, mas que se estende à forma, à aparência, ao estilo.

42 Embora tenha algo de biografia em qualquer narrativa histórica por se voltarem ao mundo humano e pessoas que viveram ou ainda vivem.

A noção de tempo presente, que perpassa as reflexões acerca da autobiografia, estende-se a uma condição do ser humano enquanto ser dotado de temporalidade. A concepção de presente é fundamental para a compreensão da história e da historicidade, mas também da própria vida. Poderíamos perguntar: há na noção de tempo presente uma dimensão, também, formativa? Tal questão será desenvolvida no capítulo 3, ao tratarmos da formação humana.

2.5 Dilthey enquanto homem de seu tempo

Em *Fundamentos de um sistema de pedagogia*, Dilthey assim define formação:

En cierto sentido, la formación, tomada la palabra em su más amplio concepto, es em efecto la función de todas las instituciones de la sociedad humana, puesto que todas, al fin, coartúan para dar a los individuos su configuración más elevada. Así, pues, em este sentido la pedagogia es el supremo fin práctico, para el que la reflexión filosófica nos puede dar la clave. Formar es toda actividad que produce lá perfección de los procesos em un alma (DILTHEY, 1954, p. 45).

Se por um lado tal definição de formação auxilia responder aos questionamentos apresentados no final do item anterior, permitindo compreendê-la enquanto uma constituição de si permeada pelo mundo com vistas a uma elevação intelectual e moral, por outro nos coloca um problema teórico: Dilthey, enquanto homem situado na história (meados do séc. XIX e início do séc. XX), quando se volta à formação e à educação, as aborda a partir de noções e ideais próprios de seu tempo? Na definição apresentada no excerto, aparentemente, sim. Seria esse seu principal limite ao buscarmos situá-los em discussões sobre formação e educação na contemporaneidade?

Fundamentos de um sistema de Pedagogia é uma obra em que Dilthey busca fundamentar a pedagogia enquanto ciência particular, delimitada. Nessa obra, define educação como:

la actividad planeada mediante la cual los adultos tratan de formar la vida anímica de los seres em desarrollo. La expression se usa em un sentido más amplio cuando se designa una actividad planeada que se dirige a outro fin y acoge, como accessoria, a la educación. Em este sentido hablamos de educación por los superiores em los cargos públicos, por los oficiales em el

ejército, por los eclesiáticos in la iglesia y aun por la vida misma em la relación más geral de todas em que se encontra el hombre (DILTHEY, 1954, p. 44).

Tendo como referência tal definição de educação, Dilthey busca tratar da cientificidade da pedagogia, que: “sólo en este sentido se pude presentar la pedagogía como ciencia de un sistema delimitado” (DILTHEY, 1954, p. 44). Ou seja, a pedagogia enquanto ciência deve delimitar a sua atuação à educação e à formação entendidas enquanto elevação da alma, condução dos mais novos (ou menos experientes) por indivíduos ou instituições responsáveis por tal atividade, como professores, familiares, igreja e Estado. A formação é entendida, em termos gerais, com um aprimoramento da alma.

Há, portanto, na concepção de educação e formação, em Dilthey, uma visão atravessada pelos problemas e concepções pertencentes ao seu tempo. Aproxima-se da noção, predominante no século XIX, que a formação “está estritamente ligada ao conceito de cultura e designa, antes de tudo, a maneira especificamente humana de aperfeiçoar suas aptidões e faculdades” (GADAMER, 2008a, p. 45).

O pensamento de Dilthey, de modo geral, está marcado por sua historicidade, pelo seu pertencimento a uma época e tradição. Sua epistemologia, sua noção de ciência, a busca por regularidades e por fundamentos, por exemplo, denotam que ele pertence a um tempo. Seria tal condição determinante para que pesquisas em educação voltadas à obra diltheyana carecessem de relevância e pertinência quando pensamos a formação humana na contemporaneidade? Acreditamos que não. Tendo como base os apontamentos acerca da arte⁴³, apresentados por Dilthey (e Gadamer), nos quais a arte se atualiza por manter alguns aspectos que podem ser constantemente (re)compreendidos em épocas futuras, e a aproximação que ele faz da arte à filosofia e à história, poderíamos perguntar: a filosofia também pode ter essa característica de constante atualização no decorrer da história, sobretudo ao consideramos a vida como noção central?

Para Dilthey,

No conceito de filosofia reside não apenas um estado de coisas universal, mas também um nexu dos estados de coisa – um nexu histórico. Os filósofos estão voltados de início diretamente para o enigma do mundo e da vida, os conceitos que eles formam da filosofia emergem daí, toda e

43 Abordados na presente tese no capítulo 2, item 2.3.

qualquer posição que o espírito filosófico assume, então, no transcurso anterior se remete a essa questão fundamental, todo e qualquer trabalho filosófico vivo surge nessa continuidade, e o passado da filosofia atua em cada pensador, de tal modo que ele, mesmo onde ele se desespera em relação à solução desse grande enigma, é determinado por esse passado à sua nova posição (DILTHEY, 2014, p. 18).

Nesse sentido, o enigma da vida é, para Dilthey, o problema central de toda filosofia. Questões filosóficas, problemas delimitados de filosofia prática, conceitos e sistemas filosóficos variados têm a vida, em sua enigmaticidade, como pano de fundo. Há, portanto, de se considerar que uma atualização da filosofia mostra-se pertinente uma vez que ela sempre pode dizer algo acerca da vida.

Sendo assim, fazendo uso do pensamento do próprio Dilthey, poderíamos considerar que escritos, propostas metodológicas, noções, ideias e conceitos diltheyanos que, quando elaborados, estavam direcionados para objetivos específicos - como a fundamentação das ciências humanas, da história e da pedagogia, por exemplo - poderiam ser atualizados para tratarmos da formação no mundo contemporâneo? Acreditamos que sim. O modo como Dilthey desenvolve sua filosofia da vida (e a própria noção de vida nela contida) é o que nos interessa aqui para tratar da formação (e educação).

Apresentamos, no capítulo 1, aspectos relacionados ao projeto de fundamentação das ciências do espírito, abarcando: a tentativa de superação da metafísica; a inserção das noções de vivência, expressão e compreensão nas Ciências do espírito; e a recorrência à hermenêutica enquanto método para compreensão da vida. No capítulo 2, tratamos de aspectos relacionados à historicidade e à experiência estética, abarcando a compreensibilidade por meio da história; a arte como expressão da vida, a poesia e a autobiografia em suas relações com a história; e a temporalidade em Dilthey, expressa pela noção de tempo presente. De tais problemáticas emergem conceitos, propostas e noções que até aqui tentamos articular com a formação humana.

Temos como intuito tratar da atualização da noção de formação no mundo contemporâneo, tema relevante para alguns autores, como Dalbosco, Mühl e Flickinger, que, ao tratarem da formação, afirmam:

em suas manifestações mais críticas, pode representar um importante referencial analítico em relação às visões limitadoras da educação na

atualidade e apontar para desafios a serem enfrentados em vista de uma formação integral do ser humano e o desenvolvimento de uma sociedade mais justa e solidária (DALBOSCO; MÜHL; FLICKINGER, 2019, p. 8).

Dessa maneira, dando continuidade ao que foi tratado até aqui, buscaremos, no próximo capítulo, aprofundar as contribuições e atualizações da filosofia da vida diltheyana à educação e à formação humana.

CAPÍTULO 3 - FILOSOFIA DA VIDA (*LEBENSPHILOSOPHIE*) E FORMAÇÃO HUMANA

Dois aspectos da Bildung nos parecem fecundos para a educação da atualidade: primeiro, a concepção de formação como realização mais cabal da ideia de uma subjetividade autônoma sob o aspecto do conhecimento, da ação moral e da sensibilidade estética, envolvendo concomitantemente o conhecimento, a ética e a estética; segundo, a vinculação da formação às vicissitudes da vida humana, promovendo uma reflexão crítica às falsas promessas de uma educação totalmente programada ou reduzida em seu sentido econômico ou burocrático funcional (DALBOSCO; MÜHL; FLICKINGER, 2019, p. 8)

3.1 Tentativa de superação da metafísica e contribuições da noção diltheyana de vida para a formação humana

Dilthey, ao abordar a metafísica, busca inicialmente caracterizá-la. No segundo capítulo de *Introdução às ciências humanas*, “O conceito de metafísica. O problema da relação com os fenômenos mais imediatamente aparentados”, o filósofo aborda a relação entre metafísica e realidade histórica: “a expressão metafísica é usada em um sentido tal diverso que a quinta-essência dos fatos que é designada aqui por meio desse nome precisa ser delimitada aqui de início historicamente” (DILTHEY, 2010a, p. 153). Ao indicar uma abordagem histórica sobre a qual metafísica se refere, ele a situa, sobretudo, nos sentidos atribuídos por Aristóteles e Kant. A metafísica é tomada por Dilthey tanto como filosofia primeira, ou o estudo do ser enquanto ser, quando se refere a Aristóteles, quanto uma característica do dogmatismo, quando se refere a Kant.

Conforme explicitado anteriormente, Dilthey, em *Introdução às Ciências Humanas*, constrói uma história da metafísica, buscando apontar as necessidades de sua superação. As concepções de metafísica às quais se refere estão, em um

primeiro momento, ligadas à metafísica clássica, aristotélica, enquanto filosofia primeira, que busca pelos primeiros princípios do conhecimento e do *ser*, o que a caracteriza, portanto, como uma ontologia. Aborda também a metafísica de origem platônica, tomada por ele como gnosiologia, onde:

os metafísicos vão procurar, pór detrás do fenómeno do espaço e tempo, o ser que está fora do devir e da morte, que sempre é, verdadeiro e perfeito. Uno. Só este ser atemporal seria acessível ao conhecimento univeral. A metafísica extraia dos fenómenos particulares, múltiplos, entidades essenciais. Na mudança constante, extraia um ponto fixo, arquimediano, e via-se nascer a estabilidade do conceito (REIS, 2005, p. 39).

Tais metafísicas ressoaram ao longo da história, e seus problemas e noções recaíram sobre diversos pensadores, tais como Descartes, Leibniz, Hegel, Kant, etc. De acordo com Reis (2005, p. 39), os sentidos da metafísica, os quais Dilthey buscou combater, estão relacionados sobretudo à ontologia de origem aristotélica, enquanto busca dos primeiros princípios do ser, de sua realidade última. Dilthey se volta também às obras de Hegel e Kant, combatendo a ideia hegeliana do Espírito Universal, que trata as realidades históricas a partir de uma abstrata totalidade. Kant, por sua vez, de acordo com Dilthey, fornece elementos para uma crítica à metafísica; no entanto, ainda opera sua filosofia a partir de noções próprias da metafísica aristotélica, dogmática⁴⁴. Para Dilthey, segundo Reis, “o que caracteriza o a priori kantiano é o fato de as categorias transcendentais do espírito serem uma condição abstrata e eterna do conhecimento” (REIS, 2005, p. 184). Isso se opõe à filosofia da vida enquanto experiência vivida, proposta por Dilthey.

A crítica à metafísica está presente em muitos teóricos, muitas vezes em tom de negação e combate, como no perspectivismo de Nietzsche ou no materialismo de Marx, por exemplo (REIS, 2005, p. 38). No século XX, Heidegger, com *Ser e tempo*, de 1927, investindo contra a “história da ontologia”, tornou-se um divisor de águas para a filosofia contemporânea e, mais proximamente, da hermenêutica, acrescentando, definitivamente, o elemento da temporalidade na história do ser. Tais teóricos permitem, sem sombra de dúvidas, discussões profícuas acerca da presença da metafísica na cultura, na formação e mesmo na educação (escolar ou não). No entanto, o modo como Dilthey trata do tema traz uma certa originalidade,

44 Abordado no capítulo 1.

uma vez que desenvolve sua crítica passando por uma compreensão histórica da tradição e uma atitude inédita que busca fundar um território próprio para as ciências humanas interpretarem e compreenderem a vida.

Talvez a problemática da presença da metafísica na formação humana e na educação possa parecer superada para alguns teóricos, dada a predominância do pensamento não metafísico nas teorias e práticas educacionais próprias de nosso tempo, em que questões acerca dos fundamentos, da busca pela certeza e pela verdade absoluta (seja pela via da razão, seja por orientações de cunho religioso) do ideal universal de ser humano, dentre outros elementos que derivam de distintas metafísicas, aparentam não fazer mais sentido ou, pelo menos, não serem atuais.

No entanto, ainda há resquícios de metafísica em muitos conceitos operados pela educação, além do que, o próprio processo de ruptura entre o pensamento metafísico (que fundamentou, orientou e justificou a educação e a formação por um longo tempo) e o pensamento que se pretende não metafísico (sem fundamentos universais, aberto à singularidade e à pluralidade) deixou algumas lacunas, conforme sinaliza Nadja Hermann: “Devedora das ilusões geradas pela metafísica, a educação tem dificuldades de lidar com a perda de suas bases de justificação” (HERMANN, 2021, p. 1).

Nesse sentido, seria possível trazer para uma discussão contemporânea possíveis contribuições de Dilthey oriundas de seu projeto⁴⁵ de tentativa de superação da metafísica pela via da compreensão da vida e da consciência histórica? O método compreensivo pautado na história e na consciência histórica poderia ser considerado como uma via possível para contribuir com discussões teóricas acerca de uma possível crise dada pela ruptura entre a educação orientada por noções metafísicas e a educação no mundo contemporâneo⁴⁶?

45 Projeto esse desenvolvido no segundo livro de *Introdução às ciências humanas*, “Metafísica como base das ciências humanas: seu domínio e sua decadência”.

46 Vale salientar que consideramos a amplitude das discussões acerca da relação entre metafísica e educação ao longo da história e das transformações sociais, culturais, políticas e econômicas dadas no transcorrer do tempo desde a modernidade até a contemporaneidade, bem como das implicações para a educação de tais transformações que, por si só, oferecem possibilidades de pesquisas nas mais variadas áreas do saber, além de permitirem abordagens diversas no campo da educação. No entanto, julgamos como pertinente, por meio de um recorte, tratar da possibilidade de Dilthey trazer contribuições para se pensar (mesmo que aqui de forma pontual) as implicações da ruptura do pensamento metafísico e seus resquícios na educação contemporânea.

Dilthey afirma que não é possível um rompimento com a metafísica sem a compreensão de que ela é um fenômeno histórico e foi necessária: “a metafísica como sistema natural era um *estágio necessário* no desenvolvimento espiritual dos povos europeus” (DILTHEY, 2010, p. 150). Sendo assim, a metafísica serviu como fundamento do conhecimento por séculos. A atitude de negá-la, ou mesmo de criticá-la sem considerar aspectos positivos e necessários de sua influência (tomando-a como algo a ser combatido ou desconsiderado em sua plenitude) pode deixar lacunas epistemológicas, uma vez que, para Dilthey:

o ponto de vista da metafísica não pode ser de modo algum posto de lado por meio de meros argumentos pelo ponto de vista que entra nas ciências, mas ele precisa ser por ele, se não vivenciado inteiramente, de qualquer modo pensado totalmente e de tal modo resolvido. Suas consequências entendem-se através de todo o nexo dos conceitos modernos; a bibliografia voltada para a religião e o Estado, para o direito tanto quanto para a história surgiu em sua maior parte sob seu domínio, e mesmo a parte a parte restante encontra-se quase totalmente, mesmo que contra a sua vontade, sob sua influência (DILTHEY, 2010, p. 150).

Nesse sentido, ainda que em um texto de 1883, Dilthey já colocava questões próximas à problemática que pretendemos aqui desenvolver ao tomarmos a contemporaneidade como horizonte, uma vez que ele reconheceu a presença voluntária ou involuntária da metafísica em elementos da cultura variados e determinantes para uma época, como o direito e o Estado, e pressupomos que também a educação.

Nadja Hermann, considera que

[...] embora estejamos num mundo notadamente antimetafísico, a força contida na metafísica da subjetividade traz dificuldades para a educação moderna, em sua tentativa de superação desse modelo, sobretudo porque há aí reivindicações que, com todo o direito, a educação não quer abandonar (HERMANN, 2021, p. 1).

A expressão “metafísica da subjetividade” remete a “uma consciência subjetiva, racional e autônoma que justificou o projeto educativo moderno” (HERMANN, 2021, p. 1). Tal metafísica tem sua origem no pensamento de Descartes e Kant e foi abordada por Dilthey ao criticar a metafísica kantiana que, para ele, se revelava como “uma forma desprovida de conteúdo” (DILTHEY, 2014b, p. 137). Já as reivindicações que a educação apresenta dificuldades em se

desvencilhar se referem às noções como civilizar, cultivar, moralizar, humanizar, próprios do ideal moderno pautado na centralidade da razão (HERMANN, 2021).

Dilthey, ao buscar superar a metafísica, sugere que só é possível fazer isso ao compreendê-la. A compreensão da metafísica enquanto fenômeno histórico pode auxiliar a contornar possíveis faltas de orientações nas visões acerca do que é educação (e formação) por parte dos educadores, teóricos e daquele que se educa. Segundo ele:

só quem tiver esclarecido para si esse ponto de vista em toda sua força, isso é, só quem tiver compreendido historicamente a sua necessidade [da metafísica], que está enraizada na natureza imutável do homem; só quem tiver reconhecido o seu poder constante em seus fundamentos e desenvolvido suas consequências para si conseguirá destacar totalmente seu próprio modo de pensamento desse solo metafísico e conhecer tanto quanto eliminar os efeitos da metafísica na bibliografia presente nas ciências humanas (DILTHEY, 2010a, p. 150).

Nesse sentido, tomar consciência de que abordagens sobre a educação, mesmo que contemporâneas, ainda têm resquícios de metafísica, e compreender até onde vão esses resquícios faz-se necessário, assim como ter em vista que há uma lacuna epistemológica entre como se pensou a educação ao longo da história e o modo como buscamos pensá-la em termos contemporâneos.

A questão da orientação para a ação é constituinte da educação; assim como a aquisição ou construção do conhecimento ainda está a ela atrelado. Tais elementos ainda se mostram presentes nas práticas educacionais contemporâneas (sejam elas escolares ou não). No entanto, sem os fundamentos metafísicos que outrora predominantemente orientavam a educação, tornou-se muito mais complexo orientar-se nesse cenário, conforme sinaliza Goergen,

uma das principais diferenças entre a formação tradicional e a contemporânea é a reestruturação do processo formativo, agora baseado em nova constelação cultural destituída das características de estabilidade e permanência e, portanto, mutante, instável e líquida, segundo a conhecida metáfora de Bauman (2001). Essa mudança redefine profundamente a relação ensino-aprendizagem (GOERGEN, 2014, p. 29).

Diante desse cenário, a filosofia da vida de Dilthey fornece elementos para pensarmos a educação em termos não metafísicos (afinal, é um crítico da metafísica), mas também fornece elementos para tratarmos das dificuldades de lidar

com a perda das bases que justificavam a educação. Sendo assim, tem repercussões sobre a formação e a educação ao sugerir um modo de abordagem da metafísica sustentado na consciência histórica e na compreensão da metafísica como um fenômeno cultural e histórico.

Já com a tentativa de tomar a vida como algo a ser estudado cientificamente, em certa medida, permite um horizonte orientativo também para a educação (enquanto área do conhecimento e prática). Tomarmos a vida como pressuposto necessário para o conhecimento possibilitaria, talvez, situarmos a vida como pressuposto da educação e da formação, compreendendo-a não como um fundamento metafísico, mas sim como uma condição real e concreta.

Dilthey traz um olhar que permite situar-se historicamente e compreender acontecimentos do presente de modo que horizontes orientativos possam ser sustentados com certa segurança tanto no âmbito da teoria científica quanto da ação prática (vale salientar que teoria e prática não estão desvinculadas), pois são manifestações da vida. Mesmo se espelhando em certa medida nas ciências naturais (e talvez mesmo até por isso), ele traz a possibilidade de que visões dotadas de certa segurança sejam lançadas para a vida ao tratar de questões humanas.

Quais seriam as possíveis contribuições dessas noções de Dilthey para tratar do tema da formação na contemporaneidade? Ele possibilita afirmar a importância e necessidade da formação, assim como permite lançar olhares para o múltiplo sem, com isso, descartar a possibilidade de horizontes seguros e orientativos?

Para Lyotard, “o antigo princípio segundo o qual a aquisição do saber é indissociável da formação (*Bildung*) do espírito, e mesmo das pessoas, cai e cairá cada vez mais em desuso” (*apud* CAMOZZATO, 2014, p. 579).

Lyotard defende que a cultura e os saberes sofrem transformações estruturais e valorativas quando se encontram submetidos a diferentes influências e circunstâncias,

é razoável pensar que a multiplicação de máquinas informacionais afeta e afetará a circulação dos conhecimentos, do mesmo modo que o desenvolvimento dos meios de circulação dos homens (transportes), dos sons e, em seguida, das imagens (*media*) o fez. Nesta transformação geral, a natureza do saber não permanece intacta (LYOTARD, 2020, p. 2).

Nesse sentido, para o autor, a transformação central ocorrida na natureza do saber na pós-modernidade decorre de “uma explosiva exteriorização do saber em relação ao sujeito que sabe (*sachant*), em qualquer ponto que este se encontre no processo de conhecimento” (LYOTARD, 2020, p. 3), o que o leva a apresentar a tese de que a aquisição do saber deixa de estar atrelada à formação e passa a se tornar um produto, algo que pode ser acessado, comprado, trocado ou mesmo negociado para fins específicos e, na maior parte do tempo, utilitários.

Esta relação entre fornecedores e usuários do conhecimento e o próprio conhecimento tende e tenderá a assumir a forma que os produtores e os consumidores de mercadorias têm com estas últimas, ou seja, a forma valor. O saber é e será produzido para ser vendido, e ele é e será consumido para ser valorizado numa nova produção: nos dois casos, para ser trocado. Ele deixa de ser para si mesmo seu próprio fim, perde o seu “valor de uso” (LYOTARD, 2020, p. 3).

Sob a ótica de Lyotard, o saber se deslocou para o exterior do indivíduo, passando a ser “diluído na massa informacional que circula na sociedade, sendo exteriorizado e, ao mesmo tempo, acessível e presente na vida das pessoas de variadas maneiras” (CAMOZZATO, 2014, p. 579). Isso recai e gera transformações em várias esferas da cultura, incluindo a educação e a própria pedagogia.

Consideramos como pertinentes os apontamentos de Lyotard, pois, de fato, o ideal da *Bildung* encontra obstáculos significativos em nossos tempos. No entanto, ainda assim poderíamos perguntar: as especificidades do mundo contemporâneo, relacionadas às múltiplas transformações no âmbito da cultura, da política e da economia, junto ao desenvolvimento de mecanismos de acesso e distribuição do conhecimento, necessariamente implicam em um abandono da noção de formação? Dilthey poderia, em alguma medida, trazer contribuições para essa discussão?

Tomando a noção de formação, anteriormente apresentada na presente tese, em que o conhecimento advindo da formação não é entendido como fragmentado ou aplicável em dado momento específico, mas que promove a reflexão', as interpretações de si e do mundo, diz Gadamer: “o resultado da formação não se produz na forma de uma finalidade técnica, mas nasce no processo interior de formulação e formação, permanecendo assim em constante evolução e aperfeiçoamento” (GADAMER, 2008, p. 45). Podemos considerar que a concepção de formação relaciona o conhecimento a uma transformação permanente e

constante nos indivíduos (ou, em termos diltheyanos, unidades psicofísicas), distanciando-se de questões meramente utilitárias, promovendo uma elevação do espírito.

O projeto diltheyano de fundamentação das ciências humanas traz consigo uma caracterização do conhecimento como algo possível de ser edificado com certa segurança e permanência (mesmo que historicamente condicionada). É possível compreender a vida, mesmo que em determinados aspectos. Nesse sentido, a ideia (atrelada à noção de formação) de que conhecimentos sejam incorporados e aprimorados ao longo da vida mostra-se possível, o que contraria, em certa medida, a ideia de que o conhecimento possa ser tratado como algo diluído na sociedade e voltado a um fim específico e imediato (o que impossibilitaria a formação nos tempos atuais).

Mesmo com a caracterização do conhecimento como algo fundamentado e seguro ao abordar a vida, Dilthey não nega a multiplicidade e as características singulares de cada época ou sociedade. Pretende, muito mais, demonstrar que é possível compreendê-las. Nesse sentido, é possível supor, que o caráter de multiplicidade, descontinuidade e certa desorientação, próprio de nossos tempos, poderiam ser tomados, a partir de Dilthey, como características de uma época passíveis de serem compreendidas considerando-se a consciência histórica. Isso, a nosso ver, permitiria pensar ainda na possibilidade de uma formação humana no mundo contemporâneo.

Do projeto de fundamentação das ciências humanas, dentre as muitas possibilidades, tomamos como contribuições para a formação humana tanto elementos oriundos de seu método quanto de suas visões acerca da vida e do conhecimento. Ao buscar superar a metafísica por meio da compreensão histórica, Dilthey fornece elementos para tratarmos sobre a educação em termos não metafísicos (em que uma certa insegurança sobre como pensar a educação permeia os discursos teóricos e as práticas educativas). Dilthey propõe superá-la e coloca a vida concreta e real no centro das discussões. Nesse sentido, colocamos a seguinte questão: seria a vida uma das possíveis vias para orientar a formação e a educação em termos não metafísicos no mundo contemporâneo?

Tal questão, por si só, pode fornecer elementos orientativos para pensarmos a formação e a educação, e já sinaliza a pertinência para a educação das reflexões de Dilthey. No entanto, para além da fundamentação das ciências humanas, Dilthey tratou com profundidade de questões acerca da historicidade e da experiência estética.

Dilthey, ao se voltar para reflexões acerca da vida, considera aspectos regulares e compreensíveis e também aspectos vivenciais, incomensuráveis e estéticos. Trata da vida por meio da história e de suas relações com o tempo. Dessa maneira, como a filosofia da vida de Dilthey poderia inspirar modos de se pensar a formação humana e a educação? Consideramos que, para abordarmos a formação em termos diltheyanos, tomar a vida em sua relação com o tempo e a história, bem como em suas possibilidades de compreensão e de criação, se mostra como um caminho possível de ser percorrido.

3.2 A filosofia da vida diltheyana e a formação humana: temporalidade, orientação e autorreflexão

O conceito de formação (*Bildung*) está relacionado às produções humanas das mais variadas envergaduras, como literatura, filosofia, arte e pedagogia. É considerado, especialmente por Gadamer, um dos conceitos decisivos para trabalhar nas ciências humanas no século XIX, a tal ponto de considerá-lo um “conceito-guia humanístico” (GADAMER, 2008, p. 44). A noção de formação não é fechada; e embora possa ser instrumentalizada ou direcionada para fins variados, como culturais, científicos ou educacionais, possui em si um caráter de mutabilidade. Para Gadamer,

Foi sobretudo Herder quem superou o perfeccionismo do *Aufklärung* através do novo ideal de uma “formação para o ser humano”, preparando assim o terreno sobre o qual puderam se desenvolver, no século XIX, as ciências do espírito históricas. O *conceito de formação*, que naqueles tempos alcançou um valor predominante, foi, sem dúvida, o mais alto pensamento do século XVIII, e é esse conceito que caracteriza o elemento em que vivem as ciências do espírito do século XIX, mesmo que não saibam justificar isso epistemologicamente [...] No conceito de *formação* percebe-se claramente quão profunda é a mudança espiritual que nos permite parecer contemporâneos de Goethe, e, em contrapartida, considerar a época barroca com um passado pré-histórico. Conceitos e palavras decisivas, com

as quais costumamos trabalhar, foram cunhadas naquele tempo (GADAMER, 2008, p. 44).

Nesse sentido, formação é um conceito central e plausível de investigações filosóficas, se aproximando de temas clássicos, como existência, ser, liberdade, arte, etc. Tendo tal dimensão filosófica, a noção de formação enquanto questão teórica não se fecha; mas tampouco é totalmente definível. Para Hoyer, formação é um conceito “realmente pouco nítido e difícil de ser esclarecido do ponto de vista semântico. Assemelha-se a outros conceitos cuja importância é disputada no campo ético e pedagógico, como felicidade, justiça, verdade, amor e moral” (HOYER *in* DALBOSCO, 2019, p. 143).

Do ponto de vista histórico, o conceito de *Bildung* (formação) esteve relacionado às múltiplas dimensões humanas antes de estar com maior proximidade de questões pedagógicas e educacionais. De acordo com Goergen:

Antes do conceito de *Bildung* alcançar significado pedagógico em sentido estrito, ele já havia percorrido longa história. Sua trajetória parte da visão especulativa e teológico mística de Meister Eckardt (1260 – 1328), passando pelo espírito renascentista, pelo movimento místico/natural, pela doutrina de vida de Paracelsus (1493 – 1541) e pela teosofia de Jaakob Boehme (1575 – 1624). Para o místico Meister Eckardt, *Bildung* significa o encaminhamento da alma ao criador, ou seja, o movimento da relação da alma com Deus. Nesse sentido, *Bildungslehre*, a doutrina da formação, ancorava-se na metafísica e na teologia. Esta concepção teve influência até o século XVII, com alguma ressonância posterior ainda perceptível em Fichte. (GOERGEN *in* DALBOSCO, 2019, p. 17).

Dessa maneira, ao retornarmos em sentidos atribuídos à *Bildung* (formação) em diferentes períodos históricos, percebemos que ela não estava atrelada à educação em si, embora trouxesse implícitas noções de como (e para onde, com quais fins) conduzir a própria vida ou existência. Jakob Boehme (1575 – 1624) agrega ao conceito de *Bildung* a ideia de desenvolvimento interno e pessoal, conforme assinala Goergen:

A doutrina teosófica de Jakob Boehme (1575 – 1624), por sua vez, considera *Bildung* o despertar e o desenvolvimento ativo de imagens e representações internas da pessoa e entre as pessoas. Inicia-se assim, o curso da autonomia pessoal, marco central da modernidade, cuja origem radica na ideia da relação entre palavra e formação pessoal, já presente no *De Magistro*, de Santo Agostinho. Assim constitui-se o conceito pré-clássico

de *Bildung*, próximo ao sentido de formação do esclarecimento posterior (GOERGEN *in* DALBOSCO, 2019, p. 18).

Sendo assim, a noção de formação que precede o sentido predominante do termo próprio da modernidade tem suas origens na metafísica, cosmovisões, religião e na constituição e conduta humana. Lembrando que Gadamer também sinalizou o enraizamento do conceito na Idade Média. No transcurso do tempo, o sentido moderno de *Bildung* tem seu desenvolvimento no século XVIII, com influência do racionalismo cartesiano, do esclarecimento e de autores como Kant (1724 - 1804), Herder (1744 - 1803), Humboldt (1769 - 1859), Voltaire (1694 – 1778), Condorcet (1743 – 1794), Turgot (1727 - 1803), dentre outros (GOERGEN *in* DALBOSCO, 2019, p. 24).

O sentido predominante da *Bildung*, próprio do século XVIII, está relacionado à formação humana e à autoformação:

Nesse período de ouro da filosofia e da poesia alemãs, adensa-se a fundamentação de uma teoria da educação focada na autoformação, já preconizada por Rousseau. É o desenvolvimento da *innerliche Kraft*, da disposição ou força interior, livre de influências exteriores. Mesmo reconhecendo ser impossível evitar que a pessoa humana se configure na interconectividade entre as disposições interiores e a realidade externa, o ideal da *Bildung* reforça a ideia de autoformação. Nesse sentido, pode-se dizer que *Bildung* é o mesmo que autoformação (GOERGEN *in* DALBOSCO, 2019, p. 20).

Nesse sentido, o conceito de *Bildung* está atrelado à constituição de si e à autoformação. José Fernandes Weber (2006) explora três modelos de formação, a saber, o clássico, o romântico e o trágico, e também identifica a autoformação como um ponto comum entre os modelos, conforme ilustra o seguinte trecho:

Seja classicismo, neo-humanismo, romantismo ou, ainda, idealismo; seja até mesmo autores como Hölderlin e Nietzsche, todos manifestaram predileção por um tema comum: a *Bildung* (formação, cultivo). Não houve grande pensador ou escritor que não tenha manifestado certo fascínio pelo tema. Poder-se-ia dizer que a radicalidade da pergunta “O que é alemão?” – grande questão desde Lutero para os Alemães – forma-se sob o influxo do tema da *Bildung*. Porém, embora todas essas correntes tratem do tema da *Bildung*, umas fazem-no, operando um recuo ao medievo alemão, à mitologia nórdica, como é o caso do romantismo; outras, como o classicismo, o neo-humanismo, retornam à Grécia clássica; outros, por fim, como Hölderlin e Nietzsche, voltam à Grécia arcaica. Assim, a despeito das diferenças, a proeminência do conceito, da idéia de *Bildung*, encontra-se vinculada ao movimento do “tornar-se o que se é”, ou seja, ao movimento de constituição da própria identidade (WEBER, 2006, p. 126).

Dessa maneira, ao nos referirmos à formação, temos em vista aspectos relacionados à constituição de si. Embora consideremos, na presente tese, o caráter múltiplo da formação como um horizonte a ser explorado teoricamente, tratar da formação enquanto noção direcionada à educação (seja ela escolar, ou não) é o que perseguimos. Para Hoyer:

Muitos denominam o conceito de formação como um *container* ou passaporte, que é abastecido sempre por conceitos diversos, dependendo da predileção ou mentalidade dos envolvidos. Também se pode falar de um conceito camaleão, porque altera seu significado conforme o respectivo contexto teórico em que é empregado. Com tal expressão, deixa-se formular frases especiais, como esta: formação surge da formação! Isso soa como uma simples tautologia sem sentido [...] De outra parte, que a frase “formação surge da formação” é desajeitada, mas não sem sentido, deve-se principalmente à ambiguidade do próprio conceito. Formação pode designar tanto um processo – como um processo individual -, como também uma finalidade desse processo, significando estado, ideal ou norma. No emprego linguístico diário (e também em textos políticos ou científicos), é frequentemente impreciso ou ao menos não visível à primeira vista se com formação é pensando um ser, como um determinado bem ou um vir-a-ser, como desenvolvimento, ou ambos ao mesmo tempo (HOYER *in* DALBOSCO, 2019, p. 143).

A formação, portanto, é entendida tanto como processo como quanto finalidade. E, dentro destes horizontes, ainda assim são múltiplas as possibilidades de compreendê-la. A noção de formação tem uma história, situa-se no tempo e, sendo assim, está diretamente relacionada com a temporalidade. Nesse sentido,

o conceito de formação refere-se fundamentalmente ao fenômeno concebido temporalmente. Formação é uma figura temporal que não pode ocorrer sem o tempo. Por isso, torna-se importante investigar a formação em sua dimensão temporal e, na verdade, em uma dupla perspectiva: objetiva, compreendendo as estruturas externas do tempo, como o tempo escolar e tempo da instrução, subjetiva, abrangendo as sensações temporais (HOYER *in* DALBOSCO, 2019, p. 144).

Considerando como pertinente tratar da relação entre tempo e formação, bem como a necessidade de abordar a formação tanto em termos objetivos como subjetivos, a filosofia da vida diltheyana, que tem no tempo e na história sua base de sustentação e que considera a vida em seus aspectos objetivos e subjetivos, mostra-se como um horizonte interpretativo próximo das questões relativas à formação humana.

Buscamos interpretar a temporalidade e a historicidade por meio da concepção de tempo presente e das categorias⁴⁷ a ele associadas, de *realidade efetiva* e *possibilidades* na obra de Dilthey e seus desdobramentos à formação humana e aos demais aspectos da obra diltheyana até aqui explorados. Através da relação entre realidade efetiva (aquilo que emergiu e está no presente de quem vivencia) e possibilidades (o que pode ser experienciado a partir das escolhas e ações de quem está no presente), é possível aproximar a noção de tempo presente à formação humana? Acreditamos que se considerarmos a experiência formativa de modo fluído, enquanto algo que ocorre constantemente, a relação temporal entre passado, presente e futuro está imbricada na formação humana.

Dilthey trata o presente como impenetrável pelo conhecimento. O constante avançar do tempo presente e sua relação com o passado é, em certa medida, incognoscível. Para o filósofo, “na vida está contida a temporalidade como sua primeira determinação categorial, fundamental para todas as outras” (DILTHEY, 2010a, p. 169), como revela a expressão “transcurso da vida” (p. 169), transcurso esse que é, também, uma experiência formativa. Nesse sentido, a temporalidade é a experiência primária do ser humano.

Considerando essa impenetrabilidade do conhecimento no tempo presente, como pensar a formação (e a educação)? A filosofia da vida de Dilthey considera elementos reguladores próprios de épocas e contextos determinados (e também inerentes à psique humana). Sendo assim, mesmo diante do mistério da vida e do tempo, é possível situar-se, orientar-se. A tentativa de fundamentação das ciências humanas realizada por Dilthey traz consigo, mesmo que indiretamente, a possibilidade de pensarmos a formação e a educação de um modo que reconhece elementos do presente em sua historicidade. Há um mundo histórico, determinado

47 Dilthey assim define categorias: “Na suposição daquilo que eu disse anteriormente sobre vida e vivência, propomo-nos agora mostrar a realidade daquilo que é apreendido na vivência, e como se trata do valor objetivo das categorias do mundo do espírito que se revelam a partir da vivência, quero adiantar nesse ponto uma observação sobre o sentido em que se é usado no presente contexto o termo “categoria”. Nos predicados que usamos para afirmar algo a respeito de objetos, estão presentes tipos ou modos de apreensão. Chamo de categorias os conceitos que assinalam esses tipos. Cada um dos tipos contém uma regra de relação. As categorias formam dentro de si nexos sistemáticos, e as categorias supremas indicam pontos máximos de apreensão da realidade. Assim, cada categoria passa a indicar seu mundo de predicções. As categorias formais são formas de afirmação a respeito de toda a realidade. Entre as categorias reais, no entanto, há as que têm origem na apreensão do mundo do espírito humano, mesmo que depois, em suas transformações, elas encontrem aplicação na realidade toda (DILTHEY, 2010c, p. 238).

pelos acontecimentos do passado, mas aberto ao múltiplo, a mudança, ao devir, ao acaso. Formar-se, nesse contexto, é buscar compreender o mundo, a si, os outros e agir, posicionar-se, reposicionar-se frente às circunstâncias.

Estar no mundo é, também, estabelecer relações de “coetaneidade, sequencialidade, intervalo temporal, duração e transformação” (DILTHEY, 2010a, p. 169), ou seja, vivenciar o tempo. Para tratar dessa questão, ter em mente o conceito de vivências em Dilthey é fundamental. Para Gadamer, embora o conceito de vivências em Dilthey sofra variações, em sua linguagem científica “vivência significa justamente o que está dado de modo imediato, que é o último material para toda a configuração de uma fantasia” (GADAMER, 2008a, p. 108), e é também a “imediatez que precede toda interpretação” (GADAMER, 2008a, p. 106). A vida é onde o mundo se dá, nada se encontra fora dela. As vivências são singulares e se encerram no tempo, mas interligam-se por meio de um nexos vital. Vivenciar é experimentar o mundo de forma imediata, é estar na vida.

A vivência, embora seja dotada de significado, não é por si só expressa por meio de conceitos. Para Viesenteiner, vivência

possui originariamente uma tríplice significação: a) a imediatez (Unmittelbarkeit) entre homem e mundo; b) a significabilidade (Bedeutsamkeit) para o caráter global da existência; e c) a incomensurabilidade (Inkommensurabilität) do conteúdo da própria vivência, conferindo a ela também uma dimensão estética (VIESENTEINER, 2013, p. 141).

Nesse sentido, a dimensão estética da vivência revela a imediatez da experiência vivida e seu caráter de incomensurabilidade. Há um significado na vivência, ele é sentido, experienciado, é pré-teórico, inspira a ação, de tal forma que:

o que é vivenciado deve ter uma intensidade de tal modo significativa, cujo resultado confere uma importância que transforma por completo o contexto geral da existência: “Ao mesmo tempo, a forma ‘o que se vivenciou’ classifica o que, no curso da vivência imediata, ganhou duração e significabilidade para o todo de um contexto de vida, enquanto seu produto mediato”. Que alguém ainda tenha que vivenciar algo significa não apenas que esse alguém estará ligado à vida de forma imediata, mas também que a vivência deve ter uma tal significabilidade, a ponto de conferir importância decisiva ao caráter global da vida daquele que vivencia. Imediatez e significabilidade constituem, pois, o substrato que o emprego geral da palavra Erlebnis ganha a partir da primeira metade do século XIX (VIESENTEINER, 2013, p. 142).

A importância da vivência, portanto, está relacionada, sobretudo, a sua capacidade de marcar o indivíduo, de fazer com que a vida se mostre e se revele em seu corpo. A vivência é o substrato da arte e da poesia. A fantasia do poeta, conforme já sinalizado na presente tese, tem na vivência seu ponto de partida, embora dela se afaste ao transcrever racionalmente, por meio de palavras, as interpretações do mundo inspiradas nas vivências. Essas interpretações, para Dilthey, são identificáveis por diferentes unidades psicofísicas, devido, sobretudo, ao caráter comum dos homens, inclusive no modo como a vivência de determinadas situações que podem ser aproximadas em termos de semelhança enquanto experiências vividas, considerando uma totalidade, ou certa universalidade inerente ao ser humano em sua historicidade. Para Viesenteiner:

Desde o século XVIII os poetas já buscavam uma palavra que pudesse expressar a totalidade da vida e seu cortejo de sensações. Trata-se de encontrar uma linguagem que, além de ultrapassar os limites da racionalidade, seria também responsável por trazer à luz a linguagem dessa Totalidade através de um duplo papel: a) expressar imediatamente a relação homem-mundo, cujo substrato remonta exclusivamente às vivências atravessadas pelo autor, sob pena de esvaziar o conteúdo dessa linguagem, bem como b) indicar o caráter estritamente autobiográfico do autor, na medida em que a expressão das suas vivências através de tal linguagem ganharia o aspecto “de uma grande confissão” (VIESENTEINER, 2013, p. 144).

Há, portanto, elementos estritamente singulares na vivência, mas, a partir de tais elementos, abre-se a possibilidade do homem em sua relação com o mundo expressar-se por meio do discurso, que, por sua vez, já não é a vivência em si, embora nela tenha sua origem ou inspiração. Há aspectos temporais e históricos que perpassam o modo como o homem expressa por meio da linguagem suas relações com o mundo. Tal expressão reflete uma espécie de jogo entre o que é vivenciado e o modo como isso inspira interpretações acerca do mundo histórico. De acordo com Dilthey:

A vivência é um processo no tempo em que todo estado já se transforma antes mesmo de se tornar objeto nítido, uma vez que o momento seguinte se ergue sempre sobre o anterior, e em que todo instante se torna passado antes mesmo de ser registrado. Dessa forma ele aparece, então, como lembrança e como tal ele tem a liberdade de expandir-se. Mas a observação destrói a vivência. Por isso não existe mais estranho do que um

tipo de nexos que conhecemos como um pedaço de história de vida. A única coisa que permanece constante a respeito desse nexo é que sua forma é uma relação estrutural (DILTHEY, 2010c, p. 240).

Dessa maneira, para Dilthey, a vivência é fundamental para a compreensão da vida, uma vez que “com a vivência, saímos do mundo dos fenômenos físicos para entrar no reino da realidade espiritual” (DILTHEY, 2010c, p. 241). A realidade espiritual é, por si só, histórica. A vida, portanto, traz em si uma historicidade e deve ser abordada à luz do tempo, uma vez que

a vida encontra-se em uma relação maximamente próxima com o preenchimento do tempo. Todo o seu caráter, a relação da corruptibilidade nela, e, de qualquer modo, o fato de ela formar simultaneamente uma conexão e possuir aí uma unidade (o si mesmo), são determinados pelo tempo (DILTHEY, 2010b, p. 219).

Como já mencionado, Dilthey foi um rigoroso estudioso, intérprete e crítico de Kant. Sua *Crítica à razão histórica* estabelece um diálogo com a *Crítica da razão pura*, de Kant⁴⁸,

Procurava também em Kant o impulso que me motivava. Para justificar a realidade do mundo espiritual, fazia-se necessária uma crítica da doutrina de Kant que transformava o tempo, e com ele a própria vida, em mera aparência. A teoria mais antiga de Lotze, que (se baseava) nessa teoria do tempo, mostrava-se com a maior nitidez possível a consequência. Comecei com a crítica a essa teoria. Assim cheguei a formular a sentença: o pensamento não pode ir além da vida (DILTHEY, 2010c, p. 41).

Dilthey é um neokantiano, inscrito no horizonte plural do historicismo e crítico de alguns fundamentos de Kant. Nesse sentido, ao colocar a questão da temporalidade, ele parte da concepção kantiana de tempo para depois afastar-se, “para justificar a realidade do mundo espiritual, fazia-se necessária uma crítica da doutrina de Kant que transformava o tempo, e com ele a própria vida, em mera aparência” (DILTHEY, 2010b, p. 41). Esse fato reforça as críticas dirigidas à metafísica de Kant, apresentadas no capítulo 1 da presente tese. Tal teoria acerca do tempo é, para Dilthey, limitada, pois não abarca a *vivência* do tempo,

48 A noção de razão histórica compreende a razão não como pura (aos moldes kantianos), mas, sim, como um constructo humano que traz em si elementos oriundos da época, dos afetos, da cultura, enfim, da vida (e vivências) e que orienta a fundamentação e o método de investigação das ciências humanas, por meio da compreensão, enquanto ciências particulares e autônomas. Para Dilthey, a compreensão é própria das humanidades enquanto a explicação (com a relação sujeito – objeto e descrição da realidade exterior) é própria das ciências da natureza.

O tempo existe para nós em função da unidade sintética de nossa consciência [...]. Com base na ciência matemática da natureza, foram desenvolvidas, a partir deles⁴⁹, as relações abstratas, que Kant colocou à base de sua doutrina da fenomenalidade do tempo. Esse quadro de relações abrange, mas não esgota, a *vivência* do tempo, na qual o conceito de tempo encontra seu derradeiro preenchimento. Aqui, o tempo é experimentado como o avanço incansável do presente, um avanço no qual o presente se torna incessantemente passado e o futuro, presente (DILTHEY, 2010b, p. 170).

Há, portanto, uma ligação direta entre tempo e vivência. A vivência do tempo se dá no presente, sendo imediata. No entanto, o avanço do tempo é contínuo. Não existe presente enquanto experiência efetiva, isso se dá devido à “impenetrabilidade do tempo pelo conhecimento” (DILTHEY, 2010b, p. 171). Para Dilthey, “o presente é o preenchimento de um momento temporal com realidade” (DILTHEY, 2010b, p. 170). Podemos considerar que nesse preenchimento de um momento temporal com realidade é onde a formação humana acontece.

Enquanto vivemos no mundo, nos formamos. No entanto, formar-se ou auto formar-se não pode ser resumido a estar no mundo. Há, talvez, experiências que formam, seja de modo positivo, agradável, como resultado de escolhas e orientações cabíveis ao momento, mas também por experiências negativas, que causam desconforto, que nos levam ao erro.

O tempo é, portanto, um avanço incansável do presente preenchido por vivências experienciáveis, das quais emergem mundo ou realidade. Tal modo humano de experimentar o tempo não é estritamente racional - no sentido cartesiano ou kantiano. A continuidade do tempo, embora plausível de mensuração matemática, segue um fluxo acentuado pelas singularidades das vivências de cada ser humano, seus afetos, experiências, subjetividades, de tal modo que o presente se mostra como “realidade em oposição à lembrança ou às representações do porvir que surgem no desejo, na expectativa, na esperança, no temor e no querer” (DILTHEY, 2010b, p. 170). De acordo com Palmer,

Dilthey vai longe provando que a temporalidade da experiência não é algo imposto reflexivamente pela consciência (a posição que os kantianos tomariam, a mente como agente ativo que impõe uma unidade à percepção), é antes o que já está implícito na própria experiência, aquilo que nos é dado (PALMER, 2015, p. 116).

49 Dilthey aqui se refere às relações de coetaneidade, sequencialidade, intervalo temporal, duração e transformação, que são comuns à vida e aos objetos externos à consciência.

Nesse sentido, a noção de realidade em Dilthey está atrelada à noção de tempo presente. No presente, a realidade se revela e, nessa realidade, enquanto o homem age, pensa e espreita o futuro, carece de orientação para a ação prática e para a possibilidade de considerar os aspectos transitórios que fazem parte da vida, o que está relacionado com a formação humana e a educação. Esse acontecer do mundo experienciado pelas unidades psicofísicas que estão na vida se dá como processo contínuo e constante, de modo que “o presente existe sempre e nada existe senão aquilo que nele desponta” (PALMER, 2015, p. 116).

A memória, por sua vez, exerce papel fundamental na interpretação e na atribuição de sentidos à vida e ao mundo, de modo que, ao pensarmos a formação, faz-se necessário considerar a memória. Embora o presente se mostre como realidade em oposição à lembrança, os resquícios do passado ordenados por uma vida psíquica marcada pelas tonalidades afetivas da experiência formam mundo e atribuem sentidos à vida que, por si só, nunca é completamente cognoscível, o que, de certa maneira, reforça a presença elementos tanto dotados de regularidade (dada pela estrutura psíquica que comporta a memória) quanto dotados de transitoriedade e inapreensibilidade dos aspectos da vida. São tais elementos que julgamos serem pertinentes à formação humana, uma vez que considera a vida em sua multiplicidade.

Com isso, pode-se inferir que, para Dilthey, a realidade se dá no presente, mas a experiência do presente traz consigo a ordenação das vivências por meio da memória. Tal ordenação possibilita a interpretação da vida tanto em seu amplo sentido, enquanto objeto das ciências humanas, quanto em aspectos cotidianos, como reconhecer objetos, percursos ou elementos da natureza. Tal ideia é parcialmente ilustrada no seguinte excerto:

O barco de nossa vida é, por assim dizer, levado por uma corrente que segue constantemente em frente e o presente está por toda parte onde nos encontramos em tais ondas, onde sofremos, nos lembramos ou alimentamos esperanças, em suma, onde vivemos na plenitude de nossa realidade. Viajamos, contudo, continuamente sobre essa corrente e no mesmo momento em que o porvir se transforma em algo presente, ele também já mergulha no passado [...]. Retrospectivamente, temos a série de imagens da lembrança que são niveladas segundo o valor da consciência e a parcela de sentimento. Aqui, de maneira similar ao que acontece como uma série de casas ou de árvores que se perdem e se apequenam à distância, nivela-se nessa linha da memória o grau de frescor da lembrança,

até que as imagens se perdem na obscuridade do horizonte (DILTHEY, 2010b, p. 171).

Nesse sentido, a memória possui um papel importante na compreensão do mundo, seja por meio da compreensão elementar ou da compreensão superior. A formação se relaciona tanto com o mundo cotidiano (compreensão elementar) quanto com a possibilidade de compreendê-lo teoricamente (compreensão superior).

Dilthey relaciona a categoria realidade efetiva (presente) à categoria possibilidade (futuro). A realidade efetiva⁵⁰ é uma categoria elencada para descrever a situação do homem no presente, um lugar no tempo onde o vir a ser se efetiva e de onde a existência prossegue. “Ao lado da categoria realidade efetiva, que desponta para nós no presente, emerge aqui a categoria da possibilidade. Nós nos sentimos de posse de possibilidades infinitas” (DILTHEY, 2010a, p. 171). Ora, quando tratamos da formação humana, considerar a realidade efetiva é de grande importância, pois em tal realidade está presente tanto a formação dada mediante o tempo percorrido até aquele instante, quanto a possibilidade de agir frente ao mundo de modo que a formação continue acontecendo de modo vivo, fluído, constante. Tal possibilidade de agir se relaciona diretamente com o futuro ou com a possibilidade de antecipá-lo ou projetá-lo, mesmo que por meio da imaginação ou, em termos diltheyanos, da fantasia.

O futuro, para Dilthey, está aberto à multiplicidade. A multiplicidade de possibilidades do vir a ser denota uma concepção de existência onde a vida, enquanto movimento, ganha centralidade, onde a “vivência do tempo determina em todas as direções o conteúdo de nossas vidas” (p. 171). Nesse sentido, a categoria tempo presente traz tanto os aspectos reguladores, uma vez que vivenciamos o presente tendo, também, referenciais que se consolidaram historicamente, quanto os aspectos de transitoriedade se mostram, pois o futuro é aberto à multiplicidade, o

50 Vale salientar que tal concepção de realidade efetiva se aproxima do pensamento de Bergson, filósofo também colocado como um expoente da filosofia da vida. Ao descrever a experiência de perceber um objeto exterior imóvel, Bergson afirma que: “Por mais que o objeto permaneça o mesmo, por mais que eu olhe do mesmo lado, pelo mesmo ângulo, pela mesma luz, a visão que dele tenho nem por isso é menos diferente daquela que acabo de ter, quando mais não seja pelo fato de estar agora um instante mais velha. Minha memória está aí, empurrando algo desse passado para dentro desse presente” (BERGSON, 2015, p. 11). Embora as ideias dos autores se aproximem, Dilthey diferencia-se ao afirmar que o presente traz consigo resquícios do passado que são inalteráveis, enquanto em Bergson não há menção a esse caráter de inalterabilidade do passado ou sobre a experiência de repensá-lo.

que, em certa medida, pode se relacionar com a formação humana quando a pensamos em termos de uma fluidez.

Embora não exista substancialmente enquanto realidade efetiva, o futuro subsiste, está presente no instante daquele que vive. Para Reis, em Dilthey,

[...] o sentimento do presente comporta passado e futuro. O caráter do presente é de ser saturado de realidade e não ser uma simples representação da realidade. Essa saturação da realidade persiste constantemente no meio do transcurso. Essa saturação sempre renovada da realidade torna-se conhecível sob a forma da experiência vivida e não de representação. Vivemos sempre no presente (REIS, 2005, p. 174).

Sendo assim, o tempo presente não é uma representação da realidade, mas a experiência concreta, viva. Há no presente a vivência, mas também a interpretação e a compreensão. Tais elementos são essenciais à formação humana. A realidade transfigura-se no tempo, ela é, também, tempo. De tal modo que,

Enquanto acessível à experiência, o presente não é corte, não é conceito, mas saturação de realidade renovada. Assim, o presente é sempre o mesmo, sem interrupções: sempre experiência vivida saturada de realidade. A plenitude da vida só pode ser vivida no presente. A realidade qualitativamente determinada que forma a experiência vivida é um conjunto que tem a sua própria estrutura. Ela é uma sempre-presença. Ela se desdobra no tempo, mas, o que do passado subsiste como uma força no presente, é uma presença. A vida é uma unidade dinâmica, uma estrutura em desdobramento, uma experiência autoconsciente (REIS, 2005, p. 174).

Portanto, o presente enquanto saturação de realidade renovada é condição do homem no mundo. Se pensarmos em termos de formação, formamo-nos no presente, formar-se é experiência sempre vivida. Situarmo-nos no presente é condição inerente ao formar-se.

Ao considerarmos que toda experiência se dá no presente (que traz em si passado e futuro), poderíamos perguntar: Será toda experiência de vida formativa? Viver instantes de vida em sua fluidez, por si só, é garantia de uma formação? O fato de, enquanto seres humanos, podermos nos constituir, nos modificar e projetar-se no futuro, implicaria em formação? Há determinadas experiências, escolhas, práticas que podem formar (educar) mais do que outras? O que há na experiência do tempo presente de formativo?

Considerando tais questões, poderíamos dizer que há no tempo presente tanto a historicidade revelada pelos resquícios dos acontecimentos dados na história

que precederam e estão, em certa medida, presentes naqueles que vivem, quanto a abertura para o novo, para a criação, para a escolha. Estão simultaneamente presentes a vivência em seu aspecto incomensurável e também estético, assim como a compreensão enquanto esforço racional de, por meio da compreensibilidade, situar-se frente ao mundo e orientar-se enquanto ser que age e vive. Considerando a filosofia da vida diltheyana, poderíamos dizer que há tanto aspectos reguladores quanto arbitrários e singulares, o que há de objetivo e também de subjetivo, em termos diltheyanos: de vivência, de expressão e de compreensão. Dessa maneira, não há como desvincular a formação das noções de vivência, compreensão e expressão.

Os aspectos que possibilitam tanto uma epistemologia e uma ética (regulares), por exemplo, quanto os que permitem a poesia e a experiência estética (singulares) e que estão presentes na experiência do tempo presente podem contribuir à formação humana. Considerar tais aspectos em sua multiplicidade, quando tratamos de formação humana, traz a natureza da vida para uma centralidade daquele que se forma e se educa.

Com isso, queremos dizer que a filosofia da vida de Dilthey, ao considerar a historicidade e o tempo presente, traz contribuições e, também, contrapontos para abordar a formação humana e a educação que, no mundo contemporâneo, trata a vida como algo inserido em fins predominante utilitários, relacionados, sobretudo, aos interesses econômicos e técnicos.

Poderíamos, talvez, dizer que nem toda experiência é formativa, mas que o ser humano pode, se considerar a natureza da vida, buscar por experiências que formem. Tais experiências, enquanto formativas, podem surgir da compreensão da vida em sua multiplicidade, em suas dimensões práticas e também estéticas, na vivência, na experiência, na interpretação e na compreensão.

A filosofia da vida diltheyana, considerando os aspectos até aqui abordados, pode contribuir para tratarmos da formação humana enquanto algo que se dá no presente, mas que traz consigo elementos do passado, que considera tanto aquilo que nos orienta com certa segurança, quanto aquilo que é misterioso, singular, incomensurável. A filosofia da vida diltheyana nos mostra que formar-se é algo contínuo e que é sim possível ter segurança para a ação prática, mas que tal

segurança é provisória, uma vez que a vida se mostra sempre de modos distintos. A vida necessita da criação e da fantasia, ela se revela no caráter irracional das vivências, mas também possibilita a criação de interpretações da realidade social e natural que dão sentido ao mundo histórico em diferentes sociedades ou épocas.

Dessa maneira, ao considerarmos os aspectos relacionados à orientação para a ação prática que estão pautados nos aspectos regulares da vida e os aspectos relacionados à criação pautados nos aspectos estéticos e nas vivências, podemos, sim, trazer contribuições para tratar da formação humana em termos diltheyanos.

3.3 Filosofia da vida e Formação humana: orientação e autorreflexão

Conforme abordado até o momento, uma das características centrais da filosofia da vida diltheyana é a conciliação de elementos que pressupõem regularidades no mundo histórico e na vida junto com elementos singulares, abertos, suscetíveis à criação. Ao pensarmos a formação humana, até mesmo em termos contemporâneos, tal característica nos permite abordar a educação e a formação de modo singular e talvez pertinente. A originalidade da filosofia de Dilthey pode ser direcionada às questões formativas.

Dilthey, em sua tentativa de fundamentação das ciências humanas, busca por uma certa segurança epistemológica, sem fundamentos metafísicos, cujo objetivo final se volta a uma segurança para a ação prática. Ora, pensar a ação humana é uma atividade estritamente próxima da formação e da educação; formamo-nos para agir, assim como mediante a ação continuamos a nos formar.

Para Amaral:

[...] o caminho da “crítica da razão histórica” de Dilthey tem não só finalidade como também motivação eminentemente práticas. Ao tomar como ponto de partida a crítica sistemática e completa do mundo seguro de nossas certezas, estendendo-a ao domínio da “ciência do espírito”, que, como sabemos, deverá oferecer apoio sólido para aquele nosso mundo seguro, Dilthey tem como objetivo atingir a raiz mais profunda que sustenta todas as criações históricas do espírito, isto é, a consciência da própria vida (AMARAL, 1987, p. 67).

Nesse sentido, a segurança para ação prática, enquanto consequência da compreensão do mundo histórico é, também, consequência da consciência da própria vida em seus múltiplos aspectos. Mas o que garante tal segurança? Que elementos (ou mesmo procedimentos) há na filosofia da vida diltheyana que nos levam à possibilidade de segurança?

Para Dilthey, “o conhecimento do mundo do espírito forma-se pela cooperação entre a vivência, a compreensão de outras pessoas, a apreensão histórica de características comuns como sujeitos da ação histórica e, finalmente, o espírito objetivo” (DILTHEY, 2010c, p. 241). Nesse sentido, Dilthey traz uma visão acerca do conhecimento do mundo em que elementos que perpassam a formação humana e a educação estão presentes, quais sejam: a vivência, a compreensão de outros seres humanos, a consciência histórica e a compreensão do mundo social. As noções de vivência, expressão e compreensão se mostram como um caminho possível construir interpretações do mundo que pautem a ação prática.

No capítulo 1 da presente tese, tratamos da relação estrutural entre vivência, expressão e compreensão. Vale salientar que, para Dilthey:

só compreendemos a nós mesmos e aos outros na medida em que inscrevemos nossa vida vivenciada em todo tipo de expressão de uma vida própria e alheia. Desse modo, a conexão entre vivência, expressão e compreensão mostra-se por toda parte como o próprio procedimento por meio da qual a humanidade existe para nós como objeto das ciências humanas (DILTHEY, 2010b, p. 29).

Dessa maneira, por meio das relações entre vivência, expressão e compreensão mostra-se possível pensar uma formação humana (e educação) que pressuponha segurança para a ação prática e ao mesmo tempo considere a vida em devir. De acordo com Dilthey, “o ser humano só descobre o que ele é e o que quer [...] apenas por meio de experiências vivas que provêm das profundezas de todo o seu ser” (DILTHEY, 2010c, p. 464). Sendo assim, o descobrir-se é também formar-se.

No tripé vivência, expressão e compreensão, está contida boa parte dos aspectos da filosofia da vida diltheyana trabalhados na presente tese (o regular e o mutável, o epistemológico e o hermenêutico, o racional e o estético, a ação e a criação) que nos interessam para tratar da formação humana. Dilthey busca conciliar

os elementos racionais com os emocionais e volitivos, não nega a importância de tais dimensões, que para ele são inseparáveis. Para Ricardo di Napoli:

Não se pode dizer, todavia, que ele seja um filósofo contrário à razão, pois como veremos, para ele a razão deve estar em equilíbrio com as outras faculdades da alma. Mas, efetivamente, sua atenção para os elementos emocionais e volitivos da alma foi um traço importante de sua filosofia (DI NAPOLI, 2000, p. 63).

Sendo assim, a vivência, a expressão e a compreensão são indissociáveis, estabelecem uma relação circular e hermenêutica. Para Di Napoli, em Dilthey: “Sem a noção do círculo da compreensão, a vida do outro seria impenetrável para nós” (DI NAPOLI, 2000, p. 27). A compreensão é inerente ao ser humano. Por meio da compreensão elementar, nos relacionamos com o mundo de modo mais superficial, porém, ainda genuíno; mas para além da compreensão elementar há a compreensão superior, mais complexa. Nesse sentido:

A compreensão, para Dilthey, é primeiramente um processo elementar dado pela vida. Coisas mais complexas exigem um esforço de interpretação mediado pelo pensamento e pelo sentimento, de maneira a apreendermos a relação entre a expressão e o expresso e a buscarmos a relação da parte com o todo. Desse modo, é possível entender a ação moral como algo inserido na totalidade da vida. A compreensão repousa sobre dois pilares: a empatia entre duas pessoas e o horizonte histórico-cultural comum ou traduzível de uma pessoa para outra (DI NAPOLI, 2000, p. 27).

Dessa maneira, a compreensibilidade, em suas variadas dimensões, possibilita a relação do homem com o mundo que o cerca. Quando pensamos em formação humana, há de se considerar tanto a compreensão elementar, que permite um certo entendimento do mundo compartilhado com outros - bem como está presente nas expressões e experiências estéticas - quanto a compreensão superior, conduzida pelo pensamento reflexivo e pelo reconhecimento e ordenação dos sentimentos.

Há, portanto, na filosofia da vida diltheyana, elementos que permitem pensar a formação e a autoformação como caminhos a serem percorridos no tempo, em que a história, a racionalidade, os sentimentos e as percepções estéticas se entrecruzam. Com Dilthey, é possível pensar desde uma formação científica rigorosa em instituições escolares, uma vez que busca pela segurança, por horizontes

orientativos tanto do ponto de vista científico quanto do ponto de vista da ação prática, até uma formação voltada às experiências estéticas, à arte, à criação. Ou até mesmo ambas simultaneamente, uma vez que não há uma separação entre as dimensões epistemológicas, éticas e estéticas na vida.

Dilthey, com sua filosofia da vida, traz contribuições para pensarmos uma formação permeada pela própria vida, tanto em suas possibilidades de conhecimento, quanto naquilo que é inalcançável pelo discurso racional, mas vivenciado. Não há, em sua filosofia da vida, uma hierarquia dos saberes, uma vez que a ciência, a arte, a filosofia e outras formas de conhecimento são expressões de vida enquanto tal. Com Dilthey, podemos pensar a formação humana como algo fluído e constante.

A filosofia da vida diltheyana nos permite pensar a formação humana e a própria educação como conceitos que se orientam no presente, mas que consideram a história, que buscam segurança para a ação prática e fundamentada, mas considera o que há de enigmático na vida. Formar-se, nesse sentido, é agir e também criar, é orientar-se naquilo que se mostra seguro, mas também autorreflexão, afastamento, fantasia.

Como um autobiógrafo que reflete sobre sua vida em relação ao mundo histórico, aquele que se forma vivencia, (re)vivencia, expressa-se, compreende, interpreta, cria e admira-se com a vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia da vida (*Lebensphilosophie*), de Dilthey, pode trazer contribuições ao se pensar a educação e a formação humana. Tomamos como hipótese que o modo como o filósofo desenvolveu seu pensamento, tendo a vida como centralidade, pode ser pertinente para a formação humana, uma vez que em sua filosofia da vida está presente uma tentativa de superação da metafísica e de uma descrição da vida, pautada na compreensibilidade, que considera a vida em seus aspectos regulares e plausíveis de compreensão, mas também considera a vida em seus aspectos mutáveis e inapreensíveis.

Tal filosofia da vida, a partir da presente pesquisa, mostrou-se relevante para a educação e a formação humana por conciliar, sobretudo, uma visão acerca da vida que permite tanto ter um horizonte orientativo e seguro para a compreensão e ação frente o mundo histórico (o que faz parte da formação humana) quanto considerar o devir, as vivências e a dimensão estética da existência.

No primeiro capítulo abordamos a tentativa de fundamentação das ciências humanas desenvolvida por Dilthey, presente, sobretudo, na obra *Introdução às Ciências do Espírito*. Em tal fundamentação, que traz consigo uma tentativa de superação da metafísica, interpretamos a possibilidade de pensar aspectos da vida que estão sujeitos a compreensão, revelando uma certa segurança e um caráter orientativo acerca da vida e que julgamos recair na formação humana.

No segundo capítulo abordamos aspectos da obra diltheyana associados à temporalidade, a historicidade e a experiência estética, tendo como base, sobretudo, a obra *A construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*. A filosofia de Dilthey considera a temporalidade e a historicidade como inerentes à vida, bem como por meio das vivências e da dimensão estética do ser humano a vida se revela naquilo que é múltiplo e potencialmente criador. Tais aspectos da obra de Dilthey julgamos também recair na formação humana, por possibilitar um afastamento e uma autorreflexão acerca da vida e da ação no tempo presente.

No terceiro capítulo aprofundamos a problemática em torno da formação humana e buscamos demarcar os pontos levantados nos capítulos anteriores,

apresentando como a noção de vida presente na tentativa de superação da metafísica poderia servir para se pensar a formação humana sem recorrer à metafísica. Ao tomar a vida como algo passível de compreensão em alguns aspectos, mas também ao considerar o que é mutável e situar a vida concreta como ponto de partida e limite para o pensamento, conhecimento e ação, a filosofia da vida diltheyana pode auxiliar em abordagens acerca da formação humana onde tal noção de vida (concreta) serviria como sustentação, como um horizonte orientativo distanciado de fundamentos metafísicos.

A noção diltheyana de tempo presente se mostrou de grande valia, uma vez que nela está contida a vivência, a expressão e a compreensão. O tempo presente, embora nunca efetivamente concreto, uma vez que a mudança é constante e o passado (história) está contido nele, traz consigo tanto os aspectos regulares quanto os enigmáticos da existência, bem como é no tempo presente que as ações são realizadas e também onde a formação se dá de modo fluido e constante.

Ainda nesse capítulo abordamos a possibilidade de orientação para a ação mediante os aspectos regulares da vida que podem ser expressos por meio das ciências humanas e que dizem respeito ao mundo histórico, tais como cultura, política, dentre outros, considerando que junto a essa certa segurança e possibilidade de compreensão os aspectos mutáveis e criadores da vida também necessitam ser vivenciados. Consideramos que conciliar tais aspectos são de grande valia à formação humana, pois trazem consigo a compreensão do mundo e de contextos históricos e sociais junto à mudança e à criação que são inerentes à vida e, conseqüentemente, à formação.

Buscamos trazer, com a presente pesquisa, contribuições do pensamento diltheyano para a filosofia da educação. Alguns desafios surgiram ao longo do percurso. O fato de Dilthey não ser um autor frequentemente estudado foi um deles. O caráter assistemático e, por vezes inconcluso, do pensamento diltheyano também mostrou-se como algo a ser considerado continuamente no desenvolvimento da pesquisa. Tal assistemática, conforme já apresentada na tese (introdução), pode refletir a própria natureza do pensamento de Dilthey. A filosofia diltheyana coloca a vida concreta como ponto de partida e limite para a compreensão do mundo e do ser humano. Não por acaso, o autor assume a pesquisa sobre o limite do compreender.

A vida, em si mesma, possui aspectos inapreensíveis, mas também aspectos plausíveis de compreensão. Tão plausíveis que podem, aos olhos de Dilthey, justificar a autenticidade e cientificidade das ciências humanas. Consideramos que este traço de seu pensamento confirma a riqueza do seu horizonte hermenêutico, sendo algo que precisa ser encarado de modo decisivo na operatividade com sua pesquisa.

Tal visão acerca da vida desdobra-se em reflexões que abrangem múltiplas dimensões e produções humanas, tais como a ética, a epistemologia, a estética e a história. Buscamos aqui, a partir da filosofia da vida diltheyana, trazer elementos que permitam pensar a formação humana. Delimitadamente, a pesquisa desenvolveu-se em diálogo com obras como *Introdução às Ciências Humanas*, *A Construção do mundo histórico nas ciências humanas*, *Literatura e Fantasia*, e *Vida e Poesia*.

O percurso desenvolvido partiu da interpretação de aspectos da obra de Dilthey atrelados à fundamentação das ciências humanas e a tentativa de superar a metafísica, onde a hermenêutica e a epistemologia se entrelaçam, passando, então, pela visão do filósofo acerca da história, da experiência estética e da arte e suas relações. Não há uma separação entre essas áreas ou dimensões humanas, pois são manifestações da vida em si.

Ao nos voltarmos à noção de formação humana, é possível perceber que tal noção possui múltiplos sentidos e se reconfigurou ao longo do tempo. Ao tratarmos da formação (capítulo 3) percebemos que formar-se é um processo contínuo que está atrelado a experiências das mais diversas ordens. Experiências estéticas, reflexões, escolhas pautadas na compreensão marcam a formação humana. Há, portanto, no formar-se, uma necessidade de certa segurança e orientação, que podem pautar escolhas e ações no presente, mas há, também, a abertura, a possibilidade de mudança, a criação.

A filosofia da vida diltheyana é marcada justamente por essa possibilidade de considerar a vida em seus aspectos seguros e compreensíveis junto aos aspectos inapreensíveis, vivenciais, estéticos, criadores. Tal filosofia considera a vida como indissociável do pensamento, da existência e do mundo. Tratar a vida de modo abstrato é, aos olhos de Dilthey, negá-la. Compreender a vida é um exercício de

estar nela, de vivenciá-la, de promover autorreflexões, de historicamente situar-se do tempo. Compreender a vida é, portanto, também, formar-se.

Embora Dilthey possa ser compreendido como um autor que traz em si significativos resquícios de metafísica, como Heidegger assim sustenta, consideramos que, em sua tentativa de superação da metafísica, ao abordar a vida de modo concreto ele traz elementos que podem recair na formação humana quando buscamos pensá-la em termos não metafísicos. A noção de vida na obra diltheyana não é metafísica no sentido de uma metafísica transcendental, tampouco uma abstração. É o que há de mais concreto e real, é a condição de possibilidade para existência e para o mundo. A vida não é completamente compreensível, a experiência do tempo presente é marcada por elementos inapreensíveis, junto aos compreensíveis. Foi nesse sentido que apresentamos a possibilidade da noção de vida diltheyana servir como um horizonte orientativo para a tratar da formação humana em termos não metafísicos.

A identificação, por parte de Dilthey, de elementos dotados de regularidade na vida e no ser humano e que se desdobram para o mundo social e histórico é pertinente para tratarmos da formação humana, uma vez que a ação do homem no mundo requer uma certa compreensão de si e do mundo que o cerca em sua historicidade. Tratando-se de formação humana, tais regularidades fazem-se necessárias. Ao pensar a educação escolar ou científica, por exemplo, tais aspectos reguladores são fundamentais, uma vez que permitem a compreensão de elementos sociais e culturais, tais como contextos políticos, leis, morais, culturas, etc. A compreensão de tais elementos são necessários para a vida social e para a formação humana.

Pensando em termos escolares, há de se considerar que currículos, disciplinas ou objetivos pedagógicos, por exemplo, estão atrelados a um contexto cultural, social e histórico. A filosofia da vida diltheyana sugere que podemos compreender tais elementos reguladores e agir mediante a eles. A formação humana, assim, pode se apoiar parcialmente numa compreensão da vida histórica, daquilo que se consolidou e se mostra como mundo, como realidade no tempo presente.

No entanto, a filosofia da vida diltheyana não propõe somente uma compreensão da vida naquilo que é plausível de conhecimento, apresenta, também, uma visão acerca da vida enquanto devir, criação e enigmaticidade, considera as vivências e o caráter estético da existência. Propõe uma autorreflexão e um afastamento que impulsiona a criação e continuidade da vida. A filosofia da vida aponta limites para a compreensão da vida e coloca o mistério da existência como algo a ser considerado.

Pensar a formação humana com auxílio da filosofia de Dilthey é pensá-la enquanto possibilidade de compreender o mundo e a vida de um modo orientativo para a ação mas que não desconsidera a vida enquanto fluxo e mistério. Formar-se passa pela compreensão do mundo e busca pela segurança para a ação, mas também pelo entendimento de que a vida nunca é totalmente compreensível. Sendo assim, há uma certa segurança e uma certa provisoriedade na formação humana, assim como na própria vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Dilthey

DILTHEY, W. *Introdução às Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2010a.

DILTHEY, W. *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010b.

DILTHEY, W. *Filosofia e Educação*. São Paulo: Edusp, 2010c.

DILTHEY, W. *A Essência da Filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2014.

DILTHEY, W. *Teoria das concepções do mundo*. Lisboa, 1992.

DILTHEY, W. *El Mundo Histórico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

DILTHEY, W. *História de la Pedagogia*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1952.

DILTHEY, W. *Poética*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1945.

DILTHEY, W. *Crítica da Razão Histórica*. Barcelona: Ediciones Peínsula, 1983.

DILTHEY, W. *Literatura y Fantasía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997a.

DILTHEY, W. *Vida y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997b.

DILTHEY, W. *Fundamentos de un sistema de pedagogia*. B. Aires: Editorial Losada: 1954.

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

Livros e artigos de outros autores sobre Dilthey

AMARAL, M. *Dilthey: um Conceito de Vida e uma Pedagogia*. Rio de Janeiro: 1987.

AMARAL, M. Dilthey – Conceito de vivência e os limites da compreensão nas ciências do espírito. 2004. *Revista Trans/Form/Ação*, online. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v27n2/v27n2a04.pdf> , acessado em 02/07/2019.

AMARAL, M. Dilthey: hermenêutica da vida e universalidade pedagógica. *Revista Trans/Form/Ação*, online. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732012000100007 acessado em 06/07/2019.

AMARAL, M. *Período clássico da Hermenêutica filosófica na Alemanha*. São Paulo: EDUSP, 1994.

AVELAR, A. de Sá. *Toda vida pode ser contada: razão histórica e biografia em Wilhelm Dilthey*. 2021. Disponível em : <https://www.revistas.ufg.br/teoria/article/view/48049>, acessado dia: 18/02/2021

CASANOVA, M. prefácio. In DILTHEY, W. *Introdução às Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2010a.

CLARA, F. Experiência-Vivência Dilthey e as Humanidades: um olhar retrospectivo. Lisboa: *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, 2007.

DI NAPOLI, R. *Ética e Compreensão do outro: A Ética de Wilhelm Dilthey sob a perspectiva do encontro interétnico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

GHIRALDELLI, P. *História da pedagogia e filosofia da história em Wilhelm Dilthey*. In: Educação e razão histórica. São Paulo: Editora Cortez, 1994.

HORKHEIMER, M. A relação entre psicologia e sociologia na obra de Wilhelm Dilthey. *Cognitio – Estudos Revista Eletrônica de Filosofia*. São Paulo: PUC-SP, vol.14, número 1, janeiro-junho 2017, p.142-153.

IMAZ, E. *Asedio a Dilthey*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1945.

JULIÃO, I. *Ensaio de introdução a filosofia da história*. 2010. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/277185495_Ensaio_de_Introducao_a_Filosofia_da_Historia, acessado em 02/01/2020.

LESSING, H.-U. Wilhelm Dilthey – O Filósofo das Ciências Humanas. *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 14–31, 2019.

ORTEGA Y GASSET, J. *Kant, Hegel, Dilthey*. Madrid: Revista de Occidente, 1952.

ORTEGA Y GASSET, J. *Goethe, Dilthey*. Madrid: Revista de Occidente, 1982.

REIS, J. C. *Wilhelm Dilthey e a Autonomia Das Ciências Histórico-Sociais*. Londrina: EDUEL, 2005.

REIS, J. C. *A Crítica histórica da Razão: Dilthey versus Kant*. 2019. Textos de História, disponível em : <https://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/download/27838/23932/58383>, acessado em 08/05/2019

ROSA, M.; MOURA, R. Estudo a partir da fundamentação das ciências humanas em Dilthey: implicações para a educação. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 20, n. 1, p. 217-227, 12 fev. 2020.

SÁ, R. N de. *Contribuições de Dilthey para uma fundamentação hermenêutica das Ciências Humanas*. Online. Disponível em: <http://www.ufrj.br/seminariopsi/2009/boletim2009-1/novaes.pdf>, acessado em 02/01/2020.

SCOCUGLIA, J. *A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas ciências humanas contemporâneas*. Online: disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922002000200003 acessado em 02/01/2020.

Outras Obras

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*, SP: Martins Fontes, 2007.

ALVES, A. *A Tradição Alemã do Cultivo de si (Bildung) e sua Significação Histórica*. 2020. Online, disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-62362019000200606, acessado em 15/04/2020.

APEL, K. *Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. SP: Edições Loyola, 2000.

BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

BRETON, H. CUNHA., M. Apresentação - Narrativas biográficas, temporalidades e hermenêutica do sujeito. *Curitiba: Educar em Revista*, nº 37. 2021.

CASANOVA, M. *O Instante Extraordinário: Vida, História e Valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

COLLINGWOOD, R.G. *A Ideia de História*. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

DALBOSCO, C; MÜHL, E; FLICINGER, H. *Formação humana (Bildung): despedida ou renascimento?* São Paulo: Cortez Editora, 2019.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

HERMANN, N. *Metafísica da subjetividade na educação: As dificuldades do desvencilhamento*. Educação e Realidade. 2021. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/viewFile/71465/40541>, acessado em 10/08/2021.

GADAMER, H. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

GADAMER, H. *Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2008A

GADAMER, H. *Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GADAMER, H. *Verdade e método II: Complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2008B.

GADAMER, H. *Hermenêutica da obra de arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GHIRALDELLI, P. *Educação e razão histórica*. São Paulo: Editora Cortez, 1992.

GOERGEN, P. Formação Humana e sociedades plurais. *Revista Espaço Pedagógico*, v.21, n.1, Passo Fundo, jan./jun. 2014

HARDT, L. MOURA, R. e DOZOL, M. Do conceito de formação humana. *Cadernos de Pesquisa: Pensamento educacional*, Curitiba, v. 9, n. 22, p.155-174 maio/ago, 2014.

HARDT, L. MOURA, R. e BARBOSA, H. As várias faces estéticas na formação humana: o fecundo universo da filosofia da educação. Caxias do sul: *Conjectura: Filosofia e Educação*, v. 19, n. 1, p. 89-108, jan./abr. 2014

HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*. Porto Alegre, 1987.

NIETZSCHE, F. *Nietzsche: Escritos sobre história*. SOBRINHO, N. (org). Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005.

NIETZSCHE, F. *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagens da história para a vida*. Rio de Janeiro: Dumará, 2003

NIETZSCHE, F. *Fado e História*. Online. Disponível em: <https://poars1982.files.wordpress.com/2008/03/fado-e-historia.pdf>, acessado em 06/10/2021

ORTEGA Y GASSET. *O que é Filosofia?* Campinas: Cedet, 2016.

PALMER, R. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 2015.

REIS, J. *Tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: FGV, 2012.

RESENDE, J. *Em busca de uma teoria do sentido: Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger*. São Paulo: Educ, 2014.

SCHNADELBACH, H. *Filosofia em Alemanha (1831–1933)*. Madrid: Catedra, 1991.

SCHNADELBACH, H. Compreender. In: STEIN, E. *Racionalidade e existência o ambiente hermenêutico e as ciências humanas*. Ijuí: Unijuí, 2008.

SCHMIDT, L. *Hermenêutica*. São Paulo: Vozes, 2012.

STEGMAIER, W. *As esperanças de Nietzsche em relação à filosofia e à atualidade*. Disponível: <http://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/8859/6286>, acessado em 06/10/2021

WEBER, J. *Bildung e educação*. Porto Alegre: UFRGS, Educação e Realidade, junho/dezembro, 2006.

VIESENTEINER, J. O Conceito De Vivência (Erlebnis) Em Nietzsche: Gênese, Significado E Recepção. *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 127, Jun./2013, p. 141-155

VIESENTEINER, J. *Programas de naturalização de filosofia*. Anotações de pesquisa, 2020.