

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**

**Antonio Batista Matteucci**

**A centralidade da estrutura psíquica e sua função na reformulação da experiência interna na psicologia descritiva e analítica: considerações sobre o princípio de fenomenalidade na psicologia de Dilthey.**

**MESTRADO EM FILOSOFIA**

**São Paulo**

**2020**

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**

**Antonio Batista Matteucci**

**A centralidade da estrutura psíquica e sua função na reformulação da experiência interna na psicologia descritiva e analítica:** considerações sobre o princípio de fenomenalidade na psicologia de Dilthey.

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia, sob a orientação do(a) Prof. Dr. Mario Ariel González Porta.

**São Paulo**

**2020**

BANCA EXAMINADORA

---

---

---

## **DEDICATÓRIA**

Minha mãe, minha esposa e meu filho.

## **AGRADECIMENTO**

O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil (CNPq) - Código de Financiamento 167726/2018-8.

This study was financed in part by the Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil (CNPq) – Finance Code 167726/2018-8.

## **AGRADECIMENTOS**

À minha esposa, que me deu todo o suporte emocional de que precisei.

Ao meu amigo João Dias, que me ajudou enormemente com a revisão.

Aos amigos que me aguentaram falar do tema por tanto tempo.

## RESUMO

Nossos esforços se concentraram no sentido de dar conta da apresentação da psicologia de Dilthey, principalmente do conceito de experiência interna como sistema psíquico estruturado. Não estamos inovando aqui: nosso trabalho faz apenas recolher e compilar teses já defendidas e largamente seguidas entre os mais importantes estudiosos da obra de Dilthey. Quanto ao percurso que adotamos no presente trabalho, seguimos as teses principalmente de Makkreel em *Dilthey: philosopher of the human studies* (1975) e de Hodges em *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (1952).

Nosso trabalho tentará apresentar os pontos mais importantes da psicologia descritiva de Dilthey, mas, tocando nos pontos de intersecção dos diferentes temas nos quais vemos como fundamental a noção de experiência interna como nexos psíquico ou estrutura psíquica.

**PALAVRAS CHAVE:** psicologia descritiva, experiência, vivência, estrutura psíquica, atitude

## **ABSTRACT**

Our efforts were focused on addressing the presentation of Dilthey's psychology, mainly on the concept of internal experience as a structured psychic system. We are not innovating here: our work only collects and compiles theses already defended and widely followed among the most important scholars of Dilthey's work. As for the path we have taken in the present work, we follow the theses mainly of Makkreel in *Dilthey: philosopher of the human studies* (1975) and of Hodges in *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (1952).

Our work will try to present the most important points of Dilthey's descriptive psychology, but, touching on the points of intersection of the different themes in which we see as fundamental the notion of internal experience as a psychic nexus or psychic structure.

**KEY WORDS:** descriptive psychology, experience, lived-experience, psychic structure, attitude.

## Sumário

<b>Introdução</b>	<b>9</b>
<b>Capítulo 1. A centralidade da vivência no projeto da psicologia descritiva de Dilthey e como reformulação da experiência interna</b>	<b>17</b>
1.1 Apresentação	17
1.2 O princípio de fenomenalidade	21
1.3 O fenomenismo como distorção intelectualista do princípio de fenomenalidade	24
<b>Capítulo 2. A estrutura psíquica básica</b>	<b>32</b>
2.1 A vivência como processo: considerações preliminares	32
2.2 A experiência como vivência interna	35
2.2.1 Seelenlebens: algumas considerações sobre a evolução da compreensão de Dilthey sobre conexão do primeiro com o segundo estágios dos processos psíquicos	42
2.2.2 Elementos preliminares para a compreensão da estrutura psíquica	43
2.3 Innewerden (“ser consciente”)	44
<b>Capítulo 3. A estrutura psíquica e os três principais tipos de atitudes</b>	<b>48</b>
3.1 O conceito de atitude	48
3.2 Atitudes cognitiva, afetiva e volitiva	51
3.3 As três formas da estrutura psíquica	61
<b>Considerações Finais</b>	<b>67</b>
<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>69</b>

## Introdução

O correto estudo do homem e da história precisa evitar tanto as especulações metafísicas de um idealismo absoluto quanto o reducionismo cientificista dos positivistas. O sistema das ciências do espírito, que abarcam as ciências humanas e as ciências sociais, deve ser desenvolvido de modo distinto daquele das ciências naturais. Não por causa de diferenças metafísicas ou materiais em seus objetos, mas, como sistemas que divergem segundo considerações epistemológicas.

Vemos nas obras de Dilthey que a distinção mencionada é tratada no mais das vezes a partir de considerações sobre um modo de desenvolver as ciências por explicação natural causal em contraste com outro modo que é a compreensão histórica. Procede, com respeito a este último, como sendo esse o método mais apropriado ao estudo das humanidades e das ciências sociais, primeiro por uma descrição e depois para uma interpretação.

Desde a *Einleitung* (1883), Dilthey toma como uma de suas principais teses a de que o método para o estudo das ciências do espírito deveria ser desenvolvido a partir de uma conjunção entre uma epistemologia e uma nova psicologia fundada na experiência que deveria servir de “ponto de partida e orientação”<sup>1</sup> (HODGES, 1974, p. 204) à primeira. Essa “nova psicologia” deve ser pensada em contraste tanto com uma psicologia associacionista quanto com uma psicologia experimental, por serem ambas modeladas segundo as ciências naturais e, por isso, incapazes de fazer justiça à natureza das ciências do espírito, não podem dar conta da completude e continuidade da experiência humana.

A obra *“Ideias para uma psicologia analítica e descritiva (1894)”* é resultado de um minucioso esforço de Dilthey no sentido de estabelecer uma psicologia adequada às ciências humanas, e seu mérito foi reconhecido, entre outros, pelo próprio Husserl em seu ensaio de “Psicologia fenomenológica”: [seus] “escritos contêm uma antecipação genial e certos rudimentos da fenomenologia” (HUSSERL,

---

<sup>1</sup> Note que não se trata de fundar a epistemologia na psicologia, mas, de estabelecer as próprias condições para uma epistemologia sobre uma correta consideração da experiência, uma tal que não se funde em hipostasiações de abstrações ou “elementos” nem derivações conceituais de caráter metafísico. A psicologia não é fundamento para a epistemologia. Voltaremos a isso mais adiante.

1968, p. 35).

Para esclarecer a importância do tema do nosso trabalho e a significação que pretendemos com o título que escolhemos, convém que, já nesta apresentação, indiquemos alguns dos mais importantes desenvolvimentos teóricos da filosofia diltheyana, que nos permitirão alcançar o entendimento da centralidade de noções como *nexo psíquico* (*seelischer Zusammenhang*) e de *estrutura psíquica* (*psychische Strukturzusammenhang*), e cujo ponto de convergência é a importante formulação (reformulação) da noção de experiência interna. Passaremos aos pontos importantes referidos na sequência, mas, convém aqui uma breve referência ao significado das expressões *nexo psíquico* e *estrutura psíquica*. De modo bastante geral, as duas noções referem-se ao todo articulado, ao “arranjo” (*Anordnung*), das relações internas dos fenômenos psíquicos em uma vivência ou conjunto de vivências (DILTHEY, G.S., VII, p.15). Tratamos como distintas as duas noções em função de seus respectivos escopos, tomando de Makkreel a exposição dos conceitos. Segundo Makkreel, em sua obra *Dilthey: Philosopher of the Human Studies* (1975), temos elementos para apontar uma diferença indicativa de um tratamento tipicamente psicológico-formal quando da noção de estrutura psíquica e um de tipo mais essencial, relativo à natureza da experiência: por exemplo, ao caráter total da realidade - física e psíquica - e da validade da atribuição de significado, como centro da noção de *nexo psíquico*. A própria proposição diltheyana de que o *nexo psíquico* é adquirido (*erworbener seelischer Zusammenhang*) (MAKKREEL, 1975, p. 98) nos põe ante os problemas da compreensão da cultura, da história, em suma, do espírito objetivo. Ainda segundo Makkreel, a noção de *nexo psíquico* em Dilthey, portanto, “se estende para além de considerações estritamente psicológicas” (Idem, ibidem, p. 101). Sendo assim, poder-se-ia afirmar que a ideia de *nexo psíquico* adquirido já estava presente, de modo compacto, por assim dizer, desde a *Einleitung*, mas, precisava do desenvolvimento da noção de estrutura psíquica para ser esclarecida: é deste problema que se trata quando se afirma a necessidade de uma psicologia descritiva e analítica como fundamento para as ciências do espírito. Nosso objetivo neste trabalho, contudo, não é tratar da noção de *nexo psíquico* em todas as suas implicações, mas, tão somente da estrutura psíquica, indicando seus pontos de contato com a primeira, entendendo que apenas a clareza de todo do projeto poderia servir de baliza para nos mantermos nos limites da psicologia descritiva.

Mas, não nos estenderemos aqui sobre estes conceitos, que serão objetos dos capítulos seguintes.

Voltando à enumeração dos principais desenvolvimentos teóricos de Dilthey nos quais se mostra central a reformulação da experiência interna, não é nada novo afirmar que a obra de Dilthey seja caracterizada por dois momentos distintos: a defesa de uma psicologia introspectiva como ponto de partida para uma nova epistemologia - primeira fase - e uma virada hermenêutica, por vezes descrita como um abandono da psicologia descritiva, em direção a uma investigação sobre a atribuição de sentido - fase madura ou fase hermenêutica<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Exemplos dessa abordagem esquematizada da obra de Dilthey poderiam ser encontrados em obras de comentadores, mas, citamos aqui um trecho da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* sobre Dilthey, até para enfatizar o caráter enciclopédico de nossa afirmação: “O primeiro Dilthey concebeu seu objetivo como uma ampliação do projeto crítico que fundamentaria as ciências do espírito tal como Kant havia fundado as ciências naturais. Esperava, portanto, que as ciências do espírito se elevassem a explicações fundadas em leis, assim como as ciências naturais. Até pelo menos 1887, quando publicou sua *Poética*, Dilthey estava confiante de que o esclarecimento interno da criatividade humana poderia conduzir a isso. Ele mesmo formulou três leis da metamorfose imaginativa para explicar o efeito edificante que os poetas podem ter sobre nós. Dilthey as resume como as leis de exclusão, intensificação e completude. Mesmo na experiência comum, as imagens são transformadas, excluindo o que não é mais interessante e intensificando o que resta com base em nossos interesses atuais. Mas o que distingue as imagens poéticas é que também são completadas pelas preocupações gerais com a vida de uma poderosa psiquê.

Por seus esforços em desenvolver uma psicologia de tipo *gestalt* que pudesse comportar essa terceira lei da completude imaginativa, Dilthey chegou a modificar algumas de suas suposições básicas. Ele percebeu que o nexó psíquico geral de um indivíduo não era uma estrutura contextual suficiente para explicar a experiência humana. Nossa experiência só pode ser compreendida descrevendo-a como um contínuum que é gradualmente adquirido ao longo do tempo. O que ele chama de “nexo psíquico adquirido” está, por si só, historicamente inserido em um mundo social. Isso significa que nosso acesso à história é muito mais direto do que nosso acesso à natureza. Sentimo-nos como parte da história, ao passo que a natureza se distancia cada vez mais de nós. Embora Dilthey ainda esteja disposto a aceitar que os objetos da experiência externa são fenomênicos, ele não aceita mais a tese kantiana de que os conteúdos da experiência interna também o são. A experiência interior é re-concebida como experiência vivida (*Erlebnis*) que é real e o tempo que nos relaciona com a história não é apenas a forma ideal que Kant havia exposto para a natureza.

Esta segunda fase do pensamento de Dilthey é caracterizada por uma ênfase na realidade da experiência vivida e na compreensão imediata da vida humana que ela torna possível. É em “*Ideias para uma psicologia descritiva e analítica*”, de 1894, que Dilthey elabora sua distinção entre explicação e compreensão. “Explicamos por meio de processos puramente intelectuais, mas entendemos por meio da cooperação de todos os poderes da mente ativados pela apreensão” (1894 / SW.II, 147). As ciências humanas serão doravante concebidas como preocupadas principalmente com a compreensão do significado da ação e interação humanas. Também central para esta segunda fase do pensamento de Dilthey é o ensaio “*A origem de nossa crença na realidade do mundo externo e sua justificação*”, de 1890. Nosso acesso inicial ao mundo externo não é inferencial, mas é sentido como uma resistência ao impulso da vontade. O mundo da experiência vivida não é meramente uma representação teórica, mas está diretamente presente para nós como valores incorporados que são relevantes para nossos propósitos. A ênfase no sentimento e no imediatismo nesta segunda fase equivale a uma rejeição da abordagem dialética como a de Hegel.

Se a primeira fase foi caracterizada pela busca de explicações internas e a segunda fase pela compreensão direta, a terceira fase pode ser caracterizada pela necessidade de interpretação. Pode-se dizer que esta fase final abrange a última década da vida de Dilthey até sua morte em 1911. Inicia-se com a compreensão, a partir do ensaio “*The Rise of Hermeneutics*” de 1900, de que a inteligibilidade interna da experiência vivida não constitui ainda um entendimento no sentido

Também é muito comum encontrarmos nas obras de comentadores e intérpretes, quanto à primeira fase, a evidenciação de traços de “cartesianismo”, no sentido da busca da evidência ou identidade de essência e aparência no interior da própria consciência, e a exposição de um conflito, por assim dizer, entre esta primeira e a última fase; e a razão mais comum apresentada é a da exigência da referência de significação, que expõe a insuficiência da primeira abordagem, a da perspectiva cartesiana, e que força a reformulação dos seus fundamentos, até o ponto de sua negação quase total, o que caracterizaria sua fase hermenêutica<sup>3</sup>.

Se do ponto de vista esquemático essa divisão em duas fases faz sentido e auxilia a compreensão da obra de Dilthey, por outro lado ela obscurece uma parte relevantíssima de sua obra, parte essa que ganha a atenção de ninguém menos do que Husserl e Heidegger<sup>4</sup>: a reelaboração da noção de vivência (*Erlebnis*) ou de experiência interna (*innere Erfahrung*) como fenômeno vital. Confrontando-se com vários autores contemporâneos seus, Dilthey desenvolve sua psicologia descritiva no sentido da defesa da independência da Psicologia como ciência e com vistas à fundamentação da cientificidade das ciências humanas, buscando dar respostas suficientes às acusações de psicologismo e de insuficiência metódica.

---

completo. A autocompreensão também depende de uma mediação externa. A maneira como nos expressamos, seja na comunicação ou na ação, é um intermediário crucial na definição de nós mesmos. A compreensão só pode ser confiável se proceder através da interpretação das objetivações humanas. Assim, entendemos a nós mesmos apropriadamente, não por meio da introspecção, mas por meio da contextualização histórica. É nesta última fase de seu pensamento que Dilthey, que agora ocupava a cadeira que Hegel havia ocupado em Berlim, revive a teoria de seu antecessor do espírito objetivo como o meio que nos relaciona com o passado. Em 1906, Dilthey publicou uma obra seminal sobre o jovem Hegel - *Die Jugendgeschichte Hegel* - que fez uso de fragmentos teológicos e políticos recém descobertos. Esses primeiros fragmentos descobertos revelavam a genialidade histórica de Hegel antes de ser restringido pela sistematização dialética que Dilthey sempre objetou. O aluno de Dilthey, Herman Nohl, contribuiu ao decifrar alguns desses fragmentos e iniciar a publicá-los. Nohl também editou um volume dos escritos de Dilthey sobre a história do idealismo alemão, remontando a Kant, Beck e Fichte e chegando a contemporâneos de Hegel como Schelling, Schleiermacher, Schopenhauer e Fries.”(Stanford Encyclopedia of Philosophy. *Wilhelm Dilthey*. 1º publicação em jan. 2008, revisado em setembro de 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/dilthey/> . Acesso em: 18 de Janeiro de 2021. Tradução nossa).

<sup>3</sup> Ver o *Prólogo do tradutor*, escrito por Carlos Moya Espí, da obra *Crítica de la razón histórica*, editado por Hans-Ulrich Lessing, de 1986. (MOYA ESPÍ, Carlos. *Prólogo del traductor*. In: DILTHEY, W. *Crítica de la razón histórica*. Editor: Lessing, Hans-Ulrich. Trad. Moya Espí. Península: Barcelona, 1986. p. 5-16.).

<sup>4</sup> Aproveito a ocasião para expor um aspecto importante do nosso trabalho: É bastante comum encontrarmos também uma leitura de Dilthey a partir dos olhos desses grandes filósofos, incluindo entre eles Gadamer e Scheler, por exemplo. Pietro Rossi (ROSSI, P. *Introduzione*. In: DILTHEY, W. *Crítica de la ragione storica*. Trad. Pietro Rossi. Ed. Giulio Einaudi: Torino, 1954. p. 13-42.) chama a atenção para os perigos dessa abordagem da obra de Dilthey, afirmando que ela contribui mais para o obscurecimento do que para a compreensão do pensamento de Dilthey. Partilhamos dessa compreensão. Por mais tentador que tenha sido, procuramos ler o próprio Dilthey, mesmo que subindo nos ombros de tais gigantes.

Aqui temos outra das principais contribuições de Dilthey para a história das ciências, que é o desenvolvimento da classificação dos campos de conhecimento em dois tipos: *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*. O entendimento dessa tipologia exige um conhecimento de sua psicologia na medida em que durante a defesa da distinção confronta-se com vários filósofos importantes de outras correntes filosóficas, a saber, os neo-kantianos de Baden e os empiristas da escola positivista. Se o método diltheyano é psicológico, é, em geral, contra os defensores do método transcendental, sejam as vertentes positivistas ou de matiz idealista, que ele tinha de argumentar. Novamente, a apresentação esquemática deixa ver que é no meio, no desenvolvimento das várias tentativas de apresentação de sua psicologia, principalmente com respeito à experiência interna como nexos, que obtemos os elementos conceituais para a correta compreensão do debate do ponto de vista diltheyano. O debate sobre as classificações dos campos, para Dilthey, é condição para que se imponha a independência e autonomia das ciências do espírito frente às ciências naturais, isto é, a defesa de uma psicologia como ciência autônoma da fisiologia em um primeiro momento e a reformulação das bases epistemológicas/gnosiológicas, para que se justifique um método adequado às ciências do espírito como “mundo da vida”.

Outra noção importante na filosofia de Dilthey, e o que nos interessa neste trabalho, é a de estrutura psíquica. Em resumo, podemos afirmar que o problema central aqui é o de estabelecer que é no interior do próprio sujeito psíquico que podemos encontrar os elementos para a compreensão do âmbito das ciências do espírito, principalmente da Psicologia. Esta noção nos impõe o estudo das distinções entre os métodos aplicados à época ao estudo psicológico e a apresentação de seus problemas inerentes: termos como método explicativo, construtivo, associacionista, naturalista e transcendental serão explicados e apresentados nos seus limites a fim de afirmar que a inclusão de elementos hipotéticos e problemáticos, que não podem ser derivados das próprias vivências, pode ser constatada em todas essas abordagens metodológicas mencionadas, e tais elementos, ao invés de esclarecer, criam deformações no próprio objeto da psicologia. Mais uma vez, a vivência como nexos psíquico precisa ser apresentada e analisada. A estrutura psíquica é um todo complexo de vivências que pode ser mostrado desde dentro, e é aqui que aparece um problema: se é suficiente à fundamentação gnosiológica das ciências do espírito, principalmente para a

afirmação da cientificidade da História, tratar os conteúdos vivenciais, em termos de atos psíquicos (ou fenômenos), como únicos conteúdos sem qualquer inclusão de elementos não vivenciais. Para Dilthey, a independência das ciências do espírito depende da correta descrição da estrutura psíquica, contudo, o caráter de cientificidade fica comprometido na medida em que, embora a descrição do nexos psíquico apresente os elementos para a formulação de uma psicologia científica, a limitação da descrição ao caráter introspectivo da vivência limita a própria psicologia a uma ciência, por assim dizer, individual. Se à ciência Psicologia tal método é suficiente, porquanto descreve suficientemente o funcionamento e a dinâmica psíquica em um homem singular, não o é, contudo, à fundamentação das ciências do espírito, pois mesmo sua evolução na psicologia comparada, com a formulação da teoria dos tipos psicológicos, forneceria à ciência história, para ficar no exemplo, apenas a amplitude de uma história de indivíduos. Não pretendemos responder neste trabalho a esses questionamentos, mas, tão somente, expor o conceito de nexos psíquico de modo a que essas perguntas sejam esclarecidas e compreendidas.

Muitos outros conceitos característicos da obra de Dilthey podem ser mencionados, mas, a exposição nos levaria a estender em demasia essa introdução. Julgamos que já apresentamos razões suficientes para se aceitar a afirmação da relevância do conceito de nexos psíquico para o entendimento de sua obra.

Precisamos ainda tecer algumas considerações sobre o modo como desenvolveremos nossa argumentação.

O nosso trabalho se desdobrará com o fim de apresentar a experiência interna em função do nexos psíquico na obra de Dilthey em três momentos distintos:

A apresentação daquela incompatibilidade mencionada entre uma perspectiva inicialmente caracterizada por certo cartesianismo (que recai sob a defesa de um princípio de imanência) em um extremo e uma perspectiva hermenêutica ou do significado no outro. É claro que não poderemos explorar toda a obra de Dilthey neste processo. Nos limitaremos àquelas em que o tema da experiência interna nos parece central e explícito com respeito à defesa de sua psicologia analítica e descritiva como ciência autônoma e como ciência necessária à reformulação dos fundamentos para uma epistemologia das ciências do espírito.

Dito deste modo, contudo, ainda não fica claro ao leitor os textos de Dilthey dos quais partiremos, mas, se a proposta for concluída a contento, ficará demonstrado que o interessante está no meio, na fase intermediária, e que é nesta, na verdade, que consiste a sua obra. Adotaremos o esquema cronológico das obras comumente aceito entre os vários estudiosos do filósofo: se é verdade que o tipo da primeira fase caracteriza suas obras até os anos 80, escolheremos deste período, além da *Introdução às ciências do espírito (1883)*, a principal obra de Dilthey, *Os fatos da consciência (Redação de Breslau)* datada também dos anos 1880 e *Contribuições ao problema da origem e justificação da nossa crença na realidade do mundo exterior (1890)*. Já com respeito ao outro extremo, como não se trata de mostrar a hermenêutica de Dilthey em profundidade, mas, apenas aquilo que diz respeito à reformulação da noção de experiência interna, não trataremos de nenhum texto específico. No máximo, citaremos trechos que corroborem alguma afirmação que faremos com respeito ao uso de conceitos desenvolvidos durante o processo de reformulação: trataremos, então, não da última fase, mas dos elementos que tomamos como principais nas obras, por assim dizer, intermediárias. Suas duas principais obras sobre psicologia descritiva, suas *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica (1894)* e *Sobre psicologia comparada (1895-6)*, nos fornecerão os elementos para evidenciarmos o que consideramos a reformulação da noção de experiência interna. A primeira delas mais diretamente, enquanto a segunda, apenas nos servirá, no presente trabalho, de material de conferência.

Trata-se, neste primeiro momento, portanto, da apresentação geral da psicologia de Dilthey com respeito à formulação da experiência interna, tomando como ponto de partida o conceito de fato de consciência e, como decorrência, do princípio de fenomenalidade e da distorção fenomenista.

Num segundo momento, nossos esforços serão no sentido da demonstração, ainda que não exauriente, da relevância da discussão sobre a experiência interna para um dos principais temas da obra de Dilthey: a estrutura psíquica. Para tanto, propomos um estudo sobre o conceito de vivência em relação com a de experiência externa e interna. Cremos que essa discussão pode servir de ocasião para o detalhamento dos elementos apresentados no momento anterior acerca do conceito de experiência interna, além de fornecer elementos indispensáveis para a discussão que faremos na sequência, cujo tema é a estrutura psíquica. Por isso, tomamos a liberdade de apresentar a vivência já no interior de um esquema estrutural, por

assim dizer.

Por fim, trataremos mais propriamente da estrutura psíquica. Apresentaremos o conceito de atitude e suas formas básicas para que possamos avançar na exposição das três formas da estrutura psíquica concebidas por Dilthey.

Nossos esforços se concentraram no sentido de dar conta da apresentação da psicologia de Dilthey, principalmente do conceito de experiência interna como sistema psíquico estruturado. Não estamos inovando aqui: nosso trabalho faz apenas recolher e compilar teses já defendidas e largamente seguidas entre os mais importantes estudiosos da obra de Dilthey. Quanto ao percurso que adotamos no presente trabalho, e que descrevemos acima, é evidente que seguimos as teses principalmente de Makkreel em *Dilthey: philosopher of the human studies* (1975) e de Hodges em *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*<sup>5</sup> (1952).

Nosso trabalho, dividido nos momentos já apresentados, tentará apresentar os pontos mais importantes da psicologia descritiva de Dilthey, mas, tocando nos pontos de intersecção dos diferentes temas nos quais vemos como fundamental a noção de experiência interna como nexos psíquico ou estrutura psíquica.

---

<sup>5</sup> Usamos a edição de 1974.

# **Capítulo 1. A centralidade da vivência no projeto da psicologia descritiva de Dilthey e como reformulação da experiência interna**

## *Sinopse*

Dos vários possíveis pontos de partida, o motivo de escolher este princípio para o início da exposição da psicologia de Dilthey.

A escolha deste ponto de partida exige a análise de, pelo menos, 2 textos de Dilthey: “*A redação de Breslau*” e a “*Contribuição para a justificação da nossa crença na realidade do mundo exterior*”.

## **1.1 Apresentação**

A opção de iniciarmos a apresentação da psicologia de Dilthey pela abordagem do princípio de fenomenalidade, se por um lado nos coloca em uma posição bastante confortável, por ser um terreno comum daqueles que se põe a estudar o sua psicologia descritiva, por outro nos impõe dificuldades enormes: ao expor tal princípio, o filósofo se inclui em um debate que já conta com a participação de grandes nomes da filosofia no século XIX, alguns dos quais, no decorrer de nossa exposição, não apenas terão de ser mencionados mas, na medida de nossa capacidade, teremos de apresentar com certa profundidade sob pena de nossa análise restar fragilizada.

Mas, para além dessa dificuldade, temos de adequar duas daquelas perspectivas mencionadas em nossa introdução: ao mesmo tempo em que apresentamos a Psicologia diltheyana segundo seu caráter epistemológico/gnoseológico, precisamos ser capazes de articulá-la à perspectiva epistêmica, na medida em que, por muitas ocasiões, é o próprio filósofo que afirma algum modo de dependência da Psicologia que teriam as ciências do espírito em geral e a própria filosofia (HODGES, 1952, p. 196-224). É certo, contudo, que há diferenças nos tons em que essa dependência é afirmada na evolução do

pensamento de Dilthey, isto é, se olharmos mais atentamente para as obras da primeira fase, até o final dos anos 80, a afirmação da dependência tem mais contundência, o que casa com aquela caracterização do período como sendo cartesiano. Mas, nas obras posteriores às *Ideias (1894)*, vemos um relaxamento dessa dependência no sentido da afirmação da importância de uma Psicologia que parta da vivência concreta, da experiência da vida.

Outra articulação ainda precisa ser feita, que ecoa, em alguma medida, aquela separação de fases e que mantém também o caráter conflituoso, agora no modo de argumentar<sup>6</sup>: se por um lado podemos perceber na primeira fase a tendência positivista<sup>7</sup> dos ensinamentos de Dilthey, o que foi objeto de muitas críticas por parte de seus contemporâneos, principalmente daqueles ligados ao kantismo, pois a afirmação da fundação psicológica das ciências do espírito e da filosofia lhes parecia uma ofensa aos princípios da filosofia crítica; por outro lado, vemos certa tendência romântica<sup>8</sup> presente em sua argumentação, isto é, o esforço de afirmar uma psicologia que, para além de uma teoria das faculdades que abstraia da vida concreta do espírito seus aspectos cognitivos dos imaginativos, do desejo e da vontade, que os relacione num todo cuja relevância das partes somente se revele em função do todo. É romântica na medida em que dá uma dimensão de maior relevância às funções do desejo e da volição nos atos cognitivos. Este aspecto conflituoso nos remete a uma articulação do nosso objeto sob a perspectiva da História da filosofia também, pois, essa psicologia que Dilthey pretende, se observada segundo a argumentação do primeiro tipo, nos remete ao que ficou conhecido como *positivismo*, mas, sob o segundo tipo, é evidência de uma tendência filosófica que recebeu até um nome: a chamada *filosofia da vida*. A psicologia caracterizada deste segundo modo foi, por vezes, referida também como *Anthropologie* (ou *reale Psychologie*), muito próxima ao pensamento de Novalis<sup>9</sup>, sobre quem escreve, em 1865. Todavia, se olharmos mais de perto, a segunda tendência referida parece se sobrepor à primeira, mas, se a afirmação de uma

---

<sup>6</sup> É Hodges que nos apresenta essa distinção de caráter argumentativo. (HODGES, 1952, p. 196).

<sup>7</sup> Entendemos por positivista a afirmação da Psicologia nos moldes de uma ciência experimental, seguindo os passos de Hodges (Idem, Idem, p. 196-7).

<sup>8</sup> Gadamer, H. G. (1985). Wilhelm Dilthey nach 150 Jahren (Zwischen Romantik und Positivismus. Ein Diskussionsbeitrag). En: E. Orth, (Ed.). *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*. Freiburg/München: Karl Albert.

<sup>9</sup> Publicado na revista *Preussische Jahrbücher* com o título “Novalis”, em 1865. Posteriormente compilado juntamente com outros ensaios em *Das Erlebnis und die Dichtung*, de 1905.

psicologia empírica continua tendo força nos textos até os anos 80, como podemos também observar, então não se trata da defesa de uma cientificidade nos moldes do positivismo, ou das ciências naturais. Precisamos esclarecer melhor, portanto, como as duas tendências argumentativas foram articuladas por Dilthey em suas obras posteriores.

Neste sentido, Hodges sugere que, ao invés de observarmos a obra de Dilthey, pelo menos quanto à evolução de sua psicologia, sob as caracterizações de fases “psicológica” e “hermenêutica”, que olhemos diretamente para os elementos de sua psicologia e tentemos encontrar as semelhanças e diferenças pela comparação entre as obras. Todavia, seguir esses passos é muito mais do que aquilo que nos propomos neste trabalho, ainda que tal desenvolvimento seja imprescindível ao estudo do pensamento diltheyano. Assim, extrairemos do desenvolvimento que ele propõe apenas os elementos que nos auxiliem em nossa tarefa.

De fato, até a publicação do ensaio *Estudo da História das Ciências do Homem, da Sociedade e do Estado* (1875), Dilthey parece ainda não ter clareza sobre como articular as duas posições argumentativas: ao mesmo tempo em que vislumbra no método associacionista um caminho promissor (GS, V, p. 55), o que será duramente criticado por ele mesmo alguns poucos anos mais tarde, por exemplo em sua *Introdução às ciências do espírito* (1883), mantinha com ênfase considerável a ambição de uma *Realpsychologie* ou *Inhaltspsychologie*, que evidentemente explora uma concepção diferente da natureza humana que aquela suposta pelo associacionismo. Hodges chama, então, este primeiro período de “formativo” (HODGES, 1952, p. 199), que vai desde 1860 a 1880, no qual ainda não há uma clara afirmação da necessidade de reformulação do método psicológico.

O segundo período, que vai de 1880 a 1907, ainda segundo Hodges, é marcado, agora sim, pelo desenvolvimento de sua psicologia e dominado pela preocupação com o método psicológico. E, apenas para fins de clareza quanto à distinção em períodos proposta por Hodges, o terceiro, que seria caracterizado pelo abandono da psicologia descritiva como condição para as ciências do espírito e a afirmação do método hermenêutico, seria de 1907 a 1911, ano de sua morte. Mas, como afirmamos anteriormente, nosso problema se concentra no segundo período, o que chamamos na nossa introdução de “intermediário”.

Assim, se o problema da insuficiência do método da psicologia experimental

aparece posto já na *Introdução* (1883), é somente com a publicação de *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica*, de 1894, que temos uma proposta de solução ao problema do método em psicologia. Já mencionamos algumas obras importantes que compõem o desenvolvimento intermediário destas duas publicações: *Os fatos da consciência (Redação de Breslau)*<sup>10</sup> datada também dos anos 1880 e *Contribuições ao problema da origem e justificação da nossa crença na realidade do mundo exterior (1890)*<sup>11</sup>. É nestas duas obras que iremos nos concentrar agora.

Diante de tal complexidade, nossos esforços neste primeiro capítulo se concentrarão sob a primeira perspectiva, a epistemológica ou gnoseológica, mas, tentaremos balizar nossas afirmações pelas duas outras para que tenhamos maiores chances de não errar tão feio.

Se obtivermos sucesso na apresentação da psicologia diltheyana a partir dessas duas obras, cremos que ficará justificada a afirmação de que se trata de uma *reale Psychologie*, de uma *Inhaltspsychologie*, e além disso, justificaríamos também aquela caracterização comumente adotada sobre certo cartesianismo em Dilthey. Nas duas obras temos um ponto de partida: o princípio de fenomenalidade e o desenvolvimento de certo fenomenismo. O objetivo dessas duas obras é apresentar uma crítica ao fenomenismo por sua solução ao problema da afirmação da realidade do mundo exterior que se sustentaria sobre uma concepção excessivamente formal da razão<sup>12</sup> (MAKKREEL, 1992, p. 50) predominante no século XIX, e que influenciou filósofos como Sigwart (1830-1904) e Lotze (1817-1881), por exemplo. É importante mencionarmos que o ambiente filosófico do qual emerge a necessidade de tratar do tema do modo como se argumenta com respeito à crença na realidade do mundo exterior é, em certa medida, cético com respeito à formulações de caráter metafísico-explicativo, e, portanto, as soluções apresentadas tinham caráter lógico-inferencial. Voltaremos ao tema no nosso segundo capítulo, onde trataremos da psicologia diltheyana sob a perspectiva epistêmica.

---

<sup>10</sup> G.S., XIX, pp. 58-88, 152-173.

<sup>11</sup> G.S., V, pp. 90-96, 98-117, 126-135.

<sup>12</sup> Makkreel (1992, p. 50) ainda coloca outra obra de Dilthey neste mesmo sentido argumentativo, o ensaio *Erfahren und Denken*, de 1892.

## 1.2 O princípio de fenomenalidade

Trataremos, neste momento, da exposição do princípio de fenomenalidade e do fenomenismo, e de como, segundo Dilthey, o primeiro não necessariamente implica o último.

É o próprio Dilthey que nos apresenta sua formulação do princípio de fenomenalidade: a primeira encontramos na chamada *Redação de Breslau* (1880) e a segunda foi retirada das *Contribuições* (1890).

“(…) [A] realidade (isto é, todos os fatos externos, tanto coisas como pessoas) se encontra sob as condições da consciência.

O que acabamos de exprimir pode chamar-se ‘princípio de fenomenalidade’, posto que nele está contida a intuição do caráter fenomênico da realidade, isto é, de todos os fatos externos (o que significa dizer que todos eles são fatos da consciência e, portanto, se encontram sob as condições da mesma).

Este princípio não pode derivar-se de nenhum outro superior, senão unicamente evidenciar-se acrescentando mais elementos intermediários e revelar-se como uma expressão geral do que em cada caso particular e em cada momento a experiência interna pode tornar evidente.” (DILTHEY, 1986, p. 94).

“O princípio supremo da filosofia é o princípio de fenomenalidade: segundo este, tudo que está presente a mim se encontra sob a condição maximamente geral de ser um fato de minha consciência; toda coisa externa se me dá também unicamente como enlace de fatos ou processos de consciência; o objeto, a coisa, são tão somente em e para uma consciência.” (DILTHEY, 1986, p. 162).

Posto deste modo o princípio de fenomenalidade é o ponto de partida de toda ciência que se pretenda séria, pois a condição fundamental de todo conhecimento está contida nas condições em que se dão os fenômenos, ou seja, como fatos de consciência (*Tatsachen des Bewusstsein*).

Tal princípio já nos coloca uma distinção entre o ato de conhecer (*erkennen*),

que é um ato ou processo da consciência, e o conhecimento como conteúdo objetivo (*Erkenntnis*). Mais do que isso, o conhecido precisa também ser compreendido como construção, pois, as condições da consciência ativamente se impõem aos fatos de consciência, portanto, de algum modo, são também condições para os conteúdos objetivos. Algumas questões surgem dessas afirmações necessariamente.

1. Se, segundo o princípio enunciado, faz sentido distinguir entre externo e interno na medida em que todos são fatos de consciência: é evidente que a expressão “externo” não deveria ser compreendida como “fora” da consciência, tampouco “interno” como “dentro”. A afirmação de que é na análise da experiência interna que devemos encontrar todos os elementos que revelam o princípio de fenomenalidade enquanto princípio, no entanto, pode parecer relacionar, respectivamente, “experiência interna” e “experiência externa” com “fatos internos” e “fatos externos” à consciência. Se isso fosse verdade não se poderia ter “experiência externa”, na medida em que fatos externos não poderiam ser fatos de consciência, dito de outro modo, não se poderia conhecer fatos externos enquanto externos. É também evidente, portanto, que as experiências interna e externa tampouco se distinguem sob a aplicação de uma analogia espacial com respeito aos tipo de fatos. Fatos externos e internos, enquanto fatos de consciência, são simplesmente *fenômenos, aparições*;

2. A afirmação de que tudo que está presente a uma consciência é “fato de consciência” também não quer dizer que haja consciência de todos os fatos que se apresentam a ela<sup>13</sup>. Seria o mesmo que afirmar que à toda percepção de um objeto de uniria uma percepção interna de que esse objeto se daria em um dado processo

---

<sup>13</sup> Vejam os um exemplo usado por Dilthey: Cuando veo en el escenario a Bruto en su tienda, antes de la batalla de Filipos, en el momento en que se le aparece el fantasma de César, no existe para mí otra cosa que esa tienda, Bruto leyendo en ella rendido de cansancio, la luz que se va oscureciendo, la terrible aparición del asesinado. Mi yo (Selbst) se borra, por así decir, en ese momento y con respecto a ese estado perceptivo; no me percato del proceso por el que percibo. En este punto me basta saber que en casos como este no es posible ni percibir directamente una conciencia que acompañe al proceso mientras este se produce, ni acreditarla evocando su recuerdo. Sin embargo, en cualquiera de estos casos, y por muy profundamente que me sumerja en el objeto, tan pronto como se produce un estímulo para ello, sea externo o interno, soy capaz de percatarme de que todo el espectáculo del mundo externo, junto con todos los objetos y las personas que en el actúan, me esta presente en un proceso de perception y es, por tanto, un hecho de mi conciencia: en todo caso puedo alterar a voluntad ese espectáculo cambiando la direction de la mirada, e incluso hacerlo desaparecer completamente cerrando los ojos, o retirando la mano que palpa, o tapandome los oídos; por decirlo brevemente, puedo también, en cierto modo, comprobar experimentalmente aquello de lo que me percato. (DILTHEY, 1986, p. 94).

de consciência (DILTHEY, 1986, p. 94). Pode parecer um raciocínio que vai na contramão ao de Brentano, desenvolvido em sua obra *Psicologia do ponto de vista empírico* (1874), quanto à co-consciência do ato psíquico. Então, precisamos esclarecer em que sentido Dilthey considera desnecessária a afirmação da co-consciência de todos os fatos de consciência;

3. Se a metáfora espacial, contudo, faz algum sentido, então, precisamos também considerar qual é o status, em sentido ontológico, do princípio declarado. Dilthey afirma que o princípio de fenomenalidade se exprime como uma *relação a um "x"*, e a indicação de que esse *x* poderia ser "mundo externo" poderia fazer parecer que o termo da relação seria um algo "fora" da consciência, e este o *objeto*:

"(...) Se as coisas ou pessoas que encontramos na realidade se denominam 'objetos' e seu conjunto 'mundo externo', este fato implica a referência a um 'x' ao que se opõem e para o qual são algo externo; dito isto, não podemos pensar nenhuma outra forma em que algo que se nos opõe possa existir como algo externo para algo interno que a de ser fato de consciência. Portanto, o objeto só existe para um sujeito, para uma consciência" (DILTHEY, 1986, p. 95).

O objeto, nas palavras de Dilthey, é "um algo que existe como externo para algo interno", mas, se é fato de consciência, não se trata de um algo externo enquanto externo. Todavia, não fica claro qual seria o sujeito dessa relação. Temos dois candidatos possíveis: (i) Se o termo dessa relação é o objeto e seu sujeito é o próprio fato de consciência, o fenômeno ou aparição, o princípio de fenomenalidade restaria restrito à esfera dos fatos de consciência e toda *autoconsciência* seria conhecida apenas enquanto fenômeno; (ii) e se o sujeito da relação fosse a própria consciência, teríamos que admitir que esta consciência possuiria um conteúdo, mesmo no sentido mereológico, anterior a qualquer fato de consciência, o que esvaziaria de significado o próprio princípio de fenomenalidade, na medida em que, se exprimindo como relação "de um algo externo para um algo interno", exige um sujeito e um termo, ou seja, a consciência dessa relação presente na consciência como conteúdo seria um fato de uma consciência mais "interna". O mais intrigante, contudo, é que se poderia encontrar argumentos no interior do *corpus* diltheyano em favor dessas duas possibilidades e também contra elas. Portanto, seria também importante considerar a possibilidade de elas não serem contrárias, o que nos

indicaria o real significado da tão afirmada tendência idealista, de tons hegelianos, em Dilthey.

4. A afirmação de que a realidade se encontra sob as condições da consciência pode parecer significar que Dilthey estaria defendendo certo anti-realismo. Se é verdade que tudo que é conhecido como real ou fato é, antes, fato de consciência, não é o mesmo afirmar que tudo o que é real seja real apenas como fato de consciência. Contudo, a solução desse problema precisa ser encontrada na análise da experiência interna, se quisermos ser consequentes com o princípio de fenomenalidade. Assim, a experiência interna precisa indicar em que acepção a expressão “real” está sendo admitida, de modo que não admitamos com ingenuidade a afirmação, ou mesmo a negação, da realidade do mundo exterior.

Fizemos uma exposição do princípio de fenomenalidade pelos problemas que dele surgem tentando manter os limites do campo da psicologia descritiva tal como nos propomos como tarefa para este capítulo. A complementação dessa exposição, ainda como apresentação dos limites da psicologia de Dilthey, precisa inserir-se em consonância com aquilo que o autor chama, nestas duas obras ora objetos de nossa investigação, de *risco de fenomenismo*: como o princípio de fenomenalidade pode, facilmente, em virtude de sua má compreensão, conduzir ao fenomenismo, precisamos esclarecer os limites do princípio também por oposição às “distorções fenomenistas”.

### **1.3 O fenomenismo como distorção intelectualista do princípio de fenomenalidade**

Nas duas obras que apresentamos aqui o fenomenismo aparece como propostas de solução para a afirmação da realidade do mundo exterior<sup>14</sup>. Veremos mais adiante que a solução fenomenalista, para Dilthey, tem muito que revelar sobre o modo de conceber a experiência e, conseqüentemente, sobre os pressupostos metodológicos assumidos nesta atitude teórica. É importante notar que adotar a expressão “fato de consciência” significa marcar uma diferença com respeito ao uso

---

<sup>14</sup> Ver MAKKREEL, 1992, p. 50-1.

da expressão “fenômeno”.

O princípio de fenomenalidade impõe um método. Este pressupõe que o conhecimento deriva das experiências tal como queria a epistemologia do final do século XVIII. Todavia a análise da experiência não pode pressupor conhecimentos não empíricos, ou seja, toda construção do método deve, tal como as condições do conhecimento empírico, ser também derivada das experiências, portanto, seu método também deve ser empírico.

Todavia, como é essa experiência? Vejamos alguns exemplos apresentados pelo próprio Dilthey:

“O princípio em questão não desagrega um fato em uma pluralidade de elementos, mas se limita a expressar o fato inextricável por meio de uma relação entre conceitos abstratos. A linguagem mostra esse fato por meio de uma relação gramatical entre as palavras; a reflexão, através de uma relação lógica entre conceitos. Desse modo, o ser ou realidade, o ser-presente-para-mim e a consciência se distinguem e se relacionam. No processo em si, não experimento (*erlebe*) uma relação, mas uma unidade. O que é inseparavelmente constituído no estado psíquico que experimento é precisamente a natureza de um fato simples. A abstração pode formar um conceito de ser ou de realidade que também corresponde ao que não é fato de consciência, e mesmo ao que é independente do representar e ser representado; se vê forçada a formar tal conceito. Mas a simplicidade da própria experiência a que nos referimos não se esgota quando é expressa por meio desse conceito abstrato e de sua relação com os outros.” (DILTHEY, 1986, p. 96).

Neste trecho de “*Os fatos de consciência (Redação de Breslau)*” (1880), o fato (*Tatsache*) é afirmado como uma unidade, como uma “coisa”, em ato, de consciência: um real psíquico. A experiência é afirmada não como o fato, mas, como o processo psíquico que tem este como conteúdo. Mas, como afirmamos antes, se o fato de consciência implica a própria consciência que o *constitui*<sup>15</sup>, a

---

<sup>15</sup> Usamos a palavra aqui com certo cuidado, e até com certo receio, em vista do seu sentido técnico, como aparece na *Konstitutionslehre* de Husserl. Não pretendemos expor a doutrina de Husserl, mas, temos consciência de que a questão da afirmação da realidade do mundo exterior passa pela relação de constituição de atos psíquicos. Sobre este problema em Husserl: TADDEI, P. M. E. Husserl entre idealismo e realismo: intencionalidade e doutrina da constituição. In: **Intuitio**. V2. n. 3. Porto Alegre:

experiência não pode assumir uma distinção entre o conteúdo e a própria consciência que o contém. Tal distinção só ocorreria posteriormente ao fato, por força da abstração. Vemos, portanto, que a experiência, enquanto vivência, e num primeiro momento, tem o seguinte sentido: *a vivência (Erlebnis) é o processo psíquico no qual se toma o fato de consciência como unidade simples.*

No mesmo sentido da citação anterior, vejamos outro exemplo em que Dilthey apresenta o fato de consciência assumindo o princípio de fenomenalidade, agora no contexto da *Contribuição ao problema da origem e justificação da nossa crença na realidade do mundo exterior (1890)*:

“O mundo externo se estende, a partir do meu corpo, em distâncias imensas em suas três dimensões. No espaço infinito flutuam inúmeras e imensas esferas. Muitas delas encontram-se tão incrivelmente distantes que sua luz, que viaja 42.000 léguas por segundo, leva milhares de anos para chegar até mim. Tenho que pensar que mais de meio milhão desses corpos gigantesco flutuam girando no oceano do espaço. Eu mesmo pareço estar perdido neste universo, como um protozoário em uma gota d'água no oceano. E, no entanto, minha própria autorreflexão me diz que essas esferas em um espaço imenso, e mesmo esse mesmo espaço em que flutuam, existem para mim apenas porque e na medida em que tudo é um fato de minha consciência. Todo objeto pode ser resolvido em fatos de consciência, ou seja, em sensações cromáticas, sensação de resistência, de densidade, de peso, conexão unitária dessas impressões, etc. E de nada serve dizer que embora sensações e as imagens sejam apenas elementos da minha consciência, que essas impressões e representações minhas, no entanto, referem-se a um objeto externo a mim, uma vez que somente no ato da consciência ocorre a contraposição, a separação entre o eu e o objeto.” (DILTHEY, 1986, p. 146).

Precisamos fixar o sentido de algumas expressões para que não incorramos em mal entendidos: já que, como tratamos antes, interno e externo não significam uma analogia espacial, podemos dizer que a “experiência interna” deve ser compreendida como vivência tanto quanto a “experiência externa”, na medida em que são processos psíquicos que têm como conteúdo mereológico<sup>16</sup> o fato de

---

nov. 2009. pp. 215-225.

<sup>16</sup> A afirmação de que o fato de consciência é um conteúdo no sentido mereológico não pode, contudo, nos conduzir ao equívoco de afirmar que o objeto é um produto da consciência. Dilthey pretende afirmar o oposto. Neste sentido, ver HODGES, 1952, p. XX-XXII. Pode-se encontrar

consciência como unidade simples. A diferença entre a experiência interna e a externa está no modo como se dá esse fato na consciência, portanto, tem a ver com o próprio processo da vivência. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

A ênfase no uso de *Tatsachen des Bewusstsein*, ao invés de simplesmente “fenômeno”, decorre de uma tendência interpretativa excessivamente intelectualista da que Dilthey deseja se afastar: a experiência tal como suposta pelos filósofos empiristas e kantianos é *Erfahren*, que ficará mais clara em seguida. Não evitaremos o uso da expressão fenômeno, mas, tentaremos mostrar o sentido da crítica de Dilthey.

Se conhecimento é conhecimento de fenômeno, é preciso, portanto, distinguir por um lado o que sejam os atos psicológicos na captação dos fenômenos (a sensação, a representação, a intelecção, o juízo) e suas condições e, por outro, as condições psicológicas sob as quais estes fatos se dão na consciência (o impulso, o sentimento, o desejo, a volição, a atenção), isto é, distingue-se a faculdade de conhecimento das características psicológicas inerentes a esse. Contudo, Dilthey considera que uma divisão como esta é efeito de certa intelectualização do princípio de fenomenalidade, na medida em que parte de abstrações dos fatos psicológicos. Impulso, sentimento e volição são também fatos de consciência<sup>17</sup>.

Enumeremos alguns aspectos do fenomenismo:

---

facilmente muitas passagens nas quais Dilthey aponta neste sentido. Contudo, escolhemos esta por sintetizar alguns aspectos que mencionaremos na sequência. “Ahora bien, la relación de las sensaciones con posibles causas que las produzcan nos es completamente desconocida. Y tampoco conocemos la relación de las formas de enlace de las sensaciones en percepciones y procesos intelectuales, que se presentan en nuestra conciencia, con algo exterior a nosotros. Tanto las sensaciones como estas formas de relación son hechos internos. Así, pues, una realidad que esté constituida por ellas parece tener que resolverse en puros fenómenos. Beck, el discípulo de Kant, ha disuelto con especial energía, partiendo de las premisas de la filosofía trascendental, el supuesto de los objetos. De acuerdo con dichas premisas, toda afirmación referente a una existencia de las cosas se produce sólo en el marco de las categorías de relación, y la realidad no es más que una fórmula conceptual para funciones del entendimiento”. (Idem, Idem, p. 147-8)

<sup>17</sup> Pode-se encontrar facilmente muitas passagens que poderiam corroborar essas afirmações. Contudo, escolhemos esta por sintetizar alguns aspectos que mencionaremos na sequência. “Ahora bien, la relación de las sensaciones con posibles causas que las produzcan nos es completamente desconocida. Y tampoco conocemos la relación de las formas de enlace de las sensaciones en percepciones y procesos intelectuales, que se presentan en nuestra conciencia, con algo exterior a nosotros. Tanto las sensaciones como estas formas de relación son hechos internos. Así, pues, una realidad que esté constituida por ellas parece tener que resolverse en puros fenómenos. Beck, el discípulo de Kant, ha disuelto con especial energía, partiendo de las premisas de la filosofía trascendental, el supuesto de los objetos. De acuerdo con dichas premisas, toda afirmación referente a una existencia de las cosas se produce sólo en el marco de las categorías de relación, y la realidad no es más que una fórmula conceptual para funciones del entendimiento”. (Idem, Idem, p. 147-8).

1. O fenomenismo é consequência direta dessa intelectualização das experiências (*Erlebnisse*), e formou-se a partir de uma interpretação em sentido solipsista (“egocentrismo”, no sentido de uma psicologização ou de uma doutrina que suponha que o “eu” só possa afirmar realidade na medida em que o próprio “eu” é fundamento) do princípio de fenomenalidade.

2. Para o fenomenismo o conhecimento humano consiste na instauração de um nexos carente de contradição entre os fenômenos: meu saber nunca pode ultrapassar o horizonte dos fenômenos, quer dizer, a conexão dos elementos constitutivos da minha consciência. Contudo, o problema está na redução dos elementos àqueles relativos aos processos intelectuais em abstração;

3. Dilthey afirma que esse ponto de vista:

“(…) não deveria deformar-se com uma interpretação em sentido solipsista, antes bem, a proposição: o conhecimento não pode refundar a apreensão dos nexos dos fenômenos resulta anulada precisamente pela proposição solipsista segundo a qual não existe objeto algum independente da consciência. *O fenomenismo é a consciente limitação crítica da ciência aos fenômenos*” (DILTHEY, 1890, p. 147.).

Essa limitação refere-se às sensações, aos estados de ânimo que se apresentam na consciência, à sua coexistência e à sucessão de relações lógicas. Para o fenômeno mesmo, espaço, tempo, substância, causalidade, fim, eu e mundo se resolvem em relações uniformes entre pontos de referência fenomênicos não determináveis segundo seu valor objetivo.

4. E continua:

“Este ponto de vista nasce fatalmente do Princípio de fenomenalidade se a este se adiciona a suposição segundo qual o fato de consciência, coisa ou objeto, se compõe de elementos relativos à representação, isto é, de sensações, representações e processos intelectuais.” (Idem, Idem, p. 147.).

A redução da vivência ao fenômeno também assim reduzido (a

representações e processos intelectuais) torna-se o ponto de partida das correntes por assim dizer intelectualistas da teoria do conhecimento e do empirismo. Temos aqui a definição de dois modos de como o fenomenismo se desenvolveu: Segundo Dilthey tanto faz afirmações da escola especulativa nos moldes ingleses quanto o método especulativo de Kant, ambos se desenvolvem a partir dessa distorção fenomenista<sup>18</sup>.

Aqui precisamos destacar separadamente os aspectos da crítica.

Precisamos considerar que a busca por nexos entre os fenômenos não poderia ultrapassar o campo fenomênico como já foi dito antes, ou seja, se essas conexões existem, são também fato da consciência. A tentativa especulativa é, ao mesmo tempo, uma tentativa de impor aos próprios dados estruturas lógicas que não derivam dos próprios fatos da consciência.

Outro ponto a se notar é que o tratamento dos fatos da consciência referindo-os unicamente às sensações, representações ou processos intelectuais é também uma tentativa de redução dos fatos aos seus aspectos intelectuais, além de deformar os próprios fatos. Isso só pode ser possível em considerando-os como sendo elementos uniformes aos quais se poderia aplicar as mesmas fórmulas por supostamente possuírem aspectos unívocos.

Vejamos como Dilthey conta essa história. Não pretendemos expor em detalhes os argumentos dos filósofos mencionados. O autor escreveu capítulos inteiros para essa exposição e quando julgarmos útil apenas mencionaremos a citação dos pontos relevantes.

Na escola inglesa os elementos relativos às representações dos quais se deriva a própria possibilidade de conexão entre os fenômenos são as ideias.

---

<sup>18</sup> “La interpretación intelectualista del principio de fenomenidad surgió estimulada por la ciencia matemática de la naturaleza del siglo xvii. Ésta buscaba, para el conocimiento humano, elementos simples, afines al entendimiento, que estuviesen dados de manera unívoca en la sensación o en el intelecto. De este modo llegó a considerar también los objetos como compuestos de sensaciones y de las formas de su síntesis. Esta dirección domina hasta hoy por igual en las dos fracciones del fenomenismo. Hume, Turgot, D’Alembert y Comte, fundadores de la filosofía positivista, la com-tes de la filosofía transcendental. Los positivistas pretenden reducir el conocimiento a un sistema de fórmulas que contengan relaciones de implicación, de igualdad y de dependencia. Mediante una especie de filtración, Kant ha desprendido del espacio, el tiempo y la causalidad los conceptos formales de la ciencia matemática de la naturaleza, abandonando todos los demás aspectos de estos hechos de la conciencia como residuos terrosos.” (Idem, Idem, p. 147).

Segundo Dilthey, para eles, as ideias são produtos uniformes dos quais se poderia extrair aspectos e relações, tal como se faz na ciências da natureza quando se busca aspectos comuns entre os elementos mais simples que constituem a natureza dos corpos.

Dilthey nota que no século XVII o fenomenismo se desenvolve a partir de uma busca, para o conhecimento humano, de elementos simples afins à razão, que estivessem dados de maneira unívoca na sensação e no intelecto. Isso levou tais filósofos a considerar inclusive os objetos como compostos de sensações e das formas da sua síntese. Essa interpretação intelectualista do princípio de fenomenalidade surgiu estimulada pela ciência matemática da natureza do século XVII.

Já em Kant o nexos surge como estruturas formais abstratas entre as condições de possibilidade do conhecimento e a própria forma dos conteúdos dos fenômenos, na medida em que essas estruturas formais surgem como que por uma “filtração” dos aspectos como espaço, tempo e causalidade, que se desprendem como conceitos formais da ciência matemática da natureza, abandonando todos os demais aspectos dos fatos de consciência como “resíduos terrosos”.

Influenciados pelo positivismo, já no século XIX, o nexos entre os fenômenos passa ser produzido por fórmulas segundo as quais as relações entre os fenômenos poderiam ser descritas segundo leis causais relativas a elementos mínimos uniformes (trata-se aqui dos pensadores ligados ao método psicológico de matiz mais naturalista, seja uma química do psiquismo ou a psico-fisiologia).

Temos portanto algumas consequências possíveis da aplicação do sofismas intelectualistas ao princípio de fenomenalidade: primeiro uma solução empirista ou associacionista; em segundo, uma redução do ato de conhecer às condições de possibilidade do conhecimento apenas referentes às representações no pensamento; em terceiro, a redução dos atos de conhecimento aos seus aspectos lógicos, portanto às abstrações dos fatos de consciência; e por fim, a suposição de estruturas formais de caráter hipotético ou problemático acerca das causas dos fenômenos, isto é, das coisas em si.

Nas obras a partir das quais estamos partindo Dilthey apresenta uma alternativa a esse intelectualismo através de uma psicologia que dê conta da

totalidade dos fatos da consciência, que inclua os aspectos não intelectuais olvidados pelos fenomenistas. Trazemos agora de modo resumido como seria a estrutura do conhecimento a partir da totalidade dos fatos de consciência tal como se presentificam na consciência.

Não pretendemos, contudo, explicar como cada ato psíquico se encadeia nesse nexos da consciência, mas apenas destacar a importância de atos de consciência que são negligenciados pelos intelectualistas.

## Capítulo 2. A estrutura psíquica básica

### *Sinopse*

Para além da distinção de Ato, conteúdo e objeto, a unidade psico-física é dinâmica. A caracterização de atos em tipos como representação, sentimento e volição não decorre de uma psicologia de faculdades, mas, de uma análise ontológica da psiqué que observa o direcionamento da atenção, que ora está no objeto por si mesmo, ora está no "eu" que se põe um objeto e ora está no próprio ato de experimentar o objeto. A predominância da atenção em qualquer um desses aspectos é que determina a caracterização do ato.

### 2.1 A vivência como processo: considerações preliminares

Como vimos na seção anterior, a vivência precisa ser entendida como *processo* da consciência. Cabe agora esclarecer, o melhor que pudermos, o que seja este processo, de que partes ele se compõe, como são as mudanças de estado psíquico no interior desses processos e como elas se dão.

Para tanto, precisamos nos deter ainda um pouco e explorar melhor as possibilidades quanto à exposição do conceito de fato de consciência. Afirmamos certa advertência que o uso do conceito de fenômeno precisa considerar, mas, o significado da expressão "fato de consciência" não se limita a uma advertência por negação do fenomenismo. O significado está na seguinte direção: *afirmar que se trata de um real psíquico e que o acesso a ele é imediato*.

Sobre isso, vejamos um trecho de Hodges (1952), no seu segundo capítulo, quando trata dos fatos de consciência:

"Podemos perguntar com justiça, diz ele, a qualquer alegado objeto de conhecimento se ele é "real". Pois ele nos é dado a conhecer por processos de pensamento, por julgamento e inferência, e estes trazem consigo a possibilidade de erro. Esse erro, entretanto, não se refere aos dados nos quais nosso julgamento se baseia, mas à maneira como os dados são conectados por nosso entendimento para formar um objeto; e, sejam os objetos assim construídos reais ou não, os próprios dados como fatos da

consciência, à parte de sua referência objetiva, e a própria referência objetiva considerada apenas como um ato mental que ocorre, estão fora de dúvida. Os conteúdos sensíveis que, quando referidos a objetos, vão caracterizar um mundo físico com existência independente, também podem ser tomados como fatos de consciência em abstração de sua relação com os objetos (G.S., VII, 17, 27), e um evento de experiência interior, que faz parte da história de um 'eu', pode ser considerado à parte desta relação com o 'eu', puramente como um evento momentâneo. O objeto externo pode ser fenomênico ou mesmo ilusório, e o "eu" pode revelar-se uma superstição; contudo, o conteúdo sensível e o acontecimento momentâneo de consciência são reais como tais, independentemente da realidade ou irrealidade daquilo a que se referem (G.S., VII, 26)." (HODGES, 1952, p. 36).

Podemos afirmar, portanto, que o fato de consciência não é o conteúdo que pode se referir a um objeto, mas, a própria referência ao objeto é também um fato de consciência. Se chamamos esse fato de "externo", é pela referência ao objeto que o fazemos, mas, a referência mesma não é outra coisa senão um fato de consciência interno, por assim dizer. E, mesmo que esse dado seja ilusório, seja produto de uma fantasia, portanto, sem necessária referência a um algo externo real ou a um objeto, será real enquanto fato de consciência e a referência objetiva deste também será real. E o que vale para a relação do fato de consciência e o mundo externo vale também para a relação de tal dado com o 'eu'. Neste último caso, Hodges fala de eventos da "história de um 'eu'", que podemos exemplificar com acontecimentos internos do desenvolvimento da personalidade ou mesmo de eventos de aprendizado de novas habilidades. São fatos de consciência por poderem ser tomados como unidade simples e isolados da própria referência ao 'eu'.

Contudo, fazer a distinção entre a experiência como vivência e o seu conteúdo como o fato de consciência não nos permitiria avançar na apresentação da realidade psíquica se não compreendêssemos a necessidade do fato de consciência ser tomado como conteúdo mereológico da vivência e que este pode se referir em duas direções, a saber, ao objeto e ao eu: é evidente que ser consciente de uma vivência é também um fato de consciência, contudo, se a natureza desses dois fatos (o da vivência de que se tem consciência e a vivência de estar consciente) é necessariamente idêntica, ainda que eles não sejam numericamente

idênticos, afinal são dois e são ambos unidades simples, as naturezas das duas vivências podem ser diferentes, pois, de saída, a segunda depende da primeira e se a primeira pode referir-se a um objeto a segunda pode estar referida ao “eu” enquanto tal. Isso não significa, contudo, que em toda consciência de um fato de consciência esteja presente a referência ao “eu”<sup>19</sup>, afinal, este pode ser tomado também como objeto, não obstante, neste caso, não seria já o “eu enquanto eu”, mas, uma abstração deste.

Assim sendo, se a psicologia descritiva tem como finalidade a descrição da vivência, e esta por sua vez compreende fatos de consciência, três tarefas dessa descrição são importantes de serem destacadas:

1. A psicologia descritiva precisa descrever os fatos de consciência como eles são na experiência imediata antes de eles serem referidos seja a um objeto ou ao próprio “eu”, ou significar qualquer outra coisa que não eles mesmos;

2. Além disso, precisa mostrar como, pela mediação de processos de pensamento inconscientes, estes dados primários são elevados ao nível do conhecimento perceptivo, e imaginação, memória e abstração entram em ação;

3. E, por fim, como o pensamento discursivo emerge, e como por meio do ajuizamento e do raciocínio inferencial nós construímos o “mundo externo” da natureza e o “mundo interno” psíquico.

Desde logo, vemos que a preocupação de Dilthey é, sim, com o conteúdo das vivências, mas, compreendendo este a partir da própria vivência, sem pressupor quaisquer abstrações ou hipóteses sobre sua constituição. Trata-se de evidenciar, portanto, que *é o modo como se dá este fato na consciência que permite afirmar de que “tipo” de vivência se está descrevendo*. Além disso, a “direção” da referência quer dizer apenas o modo como essa vivência se dá (DILTHEY, 1986, p. 93) na consciência.

Quando falamos de *modo* nos referimos a uma configuração, a uma caracterização do próprio ato (*Akt*) da vivência. Se a experiência externa porta a dificuldade da referência a algo que não é a vivência, que exige abstrações e processos mentais inferenciais, a experiência interna possui a vantagem de ter em si mesmo o seu objeto total, e tem deste acesso imediato.

---

<sup>19</sup> Ver nota da seção anterior.

## 2.2 A experiência como vivência interna

Para Dilthey, antes de qualquer representação o “eu” (*Selbst*) experimenta o mundo como resistência (*Widerstand*), isto é, o mundo resiste aos meus impulsos. É claro que aqui a expressão mundo (*Welt*), sendo conseqüente com princípio de fenomenalidade, é um fato de consciência. Significa, contudo, que os próprios fatos de consciência resistem ao impulso da minha volição? A resposta precisa ser cuidadosa aqui, pois, um pequeno deslize, para um lado ou para outro, poderia nos conduzir para o caminho da manutenção do conflito entre aquela perspectiva cartesiana (egocentrismo) e a do significado, que já mencionamos na nossa Introdução, e que tornam o pensamento de Dilthey um tanto confuso.

Poderíamos assumir uma resposta afirmativa para a pergunta, contudo, apenas se afirmássemos que o fato de consciência e a volição são, realmente, um mesmo fato de consciência, ainda que por força da abstração, sejamos levados a considerá-los separadamente. Com fim de esclarecer o que pretendemos, ouçamos Wioletta Miskiewicz (1998), em seu artigo *Dilthey et la difficile recherche d'une autre objectivité*.

“[No texto das *Contribuições* (1890)] (...) Dilthey analisa as razões e motivações que nos levam a acreditar na existência do mundo exterior. Para o senso comum cotidiano, o questionamento das origens de nossa crença na existência do mundo exterior, a própria questão da existência do mundo exterior parece ser uma elucubração filosófica por excelência. E, no entanto, o tratamento que Dilthey reserva sobre o assunto nos permite não apenas descobrir que essa crença é parte implícita e constante de nosso raciocínio, mas também que encontra sua origem de alguma forma na experiência do mundo. De um ponto de vista puramente filosófico, os desdobramentos diltheyanos sobre este assunto permitem medir a importância da tradição filosófica na conceituação da experiência, na elaboração de sua representação filosófica, e nos permitem finalmente *sentir certas premissas de cognição subjacente*. Mesmo o exame puramente analítico das condições lógicas de possibilidade desta questão nos confronta com uma das principais questões da modernidade, talvez sua condição de possibilidade transcendente, a saber, o dualismo das substâncias - *res cogitans* e *res extensa* -, que tão facilmente assume a forma de distinção entre o interior da consciência e seu exterior - a saber, o

mundo.” (MISKIEWICZ, 1998, p. 123. Trad. e destaque nossos).

Neste trecho, vemos uma apresentação dos desdobramentos diltheyanos no sentido de uma caracterização da questão sobre a realidade do mundo exterior como um problema decorrente de certas “premissas de cognição subjacentes” das quais falamos na seção anterior quando tratamos da intelectualização do princípio de fenomenalidade e, por conseguinte, da própria ideia de experiência.

Neste sentido, assumir que a “realidade exterior” é fato de consciência e que este resiste ao impulso volitivo da consciência é já assumir, de antemão, uma premissa que precisa ser combatida: que o fato de consciência é relativo ao mundo e que a vontade é relativa à consciência; é assumir que há uma separação entre consciência e mundo, entre sujeito e objeto, típica da modernidade.

Nesta "disputa pela existência do mundo exterior", Dilthey é ao mesmo tempo herdeiro de Fichte (pelo conceito de resistência do mundo exterior) e de Schopenhauer (pelo conceito de vontade do movimento - Impulsos - correlativo àquela resistência). No entanto, é de Helmholtz que sua teoria é diretamente inspirada: ao criticar sua teoria da causalidade em um espírito schopenhauriano, Dilthey examina a "composição ontológica" das representações.

Toma a teoria de Helmholtz como ponto de partida. Este último retoma em sua *Óptica Fisiológica* (Helmholtz, 1867) a questão da crença na existência do mundo externo, considerando essa crença como prova de que uma lei causal *a priori* opera em nós: "Não poderíamos chegar a uma representação do mundo externo a partir de nossos sentimentos sem dedução (*Schluss*), *a partir da mudança em nossos sentimentos*, de objetos externos como origens dessa mudança" (HELMHOLTZ, 1867. apud. MISKIEWICZ, 1998, p. 123. Trad. e destaque nossos). A característica dessa dedução de acordo com Helmholtz é que ela é inconsciente (*unbewusstes Schlussverfahren*). Dilthey tira de Helmholtz a ideia de um *processo cognitivo* em ação, mas rejeita a ideia de causalidade, que é para ele uma retomada acrítica dos postulados intelectualistas, e a substitui pela ideia de um juízo comparativo na simultaneidade efetiva de dois dados representacionais, um julgamento baseado na observação de sua diferença.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> A citação é um tanto longa, mas, ajuda a fundamentar o que temos afirmado: “En el contexto de estos supuestos intelectualistas han surgido varios intentos de explicar el origen de nuestra creencia

---

en un mundo externo. Uno de ellos posee, en especial, una importancia destacada, tanto por el número como por la autoridad de sus representantes. (Cf. CONDILLAC, *Traité des sensations*, 1775, i, 1. La impresión olfativa de su estatua no es, en principio, más que una modificación de la sensación misma).

Según Johannes Müller el órgano del sentido se siente, en principio, sólo *a sí mismo*, su energía inmanente y sus estados. Así, toda criatura animal o humana debe la conciencia de algo exterior a ella sólo al curso de sus experiencias, al enlace de las sensaciones entre sí y con las representaciones. Según Helmholtz (*Physiologische Optik*, pp. 453 y ss.), la naturaleza de esas experiencias puede determinarse como un *proceso inconsciente de inferencia*. «No podemos llegar jamás desde el mundo de nuestras sensaciones a la idea de un mundo externo más que a través de una inferencia que va de la sensación cambiante a los objetos externos como causas de dicho cambio. Por tanto, hemos de considerar la ley de causalidad como una ley de nuestro pensamiento que precede a toda experiencia.» Así, para Helmholtz la creencia en el mundo externo es la demostración suficiente de una ley de causalidad que actúa en nosotros *a priori*. Esta demostración, al igual que la demostración kantiana del origen *a priori* del espacio se ha constituido a tenor de la regla según la cual lo que es condición de la experiencia no puede a su vez derivarse de la experiencia.

Esta visión, tan influyente entre los investigadores de la naturaleza y tan eficaz para el progreso del análisis de nuestras percepciones, no debe confundirse con la que expresó Schopenhauer (*La cuádruple raíz*, 2a. ed., 21, pp. 50 y ss. Sobre la visión y los colores, así como al comienzo de la obra *El mundo como voluntad*, vol. ii, p. 43). La concepción de Schopenhauer, como muchas otras de este gran escritor, es un desarrollo de proposiciones de su maestro Fichte (Fichte, *Destino del hombre*, Kehrbach, pp. 48 y 49; cf. segunda introducción, *Obras completas*, I, p. 482), a quien ciertamente no menciona a propósito de ello y cuyo nombre raras veces cita sin acompañarlo de algún reproche. Ya el fundador del método filosófico moderno, Descartes, al reconocer como dados únicamente los hechos de la conciencia y encontrarse así con el problema de llegar, partiendo de ellos, a aquello que trasciende a la conciencia, explica en la Meditación segunda que no son los sentidos los que nos manifiestan los objetos, sino que es nuestro entendimiento el que acepta su existencia sobre la base de las sensaciones. Hume ha trazado posteriormente una teoría detallada acerca de cómo, partiendo de las impresiones que se presentan en nuestra conciencia y de la repetición de impresiones semejantes, pasamos, por medio de procesos mentales basados en la asociación y el hábito, a la existencia de cosas como fundamento de todo ello. Sin embargo, la fórmula de la inferencia inconsciente la encuentro por primera vez en Fichte. Según este autor, las impresiones son, en principio, meras afecciones mías y, por tanto, estados *míos*. Al considerar estas sensaciones como efectos, voy con el pensamiento más allá de ellas, hacia una causa sobreañadida que no puede estar situada en mí mismo. Con Schopenhauer, sensación, entendimiento e intuición son ya entidades abstractas. La sensación se transforma desde el principio, por medio del entendimiento y en virtud de la función que le es inherente, en la intuición de algo externo. Por eso el recién nacido cae en una especie de estupor con la aplicación torpe, por decirlo así, de esta función a los datos de los sentidos. Por el contrario, para Helmholtz, como para su maestro Johannes Müller, el acento reside en las *experiencias*, en los enlaces de las sensaciones con las *representaciones adquiridas*. Por inferencias inconscientes entiende un conjunto de procesos que puede adoptar posteriormente la forma de una inferencia y que por ello es equivalente a esta. Y acredita la catión de tales procesos equivalentes a inferencias en el nacimiento de nuestras percepciones apelando a un gran número de hechos que reciben así una explicación adecuada. De este modo, se ha hecho acreedor a un mérito imperecedero en lo que respecta a la solución de la gran cuestión filosófica del origen de nuestra conciencia del mundo externo y de los objetos exteriores, en la medida en que demostró inductiva y experimentalmente la cooperación de procesos intelectuales en este asunto, refutando así definitivamente la doctrina de lo externo como un dato inmediato.

En mi opinión, sin embargo, los supuestos intelectualistas siguen operando todavía en la concepción de Helmholtz. En todos sus escritos admite que la ley de causalidad, como ley trascendental, dada *a priori* (*Tatsachen in der Wahrnehmung*, p. 247) la condición de inferencias entrelazadas en virtud de las cuales separamos de nuestro yo algo independiente. En la *Óptica* (página 453) determina la naturaleza de esta ley diciendo que, a tenor de la misma, concluimos del efecto a la causa. Y cuando más tarde Helmholtz parece reducir el concepto de causa a la relación de uniformidad, de dependencia (*Tats. in d. Wahrn.*, n, pp. 243 y ss.), incluye, sin embargo, en su consideración además de las sensaciones y de las inferencias inconscientes, únicamente el impulso volitivo (ocasionalmente, p. 245, el dolor). Desde Descartes, la mayoría de autores han reconocido y utilizado en su explicación la característica de las sensaciones por la cual la voluntad no es capaz de

Dilthey critica toda a tradição filosófica em que a realidade vivida do mundo exterior está subordinada à sua representação no pensamento. Ele qualifica essa abordagem como uma abstração ruim, porque dá prioridade absoluta à atividade representacional e caracteriza a resistência que o mundo exterior nos oferece por sua independência radical de nossa vontade. Essa abstração é marcada, segundo ele, por uma ausência fatal de qualquer descrição psicológica autêntica.

Para explicar a origem de nossa crença na realidade do mundo exterior, Dilthey propõe uma *teoria do impulso* (entendida como intenção de movimento) e *resistência*. Segundo essa teoria, na origem de nossa crença na realidade do mundo exterior está o tato e o movimento voluntário, acompanhado do juízo comparativo de suas respectivas representações.

O homem é então descrito como uma conexão de impulsos e sentimentos (*Gefühle*): “Pois o homem é, antes de tudo, um sistema de impulsos que lutam por satisfação” (DILTHEY, 1986, p. 152. Tradução nossa). “Visto de dentro” (DILTHEY, 1986, p. 156) - como diz Dilthey - o homem é um sistema de impulsos que se irradiam em todas as direções em busca de sua satisfação. É neste contexto que surgem os impulsos, as intenções dos movimentos.

Cada impulso contém uma representação-antecipação do movimento, que no caso da resistência encontrada durante sua realização é justaposta a um agregado de sensações de pressão (*Empfindungsaggregat des Druckes*) acompanhadas por sua vez por outro estado volitivo, um estado afetivo (*Gefühlsbestand*) devido à

---

suprimirlas ni de producirlas o mantenerlas, como fundamento de la convicción acerca de su independencia frente a esta voluntad. Y si Helmholtz y Zeller (**ZELLER, *Vorträge und Abhandlungen*, vol. II, sobre las razones de nuestra creencia en la realidad del mundo externo (1884), p. 225**) parten igualmente de este punto, si para ellos el mundo externo surge a través de procesos mentales, mediante un acabamiento de las sensaciones a base de sus propiedades, entre las que se encuentra también su inmunidad frente al impulso volitivo, yo intentaré por mi parte, en este trabajo, poner como base al hombre en su plenitud empírica de vida y mostrar una influencia más amplia del sistema de impulsos, de los hechos de la voluntad y de los sentimientos unidos a ellos. También pretendo sobrepasar la idea de que la realidad del mundo externo tiene solamente el valor de una hipótesis. Según Helmholtz, es la hipótesis más simple que podemos elaborar: se ve probada y confirmada en ámbitos de aplicación extraordinariamente amplios, siendo por ello altamente fecunda para la acción. Junto a ella, sin embargo, son posibles otras hipótesis idealistas irrefutables (*Tatsachen*, p. 243). En lo que sigue se pondrá de manifiesto en qué sentido espero completar esta concepción.”

experiência (que pode ser considerada desagradável, frustrante) da obstrução dessa intenção (*Hemmung der Intention*). Essa *complexa experiência volitiva* (a experiência simultânea dos dois estados de vontade) na obstrução da intenção acompanha todas as experiências cinestésicas de resistência.

Leiamos o trecho do próprio Dilthey:

“O processo primário e, portanto, constitutivo, é, pois, o seguinte: um impulso de movimento com uma determinada intenção é mantido, é até mesmo fortalecido e, em vez do movimento externo pretendido, surgem sensações de pressão. Este estágio intermediário entre a consciência do impulso e o impedimento da intenção, constituído por este agregado de sensações de pressão, está sempre presente. Assim, só chegamos à consciência do mundo externo por meio de mediações. A fundação da crença no mundo externo não pode ser facilitada por qualquer tipo de exagero, como a suposição de uma experiência volitiva imediata de resistência ou talvez a ficção psicológica de um dado imediato de qualquer tipo. Assim como a intenção contém uma representação do movimento e o movimento voluntário engloba em si um agregado de sensações e ideias fundidas com a intenção persistente, diminuída ou fortalecida, também a experiência do obstáculo, que se apresenta na experiência de resistência, tem como pré-condição um agregado de sensações de pressão. Porém, nessa cadeia de processos que levam à consciência da resistência, um processo intelectual intervém como segundo estágio. Somente na justaposição e comparação da ideia de movimento e do agregado de sensações de pressão e na consciência de sua diferença que desse modo surge, pode emergir o juízo de que aquilo que acontece não corresponde às expectativas e intenções.” (DILTHEY, 1986, p. 156. Tradução nossa).

A consciência do impedimento da intenção não surge instantaneamente como consequência do surgimento das sensações de pressão agregadas. Nesse caso, seria expresso pela cessação instantânea da intenção. Mas, ao contrário, apesar de sua não realização, a intenção do movimento persiste, até aumenta de intensidade, enquanto em vez do movimento desejado, chegam as sensações de pressão. Este momento complexo e intermediário do processo é inevitável e explica por que não há conhecimento imediato possível do mundo exterior: a intenção do movimento contém uma representação do movimento que é na verdade um agregado de representações e sensações fundidas, e a consciência do

impedimento, que por sua vez contém uma representação da resistência no tato, é também um agregado - fundido, heterogêneo - da representação da pressão e da sensação de pressão. Este processo vivido, com um claro domínio sensorial, é porém acompanhado por um momento mais "puramente" cognitivo, por um juízo que, na justaposição dos dois agregados, capta a sua diferença e, portanto, a diferença entre o esperado e a sua realização. Segundo Dilthey, o que acontece ao contrário do esperado ainda fica dentro dos limites do sensorial, mas os conceitos de obstáculo, impedimento ou resistência já contêm algo mais, eles já estão em relação tanto aos dados sensoriais quanto com o pensamento que finalmente substitui inteiramente o movimento desejado pelo agregado das sensações de pressão sentidas.

Nesta descrição do processo da experiência da obstrução da intenção, o homem é visto como um sistema de impulsos em que a vontade e a emoção são inseparáveis de suas representações. Devemos também acrescentar que esta teoria inclui em seu desenvolvimento a ontogenia ao excluir qualquer ideia de *tabula rasa* sensorial: no embrião, a experiência irá se *crystalizar* (Dilthey está interessado na pesquisa inicial sobre o assunto) a partir dos movimentos inicialmente caóticos do biologicamente possível. Assim, *certa representação*, agregado mais ou menos vago de sensações de pressão, já está sempre presente.

Nunca temos uma intuição direta do mundo "ante nós", mas sempre nos encontramos dentro de uma experiência volitiva complexa. Dilthey define essa experiência volitiva como o estado, que é impossível reduzir a um único plano substancial, em que a vontade encontra seu termo pela mediação de representações heterogêneas.

Na origem de nossa crença na realidade do mundo exterior está um processo cognitivo comparativo operando com dois conteúdos representativos simultâneos: o do tato e o do movimento voluntário (eles próprios sendo agregados heterogêneos de representações e dados sensoriais).

A percepção, o pensamento, portanto, aparecem como um segundo estágio, por assim dizer, e possuem aspectos internos de impulso, sentimento e volição, que

constituem o primeiro estágio. Por impulso refere-se à atração ou repulsão; por sentimento, prazer ou dor, e por volição atos com respeito fins que buscam satisfação ou completude. Percepção e pensamento se intercalam no processo de impulsos, sentimentos e volições. O mundo para mim (*für mich*) é um fato de consciência que surge dentro desses processos e minha consciência é um *poder* na medida em que se move ativamente na compreensão deste mundo.

Em cada um desses atos existem ainda aspectos internos: o interesse, a atenção e a intensidade ou tons afetivo. É importante notar que Dilthey também usa a palavra energia (*enérgeia*) quando se refere à intensidade. Neste ato com respeito aos fatos de consciência vivenciamos processos de mudança de *interesse*, *atenção* e *intensidade* e tais mudanças decorrem da resistência que eles impõem à consciência.

Tratando especialmente das consequências do idealismo de Fichte, demonstra que a interpretação intelectualista do princípio de fenomenalidade precisa de uma *teoria da projeção* do mundo externo à consciência. Segundo essa teoria o contato do “eu corpóreo” com a própria consciência conduz, apenas pelo *princípio de razão suficiente*, à projeção de um mundo externo e daí se derivaria a justificação da nossa crença na realidade do mundo exterior<sup>21</sup>.

No entanto, segundo Dilthey, uma correta consideração do princípio da fenomenalidade, que por sua vez deveria considerar todos os aspectos dos fatos de consciência, não precisaria de uma teoria da projeção.

Mesmo para os fenomenalistas, e Dilthey se refere de modo explícito ao

---

<sup>21</sup> “El impulso volitivo y la experiencia de la resistencia se hallan equipados y revestidos, por así decir, de determinaciones cualitativas y espaciales procedentes de los agregados de sensaciones. No entramos aquí en la disputa de cómo surge esta espacialización, sino que aceptamos el hecho sin tratar de explicarlo. Sin embargo, para seguir adelante no necesitamos de la hipótesis de una proyección, ya que los contenidos sensoriales aprehendidos espacialmente no se presentan a la conciencia, en principio, en una relación espacial con un órgano de los sentidos. Sólo en una etapa relativamente tardía concibe el niño sus ojos o sus oídos como dados espacialmente en la percepción y orientados hacia los objetos, a través de percepciones táctiles o por experiencias en la imagen del espejo o mediante la comparación con los ojos y oídos de otras personas. Ellos mismos son también imágenes al igual que las de los objetos, y ambos, el objeto percibido y el órgano del sentido, pertenecen al nexo de las imágenes contenidas en la conciencia. Así, pues, el objeto no se proyecta en el espacio perceptivo a partir del órgano del sentido espacialmente determinado, sino que, por el contrario, la orientación espacial se elabora partiendo de los contenidos sensoriales y a ella se subordina luego la imagen del órgano del sentido. Por tanto, la creencia en la realidad del mundo externo no tiene que ver, en absoluto, con la mencionada proyección de las sensaciones en un espacio exterior, visual o auditivo. El supuesto de semejante proyección es superfluo.” (Idem, Idem, p. 158).

“intelectualista transcendental” Fichte, o “eu” vivencia o “eu corpóreo” como resistência ou pressão, e como já dissemos, incluem impulso, volição e intensidade. A resistência se apresenta como uma interrupção ou obstrução aos impulsos do “eu”. Mas Dilthey identifica em Fichte a projeção do mundo externo como problema decorrente da afirmação um princípio de razão suficiente.<sup>22 23 24</sup>

Não nos deteremos mais neste ponto. Apresentaremos com mais detalhes no próximo capítulo a crítica ao idealismo de Fichte e ao que ficou conhecido como neo-fichteanismo, na medida em que, segundo nosso critério metodológico, o problema poderia nos tirar do campo da psicologia descritiva e nos conduzir ao campo da discussão epistêmica.

### **2.2.1 *Seelenlebens*: algumas considerações sobre a evolução da compreensão de Dilthey sobre conexão do primeiro com o segundo estágios dos processos psíquicos**

Nos dois textos que tomamos como base até aqui, textos tornados públicos pelo próprio Dilthey em momentos diferentes de sua carreira acadêmica - *Breslauer*

---

<sup>22</sup> Dilthey se refere, com citações, à obra *Die Bestimmung des Menschen* (1845) de FICHTE. (FICHTE, J. G., *Die Bestimmung des Menschen*, en *Samtliche Werke*, ed. por I. H. Fichte, vol. n, Berlín, 1845, p. 204.): “En el segundo libro de esta obra, que tiene como objeto el saber, nos presenta dos intentos de derivar el mundo externo, que se extiende en el espacio, partiendo del hecho de la sensación. El primero toma como base, en el sentido de Kant, la aceptación de objetos externos; este intento se ve reemplazado en parte por otro que parte del supuesto según el cual la representación misma de un ser que se da fuera de mí sin mi intervención surge de las leyes internas de nuestra conciencia; sin embargo, también en esta última exposición se utiliza la concepción procedente del primer intento, que es precisamente la que atrae nuestra atención de forma especial.

<sup>23</sup> «En toda percepción percibes en primer término a ti mismo y tu propio estado.»<sup>2</sup> Por ello aparece como un enigma «la trasposición de lo que sólo está en mí a algo fuera de mí».<sup>3</sup> Las sensaciones, como afecciones propias, no son en absoluto algo extenso, sino simple; y sensaciones diversas no se yuxtaponen en el espacio, sino que se suceden en el tiempo. «Sólo al desplegarlas yo espacialmente aquello que es propiamente una sensación se transforma en algo sensible y surge así un objeto fuera de mí.»<sup>4</sup> El problema es, por tanto, el siguiente: «¿Cómo llegas con tu conciencia, que de modo inmediato es sólo conciencia de ti mismo, a salir fuera de ti, añadiendo a la sensación que percibes algo sentido y sensible que no percibes?»<sup>5</sup> He aquí la respuesta: «Yo soy afectado, cosa que sé sin más; esta afección mía ha de tener un fundamento; este fundamento no reside en mí; reside, pues, fuera de mí. Así concluyo de manera precipitada e inconsciente; y pongo ese fundamento: el objeto.»<sup>6</sup>

<sup>24</sup> Esta «inferencia imperceptible de lo fundamentado al fundamento», sirviéndose del principio de razón suficiente (= «una cosa, tu afección en este caso, ha de tener un fundamento»), retrocede desde la percepción consciente de «que yo soy afectado de una manera determinada». Pero el propio principio de razón suficiente no puede derivarse de la experiencia externa («observación de las cosas fuera de ti»), ya que sólo en virtud de este principio alcanzo cosas fuera de mí (y por tanto una experiencia); es independiente del conocimiento de las cosas; es más, éste se halla mediado por él; es, pues, una ley que yo prescribo (a priori) a mis representaciones sobre el ser y su conexión”. (DILTHEY, 1880, p. 106-7).

*Ausarbeitung*, de 1880 (como apresentação geral do projeto de sua obra máxima: a *Einleitung* (1883) / *Ensaio sobre a realidade (Realitätsabhandlung)* 1890 (Conferência na Academia de Ciências de Berlim) - temos uma exposição pouco sistemática sobre as relações estruturais psíquicas. Temos a indicação explícita, como vimos e citamos, de que a discussão da significação dos conceitos de sentimento (*Gefühl*), impulso (*Antrieb*), interesse (*Interesse*) e atenção (*Aufmerksamkeit*) se encontra no limiar, é o ponto de contato, do que poderíamos distinguir como processos psico-fisiológicos e processos psíquicos. Os exemplos citados por Dilthey de investigações psicológicas ligadas à corrente da psicologia experimental são fartos, e também é clara a posição do filósofo quanto à natureza distinta dos processos psíquicos. Mas, precisamos nos deter um pouco mais sobre este ponto, a fim de fixarmos a significação dos conceitos e evitar algumas críticas quanto à possibilidade de redução naturalista que porventura Dilthey tenha sofrido, a exemplo da crítica que se fez a Simmel(1858-1918). Não se trata de uma defesa do autor, mas, de uma exposição que esclarece a importância da psicologia descritiva de Dilthey quanto ao conceito de estrutura psíquica e de psicodinâmica, tão relevantes na história da psicologia.

### **2.2.2 Elementos preliminares para a compreensão da estrutura psíquica**

Apresentamos uma descrição, segundo as palavras de Dilthey, de todas as mediações que podemos notar pela própria descrição das vivências. Podemos extrair alguns pontos importantes dessa teoria do impulso e resistência de Dilthey:

1. A partir do impulso, todas as relações entre sensações e agregados de pressão (resistência) acabam em processos intelectuais e, por fim novos estados volitivos, novas vivências;
2. Na sensação de resistência não se me dá algo independente de mim mesmo em uma experiência volitiva imediata. A doutrina da realidade do mundo exterior como um dado imediato não se sustenta;
3. Mas, tampouco a realidade do mundo se *infere* a partir dos dados da consciência, isto é, não pode ser derivada mediante processos intelectuais;

4. Contudo, tal descrição nos permite “revelar a realidade nuclear e viva do que é *independente de nós mesmos*”.(DILTHEY, 1986, p. 157).

Posta essa exposição do “procedimento correto” de uma psicologia nos moldes de uma correta interpretação do princípio de fenomenalidade através de uma descrição dos processos psicológicos, das vivências (internas) e externas, com respeito aos fatos de consciência, nos cabe agora esclarecer uma distinção que sugerimos antes, mas, que precisamos destacar: são diferentes a vivência e a consciência desta. Se o que consideramos vivência (*Erlebnis*) e experiência externa se distinguem não por uma diferença quanto à sua natureza mais geral (são fatos de consciência), mas quanto a diferenças específicas que se verificam em seus conteúdos e na referência seja ao “eu” ou ao “objeto” como “mundo”, e se há a possibilidade de um mesmo fato de consciência ser tomado ora como vivência ora como experiência externa, torna-se necessária a afirmação de uma “consciência ativa” que possa fornecer fundamento tanto de uma como de outra, de modo que o modo como esta consciência possui suas experiências é que possibilite a distinção entre os tipos de experiência (interna e externa), os conteúdos e as referências. Dilthey recorre ao termo *Innewerden* para designar o estado da consciência que atenda à condição.

### **2.3 *Innewerden* (“ser consciente”)**

Claramente, a partir da apresentação da estrutura da experiência (interna ou externa), partindo dos fatos de consciência, que até agora foi feita, não se poderia confundir a vivência com a própria consciência desta. Mas, é relativamente comum encontrarmos essa confusão quando se trata da vivência como “vivência interna” como se ela fosse um contraposta à experiência externa. *Possuir os fatos de consciência de um certo modo é que caracteriza o que seja uma vivência interna ou uma experiência externa*. Contudo, para que isso ocorra, a consciência precisa ser de um modo que possa ser “consciência de” fatos de consciência em geral e que, a partir destes, se amplie nosso conhecimento<sup>25</sup> sobre nós mesmos ou sobre o

---

<sup>25</sup> Dilthey, em *Os fatos de consciência*, fixa o conceito de experiência como “conhecimento que parte de percepções”, “constituído de juízos” e “que ampliam nosso conhecimento dos fatos” (DILTHEY, 1986, p. 115).

mundo<sup>26</sup>. Mas, como nosso conhecimento não pode ir além do que se manifesta como fato de consciência, como já afirmamos, precisamos considerar as condições fundamentais de qualquer fato de consciência em uma consciência em geral, sem qualquer determinação, e este é o modo fundamental que Dilthey designa por *Innewerden*.

Trata-se não de um modo especial da experiência, seja interna referente às representações da vontade ou dos afetos, ou externa, a partir das sensações e da percepção externa, mas, de condições transcendentais da consciência viva ativa de qualquer experiência.

Assim, se por um lado podemos falar dessa consciência em geral, também podemos falar dos fatos de consciência em geral, enquanto são na consciência. A confusão dos dois se dá na medida em que a consciência ativa atua sobre estes fatos simples e indistintos de modo imediato. A natureza dos fatos de consciência em geral é distorcida neste processo, principalmente pela atitude cognitiva. Voltaremos a este ponto mais adiante, quando tratarmos da formulação diltheyana das três atitudes fundamentais da consciência. E se podemos falar dos fatos de consciência em geral, temos de tratar de um tipo de experiência fundamental, que Dilthey, em *Sobre psicologia comparada* não vê problema em denominar de experiência transcendental.

Dilthey define essa experiência como modo pré-reflexiva ou pré-teórica, em que o mundo objetivo nos é dado, não como mera representação, mas, sim, como realidade autônoma fundamental que se contrapõe a todas as nossas ações intencionais em nível verdadeiramente conflituoso. Essa experiência não é meramente representada mas é vivida em seu aspecto fundamental: são constituídas também dos impulsos e das volições.

Makkreel de forma sintética apresenta esse conceito com peculiar clareza:

---

<sup>26</sup> Sobre o conceito de experiência em Dilthey: BOLLNOW, O. F. O conceito de experiência em educação. In: *Zeitschrift für Pädagogik*, 14º ano 1968, nº 3, pp. 221-252. Bollnow, recorrendo ao argumento semântico, e num processo de exposição inicial e meramente analógico, explica que o prefixo "Er" de *Erfahrung* e de *Erlebnis*, remete ao fato de se alcançar um alvo, conquistar. Sugere assim, portanto, que a experiência é um algo que se alcança enquanto se está em processo de dirigir-se a algo ou vivenciar algo. A sugestão de Bollnow parece ecoar a citação da nota anterior e, por isso, achamos pertinente citá-la e até ilustrativa neste momento do trabalho.

“*Innewerden* envolve o modo de vivência daquilo que é para nós no qual há um sentimento de nós mesmos sem todavia uma clara percepção do eu. E na verdade não deve ser de fato confundido com uma autoconsciência objetiva, pois, neste nível, ainda não há nenhuma distinção entre sujeito e objeto, ato e conteúdo. O sentimento de si mesmo que precede toda autoconsciência é sempre já conexa com uma consciência do mundo externo, não importando o quão pouco clara esta consciência ainda possa ser.” (MAKKREEL, 1989, p. 257).

E continua:

“*Innewerden* pode ser definida como proto-intencional na medida em que ela é dirigida ao mundo ainda que o mundo não esteja ainda tematizado como objetivo (...) é mais primordial e inclusiva que a noção epistêmica de autoconsciência do ser.” (MAKKREEL, 1989, p. 430).

Neste nível da experiência se apresenta o nexos vital da consciência com o mundo fenomênico, a experiência é comum e pode ser observada em todos os seres animais. É importante destacar que este nível de experiência ainda não distingue eu e mundo, sujeito e objeto, ato e conteúdo. Afirmar que tal experiência é vivida é também afirmar que mesmo distinções tão fundamentais como ato e conteúdo, si mesmo e mundo, são distinções que só tem lugar em um momento já intelectual das experiências.

Mais do que isso, afirmar que essa vivência se caracteriza por ser proto-intencional, Makkreel não quer dizer que Dilthey estaria se afastando e de uma psicologia do ponto de vista empírico e se aproximando de uma tradição idealista transcendental. É proto-intencional na medida em que não existe nesse modo da vivência ainda uma clara distinção entre ato e conteúdo intencional, ou entre a consciência e o fato da consciência. Toda a atenção da consciência está voltada para a vivência e ainda não existe distinção, a não ser no momento da análise deste fato da consciência, sendo esta também realizada a partir dos impulsos, dos sentimentos, e da volição. E na medida em que o direcionamento da nossa atenção, por meio do interesse e na medida da intensidade do nosso interesse no direcionamento da nossa atenção.

Para Dilthey, as pesquisas em psicologia experimental, em fisiologia e em biologia tem corroborado com a descrição dessa experiência fundamental (*Innewerden*). No mesmo texto são apresentados diversos exemplos de resultados de estudos no sentido de evitar a interpretação intelectualista do princípio de fenomenalidade e para corroborar a descrição das vivências psíquicas como ora apresentamos.

Não nos estenderemos mais do que isso sobre este ponto, pois já temos os elementos necessários e a conclusão do propósito que nós nos colocamos neste presente trabalho.

Posta essa exposição do “procedimento correto” de uma psicologia nos moldes de uma correta interpretação do princípio de fenomenalidade através de uma descrição dos atos psicológicos com respeito aos fatos de consciência, nos cabe agora a pergunta: este método psicológico conseguiria ser puramente descritivo? A crítica de Dilthey aos intelectualistas, expressa na afirmação de que seus métodos assumem aspectos hipotéticos e problemáticos, não poderia ser aplicável ao método psicológico descritivo proposto?

Para responder à esta última pergunta, precisaríamos considerar as críticas de Husserl ao método. Contudo, apresentar as críticas nos levaria para muito longe do propósito do nosso trabalho.

## Capítulo 3. A estrutura psíquica e os três principais tipos de atitudes

Para justificar a necessidade dessa Psicologia, como vimos anteriormente, Dilthey aponta para a limitação da experiência no sentido da *Erfahrung*. A experiência entendida apenas como experiência externa ainda não daria conta do que chamou de "mundo da vida" nas Ciências do espírito. Então, somente a experiência compreendida como ele descreve poderia garantir a cientificidade do conhecimento dos objetos das ciências do espírito.

A distinção dos tipos de estruturação psíquicas entre atitude afetiva, volitiva e cognitiva depende da formulação apresentada do que seja a experiência geral, bem como da consciência em geral, da seção anterior. O que chamamos conhecimento (*Erkenntnis*) depende de uma atitude cognitiva, mas, não necessariamente precisa assumir uma redução egocêntrica dos dados das vivências, como se esses mesmos dados sempre existissem, por si mesmos, e não por uma "decisão" inconsciente da própria mente, um "pôr adiante, como externo e independente da consciência, o conteúdo dos fatos de consciência, sem perceber que se está partindo de um estágio secundário da experiência com respeito aos fatos de consciência.

### 3.1 O conceito de atitude

A distinção destacada acima, "consciência *de*" e "consciente", nos impõe uma distinção entre *ato* e *conteúdo*: o que é referente ao "de" (*von*), *aquilo de* que se é consciente é o conteúdo (*Inhalt, Inhaltlichkeit*), e ser consciente é ato (*Akt*). Hodges chama a atenção para um cuidado que devemos ter, cuidado que o próprio Dilthey toma: devemos tomar ato num "sentido mais amplo" (GS. VII, 20. apud. HODGES, 1974, p. 36) e rejeitar qualquer interpretação que poderia dar um sentido ativista ou genético:

"É dizer, por exemplo, pelo ato de perceber, ele [Dilthey] não pretende uma atividade ou processo pelo qual o estado de consciência, por algum modo

misterioso, se torna possível. Dilthey está descrevendo, não explicando; e através da palavra “ato” pretende tão somente o ser-consciente de um objeto (G.S., VII, 27). Em outras passagens ele denomina como “atitude” (*Verhalten, Verhaltungsweise*); mas, este termo pode parecer sugerir que em ter-se uma atitude se está consciente de algo, por exemplo, de nossa consciência, que toma a atitude.” (HODGES, 1974, p. 36-7. Tradução nossa).

O substantivo *Verhalten* é traduzido, por vezes, por “comportamento”, “postura”, “disposição”. A tradução para o inglês “*attitude*” - em Hodges ou Makkrell, por exemplo - mantém o mesmo sentido. O problema aqui, portanto, não é de tradução. O que está sendo sugerido por Hodges, então, é que “assumir uma postura”, um comportamento ou “dispor-se de certo modo” poderia sugerir a necessidade de uma consciência da própria consciência que apreende algo e que poderia, ativa e ponderadamente, por decisão, assumir uma ou outra postura. Afirmar isso, contudo, exigiria que a cada vez uma consciência quanto ao modo de dispor-se estivesse sempre presente em todos os atos de consciência.

Para mostrar que há uma independência entre estes dois atos, sigamos a exposição. Ainda que muitas vezes possamos observar essa consciência do “eu” acompanhando os atos de consciência, principalmente nos atos de desejar, aspirar ou querer, ela nem sempre está presente. Para exemplificar, Hodges toma uma passagem do próprio Dilthey: “Para alguém que assiste ao sofrimento de Hamlet no palco, seu próprio eu é apagado. No afã de terminar uma tarefa eu literalmente esqueço de mim mesmo” (G.S. VII, p. 21 apud HODGES, 1974, p. 37. Tradução nossa).

Contudo, o problema não é apenas a demonstração da independência e até da falta de vínculo entre as duas consciências. Conforme a exposição que fizemos antes, trata-se de uma diferença entre estágios da própria experiência: a consciência do “*self*” que poderia dispor-se, deliberadamente, de um modo determinado depende de processos psicológicos mais complexos do que aqueles mencionados acima, exigem processos psíquicos de abstração ou processos intelectivos: não é um processo primário, para usar a expressão do Hodges (Idem, Ibidem, p. 37).

Do que afirmamos até aqui, retomando a seção anterior, podemos já destacar alguns pontos importantes:

1. Do ponto de vista da complexidade dos processos psíquicos, do mais simples ao mais complexo, teríamos de afirmar que o mais simples é aquele que não distingue ou não determina qualquer distinção, e o mais complexo é aquele que depende de processos mais simples, que se funda sobre eles;
2. Por mais que tenhamos dito que os fatos de consciência são unidades simples, demonstramos que, para Dilthey, não há algo como ato psíquico simples, pois, toda vivência é processo<sup>27</sup>;
3. A demonstração de que os atos psíquicos mais complexos, os atos relativos à intelecção, dependem de atos mais simples e que envolvem impulso e sensação de pressão, resistência, e que se fundam sobre eles, nos deve indicar que não há algo como um processo psíquico puramente intelectual, e o mesmo pode ser dito dos processos ligados à afecção e à volição;
4. A separação dos processos psíquicos segundo a complexidade pode sugerir uma estrutura psíquica hierarquizada na qual se tomariam os processos complexos como superiores, e a tendência seria pôr os processos intelectivos no topo e os afetivos na base. Contudo, essa sugestão não encontra respaldo na psicologia de Dilthey, pelo menos se, como afirmamos no ponto anterior, o sentido dessa afirmação assumisse algo como um ato psíquico puramente intelectual. Veremos mais adiante que uma das estruturas psíquicas que Dilthey identifica é exatamente a de uma ordem, de uma hierarquia de dependência entre os processos psíquicos, contudo, isso não significa qualquer superioridade de importância dos processos mais complexos. Quando Hodges, por exemplo, fala que o termo “ato” não poderia ser lido no sentido de uma interpretação ativista ou genética (HODGES, 1974, p. 36) ele está se referindo ao fato de que Dilthey não trata de atos psíquicos isolados espaço-temporalmente. Um ato psíquico isolado é uma abstração, e ativismo ou geneticismo são espécies de reducionismo da complexidade psíquica ao ato como elemento simples, uniforme ou não, que constituiria do todo psíquico (o que Dilthey chamaria de atomismo ou química

---

<sup>27</sup> Chegamos a sugerir o caminho da explicação para essa afirmação quando enfatizamos o caráter espacial da exposição ligada ao princípio de fenomenalidade e aos fatos de consciência. A explicação das razões que justificam a afirmação de que não há fatos de consciência simples passa pela transposição do problema da espacialidade da consciência para a temporalidade. Não pretendemos esgotar o assunto, mas, ainda teceremos algumas considerações sobre este ponto mais adiante.

psíquica). A crítica se refere ao fato de que os atos psíquicos precisam ser tomados, desde o ponto de partida, no interior dos processos psíquicos, de uma vivência concreta, e mesmo em sua relação no complexo de vivências (*Erlebnisse*). Encontramos em Makkrell (1992) uma crítica que Dilthey faz à psicologia de Brentano exatamente neste sentido: “Dilthey escreve, ‘... cria entidades abstratas, tais como ato, objeto e conteúdo a partir dos quais pretende compor vida.’ O caso extremo neste sentido é Husserl.” (G.S., VII, 237. apud MAKKRELL, 1992, p. 279. Tradução nossa).

Feitas tais considerações, precisamos esclarecer, então, como Dilthey distingue os processos psíquicos em três diferentes tipos principais: a atitude cognitiva, a afetiva e a volitiva.

### **3.2 Atitudes cognitiva, afetiva e volitiva**

Tomemos o seguinte trecho de *Os fatos de consciência (Redação de Breslau)* (1880) como ponto de partida:

“Para a consciência acrítica, não psicológica, a percepção contém unicamente o “por-se-ante-mim” do objeto e se define suficientemente por meio dele. Isto é consequência de que meu interesse na percepção se vincula aos objetos, em cujo centro minha vontade se afana por orientar-se. Assim, pois, a presença do objeto neste ato recebe de minha parte uma atenção preponderante.”(DILTHEY, 1986, p. 102. Tradução nossa).

Temos aqui alguns elementos que precisamos destacar:

1. A percepção é tomada aqui como um ato psíquico, que contém um conteúdo e um modo específico de conter esse conteúdo: o “por-se-ante-mim” do objeto; e claro, uma orientação ou vínculo ao objeto;
2. O “interesse” é da vontade, que na percepção, mantém a atenção da consciência fixada no objeto, que de algum modo está presente no ato;
3. A expressão “preponderância”, da atenção, sugere que há uma variação da atenção nos processos psíquicos, isto é, que ora ela está no

objeto, ora no próprio ato, dito de outra forma, ora no conteúdo como referência ao objeto ora como referência ao “eu”. Assim, afirmar que é uma “percepção” é afirmar que no processo psíquico em questão predomina um modo específico em que a consciência se dispõe ao conter o conteúdo, predomina uma atitude de “pôr-diante-de-si”, como independente, um objeto. Mas, como vimos nas seções anteriores, o momento em que o “pôr-se-ante-mim” do objeto se dá é um momento de um segundo estágio da vivência entendida como processo, por isso, Dilthey chega a falar de “momento perceptivo” (Idem, Ibidem, p. 102) para destacar a disposição específica correspondente à percepção entre as mudanças que ocorrem no foco da atenção em uma mesma vivência;

Feitos esses destaques, continuemos a leitura do texto:

“Não obstante, quando o interesse e a vontade dirigem a atenção em outro sentido, quando, por exemplo, uma enfermidade do órgão do sentido ou o propósito de levar a cabo observações em uma perspectiva óptico-fisiológica concentram interesse na atividade do órgão do sentido, encontramos, junto com a percepção do objeto e unida regularmente a ela, uma percepção interna do processo perceptivo.

E uma fraca percepção interna, que em muito escassa medida e só ulteriormente, na memória, pode levar-se ao centro da atenção, acompanha na maior parte dos casos a presença de objetos.

Em todos esses casos, o pôr-se-ante-mim do objeto se vincula na percepção à percepção interna do processo, formando com ela um só ato. E tal percepção aparece, com efeito, como um fato que acompanha esse pôr-se-ante-mim do objeto.” (DILTHEY, 1986, p. 102-103. Tradução nossa.).

Ainda no sentido de colher elementos importantes para o prosseguimento da nossa exposição, precisamos destacar ainda:

4. A percepção interna do processo perceptivo depende de uma fixação específica da atenção, movida pelo interesse da vontade, no ato do órgão perceptivo;
5. Na percepção interna temos não apenas uma referência àquilo que é posto diante do eu, mas, também uma referência ao próprio eu. Contudo,

nesta percepção interna o eu mesmo é “posto diante”, como o objeto para a percepção externa, mas, está implicado no próprio ato da percepção interna. Afirmar que a percepção interna só pode ser levada ao centro da atenção de uma maneira limitada e posterior ao ato perceptivo, pela memória, significa tratar dessa implicação do eu recorrendo à abstração da vivência concreta, isto é, é o mesmo que dizer que é uma exigência da própria condição da percepção interna que só podemos tratar dela em termos abstratos. É evidente, portanto, que não podemos confundir “percepção interna” (*innere Wahrnehmung*) com *Innewerden*: percepção interna refere-se a um modo de possuir os fatos de consciência que já exige processos psíquicos secundários, de cognição, na medida que exige a distinção de “eu” e “mundo”, de um “pôr-se-diante-de-mim” de um “eu” e do “objeto”;

6. Também devemos notar que há uma dissociação da percepção externa e interna em função da direção do interesse e do foco da atenção: na primeira, por causa do foco no objeto, “externo” como independente, quase nunca se observa a concomitância da percepção interna, mas, na segunda, em função da própria implicação do “eu”, que se percebe enquanto percebe algo que lhe é posto de frente, este algo, que é objeto da percepção externa, sempre, ou “na maioria dos casos”, está presente.

7. O ato perceptivo, portanto, deve ser considerado como um todo, um composto, constituído da percepção externa e interna. A referência ao objeto é fundamental, *não a percepção interna*<sup>28</sup>, ainda que haja distinção no foco da atenção entre as duas, e na medida em que está no núcleo da atenção da primeira e é condição da segunda<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> O destaque aqui é importante: É consabido que Dilthey pretende fundar uma gnoseologia sobre as condições fáticas da vivência, sobre a *Erleben* ou *Innewerden*. Contudo, a confusão do conceito de *Innewerden* com o da *innere Wahrnehmung*, como afirmamos antes, implica exatamente em fundar o método psicológico na percepção interna, o que significa, em última instância, uma fundação psicologizante, na medida em que a referência ao “eu”, que exercia o papel de um elemento importante da vivência, mas, apenas em razão da condição fática precisava ser abstraído vivência, se torna o centro do método. Dilthey pretende algo muito diferente: afirmar a percepção interna como fundamento é o mesmo que assumir uma atitude cognitiva de modo acrítico, isto é, sem se dar conta de que se assume, ao mesmo tempo, um “ponto arquimédico”: o sujeito ou o “eu” como fundamento, o que também pode ser denominado “cartesianismo”. Muito da confusão que apontamos na nossa Introdução a este trabalho, deve-se exatamente a esta confusão que ora destacamos. Desenvolveremos mais este ponto na nossa Conclusão do capítulo.

<sup>29</sup> Neste sentido: “La percatación interna de una percepción visual no puede producirse sin una impresión óptica, ni de la audición sin el sonido, mientras que puede aceptarse sin dificultad una impresión óptica o un sonido sin una percatación de la visión o de la audición. De ello, sin embargo, no se sigue que pueda probarse, en algún caso real, la ausencia absoluta de toda percatación interna del estado, por débil que sea, pues dado que la observación sólo es capaz de analizar el recuerdo

Feitos tais destaque, temos os elementos que nos possibilitam tratar dos três tipos principais de atitudes psíquicas. Contudo, precisamos antes dizer, a fim de não extrapolarmos os limites da análise, que o que vamos apresentar aqui não está desta forma nos textos que temos citado: *Os fatos de consciência (Redação de Breslau) (1880)* ou no das *Contribuições (1890)*, mas, aparece nas obras já do final da chamada “fase intermediária” (1905), conforme apresentamos anteriormente, seguindo a divisão proposta por Hodges (HODGES, 1974, p. 42). Temos essa caracterização dos modos “*sui generis*” em que os elementos da vicência se relacionam em *estrutura psíquica* na obra “*A construção do mundo histórico nas ciências do espírito*” (G.S., VII).

Vimos anteriormente que a atitude é uma disposição assumida pela consciência que relaciona suas partes de um modo específico. As partes aqui, os elementos, são: ato e conteúdo. E além destes, a consciência, em função de um interesse da vontade, é capaz de manter sob foco um ou outro desses elementos.

De modo resumido, a atitude cognitiva é uma disposição em que o ato “se dirige a” (*gerichtet auf*) algo, que “põe-ante-si” um algo como independente, dirige-se ao conteúdo (HODGES, 1974, p. 42). O foco da atenção está no objeto, em função do interesse da vontade. Quanto à atitude volitiva, Hodges afirma: “todo ato volitivo é ‘dirigido a’ um ‘fiat’, isto é, a efetivação daquilo que é objeto da vontade. Sendo assim, de modo semelhante ao ato de cognição, a vontade direciona a atenção da consciência para um algo, para o conteúdo do ato, mas, o próprio conteúdo é visado de um modo distinto: enquanto a atitude cognitiva assume o objeto como um algo distinto e independente que “põe-se-ante-mim”, a atitude volitiva assume o objeto como um algo, mas de modo que esse ato porte uma carência, por assim dizer, que precisa de completude, de realização; então,

---

del proceso recién pasado, puede fácilmente suceder que en una imagen recordada no se encuentren ya ciertos elementos escasamente apreciables del mismo. No hay, pues, razón alguna para excluir el supuesto de que una percatación interna de cierto grado acompaña todos los actos perceptivos. En el contexto fácticamente existente, la presencia del acto es la condición de la realización del objeto. Pero, por otra parte, en todos estos procesos de consciencia no hay ningún vestigio de que la percatación interna del proceso perceptivo sea el fundamento en el que se base la construcción del objeto. Por muy exacto que pueda ser el análisis de los diversos estados, no se encontrará por medio de él un hecho que abarque el contenido de una representación objetiva como una autoexperiencia y que, por lo tanto, pueda concebirse como su fundamento.” (DILTHEY, 1986, p. 103).

este objeto, que de algum modo é presente no conteúdo, é tomado com um algo pretendido, a ser conquistado e que exige esforço. Neste ato volitivo está implicado o “eu”, de onde provém a “carência”. Voltaremos ainda a este ponto. Quanto à atitude afetiva ocorre algo diferente ainda: o interesse da vontade mantém sob o foco da consciência não o objeto, mas o que ele provoca em nós. Nas palavras de Dilthey, quando a atitude afetiva predomina, “é como se toda relação vital, todo objeto, toda individualidade fora de nós mesmos, existisse para ser desfrutada, sofrida, apreciada por completo” (G.S., VII, p. 48. apud HODGES, 1974, p. 42). Assim sendo, nesta disposição da consciência o ato está sob o foco de nossa atenção, mas não como um algo que “põe-se-ante-mim”, e sim, como o próprio estado do “eu” enquanto sofrendo, gozando, apreciando.

A disposição afetiva, portanto, impõe a necessidade de tratarmos de modo mais detido o conceito de “*autoconsciência*”. Quando, no início, expomos o princípio de fenomenalidade, partindo dos fatos de consciência, apontamos para a distinção entre a “consciência de” (*von*) e o próprio fato de consciência, e com ela, para o problema da co-consciência. E a dificuldade da afirmação de que esta sempre acompanharia os atos da consciência é derivada do fato empírico de que, nas observações das vivências, nossa observação nem sempre acompanha uma distinção de “eu” e “mundo”, pois, em ocasiões não raras, nossa vivência se dá com um completo esquecimento do “eu”. Essa “consciência do eu” é o que Dilthey chama de autoconsciência. Vejamos nas próprias palavras do autor em *Os fatos de consciência* (1880):

“Visto que, em nosso eu, aquilo de que se é consciente e aquilo cuja consciência tem lugar se encontram unidos, entendemos por autoconsciência, ou o que é o mesmo, por consciência do nosso próprio eu, este saber-a-cada-vez daquilo de que se é consciente e daquilo cuja consciência tem lugar. Isto implica, em primeiro lugar, que aquilo cuja consciência tem lugar se fará consciente como algo unitário em si, e exclui, portanto, que haja aqui consciência de algo diverso e separado. Implica também, em segundo lugar, que este algo unitário conterà em si a consciência de si mesmo.

Se relacionamos este fato da consciência com o que desenvolvemos até aqui, faz-se evidente que a unidade da consciência pode conceber-se como um efeito do mesmo estado de coisas que se mostra também na autoconsciência. Com efeito: para que nossas representações possam

relacionar-se reciprocamente na mesma consciência, há de cumprir-se nesta a mesma condição em virtude da qual o que é ativo na consciência aparece ante esta como um eu unitário. E da mesma facticidade cuja expressão é a autoconsciência resulta, como outro fenômeno da consciência, a atenção, pois o ativo, o espontâneo, que se concentra em uma só direção, não pode aparecer na consciência mais que como um eu unitário.” (DILTHEY, 1986, p. 124-125. Tradução nossa.).

Precisamos destacar alguns pontos importantes deste trecho que acabamos de citar:

1. Se partirmos, para a compreensão da unidade da autoconsciência, de uma atitude cognitiva, isto é, se a autoconsciência for um algo que se põe-ante-mim, não há como evitar os problemas que conduzem àquela série infinita de consciências que se implicam, pois, a autoconsciência, como um saber-a-cada-vez estaria implicada no próprio ato cognitivo e seria, ao mesmo momento, uma parte da própria consciência como objeto. Nas palavras de Dilthey:

“(...) Para que a unidade ou sequer a conexão interna do pensamento com seu objeto possa vir à consciência, o pensamento mesmo cuja unidade se constata tem de ser já objeto e aquilo que o pensa tem de estar fora dele. Esta antinomia produz, de fato, a série infinita que se assinalou como dificuldade em relação à autoconsciência. Por mais que sigamos outros caminhos, tem de haver um ponto em que o conteúdo da consciência e o próprio ato da mesma não se encontrem separados entre si, quer dizer, não se contraponham como sujeito e objeto.” (Idem, Ibidem, p. 125. Tradução nossa.);

2. Ao afirmar que a autoconsciência deve ser uma unidade que se faz consciente de modo que nela não haja algo como uma consciência diversa, precisa ser compreendido em sentido psicológico, ou seja, precisamos considerar que o “diverso” e o “separado” precisam ser compreendidos na dinâmica psíquica (atos / atitudes, conteúdo e objeto). Uma das críticas que Dilthey faz à “unidade sintética da apercepção” de Kant é que esta é proposta como solução ao problema possibilidade da unidade do diverso na faculdade de representar, que da autoconsciência pura, ou “apercepção transcendental” (DILTHEY, 1986, p. 126) que surge a possibilidade da síntese, da *conjunctio*,

mas incorre na suposição de um “suposto”, o “Eu”, da atividade sintética de um “Eu consciente” (Idem, *Ibidem*, p. 128). Nos deteremos um pouco mais aqui para fornecermos um pouco mais de concretude inclusive àquela afirmação que fizemos de que Kant estaria também, segundo Dilthey, entre aqueles que incorreram na intelectualização do princípio de fenomenalidade. A citação a seguir contém uma série de trechos recolhidos pelo próprio Dilthey das duas edições da *Crítica da razão pura*, a primeira, de 1781 (A) e a segunda de 1787 (B), que lhe servem ao propósito de evidenciar a concepção kantiana de autoconsciência pura:

“Si cada representación fuera completamente extraña, separada, por así decirlo, de cada una de las demás, y estuviera apartada de ellas, jamás surgiría algo como el conocimiento. Éste constituye un todo de representaciones que se comparan y se combinan entre sí. Así, pues, si, por una parte, atribuimos al sentido una sinopsis por el hecho de contener en su intuición una multiplicidad, por otra, siempre corresponde a esta una síntesis. La *receptividad* solo puede hacer posibles los conocimientos si va ligada a la *espontaneidad*.’ (KrV, A 97. apud. DILTHEY, 1986, p. 127). Y análogamente, en la segunda edición: ‘Pero la combinación (*conjunctio*) de una variedad en general nunca puede llegar a nosotros a través de los sentidos ni, por consiguiente, estar ya contenida, simultáneamente, en la forma pura de la intuición sensible. En efecto, es un acto de la espontaneidad de la facultad de representar’ (KrV, B 129-130. apud. DILTHEY, 1986, p. 127) ‘un acto intelectual al que daremos el nombre general de síntesis’. ‘Tal *combinación* es, entre todas las representaciones, la única que no viene dada mediante objetos, sino que, al ser un acto de la espontaneidad del sujeto, sólo puede ser realizada por éste’ (KrV, B 130. apud. DILTHEY, 1986, p. 127). ‘No podemos representarnos nada ligado en el objeto, si previamente no lo hemos ligado nosotros mismos’ (KrV, B 130. apud. DILTHEY, 1986, p. 127). ‘La combinación no se halla en los objetos ni puede ser tomada de ellos mediante percepciones, pongamos por caso, y asumida así por el entendimiento. Al contrario, esa combinación es obra exclusiva del entendimiento, que no es, a su vez, más que la facultad de combinar *a priori*’ (KrV, B 134-5. apud. DILTHEY, 1986, p. 127)” (DILTHEY, 1986, p. 127)<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Preferimos manter as citações sem a versão para o português para que não tenhamos um efeito cascata em possíveis problemas de tradução. Em uma nota, o tradutor adverte que usou a versão da *Crítica da razão pura* (KrV) para o castelhano realizada por Pedro Ribas (KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1978). Nota também, que o próprio Dilthey teria transcrito

É o próprio Dilthey que nos indica, na sequência, o modo como está lendo estes trechos de Kant<sup>31</sup>:

“A proposição que afirma que a combinação no objeto não pode proceder da sensação, dos sentidos, e que, portanto, a síntese reside no sujeito, é correta. Mas é discutível, em primeiro lugar, se o objeto não se me tornaria presente por meio de um tipo de fato psíquico distinto do que se dá nas sensações. E, por conseguinte, podemos também nos perguntar, deixando de lado os sentidos, se os atos intelectuais são o único meio que podemos empregar para explicar os objetos.”(DILTHEY, 1986, p. 127. Tradução nossa.).

Vejamos os passos de Dilthey na exposição de seu entendimento dos trechos de Kant para que cheguemos ao problema por ele exposto na citação acima. Evidentemente, estamos tratando da chamada “dedução subjetiva”, cujo problema fundamental é, de modo bastante sintético, explicar “*como as categorias se aplicam aos objetos dos sentidos*”<sup>32</sup>:

- i. A análise dirigida aos objetos pressupõe uma síntese, uma combinação prévia;
- ii. Desta síntese distinguimos a representação da unidade do diverso, que não se reduz à síntese, mas, que contém o fundamento da própria combinação ou síntese;
- iii. O fundamento reside na originária unidade sintética da apercepção: autoconsciência;

“Este fundamento da combinação reside na originária unidade sintética da apercepção: apercepção ou autoconsciência. Para torná-lo compreensível, distingo entre a consciência empírica, que acompanha as

---

os trechos de Kant sem fazer as referências, e que, portanto, devemos ao próprio Carlos Moya Espí o trabalho de inseri-las na edição que ora usamos.

<sup>31</sup> Não pretendemos discutir aqui se a interpretação de Dilthey é correta ou não. Apenas pretendemos expor as considerações feitas por ele sobre a autoconsciência em Kant, no sentido de fazer notar a importância da distinção entre tipos de atitudes para a nossa tarefa de relacionar a reformulação da experiência interna com a noção de estrutura psíquica de Dilthey.

<sup>32</sup> Não pretendemos discutir neste trabalho as influências da “dedução subjetiva” de Kant no pensamento de Dilthey. Makkreel levanta pontos de contato muito relevantes sobre o tema no capítulo quarto “Da síntese à Articulação” (MAKKREEL, 1992, p. 170 e seguintes). Quanto ao próprio Kant, ver, tomamos algumas considerações de LINHARES. O. B.. As deduções objetiva e subjetiva na primeira edição da Crítica da razão pura. In: *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 1, n.2, p. 41-55, jul.-dez. 2006. p. 51.

diversas representações, e o fato de que eu agrego uma à outra, ou seja, realizo espontaneamente sua síntese, pelo que há, então, uma consciência. Se eu atribuísse às representações uma consciência, uma autoconsciência nunca surgiria; só quando a atividade *a priori*, que produz a síntese como unidade no diverso, se torna ao mesmo tempo consciente nesse processo de tal atividade sintética, é que surge a autoconsciência. Ela está simbolizada no "Eu penso", que pode acompanhar todas as minhas representações. E certamente todas as minhas representações, *a, b, c, d*, podem entrar, na medida em que ocorrem em mim, em uma síntese pela qual *a* é colocado em relação a *d*, a *c*, etc.: em geral, só [me] estão presentes na medida que as combino. "Tenho consciência *a priori* de uma síntese necessária dessas representações" (KrV, B 135. apud. DILTHEY, 1986, p. 128); mas essa síntese pode ser realizada entre cada parte e todas [as outras]; surge assim a unidade das representações em uma única autoconsciência, em virtude da qual, em sua composição por síntese espontânea, podem tornar-se conscientes como minhas e, portanto, como todas unidas em minha consciência. Essa apercepção é um ato de espontaneidade que deve ser distinguido da apercepção empírica; é originária e, como fundamento da possibilidade do conhecimento *a priori*, transcendental. O princípio supremo da possibilidade de toda intuição em relação ao entendimento é o seguinte: que tudo o que é diverso na intuição é encontrado nas condições da unidade sintética originária da apercepção. Em outras palavras, esta é a condição sob a qual toda intuição deve estar para se tornar um objeto para mim.

Na elaboração dessa doutrina, Kant parte, basicamente, do fato da unidade da consciência; Essa unidade é representada como um enlace, uma relação, que, como ato da espontaneidade, passa de *a* para *b* em um processo de composição.

Esta doutrina constitui o ponto central de sua crítica da razão em virtude da distinção pela qual toda análise pressupõe a síntese, esta última representação é a única que não é dada pelo objeto, mas é gerada pela atividade espontânea. E junto com a síntese também aceita como dada uma consciência dela; assim, prospectivamente, surge a autoconsciência. No entanto, se considerarmos cuidadosamente a síntese de todas as representações na consciência, em virtude da qual se dão no Eu, veremos que Kant retrospectivamente concebe uma condição ou facticidade objetiva que é expressa na representação simples "Eu" e constitui o suposto da atividade sintética de um Eu autoconsciente. Por um lado, essa condição se desenvolve em outra direção na doutrina kantiana da vontade. Por outro lado, rejeita-se a sua redução errônea ao conceito de substância, bem

como as consequências dela decorrentes. Ao invés de convertê-la em ponto de partida da reflexão filosófica, na medida em que tal unidade se evidencia como irreduzível em suas funções a uma coordenação espacial e, por tanto, como não integrada na natureza, e muito menos subordinada a ela, Kant, em vez disso, contempla unicamente, sob a influência do método antigo, o antigo caminho metafísico pelo qual se chega subordiná-la a um conceito de substância previamente fixado, com o qual, em última instância, essa autoconsciência é novamente equiparada, como substância, aos fenômenos da natureza.” (DILTHEY, 1986, p. 128. Tradução nossa).

Sem a pretensão de discutir todos os elementos da dedução subjetiva de Kant, em distinção com a objetiva, no interior da dedução transcendental, e os possíveis problemas de interpretação, etc., o que nos interessa aqui é o fato de que, como vimos nas próprias palavras de Dilthey, que a afirmação de uma autoconsciência em Kant se alcança por meio de uma atitude cognitiva, que infere, partindo da facticidade objetiva exprimida na representação “Eu” e recorrendo ao conceito de substância, um objeto, por assim dizer; sua natureza em nada difere da natureza física; e para usar uma famosa expressão diltheyana, não corre sangue real pelas veias desse eu autoconsciente.

Feitas tais considerações, fica evidente que a autoconsciência em Dilthey poderia nos remeter para além dos limites da psicologia descritiva e analítica, para algo como uma psicologia especulativa: tratar o “eu consciente” de modo descrevê-lo em sua totalidade, sem a redução que é consequência inevitável da atitude cognitiva, é tratar do que Dilthey chamou de unidade psico-física, que é a autoconsciência que se desenvolve no curso da vida humana individual (DILTHEY, 1986, p. 142). Isso significa dizer que, se no âmbito da psicologia descritiva podemos apenas tratar de fatos da consciência, devemos tratar da consciência de si enquanto ela se dá com a consciência do mundo (Idem, Ibidem), não enquanto condição *a priori*. Do ponto de vista especulativo, no entanto, teríamos algo como uma investigação de uma consciência plenamente desenvolvida (Idem, Ibidem), que pressupõe uma unidade do Eu que atua nos processos psíquicos sempre idêntico a si mesmo (Idem, Ibidem, p. 140). Todavia, não se trata de um desmerecimento da atividade especulativa, senão de colocá-la nos seus devidos limites. A própria

consideração de tal identidade do Eu, que se desprende do corpo e nos remete à atividade interna da apercepção, é inevitável se queremos explicar aquilo do que nos tornamos conscientes interiormente. Além disso, é por ela que podemos nos referir a processos psicológicos uniformes, inclusive falarmos de leis psíquicas que operam na captação dos fenômenos. Trataremos desta última afirmação mais adiante, quando falarmos das formas da estrutura psíquica.

Vejamos nas palavras de Dilthey, ainda no texto *Os fatos de consciência (1880)*:

“(...) No entanto, é preciso manter esta ideia dentro dos seus limites críticos. Não nos apercebemos internamente de modo imediato deste eu unitário, senão que apenas nos vemos obrigados a supô-lo para explicarmos aquilo do que nos apercebemos internamente. Não estamos obrigados a supor que ele é uma substância: o próprio conceito de substância, pelo contrário, se extrai sobretudo deste fato. Do fato em questão não se pode derivar outra coisa que não seja essa unidade homogênea, que contém em si todos os atos psíquicos e é idêntica em todos eles: é mais, a autoconsciência se refere em primeiro lugar ao corpo espiritualizado como eu. (...) A raiz da autoconsciência, o sentimento de si, se dá primitivamente junto com a consciência do mundo. Entretanto, somente com a experiência se formam as restantes condições das quais depende uma autoconsciência plenamente desenvolvida. Não se pode determinar em que momento [tal autoconsciência] está já presente de modo explícito(...)”(DILTHEY, 1986, p. 141-2. Tradução e adendo nossos.).

Até aqui, portanto, falamos dos três tipos de atitudes definidos por Dilthey em função de certa variabilidade que a atenção poderia ter. A descrição dos movimentos no interior dos processos das vivências nos conduz no sentido de padrões estruturais que podem ser observados a partir da análise das disposições dos elementos que constituem a vida psíquica em qualquer vivência (*Erlebnis*) e também entre diferentes *Erlebnisse* no todo do processo vital (HODGES, 1974, p. 41). Os elementos estão descritos. Podemos, por fim, apresentar as três formas da estrutura psíquica que foram concebidas por Dilthey.

### 3.3 As três formas da estrutura psíquica

Vimos anteriormente que a vivência, do ponto de vista psicológico, envolve muitos tipos diferentes de atos e processos, e envolve uma referência ao objeto que difere também para cada ato ou processo. Todos eles, tomados como fatos de consciência, como elementos na experiência de um sujeito consciente, compõem o que Dilthey chama uma *Erlebnis* (HODGES, 1974, p. 41). Vimos também que, no sentido empregado por Dilthey, temos diferentes tipos de atos ou atitudes, diferentes posturas, que são certos padrões de disposição desses elementos em uma vivência. Temos, agora, que tratar dos tipos de relação entre esses elementos de modo a explicitar as três formas, concebidas por Dilthey, de sistema estrutural psíquico (*psychischer Stukturzusammenhang*) (Idem, Ibidem).

O trecho abaixo foi retirado de uma nota de rodapé ao subtítulo segundo, “*Conceitos descritivos preliminares*” da primeira parte, “*A conexão estrutural psíquica*”, da obra de Dilthey intitulada *Estudos para a fundação das ciências do espírito* (1905) (*Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*). Ela apresenta, para nosso interesse, uma breve descrição das três formas de estrutura psíquica que precisamos apresentar:

“Esta parte descritiva da investigação dá continuidade ao ponto de vista assumido nos meus trabalhos anteriores, visando fundamentar um conhecimento objetivo da realidade e, em particular, neste conhecimento, uma penetração objetiva da realidade psíquica. Portanto, em antítese à doutrina da razão idealista, eu me baseio não em um elemento *a priori* do intelecto teórico ou da razão prática, que tem sua base em um eu puro, mas nas relações estruturais contidas na conexão psíquica, que pode ser trazida à luz. Essa conexão estrutural ‘forma o pano de fundo do processo cognitivo’ (*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, p. 13 [agora em G. S., Vol. V, p. 151]). A primeira forma dessa estrutura foi determinada por mim na ‘relação interna dos diferentes lados de uma atitude’ (p. 66 [agora p. 204]). A segunda forma de estrutura é a relação interna que conecta *Erlebnisse* separadas no interior de uma atitude, tais como observações, representações da memória e processos de pensamento formulados linguisticamente (ibid.). A terceira consiste na relação interna das formas de atitude entre si, dentro da conexão psíquica (p. 67 [agora p. 204]). Se estou agora buscando desenvolver ainda mais meus fundamentos de uma teoria do conhecimento realista ou criticamente objetiva, devo de uma vez por todas apontar o quanto devo às

"investigações lógicas" de Husserl (1900, 1901), que marcaram época na utilização da descrição para a teoria do conhecimento." (DILTHEY, 1954, p. 61. Tradução nossa).

Vemos que nas três formas de estrutura que o conceito de atitude é fundamental para entendermos o que Dilthey concebe como sistema estrutural psíquico. Hodges, em sua obra *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (1952)<sup>33</sup> nos apresenta uma descrição de cada uma das formas, contudo, não cita o trecho da nota de rodapé do próprio Dilthey que mencionamos acima, partindo dos próprios textos de *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica* (1894) e de *Estudos para fundação das ciências do espírito* (1905) que estão compilados nos G.S. vol. VII. Vejamos como ele as descreve.

Sob a rubrica *a coexistência das atitudes cognitiva, volitiva e afetiva em todo momento da consciência*, aparece a *primeira* forma da estrutura psíquica (HODGES, 1974, p. 41). Segundo esta primeira forma, nenhum ato psíquico, seja de qual tipo for, pode existir sem ao menos um dos outros dois. Podemos pensar em uma distribuição entre os elementos e podemos pensar em quantas relações são possíveis: Um ato afetivo com respeito a um conteúdo cognitivo; uma volição cujo objeto é uma ideia do que se deseja; uma volição que se move por um sentimento; um ato cognitivo que faz aumentar um ato afetivo; um ato afetivo que passa a um ato volitivo; um ato cognitivo que é governado por uma volição. Ainda segundo Hodges, uma das atitudes precisa ser dominante no processo: o ato, portanto, recebe seu nome de acordo com a dominância de uma das atitudes no processo da vivência. E Hodges continua: "Assim, sentimento e volição podem estar subservientes a uma atitude cognitiva, operando meramente como sustentação do interesse e da atenção; ou, sentimento e cognição estão ao serviço da volição, operando para sustentar o desejo e guiar a deliberação" (Idem, Ibidem). Faremos algumas considerações sobre essa primeira forma mais adiante. Passemos à segunda.

Quanto à *segunda*, Hodges afirma:

"A *segunda* relação estrutural é uma subserviência mútua e subordinação hierárquica entre as diferentes espécies de atitude no interior de cada um dos três tipos. Assim, no campo cognitivo, perceber, lembrar, julgar, inferir, estão todos envolvidos como estágios hierarquicamente

---

<sup>33</sup> Temos citado a edição de 1974.

relacionados em um único processo, ex: a aquisição de conhecimento sobre algo; deliberação, escolha, resolução, seleção de meios, são como estágios em um único processo cognitivo, como a adequação a uma situação. Os passos em tal processo ocorrem sucessivamente, mas o processo como um todo possui a unidade de uma função, que não é quebrada mesmo que o processo possa sofrer interrupções, e os atos ocorram em intervalos de tempo consideráveis.” (HODGES, 1974, p. 42. Tradução nossa.).

A segunda forma, portanto, correspondendo à descrição que o próprio Dilthey faz na citação que fizemos acima, trata de *Erlebnisse* que fazem parte de um mesmo tipo de atitude. Não quer dizer que não haja atos de outros tipos no processo, mas, apenas que as relações podem ser pensadas também segundo um ordenamento no interior dos tipos predominantes. O exemplo que Hodges cita é característico do que acabamos de afirmar:

“Comprometido em um processo cognitivo, sou interrompido pelas notícias, por uma pessoa que chega, ou por uma indisposição física; pode levar muito tempo para que eu possa levar adiante o processo em que estava engajado; no entanto, essas experiências cognitivas amplamente separadas estão ligadas como partes em um todo do meu sistema cognitivo” (G.S., VII, 36. apud. HODGES, 1974, p.43. Tradução nossa.).

Vemos que nesta segunda forma, os atos são concebidos como interdependentes, isto é, alcançar um estágio é condição para o seguinte. Temos em cada esfera de tipos de atitudes um processo compreensivo (Idem, Ibidem, p. 143).

Esta forma é de particular importância em Dilthey. “Compreensivo” aqui quer dizer uma permanência de aquisições de estágios anteriores para o desenvolvimento da vida psíquica: “Um processo cognitivo particular, cada um fundado no que tinha sido antes, constroem um sistema de conhecimento crescente; de modo similar, um processo volitivo particular erige um plano de vida integrado.”(Idem, ibidem. Tradução nossa.). Temos, portanto, uma dimensão temporal no interior da experiência interna, mesmo que esta seja pensada em termos de camadas ou como um tempo arqueológico, por assim dizer. Afirmer que

uma das formas da estrutura psíquica evidencia o caráter compreensivo da experiência foi uma grande conquista para a fundamentação das ciências do espírito. Não podemos seguir este desenvolvimento, pois, nos levaria para muito longe do que nos propomos aqui. No entanto, esta segunda é de grande importância para a terceira. Passemos a ela.

Se a segunda forma surge no interior dos diferentes tipos de atitudes e, em cada uma delas, percebemos um sistema compreensivo organizado, podemos pensar também em um outro modo de estrutura, que não se limita apenas ao interior de um tipo, mas, segundo uma relação entre os sistemas compreensivos de cada um dos tipos. Essa é a *terceira* forma da estrutura psíquica.

De modo similar ao que vimos na primeira forma, na qual os atos psíquicos são pensados segundo um ordenamento de dominância, porquanto um ato de um tipo recebe elementos de outros tipos, podemos pensar a terceira estrutura como uma dominância de um dos sistemas sobre os sistemas complexos dos outros dois tipos (HODGES, 1974, p. 43). Assim, podemos pensar em um único sistema complexo composto dos três em função de um ordenamento de tipo teleológico: operar como unidade para a preservação e o desenvolvimento da própria unidade vital.

Isso não significa, evidentemente, que Dilthey está afirmando algo como o "propósito da vida", apenas pretende tornar evidente o caráter de "purposiveness"<sup>34</sup> (*Zielstrebigkeit*) (Idem, *Ibidem*, p. 44), "ser-em-função-de" da estrutura psíquica. Este "de", que é o "conteúdo" ou "ideal" que preenche a função teleológica da estrutura psíquica, segundo Dilthey, pode variar conforme o caráter ou temperamento de cada sujeito singular (G.S., VII, p. 329-330. apud. HODGES, 1974, p. 44).

Não precisamos nos estender na exposição dessas três formas. Faremos apenas algumas considerações sobre a primeira, para que não reste contradições.

1. A exposição que fizemos da primeira forma, seguindo a argumentação de Hodges, contradiz nosso desenvolvimento anterior, quando tratamos as três formas de atitudes psíquicas. A exposição da primeira forma se fundamente,

---

<sup>34</sup> A tradução do termo do inglês mais comum é "intencionalidade", mas, preferimos manter o termo em inglês para não abrirmos brechas a interpretações que extrapolem as pretensões de Dilthey e ligarmos sua psicologia com a de Brentano. Desenvolver a diferença entre a psicologia de Brentano e a de Dilthey está para além do que pretendemos no presente trabalho.

como mencionamos, nas *Ideias* (1894) de Dilthey, e nesta obra ele ainda não havia desenvolvido os conceitos de atitudes como apresentamos em nosso trabalho. Nas *Ideias*, o próprio Dilthey “confessa” que não estava convencido de que toda sensação se desenvolve em sentimento, também usa expressões como “tende a”, por exemplo, quando diz que “todo sentimento tende a tornar-se volição” (G.S., V, p. 202-3. apud. HODGES, 1974, p. 42) ele poderia ser mais assertivo e não é. Mas, este não é o maior problema. Como vimos, uma atitude afetiva nunca teria como fundamento uma atitude cognitiva, visto que, o foco da atenção está, no ato afetivo, no próprio eu enquanto sente, não em um objeto “fora” desse “eu que sente”. Tomar a atitude cognitiva, que se caracteriza pela atenção no objeto como um algo que se-põe-ante, como um objeto do ato afetivo é um contrasenso. Algo similar ao que ocorre com a atitude cognitiva também ocorre com a volitiva, na hipótese de ela servir de fundamento para uma atitude afetiva;

2. Parece, contudo, que tanto a atitude volitiva quanto a cognitiva podem ser fundadas num ato afetivo, o que poderia sugerir que a atitude afetiva seria, então, o fundamento de todas as demais atitudes. No entanto, afirmar algo do tipo é se esquecer de que o que se faz aqui é psicologia descritiva, não psicologia especulativa ou explicativa (HODGES, 1974, p. 42).
3. O abandono das generalizações na tentativa de descrever a primeira forma da estrutura psíquica é também uma marca da terceira fase da obra de Dilthey, como mencionamos no início do nosso trabalho. As duas formas seguintes já aparecem na fase mais madura de Dilthey e já apresenta a influência das *Investigações Lógicas* (1900-1) de Husserl.

## Considerações Finais

Creemos que desenvolvemos os principais conceitos da psicologia de Dilthey segundo o projeto que nos propomos.

Tratamos de apresentar a psicologia de Dilthey com respeito à formulação da experiência interna, tomando como ponto de partida o conceito de fato de consciência e, como decorrência, do princípio de fenomenalidade e da distorção fenomenista.

Fizemos um estudo sobre o conceito de vivência em relação com os de experiência externa e interna e pudemos perceber com mais clareza o sentido da expressão “reformulação” que colocamos no nosso título. Creemos que essa discussão pôde servir de ocasião para o detalhamento dos elementos apresentados no momento anterior acerca do conceito de experiência interna, além de fornecer elementos indispensáveis para a discussão que fizemos na sequência, cujo tema foi a estrutura psíquica. Por isso, tomamos a liberdade de apresentar a vivência já no interior de um esquema estrutural, por assim dizer.

Por fim, tratamos mais propriamente da estrutura psíquica. Apresentaremos o conceito de atitude e suas formas básicas, discutimos alguns problemas que poderiam ser levantados neste tema e avançamos na exposição das três formas da estrutura psíquica concebidas por Dilthey.

Como continuação deste trabalho, poderíamos investigar a função do conceito de estrutura psíquica, ou mesmo o de vivência como sistema estruturado para a distinção da cientificidade das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). Em nossa pesquisa inicial, partimos da perspectiva da *Einleitung* (1883) de Dilthey, e nos deparamos com a distinção entre ciências do espírito e ciências da natureza. Nada novo afirmar que é um texto muito difícil. Algum tempo depois, inicialmente apenas como uma impressão, nos parecia ser necessário entender realmente o significado de experiência para Dilthey, pois, segundo essa mesma impressão, tinha quase convicção de que não entenderíamos sequer o problema da necessidade, segundo Dilthey, da distinção entre as cientificidades. E, somente após tomar consciência da existência da obra *Sobre psicologia comparada* (1995-6) de Dilthey, quando lemos a resposta de Dilthey a Windelband, tivemos a clareza de que a psicologia descritiva de Dilthey seria fundamental para entendermos a discussão.

Não pudemos desenvolver este ponto aqui. Seria, tal distinção de científicidades, uma ocasião para a demonstração da importância da reformulação da experiência interna na discussão real da época.

Talvez façamos em outra oportunidade.

## Referências Bibliográficas

DILTHEY, W.. Los hechos de la conciencia. In: LESSING, H-U (ed.). Wilhelm Dilthey: **Crítica de la Razón Histórica**. Trad. Esp. Carlos Moya Espí. Barcelona: Nova-Grafik, 1986. pp. 92-145.

\_\_\_\_\_. Contribución al problema del origen y justificación de nuestra creencia en la realidad del mundo externo. In: LESSING, H-U (ed.). Wilhelm Dilthey: **Crítica de la Razón Histórica**. Trad. Esp. Carlos Moya Espí. Barcelona: Nova-Grafik, 1986. pp. 145-178.

\_\_\_\_\_. Studi per la fondazione delle scienze dello spirito. In: DILTHEY, W., **Crítica de la ragione storica**. Trad. Pietro Rossi. Torino: Einaudi, 1954. pp. 45-142.

\_\_\_\_\_. **Psicología y teoría del conocimiento**. (Obras VI). Trad. Ímaz Echevarría, J. B. E. FCE: México, 1945.

\_\_\_\_\_. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, in **W. Dilthey, Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens**. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, vol. 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 139–240.

\_\_\_\_\_. [Über vergleichende Psychologie.] Beiträge zum Studium der Individualität, in W. Dilthey, **Gesammelte Schriften, vol. 5**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 241–316.

\_\_\_\_\_. The Formation of the Historical World in the Human Sciences, in W. Dilthey, **Selected Works**, vol. 3. Princeton University Press: 100–311.

\_\_\_\_\_. "Ideas for a Descriptive and Analytic Psychology," in W. Dilthey, **Selected**

**Works**, vol. 2, Understanding the Human World. Princeton University Press: 115–210.

\_\_\_\_\_. “[On Comparative Psychology.] Contributions to the Study of Individuality,” in W. Dilthey, **Selected Works**, vol. 2, Understanding the Human World. Princeton University Press: 211–284.

### **Obras críticas**

ARON, Raymond. *La philosophie critique de l'histoire*. Seuil, Points, 1970.

BOLLNOW, O. Friedrich, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie* (1936). Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1955.

\_\_\_\_\_. O conceito de experiência em educação. In: **Zeitschrift für Pädagogik**, 14º ano 1968, nº 3, pp. 221-252.

BROGOWSKI, Leszek. *Dilthey. Conscience et histoire*. Presses Universitaires de France, 1997.

EBBINGHAUS, Hermann. 1896. “Erklärende und beschreibende Psychologie.” *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 9: 161–205.

FICHTE, Johann Gottlob. 1906. *The Vocation of Man*. Trans. W. Smith. Chicago, IL: Open Court.

GENS, Jean-Claude. *La pensée herméneutique de Dilthey: Entre néokantisme et phénoménologie*. Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

\_\_\_\_\_. *Heidegger. Les conférences de Cassel: Correspondance Dilthey-Husserl*. col. Commentaires, Vrin, 2003.

\_\_\_\_\_. *Une phénoménologie de la Métaphysique. L'inspiration aristotélicienne de la fondation diltheyenne des sciences de l'esprit.* In: **Aristote au XIXe siècle.** D. Thouard, éd. Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 141-156.

\_\_\_\_\_. Goethe et la fondation diltheyenne des sciences de l'esprit. in: **Goethe. Phénomènes, signes et formes du monde, L'Art du comprendre.** n° 14, 2005, p. 65-81.

\_\_\_\_\_. Le chemin de Dilthey : de l'héritage de Boeckh et de Droysen à la fondation des sciences de l'esprit sur une herméneutique de la vie. in: **La Naissance du paradigme herméneutique.** A. Laks et A. Neschke. 2e éd., à paraître en 2006.

HODGES, H. A., **The philosophy of Wilhelm Dilthey.** Greenwood: London, 1974.

\_\_\_\_\_. **Wilhelm Dilthey: an introduction.** Routledge & Kegan Paul: London, 1949.

ÍMAZ ECHEVERRÍA, J. B. E. **Asedio a Dilthey: un ensayo de interpretación.** El Colegio de México: México, 1945.

\_\_\_\_\_. **El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema,** El Colegio de México: México, 1945.

\_\_\_\_\_. Introducción. In: DIELTHEY, W. **Psicología y teoría del conocimiento.** (Obras VI.). FCE, México, 1945

MAKKREEL, Rudolph. "Wilhelm Dilthey and the Neo-Kantians: The Distinction of the Geisteswissenschaften and the Kulturwissenschaften". In: **Journal of the History of Philosophy.** vol. VII, 1969, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, p. 423-440.

\_\_\_\_\_. **Dilthey: Philosopher of the Human Studies.** Princeton University Press, 1975.

\_\_\_\_\_. Tradition & Orientation in Hermeneutics . In: **Research in Phenomenology**. Vol. 16, 1986, p. 73-85.

\_\_\_\_\_. Hermeneutics & the Limits of Consciousness. In: **Nous**. 21, print. 1987, p. 7-18.

\_\_\_\_\_. The Productive Force of History and Diltheys Formation of the Historical World. In: **Revue Internationale de Philosophie**. n4 / 2003, p. 495-508.

MUSSNER, Franz. **Histoire de l'herméneutique de Schleiermacher à nos jours**. Cerf, 1972.

MESURE, Sylvie. **Dilthey et la fondation des sciences historiques**. Presses Universitaires de France, 1990.

MISKIEWICZ, W. Dilthey et la difficile recherche d'une autre objectivité. In: **Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive**, n°26-27, 1998/1-2. Sciences sociales et cognition. pp. 111-133.

GONZÁLEZ PORTA, M. A. **Filosofia a partir dos seus problemas**. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. **Estudos Neokantianos**. Loyola: São Paulo, 2011.

SIMMEL, G. "On the History of Philosophy," in Georg Simmel, **Essays on Interpretation in Social Science**. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield: 198–204.

\_\_\_\_\_. "On the Nature of Historical Understanding." Trans. G. Oakes, in Georg Simmel, **Essays on Interpretation in Social Science**. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield: 97–126.

STAITI, Andrea Sebastiano. **Husserl's transcendental phenomenology : nature, spirit, and life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. “**Fenomenologia dell’ideale**. Husserl lettore di Fichte nelle Lezioni del 1917.” *Annuario Filosofico* 22, 2006. p. 401–421.

TADDEI, P. M. E. Husserl entre idealismo e realismo: intencionalidade e doutrina da constituição. In: **Intuitio**. V2. n. 3. Porto Alegre: nov. 2009. pp. 215-225.

WINDELBAND, W. “Geschichte und Naturwissenschaft,” in W. Windelband, **Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte**, vol. 2 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1915), 136–160.

\_\_\_\_\_. **History and Natural Science**. Wiley and Wesleyan University: 1894.  
Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2504798>.