



Sérgio Felipe de Lima Lage

**Dilthey e Freud: a psicanálise frente à epistemologia das
ciências do espírito**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em Psicologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Dr. Octavio Almeida de Souza

Rio de Janeiro, janeiro de 2003



Sergio Felipe de Lima Lage

**Dilthey e Freud: A Psicanálise frente à
epistemologia das ciências do espírito**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Octavio de Souza
Orientador – PUC-Rio

Prof. Carlos Augusto Peixoto Junior
PUC-Rio

Prof. Guilherme Castelo Branco
UFRJ

Prof. Jürgen Heye
Coordenador Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia e
Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, / /2003

Ficha catalográfica

Lage, Sérgio Felipe de Lima

Dilthey e Freud: a psicanálise frente à epistemologia das ciências do espírito / Sérgio Felipe de Lima Lage; orientador: Octavio Almeida de Souza. – Rio de Janeiro : PUC, Departamento de Psicologia, 2003.

130 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia.

Inclui referências bibliográficas.

1. Psicologia – Teses. 2. Freud. 3. Dilthey. 4. Psicanálise. 5. Epistemologia. 6. Ciências do espírito. I. Souza, Octavio Almeida de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD:150

Agradecimentos

Agradecimentos especiais à CAPES pela concessão da bolsa de estudos.

Ao meu orientador, prof. Octavio Almeida Souza.

À prof. Telma Lage, pela paciente revisão dos textos.

Resumo

Sérgio Felipe de Lima Lage. **Dilthey e Freud: a psicanálise frente à epistemologia das ciências do espírito.** Rio de Janeiro, 2003. 130p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“Em que sentido pode-se considerar a psicanálise uma ciência”? Esta é a questão que norteia este trabalho. Embora saiba-se que Freud, durante toda sua obra, tenha concebido a psicanálise como uma ciência, o estatuto epistemológico da psicanálise permaneceu controverso ao longo do debate filosófico das ciências no último século. Este debate orientou-se, em geral, pela diferenciação entre as ciências humanas e as ciências naturais, originada na segunda metade do século XIX. Contrapondo a teoria positivista das ciências à nova epistemologia proposta por Wilhelm Dilthey em sua “Introdução às ciências do espírito”, esta dissertação pretende mostrar que a noção freudiana de ciência se aproxima em alguns aspectos importantes da epistemologia das ciências do espírito pensada por Dilthey.

Palavras-chave

Dilthey; Freud; epistemologia; psicanálise; positivismo; ciências do espírito

Abstract

Sérgio Felipe de Lima Lage. **Dilthey and Freud: Psychoanalysis facing the epistemology of spirit-sciences.** Rio de Janeiro, 2003. 130p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“In what sense may we regard psychoanalysis as a science?” This is the question which leads this dissertation. Although it’s known that Freud, during all his works, has conceived psychoanalysis as a science, epistemological meaning of psychoanalysis remained controversial during last century’s philosophical debate on sciences. This debate has been generally oriented by differentiation between human sciences and nature sciences, which origins are to be sought in the second half of nineteenth century. Confronting positivism’s theory of sciences and the new epistemology proposed by Wilhelm Dilthey in his “Introduction on spirit sciences”, this dissertation aims to demonstrate that Freud’s notion of science approaches in some main aspects the epistemology of spirit sciences brought out by Dilthey.

Keywords

Dilthey; Freud; epistemology; psychoanalysis; positivism; spirit-sciences

Sumário:

Introdução	8
Capítulo I: Questões epistemológicas do pensamento moderno:	
1.1: Vico contra Descartes:	15
1.2: Desenvolvimentos epistemológicos da filosofia moderna:	25
1.3: Caracterização do positivismo:	29
Capítulo 2: Wilhelm Dilthey e a epistemologia das ciências do espírito	
2.1: A questão das ciências humanas:	40
2.2: Dilthey e a idéia de ‘vida humana’:	42
2.3: Historicismo vs. Positivismo:	48
2.4: A ‘crítica da razão histórica’:	53
2.5: A ‘natureza humana’ e os limites do conhecimento:	55
2.6: Os fundamentos das ciências do espírito: <i>compreender e explicar:</i>	59
2.7: Os ‘fatos de consciência’:	69
2.8: Uma psicologia como ciência de base:	73
2.9: Dilthey e a hermenêutica:	81
2.10: Os impasses de Dilthey:	84
Capítulo 3: Alguns aspectos da epistemologia freudiana	
3.1: Epistemologia e epistemologias:	87
3.2: Freud, Dilthey e a ‘querela dos métodos’:	94
3.3: Freud contra o positivismo:	97
3.4: Dilthey e Freud: a psicanálise como ciência do espírito:	105
3.5: As fronteiras da ciência psicanalítica:	110
3.6: Realidade material e realidade psíquica:	119
Conclusão:	123
Referências bibliográficas:	127

Introdução:

Como então poderia esperar convencê-lo, a pessoa imparcial, da correção das nossas teorias, quando só posso pôr diante do senhor um relato abreviado e portanto ininteligível das mesmas, sem confirmá-las pelas próprias experiências do senhor?

FREUD

a) Escrever sobre psicanálise

Ao ingressarmos no programa de pós-graduação em psicologia desta universidade escolhemos a linha de pesquisa intitulada “Teoria e prática psicanalítica”. Sabemos por Freud que a psicanálise se caracteriza por uma articulação entre teoria, método e clínica, que constitui sua prática. Nem a teoria, nem a clínica podem ser abstraídas da prática psicanalítica; uma não existe sem a outra. Dessa forma, estivemos desde o início cientes de que há um problema conceitual na produção de uma dissertação de mestrado em psicanálise. Pois faltará sempre ao trabalho acadêmico tradicional, por suas características e seus objetivos específicos, a dimensão da clínica. A pesquisa acadêmica se difere da pesquisa psicanalítica justamente neste ponto. Pois um levantamento bibliográfico, por mais exaustivo e bem executado que seja, não constituirá *ainda* a pesquisa psicanalítica. A psicanálise tem método próprio, e a aplicação deste método, sempre com propósitos clínicos, configura sua própria pesquisa.

No artigo “Sobre o ensino da psicanálise nas universidades”, de 1919, Freud mostra que, se a universidade não pode *ensinar* a prática psicanalítica, é possível, por outro lado, que a psicanálise seja um legítimo objeto do estudo universitário. Reconhecemos então que há uma diferença entre empreender uma pesquisa psicanalítica e escrever um trabalho *sobre* a psicanálise:

“Devemos considerar, por último, a objeção de que, seguindo essa orientação, o estudante de medicina jamais aprenderia a psicanálise propriamente dita. Isso, de fato, é procedente, se temos em mente a verdadeira prática da psicanálise.

Mas, para os objetivos que temos em vista, será suficiente que ele aprenda algo *sobre* psicanálise e que aprenda algo *a partir da* psicanálise. Afinal de contas, a formação universitária não equipa o estudante de medicina para ser um hábil cirurgião; e ninguém que escolha a cirurgia como profissão pode evitar uma formação adicional, sob a forma de vários anos de trabalho no departamento cirúrgico de um hospital”.¹

Recorremos aqui a uma interpretação da distinção, clássica nos meios psicanalíticos, entre psicanálise em intenção e psicanálise em extensão. Consideramos psicanálise em intenção toda aplicação direta do método psicanalítico, seja na prática de consultório, seja na análise de obras de arte, de acontecimentos sociais ou de fatos históricos. A psicanálise em intenção constitui a pesquisa psicanalítica em seu sentido mais estrito. Desse modo, pode-se considerar psicanálise em intenção um texto como *Moisés e o monoteísmo*, que consiste na aplicação do método da psicanálise à análise de um fato histórico. Ali Freud lança mão de todas as ferramentas criadas pela psicanálise na abordagem do problema histórico da perseguição aos judeus². A psicanálise em extensão, por outro lado, consiste no trabalho de divulgação dos resultados da pesquisa psicanalítica. O propósito da psicanálise em extensão é dizer ao mundo o que vem a ser o trabalho da psicanálise. Um texto como *A questão da análise leiga* seria um exemplo, em Freud, da psicanálise em extensão.

Ambas as opções se nos apresentaram como possibilidades de condução de nossa pesquisa. Optamos pela via da psicanálise em extensão, que nos pareceu estar mais de acordo tanto com o formato e o propósito de um trabalho de mestrado quanto com o momento de nossa formação. Vimo-nos, então, diante de uma nova questão: *sob que ponto de vista abordaremos a psicanálise?* Freud não cansou de repetir nos diversos ensaios que consagrou aos leigos que a psicanálise somente poderia ser conhecida por quem a praticasse, fosse como analista, fosse como paciente³. Neste sentido, não poderíamos nos furtar de escrever sobre a

¹ FREUD, 1919i (vol. XVII, pág. 189)

² Sobre o caráter propriamente psicanalítico do artigo *Moisés e o monoteísmo*, escreve Freud: “Sua reivindicação a receber lugar nas páginas de *Imago* repousa no fato de que a substância do que ele tem a contribuir constitui uma aplicação da psicanálise.” FREUD, 1939a (1996, vol. XXIII, pág. 21).

³ “Quando ministramos aos nossos alunos instrução teórica em psicanálise, podemos ver quão pouca impressão lhes estamos causando, para começar. Eles absorvem as teorias da análise tão friamente quanto outras abstrações com as quais são alimentados. (...) Mas também exigimos que todo aquele que quer praticar a análise em outras pessoas se submeta ele próprio a uma análise (...) Como então poderia esperar convencê-lo, a pessoa imparcial, da correção das nossas teorias, quando só posso pôr diante do senhor um relato abreviado e portanto ininteligível das mesmas, sem confirmá-las pelas próprias experiências do senhor?” FREUD, 1926e (1996, vol. XX, pág. 194).

psicanálise da posição de quem a pratica. Como praticantes, sabemos que a teoria secunda a clínica psicanalítica, dimensão primeira e última de sua prática. Reconhecemos, no entanto, a necessidade de problematizar teoricamente os parâmetros diretores desta prática denominada por seu inventor, há cerca de um século, ‘psicanálise’. Nos propomos, desta forma, a empreender uma investigação acerca da especificidade do pensamento psicanalítico partindo da experiência psicanalítica.

Pois a psicanálise não existe sozinha no mundo. Em sua curta história, verifica-se uma pluralização - que é, ao mesmo tempo, uma dispersão - das ‘teorias e práticas psicanalíticas’. É patente a falta de articulação entre as práticas isoladas dos diversos psicanalistas e das diversas escolas de psicanálise. Isto talvez deva ser atribuído justamente à especificidade do objeto da psicanálise, que não se deixa apreender positivamente numa teoria acabada, mas o fato é que sob o epíteto ‘psicanálise’ coexistem práticas e teorias muitas das vezes divergentes. Ademais, verifica-se na história a existência de diversas teorias acerca do estatuto epistemológico da psicanálise, que dela oferecem versões conflitantes.

De qualquer forma, a falta de acordo no que diz respeito ao estatuto epistemológico da psicanálise pode ser um indício mesmo de sua especificidade. Todavia, mesmo havendo consenso em torno da idéia de que a psicanálise constitui uma grande novidade na história do pensamento, impõe-se a necessidade de situá-la em relação às demais criações espirituais do homem.

Relembramos que na origem da psicanálise Freud ensinava que, nela, teoria e clínica deveriam andar juntas. Podemos então considerar que, em psicanálise, haverá sempre uma teoria da clínica e uma clínica correspondente a uma determinada teoria. Neste sentido, uma teoria sobre o que viria a ser o trabalho da psicanálise, matéria da psicanálise em extensão, determinaria, na articulação da prática psicanalítica com as demais práticas humanas, a função e o campo da psicanálise no conjunto da vida de pensamento.

Tomaremos a epistemologia como a via régia para empreender um trabalho deste tipo. Tomamos aqui de empréstimo uma frase que J. Lacan fez publicar na contracapa de seus *Escritos*, em comentário à sua apreensão da novidade freudiana:

“A epistemologia aqui sempre fará falta, caso não parta de uma reforma, que é subversão do sujeito”⁴.

Pois cabe à epistemologia revelar os fundamentos de uma dada prática de conhecimento, definindo, desse modo, sua especificidade e seus limites de validade. Lacan considera que a psicanálise somente pode ser compreendida a partir do reconhecimento de que há em Freud uma “subversão do sujeito”, ou seja, de uma concepção do homem como sujeito cognoscente, tal qual o havia estabelecido a tradição filosófica moderna, desde Descartes até Kant. Ora é lícito supor que uma mudança tão significativa na estrutura do pensamento deve resultar numa reforma da teoria do conhecimento. Disto decorre uma primeira forma que assume nosso projeto de trabalho: nos propomos a *investigar a significação da novidade epistemológica veiculada pela psicanálise no panorama de uma história do pensamento*.

b- A psicanálise no debate das ciências:

Sabemos, no entanto, que a criação da psicanálise não se deu *ex-nihilo*, ou simplesmente como resultado das idiosincrasias de Freud. O filósofo espanhol José Ortega y Gasset defende a tese de que uma grande novidade no campo das idéias é sempre um produto conjunto do processo histórico-intelectual do homem. Para ele, os pioneiros na veiculação de uma nova idéia parecem intuí-la antes mesmo que seja possível sistematizá-la. Somente depois de algum amadurecimento a novidade pode ser apreendida com clareza na ordem do pensamento⁵. Seguindo Ortega y Gasset, podemos preliminarmente suspeitar que o gesto freudiano que resultou na fundação da psicanálise corresponde a um momento fundamental do desenvolvimento de uma idéia em plena formação naquela época.

De fato, a psicanálise, surgida na virada do século XIX para o século XX, é contemporânea de um importante debate no campo das idéias: a instalação da ‘querela dos métodos’, em que se discutia a pertinência de se postular uma diferenciação metodológica entre as ciências humanas e as ciências da natureza.

⁴ LACAN, 1998, contracapa.

⁵ ORTEGA Y GASSET, 1983, pág. 144.

As formulações do filósofo alemão Wilhelm Dilthey constituem um ponto de inflexão neste debate. No livro “Introdução às ciências do espírito”, de 1883, Dilthey apresentava uma nova teoria das ciências, buscando assegurar às ciências humanas uma fundamentação epistemológica diversa daquela proposta pela teoria positivista das ciências, que exercia enorme influência sobre as práticas científicas de então. Na epistemologia positivista, todas as ciências deveriam adotar o método indutivo-experimental, pois supunha-se que todo objeto de ciência poderia ser referenciado, em última instância, à realidade física do mundo. Já para Dilthey as ciências humanas deveriam criar seus próprios métodos, uma vez que seu fundamento repousaria no conhecimento empírico da realidade histórico-social, que não poderia ser de modo algum subsumida à realidade física.

Todavia, o próprio Freud, que durante toda sua vida insistiu em reivindicar para a psicanálise o estatuto de ciência, não levou a sério a distinção entre as duas classes de ciência. Com efeito, Freud afirma textualmente, em mais de uma ocasião, que, para ele, toda ciência é ciência da natureza. Mas não se pode concluir a partir disto que Freud subscreve a teoria positivista das ciências vigente em sua época. É preciso também considerar a possibilidade de que, se de fato uma nova idéia de conhecimento se apresentava de maneira fragmentária, ainda em estado nascente, a alguns pensadores das ciências do final do século XIX, talvez Freud, mesmo sem ter-se dado conta, tenha contribuído para sua implantação.

De qualquer forma, teria sido impossível para Freud conceber sua psicanálise como algo diverso de uma ciência⁶. No momento e no local de sua criação, a ciência era considerada a única forma válida de conhecimento, o que se deve atribuir à profunda modificação da realidade humana operada por três séculos de desenvolvimento da ciência moderna. Assim, é seguro afirmar que a psicanálise nasce no berço da ciência. Não obstante, é fato sabido que Freud, cientista de formação, encontrou muito pouca receptividade nos círculos científicos, que, via de regra, recusaram-se a conferir à psicanálise o almejado estatuto de cientificidade.

Freud, no entanto, aferrava-se tenazmente à afirmação do caráter científico da psicanálise. Mantinha-se viva em seu espírito a convicção de que a ciência deveria ser o farol da humanidade, na medida em que, se configurando como uma

⁶ Cf. Lacan, 1998, pág. 232 : “O fato de a psicanálise haver nascido da ciência é patente. Que pudesse ter surgido de outro campo, é inconcebível”.

atividade redutora de ilusões, constituiria o único meio confiável de se agir *racionalmente* sobre a realidade, superando o dogmatismo religioso e o obscurantismo irracionalista.

Desse conflito entre a obstinação freudiana em fazer da psicanálise uma ciência e a rejeição das intenções científicas da psicanálise pela “ciência oficial” daquele tempo, surge a questão epistemológica que será o fio condutor de nossa pesquisa. Aqui, nos perguntamos: *em que sentido pode-se considerar a psicanálise uma ciência?*

c- A estrutura da dissertação

Iniciamos nossa investigação recolhendo da história do pensamento moderno alguns elementos que nos permitirão situar o debate epistemológico em que se insere a psicanálise. Assim, no primeiro capítulo mostramos que já nas origens da modernidade coexistiam duas posturas epistemológicas: de um lado, o cartesianismo propunha a adesão ao método crítico como a única maneira de se estabelecer um conhecimento científico. De outro lado, contrapunha-se o argumento do conhecimento do criador, presente nas idéias de Vico, segundo o qual o homem somente poderia conhecer aquilo que ele mesmo criou. Dessa forma, apenas o mundo histórico seria perfeitamente cognoscível, ao passo que a realidade física poderia ser pensada, mas nunca verdadeiramente conhecida. As idéias de Vico lançam as sementes do debate que será travado em torno da pertinência em se reconhecer uma distinção metodológica entre as ciências da natureza e as ciências humanas, no século XIX. A seguir, caracterizamos, nos desenvolvimentos do pensamento moderno, o processo de autonomização da ciência em relação à filosofia, que culminou na doutrina do positivismo, em meados do século XIX. Mostraremos que o positivismo se apresentava como uma reação à filosofia do espírito surgida à mesma época na Alemanha com Hegel, que, retomando a postura de Vico, introduzia no pensamento filosófico a dimensão da história, exigindo que fossem restabelecidos os parâmetros do conhecimento.

Apresentaremos no segundo capítulo alguns aspectos da epistemologia das ciências do espírito formulada por Wilhelm Dilthey. No momento mesmo em que

o positivismo dominava a cena do debate epistemológico, propondo a extensão dos métodos derivados das ciências da natureza ao conhecimento das realidades humanas, Dilthey, influenciado pela filosofia do espírito, constrói uma nova teoria das ciências, partindo do pressuposto de que todo conhecimento se dá na história, e que tudo o que se pode conhecer é a realidade histórico-social. Dilthey, no entanto, reconhece a legitimidade da ciência moderna como tecnologia de conhecimento. Uma vez que as ciências empíricas foram capazes de transformar numa dimensão sem precedentes a realidade humana, Dilthey supõe que também as ciências humanas devam configurar-se como ciências empíricas. Todavia, seria necessário estabelecer uma nova teoria das ciências, uma vez que não se sustentava filosoficamente a intenção positivista de estender os métodos das ciências da natureza às ciências humanas. Se o positivismo supunha que a física deveria ser a base de todas as ciências, Dilthey propunha a criação de uma ‘psicologia de base’, que, analisando as conexões entre a realidade histórico-social e os indivíduos, suas unidades vitais, descobrindo as necessidades e os valores em torno dos quais se organiza a realidade histórico-social, pudesse conferir um fundamento empírico às demais ciências do espírito, livrando-as da ameaça do relativismo e do dogmatismo.

Finalmente, no terceiro capítulo, pesquisaremos na obra de Freud alguns aspectos fundamentais de seu projeto científico. Tentaremos mostrar que ao construir a ciência psicanalítica Freud, ao mesmo tempo em que se afastava da concepção positivista de ciência vigente em sua época, aproximava-se em alguns pontos importantes da epistemologia das ciências do espírito proposta por Dilthey.

Capítulo I

Questões epistemológicas do pensamento moderno:

“Um homem se parece mais com seu tempo do que com seu pai”

PROVÉRBO ÁRABE

1.1: Vico contra Descartes

Giambattista Vico nasceu em Nápoles no ano de 1668. À época, a filosofia de Descartes não dominava ainda a cena do debate europeu, mas ganhava cada vez mais força nas capitais do pensamento do *seiscentos*. Vico, catedrático em retórica, historiador oficial do rei de Nápoles, opondo-se ao cartesianismo, também apresentaria ao mundo a idéia de uma “ciência nova”⁷.

A fulgurante Nápoles do renascentismo há muito perdera para Paris e Londres a condição de capital da civilização européia. Mantinha-se, no entanto, como um dos principais centros culturais italianos, ainda que se ressentisse da decadência cultural resultante dos remanejamentos sócio-econômicos que haviam ocorrido recentemente na Europa. Além disso, a presença da Santa Sé em terras italianas, empreendendo ferozmente a contra-reforma, cujos efeitos foram sentidos por Bruno e Galileu, fazia com que as idéias de um novo tempo, que já se impunham em outras partes, ecoassem ainda timidamente na Nápoles da virada do século XVII para o XVIII. Neste cenário marcado pela tensão entre o avanço do pensamento moderno e a resistência à sua instalação, expressa numa necessidade de valorização da tradição, surgem as idéias de Vico⁸.

Vico constrói sua filosofia em franca oposição ao cartesianismo⁹, num momento em que a filosofia de Descartes ainda não adquirira força suficiente para se impor como hegemônica. Vico discorda dos fundamentos da teorização

⁷ “Tal atitude, surpreendente numa época em que o cartesianismo foi algo mais que uma filosofia entre outras, faz do pensamento de Vico uma antecipação que só muito posteriormente foi reconhecida” FERRATER-MORA, 1982, pág. 3422.

⁸ Cf. BOSI, 1979, pág.VI-XXII.

⁹ GARBAYO (2000, pág. 31 e seguintes), observa, no entanto, que Vico foi cartesiano na juventude, muito embora já nos seus primeiros escritos se pudesse encontrar algumas contestações a aspectos isolados da filosofia de Descartes. Em suas obras da maturidade,

cartesiana. Contra o método da dúvida sistemática, propõe a recuperação e a valorização dos procedimentos filológicos como base do conhecimento; em lugar da certeza epistemológica veiculada pelo *cogito* cartesiano, Vico oferece o argumento do conhecimento do criador, pretendendo demonstrar que apenas o mundo *histórico* é passível de ser realmente conhecido.

A divergência entre Vico e Descartes é de natureza *epistemológica*. Pois, partindo da intuição intelectual obtida no *cogito*, Descartes cria uma nova teoria do conhecimento, erigindo a adesão à dúvida metódica como único caminho para o estabelecimento da ciência. Alcançando convicções intelectuais claras, depuradas dos erros dos sentidos através do uso do bom método, o homem conhece a realidade das ‘coisas extensas’. Conhecer metodicamente é, em Descartes, a tarefa que se impõe ao pensamento filosófico. Neste sentido, toda ciência derivaria da certeza atingida através da razão, no esgotamento da dúvida metódica cujo ponto de chegada e garantia de certeza é o *cogito, ergo sum*. A epistemologia de Descartes pretende não apenas inaugurar uma nova ciência, mas instalar a única e *verdadeira* ciência, na medida que, baseando-se no método crítico, cria novos parâmetros de cientificidade, ancorados não mais à tradição, mas à convicção racional de uma subjetividade pura. Em contraposição a Descartes, Vico escreverá sua *Scienza Nuova*, obra em que apresenta uma concepção epistemológica que afirma a primazia do modo de conhecimento histórico sobre o conhecimento lógico-matemático, baseando-se na asserção de que o homem somente pode conhecer aquilo que ele mesmo criou. A natureza, para Vico, poderia ser pensada, mas nunca verdadeiramente conhecida.

Garbayo observa que muitos dos comentadores da filosofia de Vico atribuíram suas críticas a Descartes a uma má compreensão ou a uma leitura insuficiente da obra cartesiana. Argumentou-se que Vico teria apreendido o cartesianismo apenas através de seus epígonos, questionou-se se o grau de conhecimento matemático de Vico teria sido suficiente para a apreensão do espírito do método cartesiano¹⁰. Deixaremos de lado essa questão, porque, reportando-nos a Vico e Descartes, pretendemos apenas sublinhar a presença de

notadamente na célebre Ciência Nova, Vico desenvolverá na sua totalidade as críticas a Descartes, rejeitando, inclusive, de forma peremptória, o argumento do *cogito*.

¹⁰ Cf. GARBAYO, 2000, pág. 10 e seguintes: “Vico parece ter reagido mais aos efeitos do cartesianismo disseminado entre os doutos seus contemporâneos do que enfrentado de fato um estudo direto e minucioso da obra do francês”. Segundo Garbayo, Vico teria apreendido a física cartesiana, por exemplo, a partir da obra de Regius, autor repudiado pelo próprio Descartes.

duas posições epistemológicas marcadamente distintas já no momento de origem do que se convencionou chamar de *pensamento moderno*. A seguir, acompanharemos as formulações de Alexandre Koyré acerca do surgimento da modernidade, a fim de que possamos estabelecer com clareza o enquadre histórico-filosófico em que se prenuncia, no conflito entre Vico e Descartes, a tensão entre duas epistemologias.

Koyré observa que no século XVII filosofia e ciência estavam ainda unidas num só corpo. Ninguém ousaria, naquela época, conceber uma ciência separada da filosofia, ou uma filosofia que não fosse também ciência. O pretense divórcio entre ciência e filosofia somente seria tematizado após dois séculos de intenso desenvolvimento da ciência moderna. Neste sentido, a revolução científica deve ser compreendida no quadro mais amplo das transformações filosóficas que, à mesma época, fizeram aparecer o ‘universo infinito’ dos físicos em lugar do velho ‘mundo fechado’ da idade média. Mas Koyré considera ainda que as transformações que sofreram ciência, filosofia e cotidiano na transição para a modernidade foram de tal monta que não é exagerado afirmar que o próprio mundo se transformou:

“Veze sem conta, ao estudar a história do pensamento científico e filosófico dos séculos XVI e XVII – na verdade, estão de tal forma entrelaçados e vinculados que, separados, se tornam ininteligíveis – vi-me forçado a reconhecer, como muitos outros antes de mim, que durante este período o espírito humano, ou pelo menos o europeu, sofreu uma revolução profunda, que alterou o próprio quadro e padrões de nosso pensamento, e da qual a ciência e a filosofia modernas são, a um só tempo, raiz e fruto.”¹¹

Koyré localiza no advento da modernidade a presença de um *corte epistemológico*, o que significa afirmar que há heterogeneidade entre o mundo antigo, pré-revolução científica, e o mundo moderno¹². Ainda que se tenha pensado este corte em termos da substituição, na atividade humana, de metas transcendentais por metas imanentes, ou da passagem de uma ciência contemplativa para uma ciência ativa, ou ainda da descoberta pelo homem de sua subjetividade essencial, veiculada expressamente na filosofia de Descartes, Koyré opina que:

¹¹ KOYRÉ, 1986. Pág. 7

¹² Cf. MILNER, 1996, pág. 36 e seguintes.

“ [E]sses aspectos são concomitantes e expressões de um processo mais profundo e mais fundamental, em resultado do qual o homem, como às vezes se diz, perdeu seu lugar no mundo ou, dito talvez mais corretamente, perdeu o próprio mundo em que vivia e sobre o qual pensava, e teve de transformar e substituir não só seus conceitos e atributos fundamentais, mas até mesmo o quadro de referência de seu pensamento.”¹³

Observa-se que uma afirmação deste tipo, sustentada por Koyré, indica a adoção de uma visada *histórica*¹⁴. Pois, sob o ponto de vista da história, o mundo não é concebido como um ente imutável, passível de apreensão definitiva por qualquer atividade de pensamento. Pelo contrário, o mundo é a própria compreensão histórica do mundo, que fornece o “quadro de referência” em que atua o pensamento. É, pois, uma figura da história. A mudança da compreensão do mundo que se faz deduzir do surgimento da ciência moderna implica na mudança do “quadro de referência” do pensamento. Neste sentido, a se aceitar a premissa do corte epistemológico, decorre que ao homem moderno não é possível pensar senão modernamente. Porém, para que tal afirmativa seja válida, tem-se que demonstrar que o mundo antigo foi, de fato, totalmente substituído pelo mundo moderno, ou seja, que a revolução se consumou. Pois, nas palavras de Koyré:

“A mudança espiritual que descrevi não ocorreu, naturalmente, numa mutação súbita. Também as revoluções precisam de tempo para se consumarem; também as revoluções têm uma história. Assim, as esferas celestiais que continham o mundo e o mantinham íntegro não desapareceram de uma vez, numa colossal explosão; a bolha terrestre cresceu e inchou antes de rebentar e fundir-se no espaço que a circundava.”¹⁵

Vico e Descartes, embora separados no tempo por sete décadas, vivem e pensam em meio à consumação da revolução científica. Descartes é geralmente considerado o fundador da filosofia moderna¹⁶. Costuma-se também atribuir a ele o estabelecimento das condições de surgimento da ciência moderna. Porém, há

¹³ KOYRÉ, 1986, pág. 13.

¹⁴ MILNER (1996, pág. 39) comenta que “na verdade, a oposição da Antiguidade aos Tempos modernos constitui o pivô do que chamamos História, e muitos mantêm a recíproca: falar de antiguidade e de modernidade só tem sentido se admitirmos a História. A ciência galileana só é compreendida por inteiro se compreendermos o que ela não é, mas, na teoria de Koyré, o que ela não é só pode ser construído num espaço histórico. Koyré não é somente historicizante, o que seria afinal uma questão de estilo; ele é historiador”. Koyré é historiador na medida em que se utiliza, na constituição de sua teoria do moderno, dos operadores históricos de *sucessão* e *corte*.

¹⁵ KOYRÉ, 1986, pág. 8.

¹⁶ Desde Hegel, que em sua “Introdução à história da filosofia” escreve: “O terceiro período [da história da filosofia], o da verdadeira apresentação da filosofia moderna começa com Bacon, Bohme ou Descartes. Com ele o pensamento começou a penetrar em si mesmo. *Cogito ergo sum*

que se considerar, como demonstra Koyré, que todo cientista, à época da transição para o mundo moderno, era também filósofo. Dessa forma, Galileu e Newton, geralmente considerados os fundadores da ciência moderna, desenvolveram suas teorias independentemente e, em alguns casos, em discordância com a filosofia de Descartes. Segundo Koyré, também Newton e Galileu tinham uma concepção *filosófica* revolucionária a secundar sua atividade científica revolucionária. A história da revolução científica compreende, contudo, a totalidade do pensamento de toda uma época. Neste sentido, é ingênuo afirmar que foi Descartes, Galileu ou Newton o inventor da modernidade. Para Koyré, Descartes, Galileu, Newton e tantos outros pensadores da época foram a um só tempo artífices e porta-vozes do ‘corte epistemológico’. Koyré indica que este evento somente pode ser compreendido em sua dimensão histórica, em que se pode observar uma radical mudança na concepção filosófica do mundo, que, no entanto, se operou em uma direção bem determinada, contendo as seguintes características fundamentais:

a. Destruição do Cosmos, ou seja, substituição do mundo finito e hierarquicamente ordenado de Aristóteles e da Idade Média por um universo infinito, ligado pela identidade de seus elementos componentes e pela uniformidade de suas leis.

b. Geometrização do espaço, ou seja, substituição do espaço concreto (conjunto de “lugares”) de Aristóteles pelo espaço abstrato da geometria euclidiana, doravante considerado como real”¹⁷

Segundo Koyré, a concepção de um universo infinito e matematizável presidiu todo o desenvolvimento das chamadas ciências naturais *pelo menos* até Einstein¹⁸. Ora, estas características são facilmente reconhecíveis na filosofia cartesiana. Formam mesmo a base de toda sua teoria do conhecimento. Descartes, já em 1637, data da publicação do “Discurso do método”, pode ser considerado um legítimo representante do pensamento moderno. Vico, porém, contestou as idéias de Descartes ao propor uma teoria do conhecimento que valorizava os

são as primeiras palavras de um sistema; e justamente estas palavras expressam o que diferencia a filosofia moderna de todas as filosofias precedentes.” HEGEL, 1983, Pág. 194.

¹⁷ KOYRÉ, 1971, pág. 258

¹⁸ Cf. KOYRÉ, 1971, pág.255: “Estou, com efeito, profundamente convencido que o papel desta “subestrutura filosófica” foi de muita importância, e que a influência das concepções filosóficas sobre o desenvolvimento da ciência foi tão grande quanto aquela das concepções científicas sobre o desenvolvimento da filosofia. Poder-se-ia, sobre esta influência, alegar numerosos exemplos. Um dos melhores, e que vou lhes apresentar brevemente, nos é dado pelo período pós-copernicano da ciência, período que de comum acordo se considera como aquele das *origens da ciência moderna*; quero dizer, da ciência que dominou o pensamento europeu durante quase três séculos, *grosso modo*, desde Galileu até Einstein e Planck, ou Niels Bohr”.

modos tradicionais de conhecimento, a filologia e os métodos históricos, que denominava a “sabedoria dos antigos”¹⁹.

Uma questão que se impõe aos comentadores de Vico, neste sentido, é a análise da significação de seu pensamento em relação à modernidade nascente. Vico não viveu o bastante para assistir ao triunfo do cartesianismo no avanço da ciência moderna. Além do mais, suas idéias não tiveram muita repercussão longe dos círculos napolitanos na época. Vico morre em 1744 num relativo ostracismo. Alfredo Bosi comenta que Vico pouco foi lido durante dois séculos e meio. Embora saiba-se que o historiador Herder tenha sido influenciado por Vico e que Marx considerava-o precursor de importantes estudos históricos empreendidos no séc. XIX, sua obra somente ganha a cena do debate filosófico já no século XX, graças, principalmente, à sua recuperação por Croce, que nele se inspirou na formação de sua teoria da estética. De qualquer maneira, é apenas a partir do declínio do cartesianismo que a epistemologia viquiana desperta o interesse dos filósofos da ciência. Já na segunda metade do século XX são criados centros de estudos viquianos em universidades da Europa e dos Estados Unidos, na esteira da reformulação conceitual e prática que sofreram as ciências humanas a partir do final do século XIX. As interpretações quanto à significação de Vico na história do pensamento são, contudo, bastante divergentes.

Desta maneira, Garbayo mostra que alguns comentadores consideram o pensamento de Vico *pré-moderno*, devido ao fato de que Vico, ao valorizar formas antigas de conhecimento negava à modernidade nascente a autoridade para organizar o campo das ciências. Assim, a filosofia viquiana representaria apenas o ‘canto do cisne’ da era clássica, e Vico seria tão somente um renascentista tardio.

Numa corrente oposta, outros pensadores, como por exemplo Tagliacozzo, identificarão em Vico as sementes do *pós-modernismo*, uma vez que, em se opondo ao cartesianismo, Vico aponta as limitações do conhecimento baseado no método científico, e, ao se debruçar sobre os estudos históricos, lança as bases de uma concepção *construtiva* de toda atividade científica, afirmando seu caráter essencialmente relativo. Desse modo, o pensamento pós-moderno encontra respaldo nas críticas de Vico à ciência prevista pelo cartesianismo.

¹⁹ Cf. BOSI, 1979, pág. VIII: “Sobre a antiquíssima sabedoria dos itálicos”, extraída de originais em língua latina, uma das mais importantes obras de Vico, aborda o problema das origens da linguagem. Ali Vico, lançando mão da filologia, considera a análise histórica da formação das palavras o meio de acesso aos restos de uma civilização já extinta”.

Numa terceira vertente, partindo-se da análise do momento histórico em que formula sua filosofia, é possível considerar Vico um representante legítimo da modernidade. Mais do que isso, pode-se afirmar que Vico é o primeiro filósofo a refletir sobre a modernidade, uma vez que é pioneiro em tomá-la como um problema que se impunha ao pensamento. Neste sentido, a obra de Vico pode ser interpretada como uma primeira tentativa de constituição de uma *teoria histórica da era moderna*, que, se apresentando como ruptura, exigiria que se re-situasse, em torno de seu advento, as antigas práticas de produção de conhecimento, que nela ganhariam nova significação, na medida em que pudessem sobreviver aos novos tempos, ainda que em outra modalidade²⁰.

Aderimos à opinião de que Vico pertence à modernidade. Significativo é o título de sua obra mais importante, a *Ciência Nova*. Vico reconhecia o nascimento de um mundo que assentaria suas bases sobre uma determinada idéia de ciência. Garbayo comenta que Vico:

“ [C]ompreende a centralidade do papel da ciência e da epistemologia na modernidade nascente e seu extraordinário poder garantidor – paralelamente – de um projeto civilizatório. Ao identificar em Descartes, ou talvez no cartesianismo, o germe fundador – não só das bases da ciência moderna cartesiana de que discorda, mas principalmente de uma visão de mundo incomensurável com aquela vigente na renascença e incompatível com seus ideais humanistas – Vico tentará atacar-lhe diretamente, no que crê ser seu ponto nevrálgico – o *cogito* – eixo fundamental de sua epistemologia. Em sua elaboração paulatina de uma gnoseologia anti-cartesiana, ele vai ser o primeiro a sistematizar uma tradição conhecida como *a tradição do argumento do conhecimento do criador*, ao formular explicitamente o princípio de que só podemos conhecer o que criamos – *verum ipsum factum* – i. e., o verdadeiro se converte no feito; o ato de conhecer, aqui identificado com a capacidade de criar ou construir seu objeto epistêmico²¹

Desta forma, Vico tenta introduzir seus “ideais humanistas” no pensamento moderno. Para Vico, a história não é uma massa de eventos que se distribui numa continuidade que é diretamente transparente ao conhecimento. É necessária a construção de uma *ciência histórica*, cujo modelo não deve ser o método cartesiano²². A própria história deve estabelecer seu método, se quer transformar-

²⁰ BOSI (1979, pág. XVII), comenta: “Elaborada em diametral oposição à epistemologia cartesiana, a idéia de que a verdade e o fato se identificam constitui o ponto de partida para uma revolucionária teoria da história e do desenvolvimento social”

²¹ GARBAYO, 2000, pág. 4

²² BOSI (1979, pág. XVII) afirma: “A história foi posta pelo cartesianismo como um aglomerado confuso de fatos, uma miscelânea de absurdos, algo totalmente inapto à apreensão de idéias claras e distintas, as quais constituiriam a base de um verdadeiro conhecimento. Para Vico, este

se numa “ciência nova”, e, ainda que busque seus métodos na tradição, não pode ser outra coisa senão uma ciência dos novos tempos. Recuperar para a modernidade a “antiga sabedoria dos itálicos”, eis o projeto de Vico. Desse modo, Vico parece ser o primeiro dos pensadores a tentar introduzir a era moderna na dimensão maior da história.

A história que propõe Vico deve ser pensada como uma história diante do fato da transformação radical que sofria o mundo em sua época. Garbayo comenta que Vico foi capaz de antever no cartesianismo que se difundia, ainda em estado nascente, alguns aspectos dos desdobramentos da história da modernidade, tais como a separação entre filosofia e ciência e a conversão da filosofia em epistemologia. Segundo Garbayo, as idéias de Vico compreendem:

“[U]ma percepção de continuidade entre os campos do saber filosófico e científico, e a afirmação da integralidade: um holismo científico-filosófico. Esta indiferenciação joga um papel importante neste momento, porque permite dentro do mesmo espaço abordagens profundamente distintas, relativas a objetos e objetivos também distintos: a recusa, por Vico, da incomensurabilidade presumida pela revolução científica moderna. Aqui se anuncia o início da subordinação da filosofia à epistemologia, fato que será denunciado por Vico em seu discurso, na defesa da preponderância da ética e da tópica sobre a crítica, na afirmação própria de suas hierarquias valorativas. Vico faz uma reinterpretação da história da filosofia da modernidade filosófica, do nascimento da ciência moderna, seja em sua vertente racionalista cartesiana, seja em sua versão empirista-experimental (baconiana); abertura para se pensar mais adiante, em sua *Scienza Nuova*, o nascimento das ciências humanas, com metodologia histórico-filológica.”²³

O princípio do *verum factum* é a tese central do pensamento de Vico. O feito é idêntico ao verdadeiro, enuncia Vico, o que significa propor que o homem só pode conhecer o que ele mesmo criou. A natureza pode ser pensada, pode ser imitada, mas, sendo do âmbito da criação divina, somente é objeto do conhecimento de Deus. Sabemos que da modernidade resultou um processo de secularização do mundo que levou três séculos para se consumir. Desse modo, nenhum dos contemporâneos de Vico pôde desvincular seu pensamento de considerações teológicas. Também Descartes faz recurso a Deus em sua epistemologia. Em Descartes, a presença da idéia de Deus no intelecto humano é garantia do conhecimento da natureza. No sentido da secularização do mundo

desprezo é infundado e tem raízes no erro de admitir um único método válido para todos os domínios da investigação.”

²³ GARBAYO, 2000, pág. 43

decorrente da modernidade, ao anunciar que o homem só conhece a própria criação, Vico pode ser considerado até mesmo mais moderno que Descartes.

Como consequência imediata da epistemologia calcada no princípio do *verum factum*, a *história* assume o posto de verdadeira ciência. Até mesmo a matemática só pode ser considerada uma ciência numa perspectiva histórica, pois também ela é obra do homem. Garbayo comenta que:

“Em linhas gerais, Vico distingue a história e não a matemática como ciência por excelência, dando assentimento ao seu princípio do *verum-factum* associado ao *certum*, numa crítica dos valores em questão no campo científico: o mundo humano seria superior ao mundo abstrato da matemática.”²⁴

Vico propõe uma hierarquia das ciências em que o valor de verdade estaria associado à adequação entre a construção da teoria e sua aplicação à realidade construída. Assim, a matemática seria o ramo mais preciso do conhecimento, pois, uma vez que é uma pura criação do intelecto humano, nela a demonstração coincide com a aplicação. Mas a matemática é também a forma mais abstrata de conhecimento, uma vez que não se refere a nenhuma realidade concreta²⁵. Já o uso da matemática pela física é, para Vico, apenas uma aplicação técnica, uma imitação da natureza, desprovida de valor epistemológico. Vico considera as proposições da física indemonstráveis, pois se referem a uma realidade não-humana, ainda que acessadas por um instrumental matemático, criado pelo homem. O mundo histórico seria, portanto, o domínio do conhecimento humano, ainda que o método de conhecimento da história não ofereça a precisão dos métodos matemáticos, pois a realidade humana é complexa e desordenada.

Danilo Marcondes²⁶ comenta que a tradição do conhecimento do criador, na qual se insere Vico, se mantém ao longo da história da filosofia como uma corrente subterrânea, marginal em relação à corrente dominante que afirma ser possível o conhecimento da natureza, representada, à época de Vico, pelo cartesianismo e, posteriormente, pelo positivismo. O argumento do *verum factum*, por um lado, estabelece limites ao conhecimento, ao postular que o homem

²⁴ GARBAYO, 2000, pág. 37

²⁵ BOSI (1979, pág. XVI) escreve: “Para Vico, as verdades matemáticas são irrefutáveis porque constituem partes de um sistema produzido pelo próprio homem. A matemática seria mesmo a melhor prova de que o *verdadeiro* e o *feito* são idênticos”

²⁶ MARCONDES, 2000, mimeo.

somente pode conhecer a realidade humana, sua própria obra, mas, por outro lado, reafirma a possibilidade positiva de tal conhecimento.

Marcondes estabelece ainda quatro sentidos em que se desdobra o argumento do *verum factum*. Num sentido *religioso*, reconhece-se que apenas Deus pode conhecer a realidade última das coisas, cabendo ao homem apenas uma atitude de “*sapientia* contemplativa, sem pretensão explicativa”. No sentido *técnico*, o homem deve abandonar a pretensão de conhecer a natureza e desenvolver técnicas para reproduzi-la, valendo-se do princípio de ‘causalidade eficiente’. Num sentido *humanista*, o homem deve tomar por principal objeto de conhecimento a realidade propriamente humana, que seria de ordem superior em relação à imitação da natureza. Finalmente, no sentido *epistêmico*, decorre do argumento do *verum factum* que não é possível se conhecer as coisas de que se compõe a natureza, mas sim as representações ou idéias que a elas façam referência. Estes quatro desdobramentos podem ser identificados nos desenvolvimentos posteriores do debate epistemológico, com prejuízo do sentido religioso devido ao processo de secularização do mundo. Este sentido permanece em Vico como marca de origem, indicando a separação entre o mundo antigo e o mundo moderno. O sentido epistêmico da tese central de Vico será retomado no final do século XIX e constituirá o cerne de uma discussão epistemológica que tem sua origem no momento de constituição da modernidade, a partir da publicação da *Ciência Nova*. Garbayo mostra que:

“ Assim, através das várias etapas da constituição de seu pensamento, será em sua *Scienza Nuova* que ele então vai acabar por defender para a história o estatuto de ciência legítima, enfatizando a importância da memória e da imaginação para o conhecimento – bem como para seu método próprio, histórico e filológico – fazendo emergir desta maneira para os seus reconstrutores, de forma cristalina, as sementes do debate que mais tarde se consolidará, no século XIX e XX, em torno da pertinência ou não em se fazer uma distinção essencial entre uma epistemologia das ciências humanas e outra exclusiva às ciências físicas e naturais²⁷ .

²⁷ GARBAYO, 2000, pág. 16.

1.2: Desenvolvimentos epistemológicos da filosofia moderna:

Cerca de trezentos anos foram necessários para que se consumasse a revolução científica iniciada no fim do século XVI. Em meados do século XIX o trabalho iniciado por Descartes, Galileu e Newton atingia seu apogeu. A árvore das ciências de Descartes, cujas raízes originalmente representavam a metafísica, frutificara numa intensidade talvez jamais imaginada por seu idealizador. O mundo ocidental assistiu de 1600 a 1900 o grande triunfo do *Discurso do método* cartesiano²⁸. Ao mesmo tempo em que fornecia à revolução industrial suas condições de possibilidade, a ciência nela tomava impulso para assumir um dos papéis principais na organização do mundo secularizado. Surgem a partir do século XVIII novas formas de ciência que ocuparão esse papel organizador das sociedades: a economia política, a demografia, a sociologia, a psicologia²⁹. Paralelamente se desenvolveram com grande autonomia as primeiras ciências modernas, a física com suas especializações, a química e a biologia, a fisiologia e suas aplicações médicas, enfim, todo o conjunto do que se chamará mais tarde de ciências da natureza. Devido aos seus resultados inquestionáveis, o bem estabelecido uso do método indicava às novas ciências que iam surgindo nos desenvolvimentos de uma sociedade cada vez mais científica os caminhos a serem trilhados.

Pode-se descrever dois processos históricos que caracterizam a modernidade. Por um lado, tem-se o processo de *secularização*, iniciado, como vimos, na passagem da concepção teológica de um mundo fechado à concepção moderna de universo infinito regido pelas leis físicas, que preparou as condições para a ‘expulsão de Deus’ do universo do conhecimento. Por outro lado, verifica-se também nos desdobramentos da era moderna o processo de *autonomização da ciência em relação à filosofia*. Se Koyré acredita ser necessário lembrar que, nas origens da modernidade, filosofia e ciência estavam tão intimamente associadas que não faria sentido pensar uma sem a outra³⁰, é devido justamente ao fato de que, depois de dois séculos, ao menos para um senso comum compartilhado

²⁸ ORTEGA Y GASSET (1996, pág. 235) comenta: “ É forçoso reconhecer que aquela razão de Galileu e de Descartes conseguiu resultados que em algumas ordens superaram não só a esperança que ao homem inspiraram mas até mesmo as fantasias de seus desejos”

²⁹ Cf. FOUCAULT, 1998, pág. 30 e seq

³⁰ Cf. exposto à pág. 15, *infra*.

inclusive por boa parte dos filósofos e cientistas, filosofia e ciência estavam *de fato* separadas.

Se a árvore do conhecimento imaginada por Descartes tinha a metafísica em suas raízes, veremos que a partir do século XIX o conhecimento científico se pretenderá enraizado somente em si mesmo, no solo da experiência organizada pelo método. Se estava claro no nascimento da ciência moderna que todo conhecimento científico baseava-se numa metafísica, a implantação do método científico foi empreendida na direção da abolição de toda metafísica.

Neste sentido, a *revolução copernicana* proposta por Kant, que afirmava ter sido despertado de seu sono dogmático-metafísico pelo empirismo de Hume, veiculador de uma teoria do conhecimento baseada não mais na certeza intelectual mas na probabilidade e na experiência, é emblemática: em Kant, a filosofia se volta da metafísica para a *epistemologia*. Para ele, a principal tarefa da filosofia passa a ser o estabelecimento das condições de possibilidade do conhecimento. A solução kantiana é bem conhecida: dialetizando o dogmatismo racionalista cartesiano e o empirismo de Hume, Kant chega a uma concepção epistemológica em que todo conhecimento é empírico, mas organizado *a priori* pela estrutura da razão transcendental. Consequentemente, Kant afirma que não é possível conhecer a ‘coisa em si’, mas apenas o que aparece para o homem como fenômeno, apreendido pela atividade da razão. Explicitando-se a estrutura da razão transcendental – e este parece ser o intuito de Kant – esgota-se a questão da metafísica, reduzindo-a às antinomias da razão, objeto de pensamento mas nunca de conhecimento, e deixando livre o caminho para o desenvolvimento de uma ciência dos fenômenos.

De fato, a filosofia não poderia nunca aceitar a idéia de uma ciência autônoma. Do ponto de vista da filosofia, a atividade de conhecimento será sempre um problema filosófico. Entretanto, ocorreu numa determinada vertente da história da modernidade uma inversão de papéis. Algumas correntes filosóficas passaram a servir à ciência, garantindo-lhe filosoficamente sua autonomia, ao mesmo tempo em que buscavam assegurar a própria sobrevivência, só que dessa vez assujeitadas aos avanços da ciência.

Mas não se limitou a filosofia moderna a se transformar em epistemologia e servir à ciência. A história da filosofia a partir do século XIX mostra que duas formas de filosofia passam a coexistir. De um lado, a filosofia com fundamento

científico, que tem em Auguste Comte seu grande sistematizador, representada pela doutrina do *positivismo* e seus sucedâneos. De outro lado, uma filosofia que, reconhecendo e sofrendo o impacto do desenvolvimento das ciências modernas, busca redefinir-se ao mesmo tempo em que apresenta uma nova concepção do ser, baseada na consideração de sua própria historicidade. É Hegel o responsável pela introdução desta nova forma filosófica.

Todavia, de Kant a Hegel abriu-se uma nova perspectiva na teoria do conhecimento que em muito diverge das doutrinas empiristas-racionalistas que se fizeram acompanhar do advento da ciência moderna. Se Kant havia requerido a primazia da estrutura do entendimento humano sobre a apreensão do fenômeno, isolando a ‘coisa-em-si’ e mostrando que não há empiria possível longe das categorias *a priori* da razão, Hegel introduzirá a dimensão da história no pensamento filosófico, abrindo o caminho para a construção de uma nova teoria das ciências. Hegel rejeitará o isolamento da ‘coisa-em-si’, mostrando que o *entendimento* categórico dos fenômenos é apenas *um momento* na direção da obtenção do conhecimento absoluto, que, para ele, é o objeto de toda filosofia.

A filosofia hegeliana, com efeito, introduz importantes novidades metodológicas. Para Hegel, o conhecimento absoluto somente se realiza numa *história*, cujo motor são as contradições entre as determinações diversas dos fenômenos. A coisa-em-si, o objeto-em-si, corresponde apenas a um primeiro nível de apreensão no conhecimento, o nível do *ser*, em que se reconhece a existência de algo. Aplicadas a este algo as categorias do entendimento, chega-se ao segundo nível do conhecimento, o nível da *essência*, onde os objetos são *para-outrem*. Aqui, o que está em jogo é a determinação adequada das categorias essenciais para se apreender o objeto em sua essência. Diferentemente de Kant, que propunha uma tábua universal de categorias aplicável a qualquer fenômeno que se desse a conhecer, em Hegel as categorias do entendimento são variáveis, e é tarefa da ciência a determinação das categorias adequadas à apreensão de cada tipo de objeto. Disso decorre a importante afirmação de Hegel de que o objeto deve determinar o método de investigação. Através do processo dialético de superação (*Aufhebung*) das contradições entre as determinações do objeto no nível da essência, passa-se ao terceiro nível do conhecimento, o nível do *conceito*. Aqui o objeto reaparece modificado pelo ato de conhecimento, e é *objeto para si*.

Finalmente, atinge-se o conhecimento absoluto na articulação da totalidade dos conceitos, que representarão o desdobramento da história do espírito.

Assim, Hegel retoma a idéia do privilégio do modo de conhecimento *histórico*, presente já nas formulações de Vico, mais de um século antes. Mas é justamente a partir de Hegel que o modo histórico de conhecimento ganha envergadura na história da filosofia. Serão herdeiros importantes de Hegel, neste sentido, Dilthey, Husserl, Nietzsche e Heidegger. No que concerne à epistemologia, decorre das formulações hegelianas a idéia de que as ciências devem ter seu campo unificado. Sendo o conhecimento absoluto a articulação dos diversos conceitos que suprassumem os fenômenos numa totalidade, o conhecimento só pode ser contraditório ainda no nível da essência. O conhecimento científico, desse modo, somente pode ser obtido numa integração de seus diversos conceitos.

Um postulado básico da filosofia de Hegel diz que as partes devem conter em si as determinações da totalidade. A totalidade, por sua vez, não deve ser entendida como a soma de suas partes, mas como determinação e articulação das mesmas. Na história do pensamento científico, encontramos forte influência desse postulado hegeliano no materialismo dialético, que se apodera do método histórico de Hegel, ainda que recusando a idéia de uma história que marcha inexoravelmente em direção à realização do espírito absoluto, e no estruturalismo do século XX, em que a noção de estrutura conserva o tema hegeliano das relações das partes com o todo.

Tanto na vertente kantiana quanto na vertente hegeliana, a filosofia moderna mostra que o conhecimento derivado das ciências empíricas não representa a verdade da natureza, tal qual podiam acreditar os cartesianos. Na posição kantiana não se conhece a coisa-em-si, mas apenas o fenômeno; em Hegel, o conhecimento é obtido a partir da análise de uma história contraditória. Já a filosofia que foi produzida *a partir* da ciência empírica, o positivismo, acreditando na forma racional do mundo, advogava a confiança cega no método científico como meio de se atingir um real conhecimento das coisas. Nela, toda realidade seria redutível às leis físicas da matéria. Daí decorreria uma hierarquia das ciências que, da mais geral e concreta à mais particular e abstrata, tinha as matemáticas na base e a filosofia natural em seu topo. Todo fenômeno humano, numa perspectiva

positivista, obedeceria às leis da matéria tais quais descritas pela física, sendo delas epifenômeno.

1.3: Caracterização do positivismo:

O mundo das ciências, constituindo uma importante porção do mundo histórico-social³¹ já no século XIX, insistiu por algum tempo em não dar ouvidos à filosofia da história. A ciência, pretendendo-se autônoma em relação à filosofia, procurou fundamentar-se em si mesma, concebendo, a partir de sua prática e de seus resultados, uma filosofia que lhe fosse adequada, e, paralelamente, uma história que fosse acessível através de seu método. Essas idéias encontraram no *Curso de filosofia positiva* de Comte, iniciado em 1830, sua melhor forma e veículo, e podem ser consideradas a expressão do pensamento de uma sociedade que expressava sua confiança absoluta no método das ciências experimentais, nelas depositando as esperanças de solução dos problemas seculares.

As formulações de Comte podem ser vistas como uma colagem de aspectos da filosofia do século XVIII, pré-kantianas, com uma apreensão superficial de alguns aspectos do kantismo, marcadamente a asserção kantiana de que, se não temos acesso à coisa-em-si, devemos nos preocupar apenas em estabelecer as leis dos fenômenos. Mas o que é em Kant uma delimitação epistemológica se transforma no positivismo numa regra de conduta. Pois na filosofia positivista, apenas o que emana do trabalho da ciência experimental tem valor de pensamento. Em suas três críticas, Kant indica que a razão pura deve ser suplementada pela razão prática e por uma teoria dos valores. As questões metafísicas poderiam ser pensadas, trabalhadas racionalmente, mas nunca verdadeiramente resolvidas. No positivismo, todavia, toda questão metafísica é proibida. O pensamento deve ater-se ao que aparece como positivo no conhecimento.

Comte sofre enorme influência do empirismo inglês e do racionalismo cartesiano, mas a superposição que faz entre estas duas tendências divergentes é em muitos aspectos arbitrária e pouco problematizada, na medida em que elide as questões propriamente filosóficas referentes à possibilidade do conhecimento,

³¹ Noção que desenvolveremos no próximo capítulo, ao tratarmos da epistemologia veiculada por W. Dilthey.

tema extensamente debatido por Descartes, Hume e Kant. Comte parece construir seu sistema filosófico ignorando deliberadamente os desenvolvimentos mais recentes da história da filosofia que, na passagem de Kant a Hegel, introduziram na filosofia moderna a reflexão sobre a história.³²

Pode-se considerar que a doutrina do positivismo é menos um sistema filosófico do que uma expressão das relações entre ciência e filosofia em meados do século XIX. René Verdenal, comentando o impacto do positivismo sobre o pensamento científico da época, comenta que:

“ O positivismo, tal como formulado na ‘fraseologia’ de Comte,(...) praticamente não se propaga em sua acepção literal: em contraposição, o tema difuso do positivismo impor-se-á a um amplo setor da opinião na segunda metade do século XIX.”³³

Podemos dizer então que “positivismo” é o nome da teoria do conhecimento do ponto de vista da ciência vigente no século XIX que, como vimos, não aceitava nenhuma subordinação à filosofia. Pelo contrário, proclamando-se o fundamento único do conhecimento, propõe que se pense uma filosofia “científica”, ou seja, uma filosofia pensada *a partir* da ciência. O positivismo terá sido, à época, simultaneamente um “tema difuso” na discussão científica, pois representou uma adesão tácita dos cientistas de diversas áreas a certos princípios epistemológicos datados, que não resistiriam a uma discussão filosófica, e uma ideologia que teve bastante difusão, na medida que influenciou toda a produção científica daquele tempo e consolidou uma postura epistemológica que continua vigindo nos dias de hoje em várias áreas do conhecimento. Referidos à teoria do conhecimento de Comte, despojada dos restos especulativos de seu sistema filosófico, são grandes representantes do positivismo do final do século XIX o lógico Stuart Mill, na Inglaterra, o fisiologista Claude Bernard, na França e o zoólogo Ernst Haeckel, na Alemanha.

O positivismo preconiza uma hierarquização rígida das ciências, uma especialização do cientista, uma crença absoluta na ciência e a universalização do

³² Reproduzimos aqui a nota de Ortega y Gasset em seu prefácio à “Introdução às ciências do espírito” de Dilthey, numa passagem em que, ao se referir ao positivismo, diferencia-o da filosofia de Comte: “Não se confunda o positivismo com o *comtismo*. O pensamento de Comte contém muito mais que uma teoria do conhecimento. É, na verdade, toda uma grande filosofia, que não foi ainda repensada e absorvida. Mas dela só se tornou influente de uma lado a parte inicial, que se ocupa das ciências, e de outro a sociologia, como uma nova disciplina isolada, sem o papel sistemático que tem na doutrina de Comte.” ORTEGA Y GASSET, 1982, pág. 209.

método científico. Comte concebeu uma “ pirâmide das ciências”, que tem em sua base a física. O progresso do conhecimento físico funda a química e as demais ciências da natureza que, por sua vez, garantem acesso às ciências morais ou sociais. Desse modo, a psicologia e a sociologia só ganham estatuto de ciência a partir do momento em que podem ser referenciadas ao já estabelecido conhecimento da natureza. A organização hierárquica das ciências e se realiza numa via de mão única. A relação entre as ciências é de subordinação, numa organização do campo do conhecimento que é dada de início, baseada na premissa de que o método experimental é capaz de fornecer os fundamentos do conhecimento científico. Segundo Verdenal, no positivismo:

“ A ordem é concebida de maneira rígida e coisificada, como o encaixamento das peças num mecanismo. Estamos longe da ordem cartesiana como lei da atividade intelectual, resultado da operação de análise e de síntese. A idéia de ordem está ligada à idéia de hierarquia como sistema de subordinação rígida da parte ao todo, do inferior ao superior, do processo ao resultado e isso dá a chave da famosa divisa: pelo progresso à ordem”^{33,34}

No positivismo, o produto do conhecimento, o “positivo”, é convertido em unidade de valor. A vinculação ao empírico é exigência de todo pensamento válido, mas a matéria empírica do positivismo é apenas aquela deduzida pela aplicação das leis físicas. Consequentemente, toda moral é derivada do uso do método científico, e a ‘realidade natural’, a coisa-em-si, é simplesmente substituída pelos fenômenos conhecidos empiricamente, que mantêm-se como fenômenos *em si*, na medida que não se admite nenhuma organização externa do empírico. Verdenal mostra que uma verdadeira investigação filosófica é capaz de deduzir do positivismo os valores expressos e ao mesmo tempo ocultos na noção de positividade:

“Todavia, quando se examinam de perto os critérios do espírito positivo, apenas uma parte deles incumbe ao inquérito sociológico: o positivo é útil, social, prático, como se esses valores se impusessem do exterior como dados, sem necessitar uma elaboração filosófica” (pág. 238)

Uma reflexão sobre a significação do positivismo no debate epistemológico nos conduz mais uma vez à consideração das relações entre *filosofia e história*. O

³³ VERDENAL, 1974. Pág.233.

³⁴ VERDENAL, 1974, Pág.218.

positivismo surge num momento em que a filosofia se volta para a história, num processo que, depois de instalado, terá mudado tanto a filosofia quanto o conceito filosófico de história. A ciência será um terceiro termo estará implicado nesse movimento da história do pensamento, do qual a filosofia de Hegel e seus desenvolvimentos, por um lado, e o cientificismo reativo dos positivistas, por outro lado, são figuras que se destacam. A ciência positivista, além de negar a si qualquer origem no pensamento filosófico, também não pode aceitar sua submissão a uma ordem histórica. Ora, como expusemos anteriormente, a ciência moderna, correlata da filosofia moderna, teve origem numa concepção a-histórica do conhecimento. Vimos que a corrente epistemológica iniciada por Vico, que afirmava a superioridade do modo de conhecimento histórico sobre o matemático, manteve-se durante dois séculos como uma tendência subterrânea no mundo do pensamento. No momento em que Hegel inaugura um novo e decisivo capítulo na filosofia moderna, correspondente à assunção do ponto de vista histórico como organizador do pensamento, ainda ausente em Kant, o positivismo aparece como uma tendência de reação, uma alternativa ao pensamento filosófico que se instalava, e, por conseguinte, como a representação da permanência de uma visada a-histórica na ordem do pensamento.

Em suma, o positivismo pode ser descrito como uma postura epistemológica que, colocando as ciências matemáticas como base de todo conhecimento possível, se caracteriza pela articulação de duas atitudes teóricas: um *horror à história* que se faz acompanhar de uma *anti-epistemologia*³⁵.

Mas também o positivismo tem sua concepção de história. Do ponto de vista do positivismo, uma abordagem científica da história visaria a descoberta de sua vinculação com as leis naturais que a regeriam. Dessa forma, a história positivista é a história natural do desenvolvimento científico, e à história caberia representar cronologicamente o aperfeiçoamento do conhecimento. É justamente desta atitude diante da história que, de uma perspectiva filosófica oposta ao positivismo, se reconhece nele um horror à história no que ela tem de irracional, de inesperado, no que nela não se deixa apreender pela leis naturais; o positivismo, do ponto de vista de uma reflexão histórica, representa um horror à contingência e à múltipla determinação dos fatos históricos.

A ciência positivista pretende dar conta da história engessando-a num esquema em que a direção da história se encontra pré-dada, numa teleologia do conhecimento que é pura continuidade, puro desenvolvimento do conhecimento em que as antigas formas passam à história como coleção de imperfeições e memória de um estágio inferior da existência humana. Alexandre Koyré mostra que, numa história de tipo positivista,:

“ [A] única lição da história seria que não se pode tirar dela lição nenhuma. Em outras palavras, o que é a história, sobretudo a história do pensamento científico, ou técnico? Um cemitério de erros, ou mesmo uma coleção de *monstra*, justamente relegados ao quarto de despejos e bons somente num canteiro de demolição. *A graveyard of forgotten theories*, ou mesmo um capítulo da *Geschichhte der menschilichen Dummheit*³⁶.”

Contudo, a perspectiva positivista não é a única possível em história. O historiador não-positivista encontra outra justificção para sua prática que não a condenação do passado:

“Esta atitude diante do passado— que é, de resto, muito mais aquela do técnico que do grande pensador criativo — é, reconheçamos, bastante normal, se bem que não seja inevitável. E, menos ainda, justificável. É bastante normal que àquele que, do ponto de vista do presente, e mesmo do futuro para o qual se direciona em seu trabalho, lance um olhar sobre o passado — um passado, depois de tanto tempo ultrapassado — as teorias antigas apareçam como monstros incompreensíveis, ridículos e disformes. Com efeito, na medida que remonta o curso do tempo, ele as reencontra no momento de sua morte, velhas, ressecadas, esclerosadas. Ele vê, por assim dizer, a “*Belle Heaumière*” tal qual nos mostrou Rodin. É somente o historiador que a reencontra em sua primeira e gloriosa juventude, em todo o desabrochar de sua beleza, é somente o historiador que, refazendo e perseguindo a evolução da ciência, apreende as teorias do passado em seu nascimento e vê, com elas, o ímpeto criador do *pensamento*.”³⁷

Mas o positivista, enxergando a história como evolução e progresso do conhecimento, só pode considerar o passado como o museu do conhecimento. Daí decorre a teoria comteana dos três estados, em que a história do mundo é apresentada numa sucessão em que um estágio metafísico sucedeu uma era teológica e deu lugar ao estágio científico, em cuja realização encontra a história

³⁵ Faz-se necessário aqui diferenciar ‘epistemologia’ e ‘postura epistemológica’: consideramos ‘epistemologia’ o trabalho da filosofia da ciência, que consiste, em parte, na apreciação das diversas ‘posturas epistemológicas’ assumidas historicamente pelas atividades científicas.

³⁶ História da imbecilidade humana

³⁷ KOYRÉ, 1971, pág. 258

seu fim. O passado é, na história positivista, tão somente o relato despojado de vitalidade da infância da humanidade.

O momento de eclosão do positivismo (o curso de filosofia de Comte aparece em 1830) coincide com a introdução vigorosa da apreciação histórica no âmbito da filosofia. Havia um quarto de século desde que Hegel publicara sua *Fenomenologia do espírito*, e suas *Lições sobre a filosofia da história* estavam em pleno curso, influenciando toda uma geração de pensadores alemães que iriam, em seu rastro, construir o imponente edifício do idealismo alemão. Mas Hegel, mesmo considerando que a história evoluía no sentido da realização do ‘espírito absoluto’, mesmo enxergando na história uma teleologia do progresso, *partia* da história. A história, no idealismo alemão, é a dimensão em que se desenrola a filosofia. Hegel pretendeu, na construção de seu sistema, estabelecer as condições segundo as quais se movia a história. A dialética, desenvolvida e apresentada por Hegel como método para o estabelecimento da história da filosofia em uma filosofia da história, representa a tentativa de descobrir e fixar o funcionamento próprio da história.

O método dialético hegeliano enfatiza na investigação histórica justamente a consideração dos aspectos contraditórios³⁸. A história avança na medida em que as contradições presentes num dado momento histórico são superadas num processo de síntese do pensamento. Completamente diferente é o procedimento positivista que, diante da história tenta capturar os fatos a partir dos métodos estabelecidos pelas ciências experimentais. No positivismo, a história não tem um funcionamento próprio; todas as leis históricas devem ser derivadas das leis da física, e a história se desenrola na cronologia física.

O ‘horror à história’ que ora se atribui ao positivismo se caracteriza, desse modo, pela negação à história de sua especificidade, por um lado, e, por outro lado, pela submissão da história ao desenvolvimento das ciências empíricas.

A esta atitude diante da história se apõe no positivismo uma *anti-epistemologia*. Na teorização positivista, o problema do conhecimento, isto é, o conhecimento como um problema filosófico, é, de saída, elidido. Supõe-se que é a

³⁸ Mais do que isto, para Hegel a contradição é a matéria mesma do pensar: “Produz-se a contradição por meio do pensar. Mas é importante fazer notar que tais contradições não existem somente na filosofia, antes, se encontram em toda parte, ocorrem em todas as representações dos homens. Só que estes não têm consciência delas. Tornam-se conscientes, imediatamente, na contradição que produz o pensar, mas que também só o pensar pode resolver” HEGEL, 1983. Pág. 16.

ciência física com seus métodos e procedimentos o único acesso ao conhecimento das coisas. A doutrina positivista se caracteriza também pela tentativa de estabelecer uma epistemologia definitiva, válida para todas as ciências, capaz de dotá-las de hierarquia e a ela submeter inclusive a história. Na concepção positivista, a epistemologia limita-se apenas à verificação do uso do método e à comprovação de resultados.

Em contrapartida, numa versão kantiana do positivismo, estabelece-se que como o acesso à coisa-em-si está vedado, tudo o que se pode conhecer é fenômeno e, mais uma vez, não é problematizada a atividade científica, que passa a ser concebida como estabelecimento das leis que regem os fenômenos, mas num nível em que já se encontram dados, de início, os fenômenos. Mas no Kantismo a “Crítica da razão pura” se fez acompanhar da “Crítica da razão prática” e da “Crítica da faculdade de julgar”, ao passo que a mera consideração dos fenômenos, no positivismo, não é em tempo nenhum questionada, transformando-se de limite epistemológico em reafirmação da via científica como única possibilidade de conhecimento. Nos anos que se passaram de Kant a Comte, a ciência viveu o sonho de submeter a si a filosofia.

Assim, uma interpretação positivista de um fato ou teoria científica descarta nela toda e qualquer vinculação, por um lado, com a história, e, por outro, com a especulação filosófica. Pregando a confiança cega no método experimental, elude justamente a reflexão epistemológica, por considerar o ato de conhecimento isolado, em sua pragmática pura. A postura positivista é anti-reflexiva, uma vez que supõe uma atividade desinteressada de conhecimento.

Verdenal observa que na medida em que o positivismo tenta afastar a reflexão filosófica, a ciência torna-se parâmetro absoluto: “Comte forja uma idéia de ciência que ele substitui pelo trabalho efetivo da ciência (...) Assim, a teoria filosófica do conhecimento é substituída por uma ideologia” (Pág. 220)

Dessa maneira, a epistemologia perde seu caráter propriamente filosófico de teoria crítica do conhecimento e passa a representar o estabelecimento final do conhecimento no método científico. A uma filosofia desvirtuada pelo positivismo, só resta justificar o conhecimento científico. Toda reflexão fora da ciência, sempre entendida no positivismo como ciência experimental, é vedada ao filósofo. O positivista não admite nenhum pensamento especulativo, e a liberdade de pensamento soçobra sob a rígida hierarquia das ciências coordenada por objetivos

morais naturalizados, na medida em que não são problematizados. “Eis aí o filósofo encarregado de uma tarefa ‘especial’: estudar as generalidades do pensamento científico, definir uma metodologia e organizar uma epistemologia.”³⁹

Na teoria positivista do conhecimento os pressupostos carregados pela atividade científica são sistematicamente omitidos. A ciência do século XIX havia já consumado seu divórcio com a filosofia. Diferentemente de um Newton, que tinha, por força de sua época, que ser a um só tempo cientista e filósofo, o cientista positivista é um *especialista*. Não lhe interessam os fundamentos filosóficos de sua atividade, mas apenas sua eficácia e sua adequação ao método adotado. Aqui, a desvirtuação da epistemologia se conjuga com o horror frente à história: a ciência faz força para esquecer suas origens especulativo-filosóficas.

Koyré mostra que na história do debate epistemológico acerca da ciência moderna, muito se enfatizou a influência da revolução científica sobre a filosofia. Até o século XX, no entanto, não se reconheceu que também o pensamento filosófico foi um determinante importante do avanço das ciências. Também as concepções científicas são fundamentadas em considerações filosóficas, metafísicas⁴⁰, lembra Koyré, para quem tais considerações são absolutamente fundamentais para se entender o pensamento científico. Todavia, os desenvolvimentos históricos da modernidade levaram justamente à separação entre ciência e filosofia. Assim, numa perspectiva positivista, não se menciona a influência da filosofia sobre o pensamento científico:

“A menos que, como o fazem algumas vezes os historiadores de obediência positivista, não se mencione esta influência, senão para nos ensinar que, em tempos passados, a filosofia havia influenciado e mesmo dominado a ciência, e que é justamente a este fato que a ciência antiga e medieval deve sua esterilidade. Mas que, desde a revolução científica do século XVII, a ciência se revoltou contra a tirania daquela pretensa *Regina scientiarum*, e que seu progresso coincidiu justamente com sua liberação progressiva e seu estabelecimento sobre a base firme da empiria”⁴¹

Ora, a *empíria* não é aqui senão a senha do esquecimento pela ciência de suas origens filosóficas. O empírico é confundido, no positivismo, com o real. Desta forma, uma vez estabelecidos com sucesso os procedimentos científicos, a

³⁹ VERDENAL, 1974, pág. 244.

⁴⁰ Tomamos o termo ‘metafísica’ aqui num sentido amplo, correspondente à dimensão *especulativa* de toda filosofia, e não no sentido histórico do termo, em que a ‘metafísica’ correspondia ao ‘mundo fechado’ aristotélico descrito por Koyré.

ciência prefere desfazer-se de suas origens ao invés de pensar-se como atividade limitada pela história e pela filosofia. “Assim, não têm importância, quaisquer que sejam, as idéias paracientíficas ou ultracientíficas que guiaram um Kepler, um Descartes, um Newton ou mesmo um Maxwell em suas descobertas. O que conta é a descoberta efetiva, a lei estável, a lei dos movimentos planetários e não a harmonia do mundo, a conservação do movimento e não a imutabilidade divina...”⁴², diz Koyré. Uma concepção positivista da história deixa de fora qualquer determinação filosófica das ciências:

“ Os historiadores de tendência positivista têm o hábito de insistir, sobre a obra de Galileu e de Newton, no aspecto, ou lado, experimental, empirista, fenomenista; na renúncia à pesquisa das causas em favor da pesquisa das leis, sobre o abandono da questão ‘por que?’ e sua substituição pela questão ‘como?’.”⁴³

Mas Koyré, historiador da ciência e da filosofia modernas, mostra que a superação de uma história positivista da modernidade faz aparecer as considerações filosóficas que corresponderam, na ordem do pensamento, ao estabelecimento da ciência. A ciência moderna, em toda sua efetividade, representa a substituição da velha metafísica por uma nova concepção de mundo, ainda filosófica, mas num novo sentido: a uma nova ciência correspondeu uma nova filosofia. Para Koyré todo pensamento deve necessariamente se referenciar a uma filosofia:

“No mundo newtoniano, e na ciência newtoniana (...) não são as condições do saber que determinam as condições do ser fenomenal dos objetos desta ciência – ou dos entes – mas é, ao contrário, a estrutura objetiva do ser que determina o papel e o valor de nossas faculdades de saber. Ou, para empregar uma velha fórmula de Platão: na ciência newtoniana e no mundo newtoniano, não é o homem, é Deus que é a medida das coisas. Os sucessores de Newton puderam esquecê-lo, puderam crer que não tinham mais necessidade da hipótese Deus, andaime doravante inútil de uma construção que se sustentava por si mesma: eles se enganaram: privado de seu suporte divino, o mundo newtoniano se mostra instável e precário. Tão precário e tão instável quanto o mundo de Aristóteles que de que havia tomado o lugar.”⁴⁴

Koyré observa que os primeiros historiadores das ciências que consideraram a influência da filosofia sobre o pensamento científico admitiram-na apenas como uma determinação histórica da qual se poderia prescindir no presente, uma vez

⁴¹ KOYRÉ, 1971, pág. 254.

⁴² *Op. Cit.*, pág. 255

⁴³ *Op. Cit.*, pág. 264

estabelecido o método científico. Desse modo, a metafísica seria somente como os andaimes utilizados para se erguer um edifício, e que são dispensados depois de pronta a obra. Mas não se pode construir novas casas sem se utilizar novamente os andaimes, lembra Koyré.

Mesmo reconhecendo o aspecto ‘legalista’ da ciência moderna, Koyré afirma que sua característica essencial encontra-se em um outro lugar. Contestando a interpretação positivista de que a ciência moderna abandona a busca das causas em favor do estabelecimento de leis, Koyré lembra que em Newton as leis matemáticas *são* causas verdadeiras, mas de entidades abstratas, inapreensíveis pela experiência, tais como espaço e tempo infinitos ou movimentos uniformes. No rastro do processo de secularização do mundo e de autonomização da ciência surgiu um novo tipo de pensamento em que “se não é mais Deus, se não é mais o homem, é a natureza ela mesma que é a medida das coisas tal qual elas são”⁴⁵.

A interpretação positivista da ciência, no entanto, toma os entes como dados na experiência e, em seguida, tenta atribuir-lhes, na medida mesma em que nega à ciência a busca das causas finais, uma ‘causa eficiente’ que, no entanto, provém exatamente da atividade científica, apresentada por Koyré como absolutamente dependente de uma concepção filosófica, logo, causalista. Desse modo, podemos afirmar que, para Koyré, a ciência moderna é o nome da ‘boa metafísica’ moderna.

Por outro lado, o positivismo, no afã de ocultar as origens histórico-filosóficas da ciência moderna, não faria mais que tentar restabelecer a *antiga* ordem metafísica e dogmática. Tanto é assim que a filosofia de Comte – devidamente ‘esquecida’ pelos cientistas positivistas, deságua na criação de uma ‘religião racional’. No diagnóstico de Verdental:

“Em última análise, o positivo é a fórmula filosófica que permite transmutar a ciência em religião: a ciência, desembaraçada de todo além teórico da especulação, converte-se em religião despojada da perspectiva teológica e reduzida aos ‘fatos’ da prática religiosa: os ritos sociais”⁴⁶

⁴⁴ KOYRÉ, 1971, pág. 264

⁴⁵ *Op. Cit.*, pág. 250.

⁴⁶ VERDENAL, 1974, pág. 244.

Do ponto de vista mais amplo de uma história do pensamento ocidental, Koyré enxerga o positivismo como um momento de estagnação histórica fadado à superação. Para ele, a história nos ensina:

“Que a renúncia – a resignação – positivista é apenas uma postura de retirada que não dura mais que um tempo e que se o espírito humano, na busca do saber, assume periodicamente esta atitude, não a aceita jamais – ao menos nunca o fez ainda – como definitiva e última; cedo ou tarde cessa de fazer da necessidade virtude, e de se felicitar de sua derrota. Cedo ou tarde retoma sua tarefa e se coloca a procurar a solução desvantajosa, ou impossível, de problemas declarados despidos de sentido, tentando achar uma explicação, causal e real, das leis estabelecidas e aceitas por ele.”⁴⁷

⁴⁷ *Op. Cit*, pág. 267

Capítulo 2: Wilhelm Dilthey e a epistemologia das ciências do espírito

“Observo apenas que não raro acontece, tanto na conversa corrente quanto em escritos, compreender-se um autor, pelo confronto dos pensamentos que ele expressou sobre o seu objeto, melhor do que ele mesmo se entendeu, isto porque não determinou suficientemente seu conceito e, assim, por vezes falou ou pensou contra sua própria intenção.”

KANT

2.1: A questão das ciências humanas¹

Acompanhamos um trecho da história da modernidade em que focalizamos duas posturas epistemológicas básicas: a primeira, derivada do cartesianismo, encontra no positivismo sua expressão acabada; a segunda, que tem suas bases na tradição do argumento do conhecimento do criador, já presente nas formulações de Vico², toma força a partir de Hegel.

Ao se historiar a ciência moderna é quase obrigatório o recurso à célebre distinção entre as ciências da natureza e um outro tipo de ciência que recebeu diversas denominações: morais, da cultura, do espírito, sociais, históricas, humanas. O estabelecimento destas duas classes de ciências decorre do debate epistemológico da segunda metade do século XIX, em que se confrontavam o positivismo e a visada histórico-filosófica. A proposta positivista de criar uma

¹ Façamos aqui uma distinção terminológica: utilizaremos o termo *ciências do espírito* quando nos referirmos à nova epistemologia apresentada por Dilthey, e reservaremos o termo *ciências humanas* para as referências às ciências do espírito que tem por objeto as organizações sociais, tais como a economia, a sociologia e o direito.

² ORTEGA Y GASSET (1983, pág. 158) enfatiza, contudo o caráter *antecipador* da filosofia de Vico: “Segundo pode acontecer nestas grandes experiências, precede a todos um homem que, como Vico, tem da nova realidade uma entrevisão tão genial como sonambúlica. De um só golpe se antecipa a todos seus sucessores no século XVII e se coloca mais além deles, mas como em

sociologia baseada no método das ciências naturais instaurou a seguinte discussão: pode-se conhecer a realidade humana a partir do bem estabelecido método científico, ou seja, deve-se considerar que há continuidade entre o conhecimento da natureza e o conhecimento do homem, ou deve-se postular uma separação entre os dois tipos de ciência?

Encontramos na obra do filósofo alemão Wilhelm Dilthey um ponto nodal deste debate. Influenciado pelo idealismo alemão, e ao mesmo tempo testemunha e entusiasta das profundas transformações efetuadas pela ciência moderna sobre a realidade humana, Dilthey pensa uma fundamentação filosófica para a ciência capaz de superar a dicotomia entre ciências naturais e ciências humanas. O positivismo já enfrentara este desafio, organizando as ciências segundo uma hierarquia que tinha na base as ciências naturais. A epistemologia de Dilthey inverte esta perspectiva. Nela, são as *ciências do espírito* (*Geisteswissenschaften*) que devem oferecer a base de sustentação do conhecimento científico.

O filósofo Hans-George Gadamer mostra no livro *O problema da consciência histórica* que as ciências humanas têm a pretensão de também se constituírem como ciências empíricas. Observa ainda que a idéia do método científico vem sendo identificada com o método indutivo próprio às ciências naturais, o que resulta da influência do positivismo. Uma apreciação histórica mostra que ao método *criado* pela ciência moderna foi, muitas vezes, acoplada uma interpretação de que a verdade última das coisas seria por ele alcançada: o método científico foi, desta maneira, *tornado absoluto* pela tradição científica³. Mas a questão das ciências humanas não se restringe à discussão dos métodos:

“Não se trata, em absoluto, de definir simplesmente um método específico, mas sim de fazer justiça a uma idéia completamente diferente de conhecimento e de verdade.”⁴

Segundo Gadamer, tal foi a tarefa que Dilthey pretendeu empreender, e que implicava a refutação da tese de que somente as ciências naturais podem acessar a verdade:

sonho ou pesadelo”. Para Ortega y Gasset, foram necessários mais de dois séculos para que, através das formulações de Dilthey, as idéias de Vico tenham finalmente sido compreendidas.

³ Gadamer mostra, por exemplo, que quando Stuart Mill tenta estabelecer uma lógica própria para as ‘ciências morais’ trata, na verdade, de aplicar a elas o mesmo método das ciências da natureza.

⁴ GADAMER, 1998. Pág.20.

“Desse modo, a filosofia, que se impõe tal exigência [de pensar o método], possui outras pretensões que não aquelas motivadas pelo conceito de verdade encontrado nas ciências da natureza. Por uma necessidade intrínseca às coisas, assegurar um genuíno fundamento às ciências humanas, tal como W. Dilthey se propôs há não muito tempo, é assegurar um fundamento à filosofia, ou seja, é pensar o fundamento da natureza e da história, bem como a verdade possível de uma e de outra.”⁵

Dilthey retoma o argumento do conhecimento do criador, ao afirmar que o homem somente pode conhecer o mundo do espírito, a *realidade histórico-social* (*geschichtlich gesellschaftlichen Welt*). A natureza não poderia ser conhecida em seus fundamentos últimos, no que ela é em si, mas apenas conforme apreendida pelo espírito humano. A posição de Dilthey irá influenciar todo o desenvolvimento posterior das ciências humanas, que se orientará pela célebre distinção entre os mecanismos da *explicação* (*Eklärung*), próprio das ciências da natureza, e da *compreensão* (*Verstehen*), específico das ciências do espírito. Tais categorias, introduzidas pelo historiador Droysen⁶, foram retomadas e reelaboradas por Dilthey, no sentido de que as ciências do espírito também não prescindem do mecanismo da explicação, e as ciências da natureza só se tornam verdadeiras ciências apoiadas no mecanismo da compreensão.

2.2: Dilthey e a idéia de “vida humana”

“Em 1860, Dilthey, o maior pensador que teve a segunda metade do século XIX, fez a descoberta de uma nova realidade: a vida humana”. Estas palavras, com que Ortega y Gasset inicia o artigo *Aurora da razão histórica*⁷, nos surpreendem duplamente: por apresentar Dilthey como o ‘maior pensador do século XIX’ e por revelar o tardio da descoberta da ‘vida humana’ pela epistemologia. Vimos com Koyré que a transição do ‘mundo fechado’ ao ‘universo infinito’ característica da modernidade havia modificado de tal maneira o ‘quadro de pensamento’ do homem europeu que pode-se, a partir de então, considerar que ali surgiu um novo homem. Para Ortega y Gasset, a “aurora da

⁵ *Op. Cit.*, pág. 20-21.

⁶ Cf. ASSOUN, 1981, pág. 39 e seg.

⁷ ORTEGA Y GASSET, 1996, pág. 233.

razão histórica” é o momento em que o homem moderno, depois de três séculos, começa a se dar conta de sua própria historicidade⁸.

Segundo Ortega y Gasset, a descoberta da ‘vida humana’ por Dilthey implica em que, a partir daí, a filosofia tem de assumir que o homem não tem natureza, mas sim *história*. Enquanto a filosofia moderna havia-se preocupado em apreender no homem aquilo que tivesse permanência e universalidade, Dilthey concebia a vida do homem como uma resultante das dimensões destino, acaso e caráter⁹. Decorre daí que o homem não mais poderia ser abordado pela ciência ou pela filosofia como um ser dotado de uma razão universal. A idéia de ‘vida humana’ submete a própria razão à dimensão histórica do homem. Conforme Ortega y Gasset,

“Dilthey dá a entender (...) que a inteligência não é uma *faculdade* de pensar ou conjunto de formas abstratas, separáveis de seu conteúdo, e que seja, portanto, igual em todos os homens de todos os tempos. Pensar é já e desde logo partir de certas idéias determinadas, de certas convicções básicas que resultam de todos os ensaios intelectuais feitos pelo passado até a data em que começamos a pensar. Como o estrato mais profundo de nossa subjetividade, formam o subsolo mental desde o qual iniciamos nossa própria obra de conhecimento. Este subsolo de nossa pessoa intelectual pertence, pois, à difusa coletividade que é a espécie humana até nosso tempo. O intelecto do indivíduo não é, portanto, individual no sentido de que esteja em sua mão forjar-se *a nihilo* todas suas idéias; pelo contrário, está desde logo constituído pela herança do coletivo histórico. Neste sentido, perfeitamente empírico e nada vago ou místico, quem pensa em mim não sou eu somente, mas também todo o passado humano.”¹⁰

Em consequência da apresentação da idéia de ‘vida humana’, a epistemologia teve de ser repensada. Pois, em suas origens, a ciência moderna pretendeu conhecer tão somente o mundo físico, a “matéria extensa” de Descartes. A partir do momento em que a própria realidade humana é tomada como objeto do conhecimento científico, Dilthey dá-se conta de que a ‘vida humana’ constitui uma realidade peculiar, que não pertence ao ‘universo infinito’ dos físicos. O que Dilthey descobre, ou mesmo revela, é que a ‘vida humana’ deve ser considerada o centro do universo do conhecimento. O mundo físico não é senão uma criação do

⁸ “A consciência de nós mesmos, quer dizer, do que em nós há e que nos constitui, é histórica. No caso do homem que Dilthey e sua geração foram, esta condição inexorável de toda consciência havia chegado a converter-se em uma evidência primária que, sem que se a buscasse, se encontrava atuando sobre si. Não só era histórico, mas também se *sabia* histórico” (ORTEGA Y GASSET, 1983, pág. 188)

⁹ Cf. *Op.Cit.*, pág. 146.

¹⁰ ORTEGA Y GASSET, 1982, pág. 195.

homem, no afã de compreender a vida que lhe é próprio. Ortega y Gasset mostra que:

“Esta estranha realidade – a vida humana – não é uma coisa física nem uma coisa psíquica. Em absoluto não é uma coisa nem um modo, ato ou estado de uma coisa. É um puro acontecimento de caráter dramático. É o que me passa a mim e o que te passa a ti, onde eu e tu não somos senão isto que nos passa.”¹¹

Ora, se a realidade que constitui a vida humana não pode ser subsumida à realidade física, do mesmo modo não se pode supor uma ‘realidade psíquica’ que se aponha à realidade física como um outro mundo, como uma ‘segunda natureza’. Desfaz-se, desse modo, frente à realidade própria da ‘vida humana’ o dualismo cartesiano entre *res extensa* e *res cogitans*. Pois o mundo da vida humana é o mundo histórico das criações humanas, o mundo do espírito. A tarefa de uma ciência do espírito é, desse modo, conhecer em sua própria estrutura o mundo histórico. Tanto física quanto psicologia não são mais que tentativas do homem de, a partir da realidade histórica de sua vida, conhecer *construtivamente* alguns de seus aspectos:

“A mais notável peculiaridade dessa realidade que consiste em acontecer está em que possui, por si mesma, estrutura. A realidade física e a realidade psíquica não se apresentam à nossa precatação como estruturadas, senão ao revés: são poeira de realidade que reclama uma estrutura. Nossa mente, solícita, acode a este defeito e põe nos fenômenos físicos, nos fenômenos psíquicos, uma arquitetura que eles não têm. Por isso, física e psicologia são construções”¹².

Uma vez estabelecido que o universo do conhecimento não é nem o mundo físico e nem o mundo psíquico, mas sim o mundo que se desdobra a partir da vida humana, torna-se necessário redimensionar o mundo das ciências. Desse modo, a física e as ciências naturais devem adquirir consciência de seu papel instrumental e secundário à realidade maior da ‘vida humana’. Ademais, faz-se necessário estabelecer uma nova psicologia que, ao invés de se plasmar sobre o modelo da física, como queriam os positivistas, ou de partir da premissa de que toda realidade é psicológica, como em Kant, seja compatível com a concepção de conhecimento decorrente da idéia de ‘vida humana’. Nesse panorama, a realidade física e a realidade psíquica não são senão representações parciais da realidade

¹¹ ORTEGA Y GASSET, 1996, pág. 233.

¹² op. cit. 1996, pág. 234.

total da ‘vida humana’. Essa nova psicologia deverá *partir* da experiência singular, “daquilo que me passa a mim e que te passa a ti, onde eu e tu não somos senão isto que nos passa”. Uma tal psicologia não poderia ser construída sobre categorias gerais, visando ao homem universal, mas, ao contrário, teria por meta fornecer os instrumentos necessários à compreensão científica do indivíduo na dimensão de sua historicidade.

Desse modo, a ‘crítica da razão histórica’, denominação dada pelo próprio Dilthey ao projeto que consumiu toda sua vida intelectual, deveria estabelecer as condições de possibilidade e os limites do conhecimento da ‘vida humana’. Em Dilthey, os fatos da ‘vida humana’, históricos por excelência, somente podem ser apreendidos na totalidade das determinações da experiência que os constitui. Assim sendo, as ciências do espírito não devem pretender apenas conhecer a história, mas também conhecer *historicamente*¹³.

Porém, observa Ortega y Gasset, sendo Dilthey o grande descobridor da idéia de ‘vida humana’, com os meios intelectuais de sua época não logrou jamais expressar em toda sua plenitude sua ‘intuição fundamental’. A obra de Dilthey se caracterizaria, assim, tanto pelas idéias geniais ali veiculadas quanto por seu aspecto fragmentário e inconcluso.

Com efeito, Dilthey jamais chegou a escrever o segundo tomo da *Introdução às ciências do espírito*, obra que, segundo Ortega y Gasset, continha já sua ‘intuição fundamental’. O subtítulo do primeiro volume, publicado em 1883, *Ensaio de uma fundamentação do estudo da sociedade e da história*, é o acabado enunciado do objeto das preocupações de Dilthey. Apesar de ter-se dedicado, nas três décadas que se seguiram à sua publicação a desenvolver estudos que contemplavam regiões de seu projeto de fundamentação epistemológica do conhecimento do mundo histórico-social, Dilthey, segundo Ortega y Gasset, não chegou a estabelecer uma configuração definitiva de suas idéias fundamentais. Ao

¹³ Para ilustrar a idéia a partir da qual pretende pensar as ciências do espírito, Dilthey se utiliza de uma expressão de Spinoza, referente ao lugar do homem no mundo, *imperium in imperio* e de duas citações de Pascal: “*Toutes ces misères – prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur, misères d’un roi dépossédé. Nous avons une si grande idée de l’âme de l’homme, que nous ne pouvons souffrir d’en être méprisés, et de n’être pas dans l’estime d’une âme.*” (Cf. DILTHEY, 1956 [1883], pág. 15) O homem faz ciência na posição de rei despossuído. Embora nunca consiga capturar na atividade científica a totalidade de sua alma, não encontra solução outra que pensar a sua natureza, criando o império das ciências.

contrário, sua obra, manteve-se inconclusa, e sua fundamentação das ciências do espírito permaneceu sendo, para sempre, *apenas* uma introdução.

Mas o ‘espírito do tempo’ em que viveu Dilthey exigia dele a elaboração de idéias num sistema acabado, que apresentasse, superando as contradições e imperfeições do projeto introdutório, soluções para todas as questões ali postuladas. Pois, diz Ortega y Gasset:

“O tempo que teve não foi qualquer um, e sim um determinado tempo histórico, uma certa época da vida coletiva européia, constituída por vigências de crença e pensamento opostos à grande idéia entrevista por Dilthey.”¹⁴

Tarefa, portanto, impossível a de Dilthey: pensar o novo que já intuía e o apresentar na forma exigida pelo cânone de seu tempo. Talvez Dilthey não tivesse disponíveis instrumentos suficientes para realizar seu projeto de fundamentação. Possuía, sem dúvida, domínio dos instrumentos da filosofia e das ciências de seu tempo mas ao se defrontar com os limites de sua época, Dilthey não consegue ‘saltar sobre a própria sombra’. Toda a teorização que se segue à *Introdução...* parece tentar resolver questões que talvez tivessem de esperar pela criação de novos instrumentos, pela experimentação de novas abordagens, pelo amadurecimento da idéia de ‘vida humana’. Neste sentido, pode-se considerar que Dilthey foi o filósofo das ciências que conseguiu detectar os problemas epistemológicos das ciências de seu tempo, e que logrou postular as questões necessárias ao estabelecimento de uma verdadeira ciência do espírito, desembaraçada de qualquer fundamentação dogmática e consciente de seus limites epistemológicos. Porém, Dilthey deixa muitas das questões que decorreram da via aberta por ele no debate da ciência sem solução, ou, pelo menos, com soluções incompatíveis com sua ‘intuição fundamental’. Nas palavras de Ortega y Gasset:

“Dilthey é, com efeito, um exemplo de coincidência com seu tempo que mereceria especialíssima atenção. Se vê a vida toda por vezes arrastado pelas correntes da época, por vezes nadando contra elas. Por esta razão, em sua larga vida, e apesar de modificar uma e outra vez o arsenal de conceitos com que quis *dizer* sua visão, avançou muito pouco sobre o já descoberto em sua juventude. Na equação de sincronismo e anacronismo que é toda vida humana, representa uma fórmula bastante insólita. Radicalmente oposto a seu tempo no nuclear de sua idéia, é de uma debilidade e de uma sugestionabilidade extremas em tudo o

¹⁴ ORTEGA Y GASSET. Prólogo, in DILTHEY, 1956. Pág. X.

mais. O que causou a asfixia do germe genial. Dilthey não teve tempo para fazer sua obra porque o tempo que teve foi um puro contratempo.”¹⁵

Com efeito, Dilthey pensa contra o positivismo dominante, que desconhecia a dimensão da história no conhecimento empírico, mas também rejeita o idealismo hegeliano por afastar-se da empiria, forjando especulativamente o conhecimento histórico do mundo. Para Hegel, a filosofia seria a única forma perfeita de conhecimento, na medida em que, se afastando das contingências do conhecimento empírico, pensaria a si mesma. A filosofia de Hegel é, então, idealista, justamente por se conceber *fora* do âmbito da vida humana.

O pensamento de Dilthey também se distancia de Kant, embora à primeira vista haja um paralelismo entre a ‘crítica da razão pura’ e a ‘crítica da razão histórica’. Ao dizer que a vida humana é um composto de vontade, sentimento e razão, Dilthey não está apenas retomando a temática kantiana das três críticas, mas defendendo o ponto de vista de que a vida humana deve ser sempre considerada a partir da totalidade de suas determinações. Assim, vontade e sentimento são também ‘razões suficientes’ para a determinação da conduta humana e, embora mescladas com o aspecto racional, não são por ele apenas definidas. Para Dilthey, a epistemologia kantiana representava uma “mutilação da experiência total”, ao fundamentar a ciência apenas na dimensão da ‘razão pura’. Segundo Ortega y Gasset, ao se referir a estas dimensões do fenômeno humano Dilthey não o está reduzindo a elas, mas indicando a impossibilidade de tratar o humano apenas através da análise de sua estrutura racional. Dilthey mostra que apenas a adoção da perspectiva de uma razão *histórica* pode ser capaz de dar conta da totalidade de determinações presentes na experiência. Dessa forma, toda representação é determinada pelo complexo histórico que se apresenta na ‘vida humana’ e não pode, por consequência, ser concebida apenas como atividade da faculdade do entendimento.

As formulações de Dilthey surgem então como a retomada da epistemologia pela filosofia. No positivismo uma certa concepção epistemológica, como vimos, derivada do cartesianismo, tinha-se *convertido* em filosofia. Melhor dizendo, a ciência, tendo pretendido separar-se da filosofia, tentou transformar a filosofia em uma fiel servidora. Dilthey recoloca no ambiente propriamente filosófico a

¹⁵ *Op. cit.*, Pág. XII.

questão do conhecimento, propondo, a partir da descoberta da ‘vida humana’ como centro da realidade cognoscível, repensar filosoficamente a ciência.

Pode-se afirmar então com clareza que Dilthey apresenta em seu projeto de fundamentação das “ciências do espírito” uma teoria do conhecimento baseada numa ontologia que situa o homem em sua historicidade irreduzível. A realidade da ‘vida humana’ é, portanto, tudo o que se pode oferecer para o conhecimento, na medida que a natureza somente aparece para o homem numa apreensão histórica e, neste sentido, está imersa na ‘vida humana’. Todo objeto, seja natural ou humano, sobre o qual se debruça a ciência já pertence ao mundo histórico. Em decorrência disto, há que se considerar os limites de toda ciência: conhecendo, o homem modifica a realidade e, logo, também se modifica. Qualquer teoria do conhecimento que pretenda estabelecer positivamente uma ontologia, a partir de um pretense conhecimento empírico, fazendo do intelecto *tabula rasa*, desconhece a historicidade própria à ‘vida humana’.

2.3: Historicismo vs positivismo

O historiador Droysen, em meados do século XIX, antecipa Dilthey no que diz respeito à tentativa de estabelecimento de um fundamento filosófico autônomo às ciências humanas. Para Droysen, era da história que se haveria de extrair o conhecimento *científico* das realidades humanas. Gadamer¹⁶ observa porém que Droysen era ainda um sucessor direto da filosofia hegeliana, enquanto que, no momento em que Dilthey escreve sua *Introdução...*, a lógica positivista de Stuart Mill já exercia uma influência grande sobre o pensamento alemão. Droysen, neste sentido, não seria ainda um ‘empirista do espírito’, mesmo reivindicando o estatuto de cientificidade para os métodos históricos. Já Dilthey pretendia estabelecer uma epistemologia em que as ciências do espírito fossem verdadeiras ciências empíricas, ou seja, que não fossem, como em Droysen, reguladas por um princípio especulativo. Mas Dilthey também exigia que as ciências do espírito fossem dotadas de uma fundamentação filosófica autônoma, e não de uma pretensa fundamentação lógica calcada nos métodos das ciências da natureza, como em Stuart Mill.

Mas a proposta positivista de extensão dos domínios das ciências empíricas à realidade das organizações sociais deixou a descoberto a questão dos fundamentos filosóficos da atividade científica. Pois, numa visada filosófica, a transformação operada pela ciência na vida humana deve ser objeto de uma reflexão ética. A problematização filosófica das ciências foi elidida na teleologia progressista das ciências veiculada pelo positivismo. Retomando o debate epistemológico, Dilthey propunha que as ciências do espírito contemplassem uma dimensão crítico-filosófica que, embora não se afastando do conhecimento empírico, fosse capaz de extrair da atividade das ciências o conhecimento dos fins para os quais se orientam, o que somente seria possibilitado pelo conhecimento da realidade histórico-social. Desse modo, ao contrário da postura positivista, que *partia* de uma finalidade fixada, a saber, o esgotamento do conhecimento do mundo natural, as ciências do espírito diltheyneanas *descobrem empiricamente* a teleologia implicada nas ciências, possibilitando sua crítica filosófica.

Como expusemos anteriormente, a uma concepção física do mundo, que correspondia à noção moderna de sujeito do conhecimento, Dilthey opõe um mundo e um homem históricos. Ortega y Gasset mostra que o desenvolvimento da ciência moderna foi um passo necessário para que o homem se tornasse, enfim, uma realidade peculiar e passível de transformação:

“Para que o homem se estranhasse da vida humana e reparasse que é uma realidade peculiar, foi preciso que chegasse antes a possuir um sistema religioso e preciso da realidade cósmica, que conhecesse de verdade a consistência dos fenômenos materiais. A interpretação mecânica do mundo triunfante em Newton tinha por força que levar ao intento de submeter-lhe toda a realidade.”¹⁷

Ora, Dilthey reconhecia o impacto da ciência moderna na transformação da realidade. A criação de verdadeiras ciências empíricas que tivessem por objeto as realidades humanas parecia-lhe uma conseqüência natural e desejável do desenvolvimento da ciência:

“Pois a força que anima a ciência atual é um insaciável afã de realidade que, depois de ter transformado as ciências da natureza, quer agora dominar o mundo histórico-social para abarcar, se possível, a totalidade do mundo e adquirir os meios de intervir no curso da sociedade humana”¹⁸

¹⁶ Cf. GADAMER, 1998. Pág.27.

¹⁷ ORTEGA Y GASSET, 1982, pág. 158.

¹⁸ DILTHEY, 1956 [1883], pág.132

Contudo, as primeiras *ciências morais*, conforme a denominação de Stuart Mill, foram erguidas sobre o modelo consagrado das *ciências naturais*, numa perspectiva acrítica, que caracterizamos anteriormente como anti-epistemológica. Para Dilthey, Stuart Mill, ao reconhecer um campo próprio às ciências ‘morais’, tentou romper com os erros mais toscos da filosofia positivista, mas manteve-se fiel ao positivismo em sua teoria das ciências, postulando a submissão das ciências do espírito ao sistema de conhecimento próprio às ciências naturais. No sistema positivista, a sociologia somente se realiza como ciência depois de amadurecidas as ciências da natureza que a fundamentam. O positivismo, apoiando-se numa concepção fisicalista do homem, não é capaz de abordar a história como fenômeno de origem. Neste sentido, Dilthey afirma que o positivismo apresenta uma *concepção metafísica da história*. Para ele, as formulações dos pensadores idealistas influenciados pela filosofia do espírito da primeira metade do século XIX, que reconheciam a primazia da história na ordem do conhecimento da realidade propriamente humana, seriam um ponto de partida mais adequado para a fundação de uma verdadeira ciência empírica da realidade humana:

“Os métodos de que se serviu a *sociologia* aparecem, certamente, com a pretensão de que com eles terminou a época metafísica e se inaugurou a da filosofia positiva. No entanto, o fundador desta filosofia, Comte, somente criou uma metafísica naturalista da história que, como tal, era muito menos adequada aos fatos do curso da história que a de Hegel ou a de Schleiermacher.”

Os trabalhos dos positivistas tiveram o mérito de chamar a atenção para a necessidade de extensão dos limites da ciência às realidades humanas. Seus métodos naturalistas, porém, eram considerados por Dilthey absolutamente incompatíveis com o estudo do mundo do espírito. À perspectiva positivista contrapunham-se os trabalhos da chamada ‘escola histórica’, representada pelos pensadores tributários do idealismo alemão. O historiador e teólogo Schleiermacher, o filólogo Bockh e o jurista Savigny são representantes da ‘escola histórica’¹⁹. Suas formulações estabeleciam métodos e parâmetros específicos para seus campos de atividades, sempre referenciados à história. Ao invés de

¹⁹ Cf. CARVALHO, 1983, pág 20.

procurarem as determinações naturais e universais de seus objetos de estudo, buscavam no estudo da história a descrição dos fatos singulares.

Dilthey acreditava que os métodos da ‘escola histórica’, produziam resultados mais fecundos em relação às ciências positivistas no que diz respeito ao conhecimento da realidade histórico-social. Na visão de Dilthey o positivismo representa até mesmo um retrocesso em relação aos trabalhos da ‘escola histórica’, justamente por desconhecer a historicidade da ‘vida humana’:

“Assim, quando Comte, Stuart Mill, Buckle tentaram de novo resolver o enigma do mundo histórico mediante uma transposição de princípios e métodos da ciência natural, não se passou do protesto ineficaz de uma intuição mais viva e mais profunda, que não podia nem desenvolver-se nem fundamentar-se, contra uma mesquinha e inferior, mas que dominava a análise.”²⁰

À escola histórica, no entanto, faltava uma visão de conjunto que pudesse articular seus achados numa teoria da realidade histórico-social. O trabalho dos historicistas, frente ao avanço da ciência positivista, estava ameaçado de morte por asfixia. Ora, a força das ciências naturais reside, em parte, em sua estrutura unitária, que permite a reunião de esforços articulados com vistas à ação sobre a realidade. Desse modo, a física, a química e a biologia se integram no panorama das ciências da natureza, compartilhando métodos e articulando conhecimentos. Uma vez que se substitui o mundo da natureza pelo mundo do espírito, torna-se necessário postular uma articulação entre as diversas ciências do espírito particulares. Dilthey supunha ser necessário construir uma imagem da realidade histórico-social para que se pudesse transformá-la *cientificamente*. Do mesmo modo que a ciência moderna correspondeu a uma transformação na concepção de mundo vigente, as ciências do espírito deveriam se dispor num sistema, correlativo ao mundo histórico-social. E esta disposição faltava à ‘escola histórica’. Nas palavras de Ortega y Gasset:

“[A] escola histórica, comprazida em olhar, em descrever, não logra dar a sua visão uma suficiente arquitetura. Odeia a construção intelectual, que ameaça sempre violentar a realidade e ser anti-história”²¹

Fica claro então o caráter *cientificista* do projeto de Dilthey. Para ele, a epistemologia das ciências do espírito é a atividade responsável pela articulação

²⁰ DILTHEY, 1956 [1883]., pág. 4

²¹ ORTEGA Y GASSET, 1982, pág. 162.

das práticas criadas pelo homem para a transformação da realidade histórico-social. Uma vez que não há descontinuidade, a partir da idéia de ‘vida humana’, entre o mundo da natureza e o mundo do espírito, o conhecimento advindo das ciências naturais deve ser integrado pelo conhecimento produzido nas ciências do espírito, mas numa relação inversa àquela proposta pelos positivistas: as ciências humanas não mais devem se submeter às ciências da natureza, mas estas últimas devem se orientar pelo trabalho das primeiras. Mas a pressuposição cientificista de Dilthey vai além: da mesma maneira que o trabalho das ciências naturais sobre o mundo físico acarretou grandes avanços no domínio da natureza, modificando a realidade histórico-social, o conhecimento das leis do mundo do espírito poderiam, do mesmo modo, aumentar o controle da humanidade sobre seu destino. Conhecer cientificamente a realidade histórico-social é, para Dilthey, o meio mais eficaz de se transformá-la. As objeções à ‘escola histórica’ reforçam a posição assumida por Dilthey: não basta conhecer *historicamente*. É necessário conhecer *cientificamente* o mundo histórico. Mas há a necessidade de se partir do zero e se construir uma nova teoria das ciências. O projeto de Dilthey diante do problema do conhecimento do mundo do espírito, entre a solução positivista e a proposta da ‘escola histórica’ deve experimentar uma nova abordagem, conforme atesta Ortega y Gasset:

“E das duas, uma: ou o pensamento histórico, as ciências morais se constituem como um caso particular da *razão física*, ou terá que se dar um fundamento próprio a estas ciências elevando-as a *razão histórica*. A primeira hipótese seria levada a cabo pelo positivismo francês e inglês – Comte, Stuart Mill, Spencer, *et alii*. A segunda será a empresa genial de Dilthey.”²²

O grande dilema de Dilthey reside então, no que diz respeito à efetivação de seu projeto de fundamentação das ciências do espírito, em superar as contradições entre as exigências do conhecimento empírico e a adoção da perspectiva histórica. Eis as perguntas que se impõem a Dilthey: como conhecer a história através do estabelecimento de leis empíricas, como propõem os positivistas? Seria possível adquirir uma visão de conjunto da realidade histórico-social capaz de orientar o trabalho das diversas ciências *sem* estabelecê-las, como querem os historicistas? E, de outro modo: Qual a validade das leis empíricas

²² ORTEGA Y GASSET, 1982, pág. 167.

diante de uma concepção histórica da realidade? Estas são as questões que Dilthey tentou sem sucesso responder com clareza ao longo de toda sua obra.

2.4: A ‘crítica da razão histórica’:

Podemos definir a ‘crítica da razão histórica’ como uma tentativa de estabelecer as condições de possibilidade e os limites do modo *histórico* de conhecimento. A possibilidade de fundamentar as ciências do espírito parte do pressuposto de que é possível conhecer a realidade histórica como uma totalidade articulada, que se apresenta à ciência empírica como a configuração dos diversos aspectos da ‘vida humana’.

Dessa feita, Dilthey, em sua epistemologia, reafirma a validade do conhecimento empírico e ao mesmo tempo redefine seus parâmetros, acoplando-lhe a perspectiva histórica. A empiria, no entanto, permanece sendo a condição fundamental de toda atividade de conhecimento, uma vez que não há conhecimento possível fora do âmbito da ‘vida humana’. Dilthey propõe em sua *Introdução às ciências do espírito* que a questão do conhecimento empírico seja abordada numa perspectiva *histórico-crítica*, que dê conta de situar em sua historicidade as atividades científicas e que, a partir daí, permita o estabelecimento de seu valor epistemológico relativo:

“O método empírico exige que, para se situar as ciências mesmas, o valor dos procedimentos particulares de que se serve aqui o pensamento para resolver suas questões se exponha num modo histórico-crítico; que na contemplação deste grande processo, cujo sujeito é a humanidade mesma, se explique a natureza do saber e do conhecimento neste domínio. Um método tal está em oposição a um método empregado com bastante frequência pelos chamados positivistas, que deduz o conteúdo do conceito ciência de uma determinação conceitual originada, na maioria das vezes, em trabalhos científico-naturais, e que decide a partir deles a que ocupações intelectuais corresponde o nome e a hierarquia de uma ciência. Desse modo, partindo de um conceito arbitrário de saber, uns negaram, de maneira presunçosa e pouco perspicaz, a categoria de ciência à historiografia, tal como a cultivaram grandes mestres; outros creram ter que transformar em conhecimento da realidade as ciências que têm como fundamento imperativos, e não juízos acerca da realidade”²³

²³ DILTHEY, 1956 [1883], pág. 14.

Como vimos, Dilthey pressupõe que o mundo do espírito se dispõe numa totalidade articulada. Conforme comenta Ortega y Gasset, para Dilthey “A mente é onímoda conexão: tudo nela se dá enlaçado, articulado, relacionado.”²⁴ Desta forma, uma verdadeira epistemologia deve compreender uma teoria da articulação entre os campos das diversas ciências particulares. A epistemologia diltheyneana se impõe por tarefa estabelecer a necessidade e a especificidade de cada ciência particular e descobrir seu vínculo com as demais ciências que, em seu conjunto, representam a totalidade do conhecimento *possível* da realidade histórico-social. Não se trata em Dilthey, contudo, de hierarquizar as ciências tal qual fez o positivismo, mas de reconhecer a necessidade de pensar a relação entre as diversas ciências, uma vez que se pressupõe que cada ciência particular é uma abstração da realidade histórico-social, único objeto da ciência. Assim, uma ciência do espírito só deixa de ser abstrata quando confrontada e articulada com as demais formas de conhecimento, ou seja, ao atingir a consciência de sua parcialidade em relação ao conjunto das ciências e em relação à totalidade histórico-social de que é também parte. Dilthey escreve na “Introdução às ciências do espírito”:

“Sem dúvida é necessário que estas ciências se dêem conta da relação de suas verdades com a realidade, da qual expõem apenas conteúdos parciais, e, por conseguinte, das relações em que estão com as outras ciências desprendidas por abstração desta mesma realidade”.²⁵

A relação entre as ciências só pode ser estabelecida a partir do conhecimento da estrutura da realidade histórico-social; não pode ser estabelecida ‘de fora’, num esquema abstrato ou numa hierarquia rigidamente estabelecida, como no sistema de Comte. As ciências devem guardar entre si uma relação que seja menos de hierarquização do que de demarcação de fronteiras e especificidades. Dilthey também rejeita as tentativas de descrever a totalidade histórica a partir de princípios dogmáticos gerais, que podem estar convertidos tanto numa idéia especulativa de uma ‘razão universal’ como numa idéia metafísica de ‘sociedade’. Dilthey afirma que o ‘espírito’ de Hegel e a ‘Razão universal’ de Schleiermacher, são, neste sentido, figuras abstratas, provindas da intuição genial destes autores, mas reguladas, em sua configuração teórica, por um princípio dogmático.

²⁴ ORTEGA Y GASSET, 1982, pág. 199

Percebemos então que, em Dilthey, o termo *ciências do espírito* tem duas acepções. Em primeiro lugar, refere-se a todas as ciências particulares, constituídas a partir da abstração de algum aspecto, relevante para a ‘vida humana’, da realidade histórico-social; em segundo lugar, o que é mais importante, as ciências do espírito são o conjunto, articulado numa teoria do conhecimento, de todas as ciências do espírito particulares, conjunto este que representa a imagem cientificamente obtida da realidade histórico-social, em relação à qual as diversas ciências do espírito particulares constituem um conhecimento parcial. O conhecimento obtido pelas ciências particulares só deixa de ser abstrato quando referenciado à totalidade articulada das ciências do espírito.

As ciências do espírito, enquanto criação do homem histórico, não poderão nunca esgotar o conhecimento da história, uma vez que se situam *dentro* da própria realidade histórico-social. Conhecer historicamente é, pois, estabelecer uma teoria da realidade histórico-social que possa organizar o campo das ciências, mas que, ao mesmo tempo, possa se reconhecer como produto histórico do conhecimento científico, na medida em que a ciência, modificando a realidade histórico-social, modifica a própria história. Sua tarefa é, desta forma, *interminável*.

2.5: A ‘natureza humana’ e os limites do conhecimento:

Assim como a ciência moderna definiu como seu objeto o mundo da física, estabelecendo as leis de interação entre as partículas, descrevendo movimentos e prevendo transformações, as ciências do espírito propostas por Dilthey tomam por objeto as manifestações da vida humana, ou seja, o mundo do espírito, que Dilthey denomina *realidade histórico-social*. A vida humana é a matéria da ciência do espírito, e o homem, unidade psicofísica da realidade histórico-social desempenha nela o mesmo papel que as partículas no mundo físico. No entanto, vimos que o próprio mundo da física é uma criação do espírito. Portanto, não se pode simplesmente transplantar as leis físicas estabelecidas pelas ciências da natureza para as ciências da realidade histórico-social, como na tentativa

²⁵ DILTHEY, 1956 [1883], 103.

positivista de estabelecer uma sociologia ancorada no conhecimento do mundo físico.

Vimos com Ortega y Gasset que, a partir das idéias de Dilthey, toda investigação filosófica acerca da natureza do homem acha no seu lugar a história. Mas Dilthey não recusa simplesmente a idéia de uma ‘natureza humana’; ao contrário, esta será uma noção fundamental para a compreensão de sua epistemologia. Claro está que Dilthey, aferrado ao conhecimento empírico, avesso a adoção de qualquer posicionamento dogmático em sua teoria das ciências, não concebe a ‘natureza humana’ ao modo da antiga metafísica, como um ente imutável e eterno que se oferece ao conhecimento. Em Dilthey, a ‘natureza humana’ se define como o conjunto das determinações da ‘vida humana’ num dado momento histórico. É, pois, apesar da aparente contradição, uma *natureza histórica*.

O homem não pode ser tomado como objeto por nenhuma reflexão científica descolado do contexto histórico em que vive, uma vez que os estudos históricos mostram que a atividade humana é caracterizada por um relativo grau de liberdade em relação às leis naturais estabelecidas pela ciência. Este é o principal motivo pelo qual o conhecimento da história não pode ser submetido ao conhecimento da natureza: a história mostra que a vida humana traz sempre uma dimensão de imprevisibilidade; as leis científico-naturais encontram na realidade humana o limite de sua validade. Até onde se sabe, as ciências da natureza não conseguem obter nela os mesmos resultados confiáveis de sua aplicação ao mundo das partículas.

Todavia, para se forjar a partir da historicidade do homem uma ciência empírica, propósito do projeto de fundamentação das ciências do espírito, deve-se considerar a ‘natureza humana’ como uma realidade que se apresenta em estado bruto à atividade de conhecimento. Num primeiro momento cabe às ciências do espírito expor, sob a forma de proposições, as determinações mais gerais do objeto a se conhecer. Assim, inicialmente, as ciências do espírito percebem o homem como uma *unidade vital psicofísica*, definição que contempla, por um lado, a dimensão volitiva e racional do ser humano, e, por outro lado, as limitações físicas inerentes à vida humana, tais como sua fisiologia e sua finitude. A dimensão física do homem compreende, em Dilthey, todas as determinações da

realidade que atuam a despeito da vontade humana. Dessa forma, o homem conhece a natureza no limite da ação do espírito.

À totalidade deste complexo ainda indeterminado com que se defrontam de início todas as ciências do espírito é plausível denominar ‘*natureza humana*’. Toda ciência, seja natural ou humana, atua sobre este complexo primário, abordado como *empiria*. Mas os fatos empíricos, conforme vão sendo apreendidos no interior da realidade histórico-social, se apresentam já organizados pelo espírito. Assim, as ciências da natureza são também atividade do espírito, tendo, portanto, existência na história. Por conta disso, a ‘*natureza humana*’ é algo desde sempre apreendido pelo espírito, seja na forma histórica das ciências da natureza, seja em qualquer outra atividade de produção de conhecimento. Desse modo, Dilthey afirma que a atividade de conhecimento “logra uma evolução na pessoa e na humanidade: mais além da vã e monótona repetição do curso natural na consciência, cuja representação saboreiam como um ideal de progresso histórico os idólatras da evolução intelectual”²⁶. Não se trata, portanto, de evolucionismo, mas sim de uma concepção de ciência como atividade de transformação da natureza e do espírito, cuja direção não pode ser estabelecida a *priori* por nenhuma lei “natural”.

Mas também o espírito, não sendo externo a suas determinações, integra a ‘*natureza humana*’. A vida espiritual do homem se define justamente pelas suas relações conflituosas com o que existe de impessoal e arbitrário na ‘*natureza humana*’. Espírito e natureza, então, se apresentam numa relação de mútua dependência. Pois o espírito resiste às determinações naturais e tenta apreender e transformar a natureza, mas também ele está sujeito às determinações mais profundas da realidade natural. Desta forma:

“ Os conhecimentos das ciências da natureza se mesclam com aqueles das ciências do espírito. E neste complexo se entrelaçam com freqüência, em conformidade com o duplo viés com que o curso da natureza condiciona a vida espiritual, o conhecimento da intervenção formadora da natureza com a determinação do influxo que ela mesma exerce como material do fazer humano”²⁷

²⁶ DILTHEY, 1956 [1883], pág. 15

²⁷ *Op. Cit.*, pág. 27

Dilthey mostra, então, que existe um duplo vínculo entre natureza e ciência. A ciência existe como produção de tecnologia de transformação da natureza e como conhecimento da ‘natureza humana’. A ciência natural, tomada como atividade do espírito, visa o estabelecimento das leis da natureza física de modo a agir sobre ela, modificando seu uso em favor do homem. Pode ser definida, portanto, como um modo privilegiado (na medida em que se mostra terrivelmente eficaz) de apreensão da natureza no âmbito do espírito. Supera-se, dessa forma, a distinção positivista entre os papéis das duas classes de ciência veiculada na lógica de Stuart Mill, que estabelecia que, enquanto as ciências naturais visariam apenas o mundo físico, às ciências do espírito caberia a apreciação da porção psíquica do homem. Pois as ciências naturais, visando o físico, modificam também o psíquico, na medida que o domínio de uma parte da natureza implica na redefinição da ‘natureza humana’, uma vez conquistada para o mundo do espírito uma parte da natureza. Para Dilthey, o homem é ao mesmo tempo determinado pela natureza e transformador da natureza:

“Por isto a primeira relação mostra somente a dependência do homem em relação à natureza; mas a segunda somente inclui esta dependência como o outro aspecto da história de seu crescente domínio sobre o mundo todo.”²⁸

Desta maneira, as ciências do espírito, abordando a realidade histórico-social constituída pelo confronto do espírito com a natureza, se debruçam exatamente sobre o complexo de transformações da ‘natureza humana’ obtidos pelas atividades de conhecimento. Neste sentido, também as ciências humanas, visando o conhecimento das organizações sociais, não podem pretender outra coisa senão a transformação da ‘natureza humana’. Assim, *tanto as ciências humanas quanto as ciências naturais são ciências do espírito pois tanto umas quanto as outras atuam sobre a massa empírica denominada, num primeiro momento, realidade psicofísica do homem ou, de outra forma, ‘natureza humana’*. Eis aí todo o alcance da epistemologia diltheyneana, que se configura como uma nova teoria do conhecimento *em geral*.

Para Dilthey, o conhecimento produzido pelas ciências empíricas constitui o limite do conhecimento possível da natureza, mas a natureza somente será conhecida como conteúdo do espírito. Neste sentido, as ciências do espírito, como

ciências da natureza *histórica* do homem, devem ser ciências empíricas. Todavia, é certo que Dilthey não acompanha Kant na distinção entre fenômeno e coisa-em-si, pois a ciência do espírito diltheyneana se define não como conhecimento dos fenômenos de uma natureza inacessível, mas como ação sobre a natureza, visando o conhecimento e a transformação da realidade histórico-social. Sob o ponto de vista das ciências do espírito, a natureza não existe em si mesma, mas somente como ‘natureza humana’:

“ Seja o que for a natureza em si mesma, o estudo das causas do espiritual pode contentar-se com que sempre se possa utilizar suas manifestações como signo do real, e as regularidades em sua coexistência e em sua sucessão, como signo de tais regularidades na realidade. Mas se se entra no mundo do espírito e se se estuda a natureza como conteúdo do espírito, enquanto está entrelaçada na vontade como fim ou meio, para o espírito é precisamente o que é nele, e aqui é completamente indiferente o que possa ser em si mesma. Basta com que o espírito, tal como lhe é dada, possa contar em suas ações com suas regularidades e gozar da bela ilusão de sua existência.”²⁹

2.6: Os fundamentos da ciência do espírito: *compreender e explicar*.

Mas, afinal, para Dilthey, o que significa ‘conhecer cientificamente’? A intenção de se estabelecer uma nova epistemologia na fundamentação das ciências do espírito exige uma nova problematização filosófica do *papel* da ciência. Desse modo, a ‘Introdução às ciências do espírito’ visa a reestabelecer os princípios e condições filosóficas do conhecimento científico:

“Pertence à natureza de nosso objeto que as evidências de que se necessita para resolver esta questão remontam às verdades que há que se colocar como fundamento do conhecimento, tanto da natureza quanto do mundo histórico-social. Assim entendida, esta tarefa, que se funda nas necessidades da vida prática, coincide com um problema que plantea o estado de teoria pura.”³⁰

Dessa forma se define claramente o projeto de Dilthey: a apresentação de uma nova teoria do conhecimento baseada em sua concepção de ‘vida humana’, em que tudo o que se dá a conhecer pertence por direito ao mundo do espírito. Ao justificar a escolha pela denominação “ciências do espírito” ao objeto de sua análise, Dilthey deixa claro que opta pelo nome “menos inadequado”, uma vez

²⁸ *Op. Cit*, pág. 28

²⁹ DILTHEY, 1956 [1883]pág. 29

³⁰ , *Op. Cit*. Pág. 12.

que não há uma verdadeira oposição, como na lógica de Stuart Mill, entre o mundo da natureza e o mundo do espírito:

“Pois neste estudo os fatos da vida espiritual não estão separados da unidade vital psicofísica da ‘natureza humana’. Uma teoria que quer descobrir e analisar os fatos histórico-sociais não pode prescindir desta totalidade da ‘natureza humana’ e limitar-se ao espiritual. Mas aquela expressão compartilha este defeito com todas as demais que se tem empregado; ciências da sociedade (sociologia), ciências morais, ciências históricas, da cultura; todas estas denominações padecem do mesmo defeito: serem demasiado estreitas em relação ao objeto que hão de expressar. E o nome aqui eleito tem ao menos a vantagem de designar adequadamente o círculo central de fatos desde o qual, na realidade, viu-se a unidade destas ciências, se traçou seu contorno, se levou a cabo sua delimitação frente às ciências da natureza, ainda que de modo tão imperfeito.”³¹

O objetivo imediato do projeto veiculado na *Introdução...* é fornecer um fundamento filosófico às ciências da história e da sociedade, liberando-as da sujeição aos métodos das ciências naturais. Mas o alcance das formulações de Dilthey vai além: desfazendo a distinção entre natureza e espírito, Dilthey apresenta uma teoria geral do conhecimento em que se recolocam as relações entre as ciências. Gadamer observa que:

“O que as reflexões e Dilthey pretendem não é, pura e simplesmente, uma adaptação superficial do método das ciências humanas aos procedimentos das ciências da natureza, mas sim a descoberta de algo que seja autenticamente comum aos dois métodos. Faz parte da essência do método experimental o ir além das contingências de uma observação subjetiva, e é desta maneira que ele realiza com êxito a descoberta das leis da natureza.”³²

Assim, Dilthey propõe uma definição geral para as ciências do espírito, procurando integrar nela as características constitutivas do conhecimento empírico com as exigências do método histórico-crítico. Desse modo, toda ciência do espírito reúne três aspectos:

“As ciências do espírito,(...) unem em si três classes distintas de afirmações. Dessas, umas expressam algo real, que está dado na percepção: contém o elemento histórico do conhecimento. Outras explicam o comportamento uniforme dos conteúdos parciais dessa realidade, que se separam por abstração: constituem seu elemento teórico. As últimas expressam juízos de valor e prescrevem normas: nelas reside o elemento prático das ciências do espírito.

³¹ *Op. Cit.*, pág. 13.

³² GADAMER, 1998, pág. 32.

Fatos, teoremas, juízos estimativos e normas: dessas três classes de proposições se compõem as ciências do espírito.”³³

Em primeiro lugar, o material com que trabalham as ciências do espírito é sempre recolhido da história. O que se apresenta para a ciência é sempre um fato histórico, pois tudo o que é dado na percepção humana provém da história. À luz da epistemologia das ciências do espírito, mesmo os dados das ciências naturais devem ser considerados dados históricos, uma vez que todo o instrumental desenvolvido pelas ciências naturais, que determina a apreensão dos fatos sobre os quais incidem, são criações históricas.

Além disso, toda ciência do espírito deve ter uma dimensão *teórica*, responsável pelo reconhecimento de regularidades no campo de sua investigação e pelo estabelecimento de relações de causalidade entre os dados históricos recolhidos. A abstração tem caráter de necessidade para Dilthey, uma vez que é preciso dela lançar mão para se fazer os recortes necessários à descrição, constituição de campos, de porções diferenciadas do mundo histórico-social. Para Dilthey, o aspecto teórico das ciências do espírito é fundamental, pois, na medida em que se referencia os resultados de uma determinada atividade de conhecimento a uma *construção* teórica, torna-se possível cernir os limites do conhecimento produzido por uma determinada ciência particular. A referência à teoria permite livrar as ciências de quaisquer considerações dogmáticas, e, portanto, passar de uma fundamentação metafísica a uma legítima fundamentação empírica das ciências.

As ciências do espírito devem ainda adquirir consciência de sua dimensão *prática*. Neste sentido, pode-se afirmar que para Dilthey a ciência é uma atividade prescritiva. Mas as ciências não podem estabelecer *em definitivo* as “leis do espírito”, dado seu caráter histórico. Dessa forma, tudo o que o conhecimento pode almejar é a formação de ‘juízos de valor’, que sirvam de orientação prática para as atividades humanas. As normas estabelecidas pelas ciências do espírito, no entanto, estarão sempre referenciadas ao conhecimento científico da realidade histórico-social. Para Dilthey este é o único caminho não dogmático para se estabelecer os parâmetros em relação aos quais devem se desenvolver as diversas

³³ *Op. Cit*, pág. 36.

ciências. Tanto a ‘escola histórica’ quanto o positivismo representam atitudes ainda dogmáticas frente ao conhecimento.

A ‘escola histórica’, não pretendendo articular teoricamente suas formulações, passa da descrição histórica dos fatos diretamente à formação de juízos de valor, que ficariam sempre dependentes de algum princípio metafísico. Desse modo, as formulações da ‘escola histórica’ estão sempre referenciados a uma teleologia inicialmente fixada mas jamais explicitada. Cabe justamente à epistemologia revelar nos trabalhos da ‘escola histórica’ sua porção teórica, ou seja, convertê-las em ciências do espírito na medida em que possa referenciar a uma teoria causal os seus ‘juízos de valor’, conferindo validade científica às normas que propõem. Pois:

“Por muito preciso que seja o trabalho histórico [...] não pretendemos saber unicamente como foram as coisas, pois nossa época, como qualquer outra, tem necessidade de regras para a ação pedagógica. E se a escola histórica não persegue mais que o conhecimento do que tenha sido, não poderia substituir o sistema natural destruído. Neste domínio, como nos domínios parelhos da ética, da poética, da economia política, a ciência se acha diante da questão de saber em que ponto do conhecimento do que tenha sido nasce a regra do que deve ser.”³⁴

Já a perspectiva positivista, querendo submeter o conhecimento da realidade histórico-social à atividade efetiva das ciências naturais, faz com que estas correspondam somente ao aspecto *teórico* das ciências do espírito. Desse modo as ciências naturais, em sua versão positivista, desconhecem o caráter histórico de seus dados e, conseqüentemente, não conferem historicidade a seus resultados. Decorre que na, concepção positivista, as ciências estabelecem apenas as leis de funcionamento dos fenômenos, mas não ‘juízos de valor’ acerca da realidade. Assim, as leis descobertas pela teoria convertem-se automaticamente em normas. No positivismo, o trabalho da ciência, despido de sua dimensão histórica, hipostasiado nas formas consagradas pelo seu desenvolvimento, progride cegamente, longe de qualquer problematização filosófica de seus resultados.

Dilthey propõe então uma nova diferenciação entre as ciências naturais e as ciências humanas. Vimos que à luz da epistemologia diltheyneana não faz sentido conceber as ciências naturais em oposição às ciências humanas, pois toda ciência se constitui na luta entre a natureza e o espírito. Entretanto, as ciências do espírito

produzem duas espécies de conhecimento. O conhecimento que resulta das ciências naturais é sempre *construtivo*. Nestas ciências, os dados não se apresentam senão em função da construção teórica, e seu valor de verdade decorre de seu valor de uso na transformação da realidade histórico-social. Assim, os conceitos advindos das ciências naturais devem ser compreendidos num sentido bastante preciso no panorama das ciências do espírito:

“Os conceitos tais como força, átomo, molécula, são para a maioria dos investigadores notáveis um sistema de construções instrumentais por meio das quais expomos as condições do dado num complexo claro para a compreensão e utilizável para a vida. E isto responde à situação efetiva.”³⁵

Já nas ciências humanas, tais como a historiografia, o direito ou a sociologia, os dados se apresentam já construídos. O objeto destas ciências são realidades humanas já constituídas, e sua tarefa teórica consiste em explicitar, nas construções humanas, as leis de sua composição. Desse modo, são ciências *analíticas*. Para analisar, no entanto, é preciso teorizar. Neste sentido, o momento teórico das ciências humanas é sempre uma atividade de reconstrução. Para estas ciências, analisar não significa simplesmente decompor, mas sim criar condições de intervenção efetiva sobre uma determinada porção da realidade histórico-social. É neste sentido que devem descrever regularidades e estabelecer normas. Conforme escreve Ortega y Gasset, “As leis físicas são ditadas pelo físico aos corpos; as leis da vida espiritual são ditadas por esta mesma ao filósofo.”³⁶

Dilthey também descreve dois tipos de procedimentos utilizados pelas ciências do espírito. A *explicação* (*Eklärung*) corresponde à atividade construtiva das ciências, e a *compreensão* (*Verstehen*) fornece as condições de possibilidade das ciências analíticas.

A explicação consiste na atribuição de uma causa eficiente a um determinado evento, e é o mecanismo básico de constituição da ciência moderna, pois todo o progresso das ciências empíricas se baseou na eficácia da explicação dos fenômenos. A explicação lógica dos fenômenos representa a superação dos fundamentos metafísicos do conhecimento pré-moderno, e, ao mesmo tempo,

³⁴ Dilthey, *Acerca de la posibilidad de una ciencia pedagogica con validez universal* (1888), apud CARVALHO, 1993, pág. 24.

³⁵ DILTHEY, 1956 [1883], pág. 379

³⁶ ORTEGA Y GASSET, 1982, pág. 199.

exige uma nova fundamentação teórica, vale dizer, filosófica, para a ciência moderna:

“Assim, a lógica aparece como um estágio intermediário entre a fundamentação teórica e as ciências particulares; desse modo se origina aquela *conexão interna da ciência moderna* que há de substituir a antiga conexão metafísica de nosso conhecimento.”³⁷

Mas a explicação lógica não pode ser mais que ‘elo intermediário’: pois, se a estruturação de uma determinada teoria é lógica, a pura lógica não é garantia de verdade. A lógica é responsável pela articulação entre os fatos de uma teoria e pela articulação das diversas teorias entre si, mas seu estatuto de cientificidade só é assegurado pela explicitação do contexto em que a teoria foi formulada, e, principalmente por sua relação com a totalidade da realidade sócio-histórica. Em outras palavras, não basta a lógica, é necessário a ela se apor a crítica. Desse modo, toda ciência do espírito é uma atividade *reflexiva*:

“Sua verdade só reside na relação com a realidade em que estão contidas suas proposições abstratas. Somente quando se inclui esta relação em suas proposições tem esta validade acerca desta realidade. Da separação deste contexto surgiram os erros funestos que fizeram perder as ciências e danaram a sociedade, como o direito natural abstrato, a economia política abstrata, o sistema da religião natural; em uma palavra: o sistema naturalista dos séculos XVII e XVIII. Enquanto que as ciências particulares, com consciência da teoria do conhecimento, mantém a posição de suas proposições frente à realidade de que foram abstraídas, conservam estas proposições, por abstratas que sejam, a medida de sua validade acerca da realidade.”³⁸

Para Dilthey, a explicação é uma necessidade do conhecimento científico. É a explicação que permite dar ordem à massa amorfa dos fenômenos, tornando possível organizá-los e manipulá-los, apreendendo-os na realidade histórico-social, em relação a qual aparecem como resistência ao trabalho do espírito. O espírito luta contra os objetos indeterminados da realidade, submetendo-os à ordem do conhecimento através da explicação lógica, a fim de aproveitá-los para o trabalho de transformação da realidade histórico-social. Ao proceder uma visada histórica sobre a atividade humana de conhecimento, Dilthey reconhece que os conceitos explicativos, por sua eficiência, derivam das condições históricas da experiência, por um lado, e refletem os limites históricos do conhecimento, por

³⁷ DILTHEY, 1956 [1883], pág. 130.

outro lado. O conhecimento, em sua luta intestina com a realidade desconhecida, forja os instrumentos explicativos que lhe permite transformá-la. Desse modo, o conhecimento explicativo, buscando as determinações gerais dos fenômenos, procura estabelecer os meios através dos quais se intervém nas situações concretas e particulares. A explicação é, então, produção de tecnologia de conhecimento. Explicar é *estabelecer* um fundamento para as coisas:

“Somente tiramos uma conclusão desta olhada histórica se afirmamos também agora: o conceito de *substância* e o conceito explicativo de *átomo*, procedente daquele, surgiram das exigências do conhecimento acerca de que tem-se que colocá-lo como um fundamento fixo na variabilidade da coisa; são produtos históricos do espírito lógico que luta com os objetos; não são, pois, entidades de dignidade superior à da coisa individual, e sim criações da lógica, que devem fazer pensável a coisa, e cujo valor cognitivo está submetido às condições da experiência e à intuição em que se dá a coisa.”³⁹

Mas o fundamento estabelecido pela explicação é *abstrato* em relação ao conhecimento da realidade histórico-social. Pois nela o que se dá a conhecer são as ‘coisas individuais’, em sua historicidade irreduzível. A realidade histórico-social não existe senão como uma totalidade virtual que se apresenta em cada coisa individual. Desse modo, incorre-se em erro ao supor que o mecanismo de explicação, por si só, é capaz de conhecer as coisas. Assim, escreve Dilthey:

“[Goethe] combateu com apaixonada dor, em vão, sem os recursos de uma análise clara, os resultados seguros da explicação mecânica newtoniana da natureza, considerando esta como filosofia natural, não como o que era: desdobramento de um complexo parcial dado na natureza como instrumento abstrato do conhecimento e da utilização da natureza”⁴⁰

Impõe-se para Dilthey a necessidade de se fundamentar filosoficamente a própria atividade de conhecimento, na medida que conferir fundamento às coisas é a característica distintiva do pensamento moderno. O fundamento das ciências do espírito, versão diltheyneana da ciência moderna, não deve, entretanto, ser procurado na explicação, mas deve procurar estabelecer-se como o fundamento mesmo da necessidade de explicação. Desse modo, a epistemologia deve procurar os fundamentos das ciências no seio mesmo da ‘vida humana’, numa análise de seus aspectos mais fundamentais. Fundamentar filosoficamente as ciências

³⁸ DILTHEY, 1956 [1883],pág. 124.

³⁹ *Op. Cit.*, pág. 379

significa então, em Dilthey, fazer com que cada ciência tome consciência de sua historicidade, de sua origem nas necessidades da ‘vida humana’, de sua articulação com as demais ciências e de seus limites diante do conhecimento da realidade histórico-social.

Já a noção de compreensão corresponde ao modo básico de orientação do homem no mundo histórico-social. A compreensão é o que há de mais cotidiano e de mais complexo na vida humana, e é a pressuposição básica sobre a qual se fundamentam as ciências do espírito.

A compreensão está pressuposta em toda ação humana. O homem comum é capaz de compreender uma série de situações complexas que se lhe apresentam no dia a dia, embora lhe pareçam triviais: ao realizar o mais simples dos atos o homem, inserido no mundo histórico-social, está na verdade compreendendo uma série de fatos complexos. Dilthey concebe sua fundamentação das ciências do espírito em referência ao fenômeno da compreensão. A compreensão também se dá em três dimensões. Em primeiro lugar, o homem compreende as situações historicamente, vale dizer, a partir de sua inserção histórica. O que se apresenta para a percepção humana é, desde sempre, um fato histórico; o homem se move na história. Além disso, a compreensão tem uma dimensão análoga à porção teórica das ciências do espírito, em que o homem se vale de suas crenças, historicamente determinadas, para se situar no mundo. Compreender é avaliar situações a partir de certas crenças, que estão implicadas na própria estrutura histórica da compreensão. Por último, a compreensão resulta na tomada de decisões e na formação de juízos de valores.

Neste sentido, a compreensão é o fato que permite e fundamenta toda atividade científica, na medida que é o nome do fato histórico concreto, da atividade humana encarnada na história. O objeto mais amplo da epistemologia das ciências do espírito é, dessa forma, a análise do fenômeno da compreensão. Toda ciência deve partir da compreensão, nela se apoiar e dela se utilizar a cada momento de sua atividade, *mas*, enquanto atividade científica, deve ser interpolada por um momento explicativo⁴¹. Ao estabelecer que as ciências do

⁴⁰ DILTHEY, 1956 [1883], pág. 385

⁴¹ CARVALHO (1993, pág. 137) comenta: “Vale mencionar que o papel da compreensão na estrutura das ciências humanas permanece um pouco indefinido em Dilthey. Em alguns momentos o autor se refere à compreensão como método universal destas ciências. (...) No entanto, em outros trechos o autor faz referência a uma tríade formada por vivência, compreensão e

espírito se fundamentam na compreensão, Dilthey atesta que a atividade explicativa por si só não chega a ser científica, justamente por desconhecer seu fundamento no modo básico de situação do homem no mundo. E, de maneira análoga, a mera compreensão, atividade cotidiana por excelência, não é capaz de constituir por si só uma ciência. Neste sentido, o procedimento da explicação constitui o atributo específico de toda atividade científica, mas, por outro lado, toda ciência deve ter fundamento no ato de compreender. A explicação científica procura modificar a realidade histórico-social ocupando o lugar destinado às crenças na compreensão cotidiana. Mas uma epistemologia que define as ciências como mera atividade explicativa mantém-se abstrata, na medida em que desvincula a atividade das ciências da ordem fundamental da ‘vida humana’, e, portanto, elide a questão de sua articulação na realidade histórico-social de que fazem parte.

Desta forma, o cientista do espírito deve lançar mão de todos os meios que lhe sejam acessíveis a fim de construir o aparato explicativo de sua ciência. Não deve, pois, se restringir à utilização dos métodos derivados das ciências naturais, tão eficazes na explicação dos fenômenos do mundo físico, mas buscar na totalidade das construções da vida espiritual do homem os instrumentos que lhe permitam fundamentar explicativamente os fenômenos de seu campo de investigação e de compreensão:

“Mas o pensador, que tem por objeto o mundo histórico, tem que estar em conexão direta com a matéria-prima imediata da história e possuir todos os métodos. Tem que se submeter a mesma lei de duro trabalho com o material que está submetido o historiador.”⁴²

Dada a complexidade da estrutura da realidade histórico-social, as ciências do espírito não podem reduzir o conhecimento do mundo do espírito a um único método, ou a um princípio explicativo simples. Por esta razão, nem o positivismo, nem a ‘escola histórica’, derivada da filosofia do espírito, que orientavam seus desenvolvimentos para uma finalidade única, poderiam lograr um real conhecimento do mundo histórico. As ciências do espírito, em contrapartida, fundamentando-se na compreensão da ‘vida humana’, partindo da análise da

representação do mundo espiritual em conceitos gerais. Esta tríade seria responsável por todo o conhecimento produzido sobre o humano; ela realizaria a “estruturação do mundo histórico”

⁴² DILTHEY, 1956 [1883], 102.

estrutura básica de situação do homem no mundo, teriam por objetivo descobrir no conjunto de determinações dos fatos históricos concretos os meios que permitissem a ação científica sobre a realidade humana. Podemos então afirmar com segurança que, para Dilthey, a realidade sócio-histórica é *sobredeterminada*. Neste sentido, as ciências do espírito, em seu propósito de conhecimento e transformação da realidade histórico-social, devem lançar mão de uma multiplicidade de princípios explicativos, cuja eficácia fornecerá sempre a medida de sua verdade. Dessa forma, o método das ciências do espírito:

“[N]ão pode, certamente, reduzir o curso da história a *unidade de uma fórmula* ou de um *princípio*, como tampouco pode fazê-lo a fisiologia em relação à vida. A ciência só pode aproximar-se do descobrimento de princípios explicativos simples mediante a análise e o manejo da multitude de princípios de explicação.”⁴³

É importante notar que Dilthey pressupõe que a ‘vida humana’ se dispõe num ‘sistema de energias’, ou seja, que a realidade sócio-histórica representa a configuração de um jogo de forças *sobredeterminado*, em relação ao qual se deve reportar toda apreensão da realidade sócio-histórica:

“De outro modo, a filosofia da história reconhecera que o valor e a norma só existem em relação com nosso sistema de energias, e que sem relação com tal sistema não têm já nenhum sentido imaginável. Um modo de disposição da realidade não pode ter nenhum valor em si mesmo, mas sim somente em relação a um sistema de energias”⁴⁴

O homem, unidade vital psicofísica da realidade sócio-histórica, organiza-se a partir de suas determinações psicofísicas. Desse modo, uma ciência analítica da realidade humana, vale dizer, do próprio homem e do mundo de suas criações, descobriria na articulação de seus achados a distribuição ‘energética’ da ‘vida humana’, e nela a origem de seus valores e a necessidade de suas normas estabelecidas. Todavia, não nos parece que a referência ao ‘sistema de energias’ da ‘vida humana’ represente em Dilthey a simples adesão a um princípio da física. Talvez seja uma exigência mesma da ciência moderna, ou seja, da instauração do conhecimento empírico em substituição à “antiga conexão

⁴³ *Op. Cit.*, pág. 105.

⁴⁴ DILTHEY, 1956 [1883], pág. 107

metafísica de nosso conhecimento” (ver supra, pág...). Em lugar do conhecimento da substância das coisas, a ciência moderna propõe o conhecimento dos modos de interação entre as coisas. Neste sentido, podemos suspeitar que a pressuposição energética de Dilthey é tão originária quanto o é aquela dos físicos.

2.7: Os ‘fatos de consciência’:

Vimos que, para Dilthey, as ciências do espírito devem combinar os processos de *compreensão* e de *explicação*. Dilthey exige que as ciências se fundamentam nas necessidades da ‘vida humana’. O homem, movendo-se na realidade histórico-social, tem no mecanismo da compreensão a expressão de suas relações com o mundo que o cerca. Compreendendo, o homem se situa no mundo, forma juízos de valor, toma decisões, estabelece normas e revela suas crenças. Uma ciência da realidade humana não pode, desse modo, prescindir da análise das formas assumidas pela compreensão em cada atividade desempenhada pelo homem.

As ciências do espírito devem se apresentar num duplo movimento que caracteriza seu propósito de conhecimento da realidade histórico-social. Primeiramente, devem separar por *abstração* alguns conteúdos desta realidade, a fim de configurar campos diferenciados de análise de seus diversos aspectos. Mas toda a atividade explicativa derivada deste primeiro movimento deve ser suplementada pelo movimento de compreensão da realidade histórico-social, ou seja, pela análise dos aspectos concretos da ‘vida humana’ que exigem a criação das diversas ciências particulares. Uma vez que as ciências do espírito são ciências históricas, não devem ter por objeto último o homem universal, com seus atributos e necessidades, o que, afinal, não passaria de uma abstração, mas sim os homens individuais, imersos na história do espírito, dela recebendo suas determinações e sobre ela atuando, configurando nesta relação sua história singular. Dessa forma, o conhecimento da realidade histórico-social deve partir da investigação das expressões desta realidade em *cada* homem que nela existe, ali descobrindo suas regularidades, seus imperativos e seus valores, em torno dos quais se organiza a vida histórico-social do homem. Pode-se dizer então que as ciências do espírito, conhecendo *cada* homem estabelece as condições do

conhecimento *possível* e sempre *parcial* da realidade histórico-social, conhecimento este que nada mais é que a expressão do que se pode reconhecer como típico nos modos de compreensão vigentes numa determinada sociedade, numa determinada época. Eis aqui o que se convencionou chamar de *perspectiva hiperempírica* de Dilthey.⁴⁵

Observe-se todo o alcance da ‘perspectiva hiperempírica’: recusando o dogmatismo filosófico, Dilthey não pretende eliminar a reflexão filosófica; enfatizando a epistemologia, não procura com isto reduzir a filosofia à epistemologia, ou utilizar a filosofia apenas como validação do conhecimento científico. A pretensão de Dilthey vai além: integrar o conhecimento empírico e a reflexão filosófica; liberar a filosofia do idealismo, colocando-a em íntima conexão com a experiência cotidiana; abordar filosoficamente o conhecimento, ressitando as ciências em torno da descoberta empírica das necessidades da ‘vida humana’. Em Dilthey, conhecimento empírico, filosofia e vida são três aspectos indissociáveis na obra do espírito. Pode-se reinterpretar neste sentido as três dimensões previstas por Dilthey para as ciências do espírito: o aspecto *histórico* representa a origem da ciência na ‘vida humana’; o aspecto *teórico* corresponde à especificidade do conhecimento científico, próprio da modernidade; e o aspecto *prático* diz respeito à conexão filosófica entre vida e ciência. Para Ortega y Gasset, a proposta de Dilthey é ambiciosa:

“Fazer isto não é, com outras palavras, senão constituir uma teoria do conhecimento ou do saber, tanto natural como dos assuntos morais ou propriamente humanos. Mas é, por sua vez, forjar a teoria das valorações e a teoria da adoção de fins ou mundo da vontade.”⁴⁶

A história imprime suas marcas nos indivíduos no que Dilthey denomina *atos de consciência*. O indivíduo, unidade vital psicofísica da realidade histórico-social, vive *engajado* na história. A realidade histórico-social se lhe apresenta como sua própria vida. Não somente suas representações, mas seus sentimentos e seus impulsos volitivos, expressões do homem histórico, constituem ‘atos de consciência’. É importante notar que, em Dilthey os ‘atos de consciência’ são determinados pelo conjunto das vivências do indivíduo, e não, como queria Kant,

⁴⁵ Cf, por exemplo, Carvalho, 1983, pág. 68 e seg. e Amaral (1987), pág. 30 e seg.

⁴⁶ ORTEGA Y GASSET, 1983, pág. 200.

apenas pela atividade representacional da razão. Ortega y Gasset compara os empreendimentos de Dilthey e de Kant:

“ Quando Kant quer fundar a validade da experiência buscando sua condição na consciência, o que busca são as “condições de *possibilidade* da experiência”; isto é, imagina ou constrói *a priori* como *teria que ser* nossa consciência e sua relação com a realidade para que resultasse inteligível, razoável, esta pretensão de verdade anexa à nossa consciência. Portanto, para Kant as condições da experiência não se dão dentro da experiência, mas são uma pura construção intelectual e, neste sentido, uma ficção. Os elementos da consciência – isto é essencial ao kantismo- não se dão na consciência de que elementos são; não são fatos de consciência, mas sim hipóteses do filósofo.”⁴⁷

Dessa forma, a filosofia de Dilthey é construída numa perspectiva oposta à de Kant. Em seu ‘hiperempirismo’, Dilthey aponta a impossibilidade de explicar a experiência por aspectos externos a ela. A própria experiência histórica constitui, nas consciências individuais, os ‘fatos de consciência’. Uma ciência empírica não pode se plasmar sobre o método da filosofia especulativa, ou seja, definir *a priori* numa teoria da consciência as condições de possibilidade da experiência para, a partir daí, analisar a experiência. Deve, ao contrário, buscar na experiência mesma os elementos de que se constitui. Dessa forma, as ciências do espírito não visam a análise *da* consciência, mas sim dos *fatos de consciência*. Ortega y Gasset prossegue:

“ A experiência, o conhecimento, a ciência, toda ciência, com sua pretensão de verdade, é um fato de consciência. Fundar a validade dessa pretensão que é um fato evidente de consciência não pode consistir senão em descobrir os elementos ou condições reais da consciência, que integram a experiência e engendram à nossa vista sua pretensão. Não, pois, condições de possibilidade da experiência, mas sim condições da realidade, da faticidade da experiência.”⁴⁸

Pois Dilthey não supõe ser necessário às ciências estabelecer as ‘condições de possibilidade’ dos ‘fatos de consciência’, uma vez que eles próprios devem ser tomados como uma realidade primária. Os ‘fatos de consciência’ provêm da experiência e, ao mesmo tempo, são expressão no indivíduo da experiência, mas as condições da experiência somente são empiricamente determináveis *a partir* da análise dos ‘fatos de consciência’. Dilthey fundamenta a possibilidade de se elaborar as ciências do espírito sobre o conhecimento dos ‘fatos de consciência’

⁴⁷ *Op. Cit.*, pág. 172

⁴⁸ ORTEGA Y GASSET, 1983, pág. 173

pressupondo que um ‘fato de consciência’ nunca é um elemento isolado. Ao contrário, os ‘fatos de consciência’ sempre se dispõem conectados. Começar a conhecer é, pois, seguir a trilha das conexões entre os ‘fatos de consciência’. Segundo Ortega y Gasset:

“O mais óbvio e claro em todo fato de consciência é que se apresenta sempre e constitutivamente em conexão com outros fatos de consciência. Se eu creio alguma coisa, creio *porque* penso tal coisa. Se eu quero algo, é *por* tal motivo e *para* tal fim. Em suma, o mais essencial do fato de consciência é que se dá em complexo, em conexão, interdependência e contexto com outros fatos de consciência. Este é um conjunto em que tudo está enlaçado. Todas estas palavras – e ainda haver-se-á que acrescentar algumas mais – transcrevem os diversos matizes da palavra que Dilthey escreveu mais vezes em sua vida: *Zusammenhang*.”⁴⁹

Quando o homem aborda cientificamente os fenômenos do ‘mundo físico’, não tem outra alternativa senão apreendê-los como um ‘fato de consciência’. Desta forma, conhecer o mundo físico significa atribuir conexão a fatos que originalmente não estavam enlaçados. É a isto que Dilthey se refere ao afirmar que o conhecimento produzido pelas ciências da natureza é construtivo. Assim, o físico atribui um nexos causal a dois eventos que ainda não se apresentavam conectados para o homem. Transforma-os, pois, em fatos de consciência, anexando-os à rede do que, no espírito, se dispõe em conexão. É neste sentido que se deve entender a afirmação de que as ciências da natureza são instrumentos de apreensão da natureza no mundo do espírito.

Mas se a ciência agora se debruça sobre uma realidade maior, a realidade sócio-histórica, da qual o mundo físico não é senão um conjunto recente e artificialmente construído de ‘fatos de consciência’, deve considerá-los já conectados. Dessa forma, pode-se definir a realidade sócio-histórica como a articulação virtual de todos os ‘fatos de consciência’. Aí reside a superação da postura positivista, que desconhece o caráter articulado dos ‘fatos de consciência’. Para Ortega y Gasset “o preconceito do pseudopositivismo consiste em crer, *a priori*, que os fatos imediatos da consciência são também *de fato* inconexos e, por isso, faz da psicologia, desde Hume, uma física da mente”⁵⁰

Dessa forma, a única realidade perfeitamente cognoscível é aquela contida nos ‘fatos de consciência’. Não se pode acessar a realidade senão *através* dos

⁴⁹ *OP. CIT*, pág. 176.

⁵⁰ ORTEGA Y GASSET, 1983, pág. 198

‘fatos de consciência’, que são dela representação. Porém não mais como em Kant, representação dos fenômenos numa consciência transcendental, mas sim lugar de representação da totalidade das determinações da realidade num dado momento histórico concreto. Daí decorre o chamado *princípio de fenomenidade* de Dilthey que, se por um lado adere à tradição kantiana da epistemologia subjetiva, por outro lado dela se distancia, ao recusar às categorias da razão transcendental a autoridade para organizar a experiência. Lemos na *Introdução...* de Dilthey que:

“Exclusivamente na experiência interna, nos fatos de consciência, encontrava eu um fundo firme para ancorar meu pensamento, e espero que nenhum leitor renunciará à demonstração neste ponto. Toda ciência é ciência de experiência; mas toda experiência tem sua conexão originária e sua validade, determinada por ela, nas condições de nossa consciência, dentro da qual surge, na totalidade de nossa natureza”⁵¹

Já analisamos anteriormente a noção diltheyneana de ‘natureza humana’. Sabemos, pois, que se trata de uma ‘natureza histórica’. Vimos também que os ‘fatos de consciência’, não devem ser tomados somente em sua vertente representacional, mas em sua totalidade sobredeterminada, que constitui a única maneira pela qual aparece o mundo para o homem, e o ponto de partida do pensamento científico, de toda atividade de conhecimento do mundo. Conhecer o mundo é, pois, para Dilthey, reorganizar os fatos de consciência que, por sua vez, se dispõem já organizados pela experiência histórica. Dessa forma, Ortega y Gasset comenta que:

“O passo decisivo de Dilthey consiste em advertir que não há outra possibilidade senão tomar os fatos de consciência segundo eles se apresentam e são, já que não há sentido querer brincar fora de nossa consciência. Não há outra realidade com que possamos mediatizá-la e não é possível perfurá-la para ver o que ‘em realidade’ se passa por detrás dela.”⁵²

2.8: Uma psicologia como ‘ciência de base’:

A adoção do ‘princípio de fenomenidade’ traz à baila a clássica questão filosófica do *solipsismo*. Na medida em que se afirma que o mundo só é

⁵¹ DILTHEY, 1956 [1883], pág. 5.

cognoscível em suas representações nos ‘fatos de consciência’, como atestar a realidade do ‘mundo externo’? A resposta de Dilthey é simples: o ‘mundo externo’ existe como limite da vontade humana. A resistência à satisfação imediata das vontades é a prova irrefutável de que a realidade dos ‘fatos de consciência’ é constituída pela interação entre o trabalho de apreensão e domínio da ‘natureza humana’ no âmbito do espírito e o ‘mundo externo’ que se lhe apresenta como resistência. Conforme Ortega y Gasset, “A coisa é surpreendente, mas inegável: nada aparece diante de nós como realidade senão na medida que é indócil”⁵³. Neste sentido, a dúvida filosófica acerca da realidade do ‘mundo externo’ é considerada ilegítima por Dilthey, pois, afinal, a ‘realidade exterior’ é também um ‘fato de consciência’, na medida que é um elemento constitutivo da própria experiência. Dessa feita, todo empreendimento filosófico no sentido de se assegurar a existência conceitual do ‘mundo externo’ não é mais do que um mero exercício intelectual, desprovido de interesse prático. Para Dilthey:

“ A *realidade exterior* está dada na totalidade de nossa autoconsciência não como mero fenômeno, e sim como realidade, enquanto atua, resiste à vontade e existe para o sentimento como prazer e dor. No impulso voluntário e na resistência à vontade divisamos dentro do contexto de nossas representações um *eu mesmo* e, separado dele, um *outro*. Mas este *outro*, com suas determinações predicativas, só existe para nossa consciência, e as determinações predicativas somente iluminam relações com nossos sentidos e nossa consciência: o sujeito ou os sujeitos mesmos não estão em nossas impressões sensoriais. Assim, sabemos decerto *que* existe sujeito, mas seguramente não *o que é*. ”⁵⁴

Assim, decorre da interação entre a ‘realidade exterior’ e o trabalho do espírito constituído pela ação coletiva de suas unidades vivas uma *estrutura subjetiva* básica. Nela, reconhece-se apenas que há sujeitos em relação aos quais a realidade torna-se cognoscível. O conhecimento da realidade, através de suas ‘determinações predicativas’, é o produto histórico da interação recíproca entre os sujeitos e a realidade.

Para Dilthey, as ciências do espírito partem de uma ‘vantagem epistemológica’ em relação às ciências da natureza. Nestas últimas, é sempre problemático o estabelecimento da unidade, que deve, a cada nova abordagem, ser construída. Já nas ciências do espírito, a unidade está dada de saída. Mas os ‘fatos de consciência’ não representam ainda a unidade das ciências do espírito, uma vez

⁵² ORTEGA Y GASSET, 1982, pág. 175.

⁵³ *Op. Cit.*, pág. 158.

⁵⁴ DILTHEY, 1956 [1883],pág. 381

que não existe o ‘fato de consciência’ isolado. Todavia, os ‘fatos de consciência’ sempre se apresentam em consciências individuais. Neste sentido, os indivíduos constituem a unidade das ciências do espírito. O indivíduo vive *no* mundo sócio-histórico, que lhe aparece sob a forma de ‘fatos de consciência’. Mais ainda, pode-se dizer que o indivíduo, através de seus ‘fatos de consciência’, vive *o* mundo sócio-histórico, na medida que é ele mesmo um ser histórico. Dessa forma, é plausível se abordar o problema do conhecimento da realidade histórico-social a partir da análise das formas típicas assumidas pelas vivências individuais. Partindo do ‘princípio de fenomenidade’, Dilthey conclui que é preliminarmente necessário à constituição do edifício das ciências do espírito estabelecer uma teoria da conexão entre a totalidade viva do mundo sócio-histórico com os indivíduos, suas unidades vivas.

Dilthey não aceita uma concepção de ‘espírito’ despsicologizada. Se os ‘fatos de consciência’ se dispõem interrelacionados, isto se deve à ação do espírito, ou seja, à toda a história construída pelos homens individuais em sua coletividade. O espírito é, então, a obra conjunta de todos os indivíduos, que o constituem como articulação histórica de seus ‘fatos de consciência’. Desse modo, assim como o positivismo supôs que a física deveria constituir a base de toda ciência, Dilthey supõe que o estabelecimento das ciências do espírito deve se referenciar a uma *psicologia de base*, como teoria das conexões entre a realidade histórico-social e os indivíduos que apresentam ao conhecimento seus ‘fatos de consciência’. No entanto, Dilthey se defrontou com problemas filosóficos que tornaram impossível fundamentar a psicologia que imaginava. Pois tal psicologia não poderia ser a psicologia explicativa de sua época, construída nos moldes das ciências da natureza de caráter positivista. Deveria ser uma psicologia *descritiva*, compatível com as premissas da ‘crítica da razão histórica’; deveria ser capaz de dar conta da diversidade dos ‘fatos de consciência’, descrevendo os meios pelos quais se engajavam na totalidade viva da história sem no entanto aprisionar a vida dos indivíduos numa explicação causal definitiva. A psicologia diltheyneana teria por tarefa fornecer os meios de investigação que tornassem possível o estabelecimento das conexões entre *cada* ‘fato de consciência’ e a totalidade histórico-social em movimento, ao mesmo tempo produto do conjunto dos ‘fatos de consciência’ e matéria de cada novo ‘fato de consciência’. Dilthey fornece algumas características da psicologia que tinha em mente:

“Entendo por psicologia descritiva a exposição das partes e conexões que se apresentam uniformemente em toda vida psíquica humana desenvolvida, enlaçadas em única conexão, que não é inferida ou interpolada pelo pensamento, mas simplesmente vivida. Esta psicologia consiste, portanto, na descrição e análise de uma conexão que se nos dá sempre de modo originário, como a vida mesma (...) Tem por objeto as regularidades na conexão da vida psíquica desenvolvida. Expõe esta conexão interna em um homem típico.”⁵⁵

Essa ‘psicologia de base’ teria por função fornecer às ciências humanas um esteio para a formulação de suas teorias. Porém, isoladamente, a psicologia diltheyneana não constituiria uma ‘ciência do espírito’ *stricto sensu*, pois a ela faltaria, em princípio, a dimensão *prática* das ciências do espírito. Diferentemente do que acontece nas demais ciências do espírito, a ‘psicologia de base’ diltheyneana não prescreve normas de conduta. Seus ‘juízos de valor’ configuram sua própria teoria. Nela, teoria e prática se confundem. Dizendo de outra forma, sua prática consistiria não no estabelecimento de normas de conduta, mas, na medida que descobrisse as relações fundamentais entre os indivíduos e a realidade histórico-social, consistiria em fornecer às demais ciências do espírito uma base teórica a partir da qual pudessem estas ciências alicerçar suas próprias teorias. Dessa forma, Dilthey esperava poder superar os impasses do historicismo, que, como vimos, desconhecendo a relação de suas práticas com as características fundamentais da ‘vida humana’, ou seja, com os modos típicos de engajamento dos indivíduos com a realidade histórico-social, deixava sempre suas formulações se organizarem em torno de princípios metafísicos. A psicologia diltheyneana pretenderia, em outras palavras, estabelecer teoricamente o ‘sistema de energias’ em relação ao qual se dispõem as organizações humanas e, a partir daí, prescrever ‘normas de conduta’ não para os indivíduos ou para as instituições sociais, mas sim para as formulações teóricas das demais ciências⁵⁶. Dessa maneira, caberia também à ‘psicologia de base’ explicitar as necessidades da ‘vida humana’ a partir da análise dos ‘fatos de consciência’ presentes em suas unidades vivas. Assim, para Dilthey :

⁵⁵ Dilthey, *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*, apud CARVALHO 1993, pág. 92.

⁵⁶ Aqui percebemos a exigência de se considerar, em toda ciência, a forma de constituição do dado científico na ‘consciência’. Toda psicologia seria, então, teleológica? Apenas secundariamente, referida aos ‘conceitos abstratos fundamentais’ da psicologia, que devem, no entanto, ser providos empiricamente. A psicologia, desta forma, desemboca, mais uma vez, numa epistemologia crítica. Neste sentido, toda ciência do espírito seria uma ciência crítica.

“A teoria destas unidades vitais psicofísicas é a antropologia e a psicologia. Constitui seu material toda a história e a experiência da vida, e precisamente as conclusões do estudo psíquico das massas alcançarão para ela uma importância sempre crescente. A utilização de toda a riqueza dos fatos que formam o material das ciências do espírito em geral é comum à verdadeira psicologia, tanto com as teorias de que se falará imediatamente como com a história. Mas há que se afirmar, ademais, que, fora das unidades psíquicas que constituem o objeto da psicologia, não se dão fatos espirituais para nossa experiência. Mas como a psicologia não contém de modo algum todos os fatos que são objeto das ciências do espírito, ou – o que dá no mesmo – que a experiência nos permite apreender nas unidades psíquicas, resulta disto que a psicologia só tem por objeto uma parcela do que sucede em cada indivíduo particular. Portanto, só por abstração pode separar-se da ciência total da realidade histórico-social, e só pode desenvolver-se em constante relação com ela”⁵⁷

Decorre daí que toda ciência do espírito é parcial, e que a “ciência total da realidade histórico-social” permanece em virtualidade. A realidade histórico-social é o contexto em que opera o indivíduo, e é, ao mesmo tempo, produto da ação da coletividade sobre a própria realidade histórico-social. Uma vez que o indivíduo é a unidade viva desta realidade, não pode ser definido por seus conteúdos que, afinal, são transitórios e contingentes. Para Dilthey o indivíduo não possui substância, mas somente uma estrutura relacional:

“ todo seu conteúdo é apenas uma forma transitória que aparece no meio do conteúdo geral do espírito na história e na sociedade; mas, ainda: o traço supremo de sua essência é aquele em virtude do qual vive em algo que não é ele mesmo”⁵⁸

Ora, o indivíduo é o palco onde se apresentam os ‘fatos de consciência’. Mas, como vimos, se dispondo em constante interconexão, os ‘fatos de consciência’ não definem o indivíduo. Ao contrário, o cientista, ao se deparar com os ‘fatos de consciência’, ganha acesso às individualidades. Haverá sempre um indivíduo suposto aos ‘fatos de consciência’ e, desta forma, a característica fundamental do indivíduo diltheyneano é viver, em seus ‘fatos de consciência’, as determinações históricas que o conectam com a realidade histórico-social, ou seja, com aquilo que, nele, não é ele próprio. O indivíduo é pois, para Dilthey, também uma abstração, apoiada numa característica básica do processo de compreensão, a ‘vivência da individualidade’. Desta forma, o máximo que a psicologia descritiva diltheyneana pode obter dos indivíduos é a estrutura relacional que diz respeito às “propriedades gerais que despregam os entes psíquicos individuais deste

⁵⁷ DILTHEY, 1956 [1883], pág. 41

contexto”⁵⁹. A análise desta ‘estrutura relacional’ pode fornecer a base teórica para a explicação dos fatos sociais, mas o indivíduo não pode ser *explicado*, mas apenas *compreendido*. Assim:

“ As relações das unidades psíquicas com a sociedade não podem ser submetidas, por conseguinte, a nenhuma construção. Categorias como unidade e multiplicidade, todo e parte, não são utilizáveis para uma construção: até mesmo quando a exposição não pode delas prescindir, não se pode esquecer nunca que tiveram sua origem viva na experiência do indivíduo acerca de si mesmo; que, portanto, por nenhuma aplicação nova na vivência de si mesmo que é o indivíduo na sociedade pode explicar-se mais do que a experiência é capaz de dizer por si só.”⁶⁰

Uma psicologia descritiva deve ser uma ciência analítica, pois trata-se de extrair da massa de ‘fatos de consciência’ recolhidos as condições reais da experiência singular, cujas regularidades aparecerão como base do conhecimento histórico. Deve-se pensar, contudo, num método capaz de recolher os fatos de consciência individuais e organizá-los de forma a constituir uma teoria científica dos nexos históricos entre os indivíduos e a totalidade da realidade sócio-histórica. Pois:

“ O homem, como um fato que precede a história e a sociedade, é uma ficção da explicação genética; o homem o qual a ciência analítica sã tem por objeto é o indivíduo como elemento da sociedade. O difícil problema que a psicologia tem que resolver é este: o conhecimento analítico das propriedades gerais deste homem”⁶¹.

Dilthey mostra-se consciente do difícil trabalho que tinha pela frente. Sua ‘psicologia descritiva’, na “Introdução às ciências do espírito”, se apresentava apenas sob a forma de certas exigências epistemológicas. Dilthey, além de atestar a necessidade da criação de uma psicologia como ciência de base, que possibilitasse o conhecimento científico das relações entre os ‘fatos de consciência’ e os fatos da realidade histórico-social, a concebe mesmo como o limite epistemológico de toda ciência:

“Há que se perguntar aqui, diante de tudo, qual é a relação destes fatos entre si (...) Há que se perguntar depois em que medida é possível a análise destes fatos, sua redução aos fatos psíquicos. Deste modo, concluímos desde já: as duas

⁵⁸ DILTHEY, 1956 [1883],pág. 41

⁵⁹ *Op. Cit.*, pág. 41

⁶⁰ *Op. Cit.*, pág. 43

⁶¹ DILTHEY, 1956 [1883],pág. 43

classes de ciências teóricas da sociedade⁶² se fundam em fatos que só se podem analisar mediante os conceitos e princípios psicológicos. O centro de todos os problemas desta fundamentação das ciências do espírito é, portanto, a possibilidade de um conhecimento das unidades psíquicas vivas e os limites de tal conhecimento.”⁶³

Percebemos, então, a enorme importância conferida por Dilthey, à época da “Introdução às ciências do espírito”, a esta psicologia fundamental. O ‘princípio de fenomenidade’, pressuposto essencial da epistemologia de Dilthey, aliado à sua ‘perspectiva hiperempírica’, implicava a necessidade de se construir uma ciência que se contrapusesse ao dogmatismo filosófico, oferecendo um fundamento empírico para as ciências. Para Dilthey, a epistemologia kantiana era ainda dogmática. Nela, a teoria das vontades e a teoria dos sentimentos, objetos respectivos da crítica da razão prática e da crítica do juízo, não poderiam ser obtidas empiricamente, mas apenas como desdobramento da estrutura da razão universal. As ciências do espírito, ao contrário, pretendem obter no conhecimento empírico as raízes práticas e éticas da ação humana. Em lugar dos ‘imperativos categóricos’, Dilthey propõe uma ciência dos valores fundamentada na totalidade da experiência histórica. Dessa forma, na medida em que as ciências do espírito pudessem conferir historicidade aos valores e aos sentimentos, abriria o caminho para uma filosofia crítica não-dogmática. Neste sentido, Dilthey escreve:

“Pelas veias do sujeito cognoscente que construíram Locke, Hume e Kant não corre sangue efetivo, mas sim o tênue jogo da razão como mera atividade mental. Mas a ocupação, tanto histórica quanto psicológica, com o homem inteiro, me levava a colocá-lo, este que quer, que sente e tem representações, na multiplicidade de suas faculdades, também como fundamento do conhecimento e de seus conceitos(...)”⁶⁴

Assim, Dilthey exigia a construção de uma psicologia com ‘sangue nas veias’, ou seja, que partisse do “homem inteiro”, descobrindo nele, nas determinações históricas de seus sentimentos e dos limites impostos pela realidade histórico-social à realização de suas vontades, os fundamentos de suas representações. Carvalho comenta que, em decorrência desta ‘perspectiva essencial’ assumida por Dilthey:

⁶² A saber, as ciências dos *sistemas de cultura*, tais quais a poética, a antropologia e a economia, e as ciências da *Organização externa da sociedade*, como, por exemplo, a ciência política e a sociologia.

⁶³ *Op. Cit.*, pág. 79.

⁶⁴ DILTHEY, 1956 [1883], pág. 6

“ O homem como ser concreto, imerso num conjunto de relações sociais e submetido à temporalidade, não pode ser tratado quer pela reflexão especulativa, quer por uma psicologia reducionista. De fato, o tratamento rigorosamente empírico do espírito humano, o único capaz de assegurar segurança científica ao estudo do homem, exige uma nova psicologia.”⁶⁵

Dilthey não conseguiu definir com precisão, ao longo de toda sua obra, a forma que assumiria sua psicologia de base. Mesmo sabendo que esta psicologia deveria ser uma ciência nova, criada a partir das exigências epistemológicas das ciências do espírito, diferenciando-se da psicologia explicativa de sua época, não pôde fazer mais do que lançar as bases sobre as quais se poderia criar uma tal psicologia analítica. Sabemos que psicologia diltheyneana teria por material os ‘fatos de consciência’, e teria por objeto a descrição da estrutura relacional existente entre o mundo articulado dos ‘fatos de consciência’ e os indivíduos a ela supostos. Dessa feita, a psicologia estabeleceria empiricamente, a partir da análise da vivência da individualidade, os valores e as finalidades para os quais tende a ação do espírito. Dilthey, no entanto, deixa algumas pistas adicionais para os possíveis continuadores de sua psicologia. Nela, a *biografia* teria um papel privilegiado: a biografia seria o modo próprio de exposição da série dos ‘fatos de consciência’ das unidades psicofísicas da realidade histórico-social. Recorre-se a ela a fim de se compreender, vivamente, a essência histórica do indivíduo, e, a partir dela deriva-se o conhecimento do social: “ A vontade de um homem, em seu curso e em seu destino, se concebe aqui como fim em si mesma, em toda sua dignidade, (...) A biografia apresenta, assim, o fato histórico fundamental, pura, totalmente, em sua realidade mesma.”⁶⁶

Lembramos que, para Dilthey, as ciências do espírito devem lançar mão de uma multiplicidade de métodos e de princípios explicativos para abarcar a complexidade de seus objetos. Desse modo, a psicologia diltheyneana tem de abordar o complexo dos fatos histórico-sociais em duas direções: reduzindo-os explicativamente a fatos psíquicos, e compreendendo-os a partir das vivências individuais. Ortega y Gasset fornece na seguinte passagem um resumo do que seria o método da psicologia das ciências do espírito:

⁶⁵ CARVALHO, 1993, pág. 48.

⁶⁶ DILTHEY, 1956 [1883], pág. 49

“Como logr -lo [o conhecimento da ‘estrutura psíquica’]? Mediante um método dual. Por um lado, analisar as atividades da mente, segundo estas se corporificaram em produtos externos como são as ciências da natureza, da história, do Estado, da sociedade, e nas artes, religiões, política, indústria. Esta análise reduz toda esta vasta fenomenologia a certos elementos últimos. O outro lado do método consistirá em analisar a própria consciência em sua vivente integra o e funcionamento. Isto nos permite descobrir a unidade efetiva em que aqueles elementos, obtidos na análise das ciências, se acham realmente, em que vivem e são de verdade, corrigindo assim a  tica falsa em que se apresentam quando nos vemos isolados, com a pretensão de cada um ter sentido por si e isolado. Conhecimento naturalista, direito, Estado, arte, economia, quando aparecem sozinhos são só abstra es que fez nosso pensamento sobre a realidade efetiva em que todos são inseparáveis”.⁶⁷

2.9:Dilthey e a hermen tica:

Não conseguindo estabelecer positivamente sua ‘psicologia de base’, Dilthey passa a procurar outras formas de fundamenta o para as ciências do espírito. Costuma-se distinguir duas etapas do pensamento de Dilthey, conforme mostra Ortega y Gasset:

“[Em] Dilthey se distinguem duas épocas: na primeira, crê que esta ciência fundamental   psicologia, se bem que de um tipo diferente do que se chamava assim no seu tempo. Na segunda, convencido de que por este caminho não se lograva seu propósito, abandona a psicologia e busca o que chama reflexão do sujeito sobre si mesmo, autognose: *Selbstbesinnung*.”⁶⁸

Diante da impossibilidade prática de por em marcha sua psicologia, Dilthey abandona esta tarefa, passando a uma tentativa de fundamenta o das ciências do espírito numa *hermen tica filosófica*. Com efeito, Dilthey passará   história como o grande fundador da moderna hermen tica, que se constituirá no século XX como uma das bases epistemológicas sobre as quais se desenvolveram as ciências humanas.

A hermen tica   uma forma de conhecimento anterior   ciência moderna e apoiada na tradi o que ganha nova envergadura a partir da introdu o da problemática das ciências humanas da segunda metade do século XIX. Sua origem remonta   prática de exegese de textos sagrados, visando a transmissão da revela o da verdade veiculada pelo texto religioso. O método hermen tico   um

⁶⁷ ORTEGA Y GASSET, 1983, pág. 200.

⁶⁸ ORTEGA Y GASSET, 1982, pág. 177, nota de rodapé n. 1.

método interpretativo, que difere do método das ciências modernas justamente por se referenciar, em última instância, a uma autoridade tradicional. A operacionalidade hermenêutica se dá em um sentido diverso da objetivização cientificista, à medida que a hermenêutica se realiza numa experiência subjetiva, não possuindo, em princípio, a pretensão de objetividade da ciência moderna. Na hermenêutica o objeto é dado, e o que importa são as formas experienciais, subjetivas, de apreensão dos sentidos expressos nas obras do homem, que são passíveis de conhecimento através do estabelecimento de regras de interpretação. Neste sentido, pode-se considerar que a chamada ‘escola histórica’ tinha por método a hermenêutica.

Com efeito, Dilthey herda de Schleiermacher a ampliação do conceito de hermenêutica. Originalmente a atividade hermenêutica dizia respeito tão somente à interpretação de textos sagrados. Schleiermacher estende o conceito ao estabelecimento de regras de interpretação para textos em geral. Já Dilthey dá um passo adiante, passando a considerar toda obra do espírito um *texto* passível de abordagem hermenêutica. Desta forma, numa perspectiva hermenêutica, os ‘fatos de consciência’ devem ser interpretados como um texto. Toda ciência do espírito seria então fundada numa hermenêutica, na medida em que deveria estabelecer as regras de interpretação de seu objeto.

Reconhecemos, decerto, que um Dilthey ‘hermeneuta do espírito’ sucedeu o Dilthey ‘psicólogo do espírito’. Se as idéias expressas na *Introdução...* de 1883 não tiveram repercussão imediata, a influência do Dilthey hermeneuta sobre o pensamento do século XX é considerável. Husserl com a fenomenologia herda de Dilthey a idéia da totalidade indissolúvel da vida como objeto do conhecimento; Heidegger, cuja obra maior, *Ser e Tempo*, constituirá um dos textos mais importantes do século XX também recebeu de Dilthey as bases sobre as quais construiu seu pensamento, calcado na concepção do homem como um ser já lançado no mundo, ou seja, como um ser que só existe historicamente e cuja atividade se regular pelo mecanismo de compreensão.

Mas alguns estudiosos da obra de Dilthey, como, por exemplo, Ortega y Gasset e Eugenio Imaz, não consideram que haja uma real descontinuidade entre os momentos psicológico e hermenêutico de Dilthey. Introduzindo a tradução espanhola das obras completas de Dilthey, Imaz comenta:

“Vemos claramente que não se trata em Dilthey, que não se pode tratar de duas épocas no desenvolvimento de seu pensamento: uma na qual consideraria a psicologia como ciência fundamental das ciências do espírito, representando o mesmo que a mecânica no domínio natural, e outra na qual este papel incumbirá à hermenêutica. Trata-se de dois aspectos, o gnoseológico e o metodológico, de um mesmo problema amplíssimo. Nem a psicologia descritiva pode se subtrair às necessidades metodológicas da compreensão das diversas expressões humanas nem a hermenêutica deixa de ter sua base última na vivência. Não podemos compreender senão revivendo; não podemos compreender, portanto, mais que em virtude de nossa própria vida.”⁶⁹

Não nos aprofundaremos aqui na análise da ‘época hermenêutica’ de Dilthey, uma vez que não é esse o objetivo deste trabalho, que é muito mais de cunho ‘gnoseológico’ do que ‘metodológico’. Todavia, aderimos à tese de que, em Dilthey, hermenêutica e psicologia são aspectos do “mesmo problema amplíssimo”, que é a questão do conhecimento da realidade histórico-social. O que nos interessa mais, para o momento, é recuperar as idéias fundamentais da epistemologia diltheyneana que, segundo Ortega y Gasset, não sofreram nenhum acréscimo significativo após a publicação da “Introdução...”.

Enfatizamos, todavia, o que foi dito acima: grande é a influência do Dilthey *hermeneuta* sobre a epistemologia das ciências humanas do século XX. O Dilthey psicólogo, no entanto, caiu num certo ostracismo: em geral, considera-se a exigência metodológica de se fundamentar as ciências numa psicologia de base apenas uma primeira expressão, malograda, do pensamento de Dilthey⁷⁰. Para toda uma série de estudiosos, os impasses da psicologia diltheyneana representam apenas sua inadequação. Mas também enfatizamos que Dilthey não poderia abrir mão da necessidade de se fundamentar o conhecimento científico numa teoria do sujeito histórico sem descaracterizar o essencial de sua filosofia. É fato sabido que a hermenêutica diltheyneana continua a problematizar as relações entre a individualidade e a totalidade da realidade sócio-histórica⁷¹. A hermenêutica representou para Dilthey o abandono da introspecção em favor da interpretação, mas o problema do sujeito permaneceu irresoluto: também para o Dilthey *hermeneuta* a realidade histórico-social se faz apreender como ‘fato de consciência’. Mas Dilthey, tendo desistido da descrição da estrutura da consciência, passa a se debruçar sobre a estrutura de organização dos ‘fatos de

⁶⁹ Eugenio Ímaz (1944), citado por CARVALHO, 1993, pág. 124.

⁷⁰ Cf. AMARAL, 1987; CARVALHO, 1993; GADAMER, 1998.

⁷¹ Cf., AMARAL, 1987, pág. 48-55.

consciência’. A questão do sujeito, na perspectiva hermenêutica, passa a segundo plano.

2.10: Os impasses de Dilthey:

Sabemos que uma das características fundamentais do pensamento do século XX é a superação da filosofia subjetiva. Seja no pragmatismo, onde não há sujeito e sim efeitos de ‘jogos de linguagem’, no estruturalismo, onde a própria estrutura ocupa o lugar do sujeito, ou no existencialismo, onde o sujeito é substituído pelo ser-aí inapreensível, absoluto em sua existência histórica. A crise da modernidade é a crise das filosofias do sujeito. Neste sentido, a hermenêutica proposta no século XX é uma hermenêutica ‘sem sujeito’, ou seja, uma atividade interpretativa inerente à própria dimensão existencial do homem, calcada *apenas* no processo de compreensão, que não poderia de forma alguma garantir acesso a uma pretensa estrutura subjetiva, ou, de outra forma, oferecer uma teoria do ‘sistema de energias’ da realidade histórico-social.

Sendo assim, a filosofia de Dilthey seria *ainda* uma filosofia do sujeito. Desse modo, a tentativa de se estabelecer uma psicologia de base para as ciências do espírito seria tão somente uma exigência dos pressupostos filosóficos de Dilthey, já superados pelo pensamento contemporâneo. Mas, para os objetivos de nosso trabalho, uma questão se impõe: qual estatuto conferir a uma psicologia diante da epistemologia hermenêutica contemporânea?

Há duas respostas possíveis. Pode-se considerar que a psicologia, sendo uma atividade *explicativa*, não pode ser uma ciência humana, mas apenas uma ciência natural, preocupada em estabelecer conhecimentos gerais e universais. Ou pode-se considerar que há lugar para a psicologia entre as ciências humanas, uma vez que o processo de *compreensão* que as caracteriza pressupõe necessariamente determinados modos de ser na história. Nesta perspectiva faria sentido o estabelecimento de uma psicologia descritiva que desse conta dos modos típicos de subjetivação presentes numa determinada época.

Todavia, à luz da epistemologia diltheyneana, as duas respostas, no entanto, padecem do mesmo defeito: partem de uma epistemologia que concebe as ciências humanas *em oposição* às ciências do espírito, enquanto que, como vimos, Dilthey propõe uma definição de ‘ciências do espírito’ que não separa o ‘mundo natural’

do ‘mundo sócio-histórico’. Desta forma, *todas* as ciências seriam ciências do espírito, combinando os mecanismos de compreensão e de explicação, guardando, cada ciência particular, sua especificidade. Desse modo, a virada em direção à hermenêutica nos parece, em Dilthey, uma espécie de recuo resignado no que diz respeito a sua teoria das ciências, uma vez que permanece não resolvida a questão da articulação dos ‘fatos de consciência’ com o conhecimento de aspectos da realidade sócio-histórica. Para nossos propósitos interessa pensar o lugar da psicanálise no campo das ciências. Neste sentido, o ‘fracasso’ da psicologia diltheyneana é objeto de nosso máximo interesse. Tomamo-la então não como um falso problema, mas como um problema não resolvido, uma vez que a concepção puramente hermenêutica, despsicologizada, das ciências do espírito só pode deixar a psicologia relegada ao campo das ciências naturais. Entretanto, a questão insiste: precisam as ciências de uma *teoria do sujeito*, como articulação dos diversos campos científicos?

Gadamer crê que o projeto de Dilthey de fundamentação das ciências do espírito foi, no fim das contas, malogrado. Mais do que isto, considera-o um empreendimento natimorto. Pois, partindo da intenção de estabelecer uma epistemologia imanente à vida, liberada de todo dogmatismo metafísico e consciente de sua historicidade, Dilthey, segundo Gadamer, acabaria tomando por parâmetro da construção das ciências do espírito a objetividade das ciências naturais. Assim, criticando o relativismo da “escola histórica”, que não atingia a objetividade do conhecimento da realidade sócio-histórica, Dilthey estaria recaído num intelectualismo de tipo cartesiano. Para Gadamer, Dilthey não teria superado o próprio cartesianismo, adotando uma concepção de ciência calcada no método crítico e no estabelecimento de leis universais objetivas. O que estaria em oposição diametral à intenção de, em se valorizando a experiência imanente como objeto das ciências do espírito, fundar uma epistemologia do conhecimento histórico.

Dilthey, contudo, não poderia ignorar o profundo impacto das ciências empíricas sobre a realidade histórico-social. A epistemologia diltheyneana é, acima de tudo, uma *teoria da ciência na história*, compatível com uma ontologia de tipo histórico. Não tomamos por resolvido, portanto, que Dilthey, mantendo-se cartesiano, tenha contrariado sua intuição histórico-filosófica. O cartesianismo, afinal, constitui um ponto de inflexão importante na história do conhecimento.

Restaria a pergunta: poder-se-ia considerá-lo, de antemão, superado, ou mesmo *superável*?

O principal propósito da utilização de um método científico é a *objetificação* do conhecimento. O conhecimento proveniente do uso de um método está, pois, referido àquele método, se contrapondo, desta maneira a uma forma de conhecimento subjetiva, baseada simplesmente na experiência pessoal, e de uma forma de conhecimento dogmática, apoiada na autoridade e formadora de uma tradição. Numa ciência empírica são os resultados operacionais obtidos que garantem a eficácia do método. Assim, a ciência cria seus objetos. Dilthey pretende, contudo, em seu projeto de fundamentação das ciências do espírito, garantir orientação prática para o trabalho das ciências a partir do estabelecimento empírico de uma teoria histórica do conhecimento, na qual todas as ciências se fundamentariam nas necessidades práticas, empiricamente conhecidas, da ‘vida humana’. A questão que se impôs à Dilthey e que se impõe a seus continuadores, dessa forma., pode ser assim formulada: quais os limites reais do conhecimento empírico? Ou, de outro modo: quais são as limitações do projeto científico de transformação da realidade histórico-social?

Capítulo 3:

Alguns aspectos da epistemologia freudiana:

“A exposição de um pensamento anterior ao nosso implica sempre o que entendemos melhor que seu próprio autor, e isto é impossível se não tivermos chegado além dele. Tal é o pressuposto e, por sua vez, o imperativo de toda história. Convém, portanto, que o leitor ingresse no que se segue, prevenido que expor é, neste caso, completar.”¹

ORTEGA Y GASSET

3.1: Epistemologia e epistemologias:

O termo epistemologia possui duas acepções: ora se refere à descrição dos modos de funcionamento de uma determinada atividade de conhecimento, tendo ou não como parâmetro um modelo ideal de ciência; de outra maneira, se refere à teoria geral do conhecimento, a uma filosofia da ciência que defina em cada atividade científica seus pressupostos filosóficos, suas condições de possibilidade, seus modos de validade e seus limites. No primeiro sentido a epistemologia tem função *descritiva*, quando se trata apenas de explicitar os meios pelos quais um conhecimento foi obtido, ou *comprobatória*, quando a proposta é verificar a adequação daquela atividade de conhecimento a alguma ciência já estabelecida. Vimos que o positivismo configura uma epistemologia desse tipo. Ali, o parâmetro de validade de todo conhecimento é dado pelos procedimentos de verificação empírica dos resultados das práticas científicas. O positivismo assume que todo conhecimento derivado das ciências da natureza é verdadeiro, elidindo, desta maneira, a discussão filosófica acerca da validade e da valoração de seus

¹ ORTEGA Y GASSET, 1982. Pág. 152.

resultados. Já Dilthey é exemplo de uma epistemologia do segundo tipo, uma teoria do conhecimento, na qual se articulam as diversas ciências ao redor do conhecimento empírico da realidade histórico-social. Todo conhecimento se daria no mundo do espírito e, desta maneira, o conhecimento produzido pelas ciências naturais não mais seria garantia de verdade. A natureza pode ser explicada, mas o conhecimento propriamente dito é uma atividade do espírito, visando a transformação da realidade histórico-social. O valor do conhecimento contido nas ciências da natureza adviria, pois, de sua ação transformadora sobre a realidade histórico-social, e, neste sentido, deveria ser articulado com os conhecimentos realizados pelas demais ciências do espírito.

Como introduzir a psicanálise neste quadro referencial? O estatuto epistemológico da psicanálise foi objeto de inúmeras reflexões ao longo do último século. O filósofo Paul-Laurent Assoun nos ofereceu em sua *Introdução à epistemologia freudiana*² um retrospecto de algumas tentativas de apreensão da psicanálise em ‘esquemas epistemológicos’ já estabelecidos. Não é nosso objetivo neste trabalho analisar pormenorizadamente essas diferentes ‘epistemologias psicanalíticas’, mas apenas fazer uma aproximação entre alguns aspectos da teoria das ciências apresentada por Dilthey e o estatuto de cientificidade reivindicado por Freud para a psicanálise.

Assoun nos informa que uma das primeiras tentativas de se estabelecer uma epistemologia freudiana foi empreendida por Maria Dorer na Alemanha, em 1932. Esta autora tentava mostrar a filiação de Freud ao hebartismo, concluindo que a psicanálise era uma forma de materialismo ingênuo. Buscando as ‘origens históricas’ do freudismo, Dorer não faz mais que considerá-lo um prolongamento de uma teoria anterior, materialista e naturalista, completamente inadequada ao estudo do objeto humano, uma vez que, à teoria Freudiana, faltaria uma *axiologia*. Para Assoun, Dorer exagerou a influência dos modelos científicos hebartianos nas formulações teóricas sobre a prática de Freud, buscando na história tão somente um alibi para se desvencilhar da apreciação do inédito freudiano.

Também apresenta Assoun a apreensão do freudismo que faz Ludwig Binswanger. Retomando a pretensa oposição entre ciências naturais e as ciências do espírito, Binswanger afirma que o modo de conhecimento derivado das ciências naturais, com que identifica o freudismo, é absolutamente inadequado ao

estudo da realidade humana, propondo, em alternativa, uma abordagem *fenomenológica*. Assoun observa que, em Binswanger, a epistemologia não é um *problema*, e sim uma *determinação*. Assim, Freud não teria como fugir das determinações histórico-epistemológicas que o fizeram conceber a psicanálise como *Naturwissenschaft*. Ao fazê-lo, porém, observa Binswanger, Freud ultrapassa os modelos epistemológicos de seu tempo, introduzindo um novo objeto no campo das ciências naturais. Mas seu naturalismo é, ao mesmo tempo, uma restrição, na medida em que Freud, aferrado aos esquemas explicativos da ciência natural, teria relegado a segundo plano a dimensão propriamente existencial do homem. Eis o diagnóstico de Binswanger, segundo Assoun: “A ciência da natureza, sabemos agora, não constitui a totalidade da experiência do homem pelo homem”³. Binswanger, desta forma, assume uma posição análoga à ‘escola histórica’, na qual toda construção teórico-especulativa equivaleria à destruição da própria historicidade do objeto. Vai neste sentido a sua acusação a Freud de ‘naturalismo’.

Notável também é a posição crítica veiculada na França pelo filósofo hegeliano Jean Hipollite, que enxerga na teorização freudiana uma atividade dialética contaminada pela “linguagem positivista”. A tarefa da filosofia em relação à psicanálise consistiria, então, em purificar a linguagem psicanalítica de sua “ganga positivista”. Para Hipollite, convivem em Freud “o sentimento de uma descoberta perpétua, de um trabalho de profundidade que jamais cessa de colocar em questão seus próprios resultados para abrir novas perspectivas”⁴ e o impulso de adesão às ciências naturais. Para ele “Há um contraste evidente entre a linguagem positivista de Freud e o caráter da pesquisa e da descoberta”⁵. Metodologicamente, a psicanálise seria então uma atividade dialética, que teria por principal atividade a exegese, mas a linguagem positivista a impediria de realizar sua *vocação* de ciência humana. Aqui, mais uma vez, presentifica-se a suposição de que a linguagem utilizada determina a postura epistemológica adotada.

Já Paul Ricoeur apontou em Freud uma dualidade insolúvel entre uma *energética* e uma *hermenêutica*. Ricoeur considera que a psicanálise freudiana é,

² ASSOUN, 1981

³ ASSOUN, 1981, pág. 19

⁴ *Op. Cit.*, pág. 23

⁵ ASSOUN, 1981, pág. 23

de fato, uma disciplina hermenêutica, uma vez que a clínica é sempre conduzida através da interpretação. Porém, o que intriga Ricoeur é a manutenção por Freud do “ponto de vista energético”. Dessa forma, Ricoeur se pergunta: como a hermenêutica freudiana passa pela energética? Ou ainda: o que é este discurso da energia que somente se efetiva numa hermenêutica? Ricoeur acaba por reconhecer que a psicanálise tem estatuto epistemológico próprio, não redutível àquele da hermenêutica ou àquele da ciência natural. Desse modo, a psicanálise seria caracterizada justamente pela união entre a perspectiva hermenêutica e a perspectiva energética, própria das ciências naturais. Observe-se o seguinte trecho de Ricoeur:

“Aqui é onde se constitui a aporia: qual é a norma da representação com respeito às noções de pulsão e afeto? Como compor uma interpretação do sentido pelo sentido com uma ‘econômica’ de investimentos, desinvestimentos e contrainvestimentos? Parece, a primeira vista, haver antinomia entre uma explicação regulada pelos princípios da metapsicologia e uma interpretação que se move necessariamente entre significações e não entre forças, entre representações e não entre pulsões. Me parece que todo o problema da epistemologia freudiana se concentra neste único problema: Como é possível que a explicação econômica *passa por* uma interpretação referida a significações e, de modo inverso, que a interpretação seja *um momento* da explicação econômica?”⁶

As tentativas de Dorer, Binswanger, Hipollite e Ricoeur têm por característica comum a aproximação da problemática freudiana com a atividade das ciências humanas. Mas podemos perceber que estes autores contrapõem ainda as ciências humanas às ciências naturais. Para eles, trata-se de dois reinos distintos: apenas às ciências naturais caberia a *explicação* dos fenômenos, enquanto que as ciências humanas, visando a *compreensão* do humano, seriam despojadas de qualquer dimensão especulativa. Ricoeur, por exemplo, não analisa o estatuto do ‘discurso energético’ de Freud, embora conclua que a psicanálise jamais poderá ser uma ciência como a física ou a biologia. Todavia, a *necessidade* energética de Freud acaba por não ser problematizada. Não há lugar para a energia na hermenêutica de Ricoeur.

No outro extremo estão as apreensões positivistas da psicanálise. Neste sentido temos as discussões americanas da década de 50, conduzidas por Ernest Nagel que criticava as pretensões científicas da psicanálise mostrando que seus

⁶ RICOEUR, 1970, Pág. 61

resultados não poderiam ser verificados. Denunciava-se então a “miséria epistemológica da psicanálise, que não atende às exigências de uma epistemologia geral”⁷. Ora, a psicanálise não possui meios objetivos de validação empírica, e nem constitui processos de verificação aceitáveis pelas ciências naturais ‘sérias’, o que se deveria creditar ao fato de que a psicanálise ‘parou no tempo’, e não é nada mais que uma forma ultrapassada de ciência. A este respeito, escreve Assoun:

“A idiosincrasia freudiana é pois submetida ao tribunal epistemológico e logo se acha condenada em face de uma lei definida numa racionalidade externa à esta idiosincrasia. Esta sucumbe então como um resíduo histórico ultrapassado pela evolução científica. Eis então o freudismo reduzido a um conglomerado de noções ultrapassadas e de fatos inverificáveis”⁸

Assoun nos mostra que esta postura epistemológica fomenta nos Estados Unidos um movimento de revisão dos conceitos psicanalíticos no sentido da adequação da psicanálise aos parâmetros epistemológicos previamente estabelecidos na forma das ciências naturais. Segundo Assoun, Rappaport é um dos artífices da adaptação da psicanálise à epistemologia positivista, na medida em que tenta traduzir os conceitos psicanalíticos em seus “observáveis”: conduta, estrutura e organismo. Rappaport considera que a metapsicologia representa apenas a manutenção na psicanálise de modelos pseudocientíficos ultrapassados pelo desenvolvimento das ciências, que acabariam mascarando a ‘verdade experimental’ nela contida. Dessa forma, em Rappaport, a psicanálise, atendo-se aos processos diretamente e positivamente ‘observáveis’, aproxima-se do behaviorismo, pretendendo superar qualquer dimensão especulativa, supondo que é possível realizar uma observação positiva neutra e desinteressada, apenas descrevendo as coisas ‘tais quais se dão à observação’.

Finalmente, Assoun comenta que quando Otto Fenichel tenta sistematizar a obra freudiana, buscando estabelecer nela uma coerência interna desgarrada de qualquer problematização epistemológica, temos no seio da psicanálise o estabelecimento de uma ‘contra-epistemologia’⁹. Pois não se trata, numa verdadeira investigação epistemológica, apenas de se ‘ver como funciona’. Ao contrário, é necessário referenciar uma determinada prática de conhecimento a

⁷ ASSOUN, 1981, pág. 31 e seq.

⁸ *Op. Cit.*, pág. 34.

⁹ Cf. ASSOUN, 1981, pág. 31 e seguintes: “Fenichel não busca deduzir do freudismo uma epistemologia, ele pretende não fazer mais que formalizar os elementos do saber analítico”.

uma teoria das ciências, para, a partir daí tentar compreender seus esquemas de funcionamento. Segundo Assoun, a ‘contra-epistemologia’ de que parte Fenichel é bem conhecida: pressupondo que a psicanálise consiste numa transposição ao domínio do mental dos princípios da biologia materialista dos tempos de Freud, Fenichel constrói sua ‘sistematização’ da psicanálise sobre a base do positivismo. Contudo, ao fazer equivar a suposição freudiana de que há uma ‘base biológica’ dos fenômenos psíquicos com os achados *positivos* da ciência biológica, perde de vista a problematização dos limites do método científico em relação ao conhecimento.

Já o próprio Assoun, na *Introdução à epistemologia freudiana* pretende fazer outra coisa: referenciar a formação dos conceitos e da prática freudiana aos modelos *históricos* e *epistemológicos* de que se serviu Freud para a constituição de sua ciência, a fim de se estabelecer não uma epistemologia, mas o que denomina a *identidade epistêmica* da psicanálise:

“Partimos pois deste *fato* elementar de que há reivindicação por Freud da psicanálise como *saber*; ora, todo saber tem suas regras de funcionamento próprias e seus referentes específicos, agindo na constituição e na produção deste saber. É necessário compreender o que são estas regras e estes referentes e como funcionam, desenhando, em sua terra natal e em sua linguagem de origem, esta identidade epistêmica que condiciona a posição de todo discurso relativo a Freud.”¹⁰

Assoun parte da idéia de que Freud se utiliza dos modelos historicamente datados das ciências de sua época para constituir, por uma espécie de “barroquismo epistemológico”¹¹ sua própria ciência. Define então que a tarefa da *Introdução à epistemologia freudiana* será estabelecer as ‘influências históricas’ (entendidas como os modelos históricos de que se serviu Freud para dar expressão a sua descoberta) de Freud para, a partir delas, avaliar os pontos de ruptura e as transições que o pensamento freudiano representa:

“Eis a tarefa prévia de uma epistemologia freudiana: efetuar um trabalho preciso de localização histórica que nos leve, por meio de transições e rupturas, até a fronteira onde a conformidade das linguagens desemboca no inédito do objeto.”¹²

¹⁰ *Op. Cit.*, Pág. 8.

¹¹ *Op. Cit.*, pág. 10

¹² ASSOUN, 1981, pág. 12.

Assoun afirma estar ciente dos riscos que assume ao tentar descrever a epistemologia freudiana por aquilo que ela *não* é, ou seja, por seus antecedentes históricos em relação aos quais a psicanálise vem a se apresentar ora como ruptura ora como continuação:

“Mas aí surge um novo obstáculo: esta fidelidade à idiosincrasia histórica de Freud não tem por efeito reduzir a mensagem revolucionária de que ele é portador? De fato, uma introdução à epistemologia freudiana indígena, tal qual a concebemos, é levada a enfatizar a dimensão histórica: não está ela, pois, sujeita a esmagar o inédito freudiano sob o peso dos modelos históricos dos quais deriva?”¹³

Mas, nos perguntamos, os modelos históricos de que Freud se serve devem ser procurados do lado de Helmholtz, Brucke e Hebart, cientistas eminentes da época de Freud, ou, também eles, tributários dos modelos científicos vigentes no final do século XIX, tiveram suas práticas científicas configuradas por tais modelos? Perguntando radicalmente: quais os limites da influência histórica? Serão os cientistas do século XIX, como quer Assoun, os fornecedores dos modelos histórico-científicos em relação aos quais se definiu Freud? Talvez seja mais profícuo procurar do lado de Galileu, Newton e Descartes, ou seja, na história da ciência moderna e em seus desdobramentos epistemológicos, os modelos históricos que condicionaram a prática de todos estes cientistas do século XIX.

Para Assoun, a historicidade do pensamento freudiano está em sua *forma*. O que tentaremos mostrar na tentativa de aproximação entre a conceituação diltheyneana das ‘ciências do espírito’ e a ciência freudiana é que o próprio objeto freudiano é *histórico*. Tomamos aqui partido da concepção diltheyneana de realidade como realidade histórico-social. A história é, sempre, pressuposto fundamental de toda atividade investigativa e ponto de chegada de tal atividade. O conhecimento científico é sempre conhecimento da história, e *na* história, e é este o sentido de nossa investigação da epistemologia freudiana.

3.2: Freud, Dilthey e a ‘querela dos métodos’:

¹³ *Op. Cit.*, pág. 10.

Assoun observa que Freud ignorou plácida e deliberadamente a ‘querela dos métodos’ que dominou a cena do debate epistemológico da segunda metade do século XIX diante do surgimento das ciências do homem, tema que expusemos no capítulo anterior. Vimos que a questão ganhou diferentes formulações ao longo de seu desenvolvimento. Na lógica de Stuart Mill, postulava-se uma separação didática entre o mundo da natureza e o mundo da cultura, mas as ‘ciências morais’ deveriam adotar os métodos das ciências naturais. Outros pensadores, como Rickert, acreditavam que as ciências dos objetos da natureza deveriam seguir o bem estabelecido método experimental, ao passo que as ciências dos objetos culturais poderiam estabelecer seus próprios métodos. Freud, no entanto, recusa a tese da dualidade das ciências, que exigia que cada cientista assumisse uma posição, situando sua prática ou do lado das ciências da natureza ou do lado das ciências humanas. Para Freud, só existia um tipo de ciência. Toda ciência seria ciência da natureza. Assoun comenta que:

“ Eis por onde se anuncia a singularidade freudiana: por sua obstinação um pouco teimosa em etiquetar a psicanálise como *Naturwissenschaft*, ele acha o meio para eludir a questão, de ignorá-la placidamente. Ele não escolhe a ciência da natureza contra uma ciência do espírito: na prática ele quer dizer que a diferença não existe, na medida que, em termos de cientificidade, só haverá ciência da natureza. Freud, aparentemente, *não conhece outra*”¹⁴

Mas vimos que Dilthey já superara a distinção entre as duas classes de ciências. Também para Dilthey só há um mundo a ser conhecido, o mundo do espírito, a realidade histórico-social. O próprio ato de conhecer a natureza é obra do espírito e, neste sentido, não há uma separação de direito entre o mundo natural e o mundo do espírito. A distinção entre ciências da natureza e ciências humanas não é dada, em Dilthey, pela diferença entre seus objetos: ambas se debruçam sobre a totalidade das determinações da vida humana. Num sentido amplo, toda ciência é ciência do espírito, na medida que a natureza só existe para o homem ou como determinação extrínseca ou como ‘fato de consciência’. As ciências naturais seriam então, na concepção de Dilthey, instrumentos espirituais de domínio da natureza, e não o conhecimento último da natureza. Sua ação deveria ser integrada aos conhecimentos advindos das demais ciências do espírito particulares, e seus achados articulados epistemologicamente numa teoria do

¹⁴ ASSOUN, 1981, pág. 42.

conhecimento da realidade histórico-social. Dessa forma, em Dilthey o termo ‘ciências do espírito’ designa, ao mesmo tempo, as ciências que têm por objeto as organizações sociais e o conjunto articulado dos conhecimentos científicos realizados no mundo histórico-social, inclusive pelas ciências naturais.

Percebemos então uma possível coincidência entre a recusa freudiana da dualidade das ciências e a epistemologia diltheyneana. Se, para Freud, toda ciência é ciência da natureza, Dilthey mostra que toda ciência é ciência do espírito. Com efeito, indagamos: trata-se de uma diferença *conceitual* ou *terminológica*? De qualquer modo, tanto para Freud quanto para Dilthey, a unidade do campo das ciências é apenas um ponto de partida. Dilthey não logrou terminar seu projeto de fundamentação das ciências do espírito. Freud teve de construir sua ciência a contrapelo dos critérios das ciências já estabelecidas em sua época. Em comum entre ambos os pensadores está, certamente, um espírito cientificista, a adesão a um projeto de cientificização do mundo, que caracterizamos como próprio do pensamento moderno. Todavia, quisemos mostrar que em Dilthey este projeto começou a ganhar novos contornos a partir da superação da postura positivista, expressos na tomada da ‘vida humana’ como elemento central de toda ciência, e numa concepção de ciência como atividade privilegiada de conhecimento e transformação da ‘vida humana’. Nossa tarefa de agora consiste em perscrutar na conceituação freudiana de ciência a existência de alguns traços em comum com os aspectos principais da nova epistemologia veiculada por Dilthey, ainda que de maneira tão incompleta, naquilo em que Ortega y Gasset chamou de sua “intuição genial”: a idéia de *vida humana*¹⁵.

Não pretendemos com isto subsumir a epistemologia freudiana à epistemologia diltheyneana, mas tão somente mostrar que há uma certa coincidência entre o pensamento dos dois autores no que diz respeito a alguns pontos centrais de suas teorias do conhecimento, o que seria indicativo de que as teorias de Dilthey e de Freud são representantes de um mesmo e decisivo momento da história do pensamento científico moderno. Dentro do espírito freudiano, sabemos que nossa pretensão não pode ser mais do que apenas uma

¹⁵ Georges Politzer, em sua “Crítica dos fundamentos da psicologia”, de 1927, escreve: “As ciências da natureza que se ocupam do homem certamente não esgotam tudo que se pode vir a saber sobre o assunto. O termo “vida” designa um fato biológico, ao mesmo tempo que a vida propriamente humana, a *vida dramática do homem*. Esta vida dramática apresenta todos os caracteres que tornam um domínio suscetível de ser estudado cientificamente.” (POLITZER, 1994,

tentativa de se estabelecer, *nachträglich*, uma história de *um* pensamento que não se deixa apreender em esquemas pré-determinados, procedimento que se justifica pelo caráter próprio do pensamento de Dilthey e de Freud. Façamos nossas as seguintes considerações de Freud:

“[N]ão nos interessa indagar até onde, com a hipótese do princípio de prazer, abordamos qualquer sistema filosófico específico, historicamente estabelecido. Chegamos a essas suposições especulativas numa tentativa de descrever e explicar os fatos da observação diária em nosso campo de estudo. A prioridade e a originalidade não se encontram entre os objetivos que o trabalho psicanalítico estabelece para si, e as impressões subjacentes à hipótese do princípio de prazer são tão evidentes, que dificilmente podem ser desprezadas. Por outro lado, prontamente expressaríamos nossa gratidão a qualquer teoria filosófica ou psicológica que pudesse informar-nos sobre o significado dos sentimentos de prazer e desprazer que atuam tão imperativamente sobre nós. Contudo, quanto a esse ponto, infelizmente nada nos é oferecido para nossos fins. Trata-se da região mais obscura e inacessível da mente e, já que não podemos evitar travar contato com ela, a hipótese menos rígida será a melhor, segundo me parece.”¹⁶

Tomaremos em nossa investigação a obra de Freud como um todo, que supomos capaz de contar uma história da formação da ciência psicanalítica. Optamos por não analisar cada texto em separado, justamente pelo caráter orgânico do *corpus* freudiano. Desse modo, percorrendo transversalmente a obra de Freud, recolheremos alguns elementos-chave do debate que Freud travou consigo mesmo a respeito da elaboração de sua ciência. A intenção é captar no espírito da teorização freudiana a formação, muitas vezes claudicante, mas em geral de uma tenacidade invejável, da arquitetura da psicanálise enquanto ciência. Dispensaremos aqui o recurso aos comentadores, mas fazemos isto de caso pensado: pois é nossa intenção dar voz neste recorte ao próprio texto de Freud, a fim de que lançar alguma luz sobre o caráter de sua reivindicação cientificista, nos termos da discussão epistemológica que viemos empreendendo ao longo deste trabalho. Advertimos que faremos recurso intensivo à citação, procedimento que, pelas características de grande valor literário do texto freudiano, acreditamos que só possa tornar mais rica e agradável a leitura.

3.3: Freud contra o positivismo:

pág. 11) É neste sentido que queremos compreender a coincidência entre os projetos científicos de Dilthey e de Freud.

¹⁶ FREUD, 1920g, vol. XVIII, pág. 17

É fato sabido que ao longo de toda sua vida Freud concebeu a psicanálise como uma ciência. A concepção freudiana de ciência, contudo, mostrou-se problemática desde seus primórdios¹⁷. Mas, pelo menos no início de suas investigações, Freud professava ter claro em sua mente o que queria dizer por ‘ciência’, muito embora sua convicção original não pareça ter durado muito. Afinal de contas, o “Projeto de uma psicologia científica”, texto em que Freud explicitava sua intenção de aderir aos parâmetros das ciências naturais ficou guardado num baú durante mais de meio século. Ali, logo no primeiro parágrafo, Freud anunciava a primeira versão de seu projeto de ciência:

“A intenção é prover uma psicologia que seja ciência natural: isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, tornando assim esses processos claros e livres de contradição. Duas são as idéias principais envolvidas: [1] A que distingue a atividade do repouso deve ser considerada como Q, sujeita às leis gerais do movimento. (2) Os neurônios devem se encarados como as partículas materiais.”¹⁸

Todavia, ainda em 1895, mesmo ano da redação do “Projeto...”, ao publicar em colaboração com Breuer sua primeira obra de relevância, os “Estudos sobre histeria”, em que apresentava ao mundo o primeiro relato da prática e dos achados da nova ciência, Freud parecia resignar-se diante do fato de que seu ‘sonho’ de ciência da juventude parecia necessitar de novos parâmetros e de outras definições. De fato, a atividade que a essa altura já recebera o nome de psicanálise, pouco tinha a ver com as práticas científicas da comunidade germânica da época. Enquanto fisiologistas, neuropatologistas e anatomistas

¹⁷ Paul Ricoeur, no clássico “De l’interprétation - Essai sur Freud”, de 1965, mostra a contradição inicial com que se defronta Freud entre a natureza de sua investigação e os parâmetros da ciência de sua época: “E é contra esse meio que deve lutar a psicanálise; pelo menos, Freud não renegará nunca suas *convicções fundamentais* [grifo meu]: como todos os seus mestres, vienenses e berlinenses, vê e verá na ciência a única disciplina de conhecimento, a única regra de absoluta honestidade intelectual, uma visão de mundo que exclui qualquer outra e sobretudo aquela da antiga religião” (RICOEUR, 1970, pág. 65). A *concepção* freudiana de ciência é problemática na medida que, a despeito de suas ‘convicções fundamentais’, Freud não pode aderir aos preceitos científicos positivistas vigentes na comunidade científica na qual se formou. Milner (1996) afirma que, para Freud, a ciência permanece na condição de um *ideal de ciência*, que orientaria os desenvolvimentos da psicanálise sem que isso signifique a adesão da psicanálise aos parâmetros das ciências já estabelecidas. Distingue, então, duas acepções do termo *cientificismo freudiano*: a primeira, correspondente à tarefa que se impôs Freud, consiste na subscrição ao *ideal de ciência*: para Freud, mantidas suas ‘convicções fundamentais’, a psicanálise *deve ser* uma ciência; a segunda consistiria na sujeição da psicanálise aos métodos e critérios da *ciência ideal* (ou seja, a representação do ideal de ciência) da época de Freud: é contra este último *cientificismo* que, segundo Ricoeur, Freud teve que lutar.

¹⁸ FREUD, 1950a, vol. I, pág. 347.

concentravam seus esforços na busca das causas materiais das enfermidades na análise experimental dos tecidos e órgãos corporais, Freud e Breuer deram início a uma clínica psicoterápica que atingiu resultados inusitados no tratamento de algumas doenças nervosas. Freud admitia, então, que estava diante de um objeto diverso daquele originalmente reconhecido pelas ciências naturais de seu tempo:

“Nem sempre fui psicoterapeuta. Como outros neuropatologistas, fui preparado para empregar diagnósticos locais e eletroprognósticos, e ainda me causa estranheza que os relatos de casos que escrevo pareçam contos e que, como se poderia dizer, falte-lhes a marca de seriedade da ciência. Tenho de consolar-me com a reflexão de que a natureza do assunto é evidentemente a responsável por isso, e não qualquer preferência minha. A verdade é que o diagnóstico local e as reações elétricas não levam a parte alguma no estudo da histeria, ao passo que uma descrição pormenorizada dos processos mentais, como as que estamos acostumados a encontrar nas obras dos escritores imaginativos, me permite, com o emprego de algumas fórmulas psicológicas, obter pelo menos alguma espécie de compreensão sobre o curso dessa afecção. Os casos clínicos dessa natureza devem ser julgados como psiquiátricos; entretanto, possuem uma vantagem sobre estes últimos, a saber: uma ligação íntima entre a história dos sofrimentos do paciente e os sintomas de sua doença — uma ligação pela qual ainda procuramos em vão nas biografias das outras psicoses.”¹⁹

Começava a ficar claro para Freud que a experiência de vida dos pacientes era uma possível causa de suas moléstias nervosas. Freud parecia estar desconcertado pelo aspecto pouco científico de sua prática, mas intuía que estava diante de uma realidade diferente daquela abordada pelos seus colegas ‘cientistas naturais’. Mas isto não arrefeceu sua convicção de que deveria fazer de sua prática uma legítima ciência, ainda que fosse de um tipo radicalmente novo. No campo de investigações que se abria, cuja natureza do assunto que se apresentava Freud reconhecia como peculiar, tudo estava ainda por ser criado. Tornava-se patente para Freud a necessidade de, revisando suas concepções anteriores de ciência, debruçar-se sobre o material novo e começar a construir novas hipóteses. Isto não

¹⁹ FREUD, 1895d, vol. II, pág. 183. Observe-se o irônico relato que Freud faz três décadas mais tarde, numa época em que a psicanálise já estava bem estabelecida, a respeito do equívoco caracterizado pelo uso das técnicas derivadas da concepção positivista de ciência no tratamento psíquico: “Naturalmente, essa falta de compreensão afetava também bastante o tratamento desses estados patológicos. Em geral, ele consistia em medidas destinadas a ‘endurecer’ o paciente — na prescrição de remédios e em tentativas, na maioria muito mal imaginadas e executadas de maneira inamistosa, de aplicar-lhe influências mentais por meio de ameaças, zombarias e advertências, e exortando-o a decidir-se a ‘conter-se’. O tratamento elétrico era fornecido como sendo uma cura específica para estados nervosos; porém, todo aquele que se tenha esforçado por cumprir as instruções pormenorizadas de Erb [1882], tem de maravilhar-se com o espaço que a fantasia pode ocupar mesmo naquilo que professa ser uma ciência exata.” (FREUD, 1924f, vol. XIX, pág. 215)

significaria, contudo, o abandono da exigência de que a psicanálise deveria constituir-se como uma legítima ciência empírica. Assim, as hipóteses formuladas deveriam ser confrontadas com o material clínico, e teriam seu limite de validade em sua eficácia clínica. Com efeito, Freud desde o início afirmou estar disposto a modificar seu aparato conceptual de acordo com os desenvolvimentos empíricos da clínica:

“Nenhuma pessoa familiarizada com o processo de desenvolvimento do saber humano ficará surpresa ao constatar que, neste ínterim, ultrapassei algumas das opiniões aqui expressas, ao mesmo tempo que venho modificando outras. Não obstante, consegui manter inalterada a maior parte delas e, de fato, não senti necessidade de eliminar coisa alguma como totalmente errônea ou completamente desprezível.”²⁰

Freud se viu forçado a reconhecer que a simples aplicação das idéias científicas de um tempo que se caracterizava pela busca dos determinantes materiais de toda manifestação psicopatológica não auferia resultados clínicos satisfatórios. A clínica deveria, daí por diante, ditar ao médico os parâmetros da cura²¹. Os fenômenos clínicos da histeria mostravam-se totalmente inabordáveis pela via da fisiologia ou por qualquer outra abordagem fisicalista. A escola de Charcot havia deixado em seu espírito uma lição fundamental:

“De fato, Charcot era infatigável na defesa dos direitos do trabalho puramente clínico, que consiste em observar e ordenar as coisas, contrariando as usurpações da medicina teórica. Em certa ocasião, éramos um pequeno grupo de estudantes estrangeiros que, educados na tradição da fisiologia acadêmica alemã, esgotávamos sua paciência com nossas dúvidas quanto às suas inovações clínicas. “Mas isso não pode ser verdade”, objetou um de nós, “pois contradiz a teoria de Young-Helmholtz”. Ele não retrucou com um “tanto pior para a teoria; primeiro os fatos clínicos”, ou qualquer outra expressão no mesmo sentido; disse-nos, entretanto, uma coisa que nos causou enorme impressão: “*La théorie, c'est bon, mais ça n'empêche pas d'exister.*”²²

Se os postulados fisicalistas da medicina não se mostravam adequados ao tipo de investigação que caracterizava a psicanálise, era necessário buscar em outro lugar as hipóteses necessárias à apreensão e ao manejo científico de seu objeto. Freud se dispôs, então, a adotar um procedimento que lhe seria muito caro

²⁰ FREUD, 1906b, vol. III, pág. 15

²¹ Nunca é demais lembrar que o próprio Freud atribuía a *descoberta* da psicanálise à paciente Anna O., que propôs a seu médico, Breuer, que a deixasse falar para alívio de seus sintomas e questionamento da ciência médica estabelecida.

²² FREUD, 1893f, vol. III, pág. 23

no avanço da construção de sua ciência: tomar de empréstimo, por analogia, os achados de outros campos do saber, mesmo que parecessem, num primeiro momento, bastante distanciados dos propósitos de sua investigação. Este procedimento violava o credo positivista da hierarquia das ciências, referencial de toda a atividade científica daquela época. Assim, não seria mais a física, o movimento das partículas especificáveis e sua interação o parâmetro tomado por Freud para a apreensão teórica de sua prática. Num texto de 1896 Freud utiliza pela primeira vez sua metáfora científica favorita, ao comparar seu trabalho ao do arqueólogo, numa tentativa de organizar o material de que dispunha para trabalhar, o *relato* da experiência dos pacientes. Agora, sua preocupação residia em estabelecer um *método científico* compatível com a natureza de seu objeto, que reconhecia ter um viés *histórico*:

“Os senhores hão de admitir prontamente que seria bom dispormos de um segundo método de chegar à etiologia da histeria, um método em que nos sentíssemos menos dependentes das asserções dos próprios pacientes. Um dermatologista, por exemplo, pode reconhecer uma chaga como sendo luética pelo caráter de suas bordas, de sua crosta e de sua forma, sem se deixar enganar pelos protestos do paciente, que nega qualquer fonte dessa infecção; e um médico-legista pode chegar à causa de um ferimento mesmo tendo que prescindir de qualquer informação da pessoa ferida. Também na histeria existe uma possibilidade similar de penetrarmos, a partir dos sintomas, no conhecimento de suas causas. Contudo, para explicar a relação entre o método que temos de empregar para esse fim e o antigo método da investigação anamnésica, eu gostaria de expor aos senhores uma analogia baseada num avanço real efetuado em outro campo de trabalho.

Imaginemos que um explorador chega a uma região pouco conhecida onde seu interesse é despertado por uma extensa área de ruínas, com restos de paredes, fragmentos de colunas e lápides com inscrições meio apagadas e ilegíveis. Pode contentar-se em inspecionar o que está visível, em interrogar os habitantes que moram nas imediações — talvez uma população semibárbara — sobre o que a tradição lhes diz a respeito da história e do significado desses resíduos arqueológicos, e em anotar o que eles lhe comunicarem — e então seguir viagem. Mas pode agir de modo diferente. Pode ter levado consigo picaretas, pás e enxadas, e colocar os habitantes para trabalhar com esses instrumentos. Junto com eles, pode partir para as ruínas, remover o lixo e, começando dos resíduos visíveis, descobrir o que está enterrado. Se seu trabalho for coroado de êxito, as descobertas se explicarão por si mesmas: as paredes tombadas são parte das muralhas de um palácio ou de um depósito de tesouro; os fragmentos de colunas podem reconstituir um templo; as numerosas inscrições, que, por um lance de sorte, talvez sejam bilingües, revelam um alfabeto e uma linguagem que, uma vez decifrados e traduzidos, fornecem informações nem mesmo sonhadas sobre os eventos do mais remoto passado em cuja homenagem os monumentos foram erigidos. *Saxa loquuntur!*”²³

²³ FREUD, 1896c, vol. III, pág. 189.

Fazer as pedras falarem, eis a representação que Freud fazia da psicanálise ainda em seus primórdios. Quarenta e três anos mais tarde, no “Moisés e o monoteísmo”, um de seus últimos textos, um Freud já completamente conciliado com os métodos da ciência que ele mesmo criara, confirma que o recurso às hipóteses de outras ciências verificou-se um procedimento legítimo, e completamente independente da correção de tais hipóteses em seu campo de origem:

“Até o dia de hoje, ateno-me firmemente a essa construção. Repetidamente defrontei-me com violentas censuras por não ter alterado minhas opiniões em edições posteriores de meus livros, apesar do fato de etnólogos mais recentes terem unanimemente rejeitado as hipóteses de Robertson Smith e em parte apresentado outras teorias, totalmente divergentes. Posso dizer em resposta que esses avanços ostensivos me são bem conhecidos. Mas não fui convencido quer da correção dessas inovações, quer dos erros de Robertson Smith. Uma negação não é uma refutação, uma inovação não é necessariamente um avanço. Acima de tudo, porém, não sou etnólogo, mas psicanalista. Tenho o direito de extrair, da literatura etnológica, o que possa necessitar para o trabalho de análise. Os escritos de Robertson Smith — um homem de gênio — forneceram-me valiosos pontos de contato com o material psicológico da análise e indicações para seu emprego. Nunca me encontrei em campo comum com seus opositores.”²⁴

O que se justifica se tivermos em mente que Freud sempre reconheceu a necessidade de formular hipóteses para compreender o material clínico. Ora, uma das características do trabalho científico é justamente a criação de tais hipóteses. Elas são *construções* do espírito humano, e, como tais, se disponibilizam para uma ciência que tem o psiquismo humano como objeto. Desta forma, Freud considerava que a psicanálise deveria recolher do trabalho científico as hipóteses que melhor lhe conviessem para seus próprios propósitos.

Ademais, ainda nos primórdios da psicanálise esvaneciam as ilusões que Freud guardava a respeito da fé na ciência positivista de seu tempo, que prescrevia a adesão às hipóteses já estabelecidas pela ciência visando o conhecimento da realidade física. Naquela que é considerada sua obra inaugural, a *Interpretação dos sonhos*, Freud contrapunha-se à tese científico-positivista de que os sonhos não guardavam nenhum sentido, sendo passíveis de explicação apenas pelos processos fisiológicos a eles associados²⁵. No artigo de 1913 “O interesse científico da psicanálise” Freud mostra que a *Interpretação dos sonhos*, além de

²⁴ FREUD, 1939a, vol. XXIII, pág. 145

ter significado um alargamento do campo científico, instalou um conflito ‘definitivo’ entre a psicanálise e a ‘ciência oficial’:

“A explicação das parapraxias deve o seu valor teórico à facilidade com que podem ser solucionadas e à sua freqüência nas pessoas normais. Entretanto, o sucesso da psicanálise em explicá-las é ultrapassado de muito, em importância, por outra conquista realizada pela própria psicanálise relacionada com outro fenômeno da vida mental normal. Trata-se de interpretação de *sonhos*, que causou o primeiro conflito da psicanálise com a ciência oficial, o que passou a ser seu destino. A pesquisa médica explica os sonhos como sendo fenômenos puramente somáticos, sem sentido ou significação, e considera-os como a reação de um órgão mental, mergulhado em estado de sono, aos estímulos físicos que o mantêm parcialmente desperto. A psicanálise eleva a condição dos sonhos à de atos psíquicos possuidores de sentido e intenção e com um lugar na vida mental do indivíduo, apesar de sua estranheza, incoerência e absurdo. Segundo esse ponto de vista, os estímulos somáticos simplesmente desempenham o papel de material que é elaborado no decurso da construção do sonho. Não existe um meio termo entre essas duas opiniões sobre os sonhos. O argumento usado contra a hipótese fisiológica é a sua esterilidade, e o que pode ser argumentado em favor da hipótese psicanalítica é o fato de ter traduzido e dado um sentido a milhares de sonhos, usando esse sentido para iluminar os pormenores mais íntimos da mente humana.”²⁶

Para Freud, o critério de cientificidade da psicanálise dispensava a validação de uma teoria hierárquica das ciências, e buscava, sim, sua validade nos resultados obtidos na clínica. Ao estabelecer a ciência dos sonhos, afirmando sua interpretabilidade e criando um método adequado à consecução dessa nova tarefa, Freud assumia definitivamente que sua ciência não poderia se submeter aos dogmas da ciência positivista. Freud relata que, ao se debruçar sobre o problema dos sonhos:

“Fui levado a compreender que temos aqui, mais uma vez, um daqueles casos nada incomuns em que uma antiga crença popular, ciosamente guardada, parece estar mais próxima da verdade que o julgamento da ciência vigente em nossos dias. Devo afirmar que os sonhos realmente têm um sentido e que é possível ter-se um método científico para interpretá-los.”²⁷

Assim, Freud reconhecia que a realidade com que se defrontava a sua ciência não era a realidade do mundo físico. A ciência psicanalítica deveria erguer-se, então, não sobre os achados das ciências naturais, mas sobre todo o patrimônio cultural da humanidade. A psicanálise deveria buscar também na sabedoria popular os elementos de verdade sobre os quais Freud se propunha a

²⁶ FREUD, 1913f, vol. XIII, pág. 172

²⁷ FREUD, 1900a, vol. IV, pág. 135.

imprimir uma abordagem *científica*, ou seja, que fosse capaz de estabelecer um método de investigação, reconhecer regularidades, formular hipóteses a fim de organizar o material e, finalmente, agir sobre a realidade, modificando-a.

Ainda na *Interpretação dos sonhos*, Freud se livrava de uma vez por todas de qualquer sujeição de sua ciência à anatomia. Ao inventar um ‘aparelho psíquico’, utilizando-se desta vez de uma analogia com o trabalho dos pioneiros da ciência moderna, que tiveram que inventar seus próprios instrumentos para enxergarem o novo mundo que se instalava²⁸, Freud lançava as bases materiais de sua ciência. Mas numa materialidade que se desvinculava definitivamente da pretensão de se ancorar nas partículas inventadas pelos instrumentos da física. Uma vez que fosse estabelecido o microscópio freudiano, seria possível enxergar com mais clareza o *material* da psicanálise. Freud estava bem advertido, como se percebe no texto abaixo, do caráter *auxiliar e provisório* de tais construções, que, não obstante, consistiam em especulações, tanto quanto os preparados dos fisiologistas experimentais em seus primórdios:

“O que nos é apresentado com essas palavras é a idéia de uma *localização* psíquica. Desprezarei por completo o fato de que o aparelho anímico em que estamos aqui interessados é-nos também conhecido sob a forma de uma preparação anatômica, e evitarei cuidadosamente a tentação de determinar essa localização psíquica como se fosse anatômica. Permanecerei no campo psicológico, e proponho simplesmente seguir a sugestão de visualizarmos o instrumento que executa nossas funções anímicas como semelhante a um microscópio composto, um aparelho fotográfico ou algo desse tipo. Com base nisso, a localização psíquica corresponderá a um ponto no interior do aparelho em que se produz um dos estágios preliminares da imagem. No microscópio e no telescópio, como sabemos, estes ocorrem, em parte, em pontos ideais, em regiões em que não se situa nenhum componente tangível do aparelho. Não vejo necessidade de me desculpar pelas imperfeições desta ou de qualquer imagem semelhante. Essas analogias visam apenas a nos assistir em nossa tentativa de tornar inteligíveis as complicações do funcionamento psíquico, dissecando essa função e atribuindo suas operações singulares aos diversos componentes do aparelho. Ao que me consta, não se fez até hoje a experiência de utilizar esse método de dissecação com o fito de investigar a maneira como se compõe o instrumento anímico e não vejo nele mal algum. A meu ver, é lícito darmos livre curso a nossas especulações, desde que preservemos a frieza de nosso juízo e não tomemos os andaimes pelo edifício²⁹. E uma vez que, em nossa primeira abordagem de algo desconhecido, tudo de que precisamos é o auxílio

²⁸ Cf. KOYRÉ, 1986, *Do mundo fechado ao universo infinito*, já abordado no capítulo I desta dissertação.

²⁹ Eis uma interessante coincidência do pensamento de Freud com a seguinte formulação de Alexandre Koyré: “Admitamos com M. Burt que as considerações filosóficas são apenas andaimes... Ora, como raramente pode se ver casas se construindo *sem* eles, a comparação de Burt poderia nos levar à uma conclusão diametralmente oposta à sua, a saber, a necessidade absoluta desse andaimes que sustentam a construção e a faz possível” KOYRÉ, 1971, pág. 255.

de algumas representações provisórias, darei preferência, inicialmente, às hipóteses de caráter mais tosco e mais concreto.”³⁰

Freud atenta para o perigo da reificação dos conceitos que cria, ao discutir a consistência das regiões de seu aparelho psíquico. As considerações teóricas, arcabouço conceptual através do qual pretendia organizar o material que lhe chegava através do relato dos pacientes, deveriam manter-se na condição de andaimes que, todavia, devem sempre estar disponíveis para um novo uso, e devem poder ser modificados em função das necessidades que porventura venham a se apresentar à construção de novas porções do edifício:

“Numa consideração mais detida, percebe-se que aquilo que o debate psicológico das seções precedentes nos leva a presumir não é a existência de dois *sistemas* próximos da extremidade motora do aparelho, mas a existência de dois tipos de *processos de excitação ou modos de sua descarga*. Para nós, dá no mesmo, pois temos de estar sempre preparados para abandonar nosso arcabouço conceptual se nos sentirmos em condição de substituí-lo por algo que se aproxime mais de perto da realidade desconhecida.”³¹

Pode-se interpretar neste sentido as sucessivas criações teóricas de Freud, em especial a construção de um novo ‘aparelho psíquico’, no que se convencionou chamar a ‘segunda tópica’, acrescentando um novo andaime para ser usado *preferencialmente* ao antigo, que todavia manter-se-ia disponível para a clínica. A introdução da ‘segunda tópica’, com efeito, não representou o descarte da ‘primeira tópica’. Para Freud, o desenvolvimento dos aparatos conceptuais da psicanálise consistia na aquisição de novos instrumentos teóricos, que seriam adicionados aos antigos. Do mesmo modo que o cirurgião se utiliza de vários instrumentos, uns mais precisos do que outros, uns mais adequados a uma primeira abordagem, outros reservados para trabalhos mais delicados, também o psicanalista deveria articular em sua prática os diversos aparatos conceituais construídos a partir do trabalho clínico. Observe-se, neste sentido, a seguinte passagem do artigo “Neurose e psicose”, de 1924:

“Em meu trabalho recentemente publicado, *O Ego e o Id* (1923b), propus uma diferenciação do aparelho psíquico, com base na qual determinado número de relacionamentos pode ser representado de maneira simples e perspicua. Com referência a outros pontos — no que concerne à origem e papel do superego, por exemplo — bastante coisa permanece obscura e não elucidada. Ora, pode-se

³⁰ FREUD, 1900a, vol. V, pág.566.

³¹ FREUD, 1900a, vol. V, pág. 635

razoavelmente esperar que uma hipótese desse tipo se mostre útil e prestadia também em outras direções, quanto mais não seja capacitando-nos a ver o que já conhecemos desde outro ângulo, a agrupá-lo de modo diferente e descrevê-lo mais convincentemente. Tal aplicação da hipótese também poderia trazer consigo um retorno proveitoso da cinzenta teoria para o verde perpétuo da experiência.³²

3.4: Freud e Dilthey: a psicanálise como ‘ciência do espírito’:

No artigo de 1919 “Linhas de progresso na terapia analítica”, Freud demonstra reconhecer, após mais de duas décadas de desenvolvimento da psicanálise, a singularidade da natureza de seu objeto:

“Aquilo que é psíquico, é tão único e singular, que nenhuma comparação pode refletir a sua natureza. O trabalho da psicanálise sugere analogia com a análise química, mas o sugere também, na mesma medida, com a intervenção de um cirurgião, ou com as manipulações de um ortopedista, ou com a influência de um educador. A comparação com a análise química tem a sua limitação: porque, na vida mental, temos de lidar com tendências que estão sob uma compulsão para a unificação e a combinação. Sempre que conseguimos analisar um sintoma em seus elementos, liberar um impulso instintual de um vínculo, esse impulso não permanece em isolamento, mas entra imediatamente numa nova ligação.”³³

Uma vez que a ‘vida humana’ é, como vimos em Dilthey, uma realidade original, em torno da qual se organizam os conhecimentos, as abordagens científicas somente podem sugerir analogias com o ‘psíquico’. O objeto da psicanálise pode ser definido, dessa forma, como a própria ‘vida humana’. Tudo o que é humano se faz representar no ‘psíquico’ e, dessa forma, as formulações científicas, assim como em Dilthey, não são mais do que construções psíquicas (ou espirituais) da realidade. Assim, para Freud, a psicanálise pode se valer de analogias com todos os campos do fazer humano que, no entanto, nunca poderão esgotar o conhecimento da realidade da vida psíquica. De qualquer forma, sendo a ‘vida humana’ uma realidade primária, não se pode abrir mão de analogias para explicá-la. Todavia, deve-se apor às analogias explicativas a descrição das características próprias da ‘vida humana’. Note-se que também Freud reconhece

³² FREUD, 1924b, vol. XIX, pág. 167

³³ FREUD, 1919a, vol. XVII, pág. 175

que o ‘psíquico’ se dispõe em permanente conexão, sendo esta sua característica fundamental.

Pode-se perceber que a concepção freudiana de ciência é compatível com um aspecto fundamental da conceituação diltheyneana das ciências do espírito: a ciência não visa a estabelecer as verdades últimas das coisas, mas sim, combinando explicação e compreensão, agir sobre a realidade, modificando-a. Dessa forma, ao relatar a análise do “Pequeno Hans”, Freud subverte a noção tradicional de ciência como atividade desinteressada de conhecimento. Para Freud, assim como para Dilthey, conhecer é modificar, e todo valor de verdade associado ao conhecimento resulta da eficácia da prática científica em questão:

“É verdade que durante a análise teve que ser contada a Hans muita coisa que ele mesmo não podia dizer, ele teve de ser apresentado a pensamentos que até então ele não tinha mostrado sinais de possuir, e sua atenção teve de ser voltada para a direção da qual seu pai estava esperando que surgisse algo. Isso diminui o valor de evidência da análise, mas o processo é o mesmo em todos os casos. Pois uma psicanálise não é uma investigação científica imparcial, mas uma medida terapêutica. Sua essência não é provar nada, mas simplesmente alterar alguma coisa.”³⁴

Se aceitamos a hipótese de Dilthey de que as ciências do espírito se caracterizam pela combinação da atividade explicativa própria da ciência moderna com o processo de compreensão, podemos supor que a psicanálise representa uma forma privilegiada das ciências do espírito, pois, atuando sobre indivíduos concretos, a correção de seus procedimentos explicativos depende da coincidência entre teoria e clínica, ou seja, entre explicação e compreensão. Assim, cabe a cada um daqueles que se submetem à psicanálise atestar a eficácia de sua prática. Neste sentido, pode-se entender a interpretação psicanalítica como um procedimento explicativo que atua sobre o processo cotidiano de compreensão, modificando-o de forma a enriquecê-lo artificialmente, vale dizer, cientificamente. Ainda no relato da análise do “Pequeno Hans”, Freud tece as seguintes considerações:

“O sucesso terapêutico, entretanto, não é o nosso objetivo primordial; nós nos empenhamos mais em capacitar o paciente a obter uma compreensão consciente dos seus desejos inconscientes. E podemos atingir isso trabalhando com base nos indícios que ele expõe, e assim, com a ajuda da nossa técnica interpretativa, apresentar o complexo inconsciente para a sua consciência *nas nossas próprias palavras*. Haverá um certo grau de semelhança entre o que ele ouve de nós e

³⁴ FREUD, 1909b, vol. X, pág. 97

aquilo que ele está procurando, e o que, a despeito de todas as resistências, está tentando forçar caminho até a consciência; e é essa semelhança que vai capacitá-lo a descobrir o material inconsciente. O médico está um passo à frente dele no conhecimento; e o paciente segue pelo seu próprio caminho, até que os dois se encontrem na meta marcada.”³⁵

Desse modo, o desenvolvimento da ciência psicanalítica é completamente dependente da eficácia clínica atestada pelos seus praticantes. Se a psicanálise é uma ciência do espírito, ou seja, se lida com fatos históricos, organiza-os teoricamente descrevendo regularidades e forjando mecanismos explicativos e se, finalmente, tem uma ação prática no sentido da modificação da realidade sobre a qual atua, fica franqueada a todos os que se submetem à experiência psicanalítica a possibilidade de desenvolvê-la cientificamente. Enraizando-se nos aspectos concretos da ‘vida humana’, ou seja, organizando-se em torno das experiências individuais, a psicanálise não visa a descrever as propriedades de um homem geral e universal. Ao contrário, nela trata-se de estabelecer algumas regularidades, em torno das quais se organiza a ‘vida humana’ histórico-social, a partir de suas manifestações singulares. A ciência freudiana é empírica no sentido mais estrito: combinando pesquisa e tratamento, não pode lograr nunca um conhecimento completo e definitivo da realidade, uma vez que suas teses tem seu limite de validade na própria experiência de seus praticantes. Para Freud:

“A psicanálise constitui uma combinação notável, pois abrange não apenas um método de pesquisas das neuroses, mas também um método de tratamento baseado na etiologia assim descoberta. Posso começar dizendo que a psicanálise não é fruto da especulação mas sim o resultado da experiência; e, por essa razão, como todo novo produto da ciência, acha-se incompleta. É viável a todos convencerem-se por suas próprias investigações da correção das teses nelas corrobóricadas e auxiliar no desenvolvimento ulterior do estudo.”³⁶

Observe-se que Freud considera que a adoção da perspectiva empírica é fundamental para a apreensão da psicanálise. Para Freud, as más interpretações da psicanálise decorrem justamente de um afastamento da empiria:

“Por outro lado, não devem, de modo algum, supor que aquilo que lhes apresento como conceito psicanalítico seja um sistema especulativo. Pelo contrário, é empírico — seja uma expressão direta das observações, seja um processo consistente em trabalhá-las exaustivamente. Se esse trabalho exaustivo foi executado de uma maneira adequada e fundamentada, isto se verá no

³⁵ FREUD, 1909b, vol. X, pág. 110

³⁶ FREUD, 1913m, vol. XII, pág. 225

decorrer de futuros progressos da ciência, e realmente posso afirmar, sem jactância, após um período de quase vinte e cinco anos e tendo atingido uma idade razoavelmente avançada, que essas observações são o resultado de trabalho especialmente difícil, intenso e aprofundado. Frequentemente tive a impressão de que nossos opositores relutavam em levar em conta essa origem de nossas teses, como se pensassem que se tratava apenas de noções determinadas subjetivamente, às quais qualquer um podia opor outras, de sua própria escolha. Essa conduta dos nossos opositores não me é completamente compreensível. Talvez se deva ao fato de que, como médico, habitualmente se tem tão pouco contacto com pacientes neuróticos e se presta tão pouca atenção ao que dizem esses pacientes que não se pode imaginar a possibilidade de que se possa derivar algo de valioso de suas comunicações — isto é, a possibilidade de efetuar acuradas observações a respeito delas.”³⁷

Podemos recolher do célebre primeiro parágrafo do artigo “Instintos e suas vicissitudes”, de 1915, onde Freud expõe clara e diretamente, como em nenhum outro lugar de sua obra, sua teoria da ciência, mais algumas importantes analogias com a teorização diltheyneana das ciências do espírito:

“Ouvimos com frequência a afirmação de que as ciências devem ser estruturadas em conceitos básicos claros e bem definidos. De fato, nenhuma ciência, nem mesmo a mais exata, começa com tais definições. O verdadeiro início da atividade científica consiste antes na descrição dos fenômenos, passando então a seu agrupamento, sua classificação e sua correlação. Mesmo na fase de descrição não é possível evitar que se apliquem certas idéias abstratas ao material manipulado, idéias provenientes daqui e dali, mas por certo não apenas das novas observações. Tais idéias — que depois se tornarão os conceitos básicos da ciência — são ainda mais indispensáveis à medida que o material se torna mais elaborado. Devem, de início, possuir necessariamente certo grau de indefinição; não pode haver dúvida quanto a qualquer delimitação nítida de seu conteúdo. Enquanto permanecem nessa condição, chegamos a uma compreensão acerca de seu significado por meio de repetidas referências ao material de observação do qual parecem ter provindo, mas ao qual, de fato, foram impostas. Assim, rigorosamente falando, elas são da natureza das convenções — embora tudo dependa de não serem arbitrariamente escolhidas mas determinadas por terem relações significativas com o material empírico, relações que parecemos sentir antes de podermos reconhecê-las e determiná-las claramente. Só depois de uma investigação mais completa do campo de observação, somos capazes de formular seus conceitos científicos básicos com exatidão progressivamente maior, modificando-os de forma a se tornarem úteis e coerentes numa vasta área. Então, na realidade, talvez tenha chegado o momento de confiná-los em definições. O avanço do conhecimento, contudo, não tolera qualquer rigidez, inclusive em se tratando de definições. A física proporciona excelente ilustração da forma pela qual mesmo ‘conceitos básicos’, que tenham sido estabelecidos sob a forma de definições, estão sendo constantemente alterados em seu conteúdo.”³⁸

³⁷ FREUD, 1916-17, vol. XVI, pág. 252 (Conf. XVI- Psicanálise e psiquiatria)

³⁸ FREUD, 1915c, vol. XIV, pág. 123

Destacamos neste parágrafo três aspectos fundamentais em que coincidem as epistemologias de Dilthey e de Freud. Em primeiro lugar, ambas pretendem ser uma teoria geral das ciências. Para Freud, até mesmo as ciências mais exatas, até mesmo a física, estão compreendidas pela sua epistemologia. Em segundo lugar, pode-se reconhecer em Freud as três dimensões previstas por Dilthey para as ciências do espírito: também para Freud, toda ciência parte da descrição de seus dados, o que corresponde ao aspecto histórico das ciências do espírito. Mas também Freud chama a atenção para o fato de que toda ciência se caracteriza pelo seu aspecto teórico, pelas idéias abstratas que já estão presentes mesmo no momento da primeira descrição. Mas, como tanto para Freud quanto para Dilthey toda ciência é ciência empírica, a teoria deve ser regulada pela prática, ou seja, as “convenções” que são aplicadas ao material histórico somente deixam de ser abstratas na medida de sua eficácia que, por sua vez, estará sempre referenciada à teoria. Lembramos que em Dilthey a lógica é apenas um elo intermediário entre a descrição e a prática científicas. Por último, ambos reconhecem que as ciências, em última instância, se apoiam no mecanismo de compreensão: o objeto é compreendido antes de ser explicado. Parece-nos ser a isto que Freud se refere quando diz que as relações impostas ao material observado parecem ser sentidas antes de serem determinadas claramente. Todavia, Freud chama a atenção para o fato de que há momentos na atividade científica em que é possível estabelecer definições capazes de organizar efetivamente a prática explicativa de uma ciência, ainda que a adoção de uma perspectiva histórica mostre que a ciência deve se dispor a substituí-las assim que perderem sua eficácia. Também para Freud a ciência deve ser uma atividade reflexiva.

Freud, contudo, permanecia inabalável em sua fé na ciência. Num prefácio que escreve a um livro de Max Steiner, em 1913, nota-se que entrevia seu inventor um futuro promissor para a ciência psicanalítica. Decerto, Freud subscrevia o projeto cientificista de sua época, confiando que seu rigor epistemológico seria capaz de assegurar reconhecimento à sua prática científica. No tocante a este aspecto a história mostrou que Freud estava errado. A psicanálise nunca teve seu caráter de cientificidade reconhecido “em geral”, o projeto cientificista moderno entrou em declínio, e o campo das ciências nunca se unificou. Porém, é importante notar que na epistemologia freudiana as ciências estão em permanente construção. Desse modo, Freud advertia que a psicanálise

não dependia do sucesso do projeto de cientificização do mundo para agir cientificamente:

“Podemos esperar, portanto, que não esteja longe o dia em que se reconhecerá em geral que nenhuma espécie de perturbação nervosa pode ser compreendida e tratada sem o auxílio da linha de abordagem e, freqüentemente, da técnica da psicanálise. Uma asserção assim pode soar hoje como demonstração de exagero presunçoso, mas aventuro-me a profetizar que está destinada a tornar-se um lugar comum. Todavia, será sempre creditado ao autor da presente obra não ter esperado que isto acontecesse para admitir a psicanálise como tratamento dos males nervosos dentro de seu próprio e especializado ramo da medicina.”³⁹

3.5: As fronteiras da ciência psicanalítica:

Abordemos agora, sob um outro ângulo, as repercussões da epistemologia freudiana. Vimos com Dilthey que toda ciência do espírito abordava um complexo primário denominado ‘natureza humana’, termo que representa a totalidade das determinações da ‘vida humana’ num dado momento histórico. Lembramos que em Dilthey o homem é concebido como ‘unidade psicofísica vital’ da ‘realidade sócio-histórica’, e que a expressão ‘natureza humana’ se refere tanto as determinações propriamente espirituais quanto as determinações, por assim dizer, naturais ou físicas, entendidas como aquelas determinações que atuam no sentido inverso da obra do espírito, ou seja, que são determinações de uma realidade ainda desconhecida. O trabalho do espírito se define justamente pela captura espiritual das determinações da ‘natureza humana’. Dessa forma, as ciências naturais são definidas como atividade de apreensão da natureza desconhecida no âmbito do espírito. Todavia, seu valor de verdade frente à realidade central da ‘vida humana’ é relativo. As ciências naturais não logram o conhecimento da realidade sócio-histórica, a não ser quando articuladas com o trabalho das demais ciências do espírito, em cujo conjunto, epistemologicamente articulado, se fixam os valores de verdade relativos a cada ciência, referenciados à transformação da realidade sócio-histórica e, conseqüentemente, à redefinição da ‘natureza humana’. Neste sentido, as ciências devem estabelecer seus campos de investigação em relação às demais ciências, o que permitiria um intercâmbio entre as atividades das ciências fronteiriças.

³⁹ FREUD, 1913e, vol. XII, pág. 372

Ora, a psicanálise, tendo por objeto primário a própria ‘vida humana’, teria de reconhecer sua sobredeterminação. Desse modo, Freud admitia que a psicanálise encontrava seu limite inferior na esfera da *biologia*. Porém, também a biologia deveria ser abordada a partir da centralidade da ‘vida humana’. Neste sentido, na concepção freudiana a psicanálise é capaz de fornecer um acesso mais adequado às determinações biológicas da ‘natureza humana’ do que as ciências biológicas já estabelecidas, que, procedendo apenas construtivamente⁴⁰, teriam de confrontar seus achados com aqueles das ciências do espírito que lhe fossem afins. Como escreve Freud:

“Junto a sua total dependência da investigação psicanalítica, devo destacar, como característica desse meu trabalho, sua deliberada dependência da investigação biológica. Evitei cuidadosamente introduzir expectativas científicas provenientes da biologia sexual geral, ou da biologia das espécies animais em particular, no estudo da função sexual do ser humano que nos é possibilitado pela técnica da psicanálise. A rigor, meu objetivo foi sondar o quanto se pode apurar sobre a biologia da vida sexual humana com os meios acessíveis à investigação psicológica; era-me lícito assinalar os pontos de contato e concordância resultantes dessa investigação, mas não havia por que me desconcertar com o fato de o método psicanalítico, em muitos pontos importantes, levar a opiniões e resultados consideravelmente diversos dos de base meramente biológica.”⁴¹

Mas Freud vai além, concebendo a psicanálise, ou pelo menos num de seus conceitos fundamentais, o de *pulsão*, como um elo intermediário entre as ciências ‘biológicas’ e as ciências ‘psicológicas’. Podemos aqui fazer um paralelo entre esta formulação freudiana e o papel articulador da psicologia de base proposta por Dilthey para as ciências do espírito, que, situando-se no fulcro do conhecimento da ‘vida humana’, constituiria um elo necessário para a fundamentação prática das ciências da natureza e para a fundamentação teórica das ciências humanas. Desse modo, Freud pondera que:

“Apesar de todos os nossos esforços para que a terminologia e as considerações biológicas não dominassem o trabalho psicanalítico, não pudemos evitar o seu emprego mesmo na descrição dos fenômenos que estudamos. Não podemos deixar de considerar o termo ‘instinto’ como um conceito fronteiro entre as esferas da psicologia e da biologia. (...) Ficarei satisfeito se estas poucas observações chamarem a atenção para muitos aspectos em que a psicanálise atua como intermediária entre a biologia e a psicologia.”⁴²

⁴⁰ Cf. a distinção entre ciências construtivas e ciências analíticas à pág. 60-62.

⁴¹ FREUD, 1905d, vol. VII, pág. 125 – Prefácio à terceira edição, de 1914.

⁴² FREUD, 1913f, vol. XIII, pág. 184.

Cada vez mais dando-se conta de que a psicanálise atuava sobre uma realidade primária na ordem do conhecimento, Freud assegurava-se de que afirmar que a psicanálise tinha seu limite na ordem biológica não implicava na simples adesão aos achados da biologia especializada. Os conhecimentos advindos da biologia, tanto quanto aqueles que provieram de outros campos de pensamento, manter-se-iam em relação à psicanálise como analogias, ou, de outro modo, como as ‘idéias abstratas’ que se tem de aplicar ao material de observação para fazer girar as engrenagens da ciência empírica. Desta forma, se para Freud a psicanálise descobre, na teoria das pulsões, seus limites biológicos, podemos concluir que também a biologia deve encontrar nela seus limites pulsionais. Observe-se o seguinte parágrafo de “Sobre o narcisismo: uma introdução”:

“Tento em geral manter a psicologia isenta de tudo que lhe seja diferente em natureza, inclusive das linhas biológicas de pensamento. Por essa mesma razão, gostaria, nessa altura, de admitir expressamente que a hipótese de instintos do ego e instintos sexuais separados (isto é, a teoria da libido) está longe de repousar, inteiramente, numa base psicológica, extraindo seu principal apoio da biologia. Mas serei suficientemente coerente [com minha norma geral] para abandonar essa hipótese, se o próprio trabalho psicanalítico vier a produzir alguma outra hipótese mais útil sobre os instintos. Até agora, isso não aconteceu. (...) Visto não podermos esperar que outra ciência nos apresente as conclusões finais sobre a teoria dos instintos, é muito mais objetivo tentar ver que luz pode ser lançada sobre esse problema básico da biologia por uma síntese dos fenômenos *psicológicos*.”⁴³

À medida em que Freud rompia a barreira dos preceitos positivistas, estabelecia novas fronteiras para a psicanálise. Se, por um lado, reconhecia em sua epistemologia a vinculação da psicanálise à investigação biológica, por outro lado Freud encontrava nas criações culturais um eco para a confirmação de suas hipóteses. Uma vez que a psicanálise buscava estabelecer regularidades nos desdobramentos da ‘vida humana’, tornava-se plausível encontrar nas obras literárias apreensões dos fenômenos humanos também baseadas no processo de

⁴³ FREUD, 1914c, vol. XIV, pág. 86. Compare-se com o seguinte trecho de Dilthey, em que critica a biologia especializada [citado por Amaral, 1987, pág. 27]: “Os conceitos biológicos que foram empregados para a caracterização dos fenômenos da vida são insatisfatórios. Assim se usa, sobretudo, o conceito biológico da adaptação da unidade vital ao meio. Essa expressão recebe um sentido determinado pelo fato de se ver na sobrevivência do indivíduo e da espécie o princípio da vida, o que nada mais é do que o simples princípio da animalidade. E, no entanto, há mais do que essa trivialidade em qualquer hamster que corajosamente salta sobre o agressor de sua toca, ou em qualquer cavalo que, com seu porte garboso, emprega suas últimas forças na corrida” Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. XIX, pág. 354.

compreensão. Para Freud, também os ‘escritores criativos’ apresentavam teorias válidas sobre a ‘vida humana’, embora desvinculadas de qualquer intenção científica. No artigo “Escritores criativos e devaneio”, de 1908, Freud espantava-se com a coincidência entre os achados de sua ciência empírica e as apreensões dos processos psíquicos veiculadas nas obras literárias. Assim, para Freud:

“[O]s escritores criativos são aliados muito valiosos, cujo testemunho deve ser levado em alta conta, pois costumam conhecer toda uma vasta gama de coisas entre o céu e a terra com as quais a nossa filosofia ainda não nos deixou sonhar. Estão bem adiante de nós, gente comum, no conhecimento da mente, já que se nutrem em fontes que ainda não tornamos acessíveis à ciência.”⁴⁴

Freud atribuía aos dotes criativos dos escritores a perspicácia em perceber aspectos relevantes e nada óbvios da ‘vida humana’. Do mesmo modo, vimos que Dilthey imputava à genialidade de seus autores a correção dos achados da ‘escola histórica’. O projeto cientificista, no entanto, visava a estabelecer o conhecimento da realidade histórico-social independentemente de quaisquer habilidades especiais dos investigadores. A ‘intuição genial’ dos autores criativos deveria ser substituída numa ciência pelo estabelecimento de métodos e teorias, de maneira que a produção de conhecimento fosse acessível à “gente comum”. Freud acreditou ter estabelecido um método e formulado uma teoria adequados à investigação de seu objeto e, diferentemente do discurso científico hegemônico, buscava nas obras literárias a confirmação de seus achados. Em “Sonhos e delírios na *Gradiva* de Jensen”, de 1907, Freud demonstrava que suas formulações científicas acerca dos sonhos apresentava importantes coincidências com o tratamento que o ‘escritor criativo’ Jensen dispensava aos sonhos dos personagens de sua “*Gradiva*”. Freud continuava a surpreender-se com as afinidades entre os achados científicos da psicanálise e as criações da literatura:

“Quando, a partir de 1893, me dediquei a tais investigações sobre a origem dos distúrbios mentais, certamente nunca me teria ocorrido procurar uma comprovação de minhas descobertas nas obras de escritores imaginativos. Assim fiquei bastante surpreso ao verificar que o autor de *Gradiva*, publicada em 1903, baseara sua criação justamente naquilo que eu próprio acreditava ter acabado de descobrir a partir das fontes de minha experiência médica. Como pudera o autor alcançar conhecimentos idênticos aos do médico — ou pelo menos comportar-se como se os possuísse?”⁴⁵

⁴⁴ FREUD, 1907a, vol. IX, pág. 20

⁴⁵ FREUD, 1907a, vol. IX, pág. 55

Para Freud, o grande interesse despertado nos homens pela literatura decorreria exatamente do fato de que os romances são capazes de expor, ainda que de forma velada, os aspectos *inconscientes* da vida psíquica. De fato, antes de Freud a ciência supunha uma incomensurabilidade entre a arte e a investigação científica. À arte caberia fantasiar, imaginar, criar ficções, ao passo que a ciência conheceria a realidade das coisas. Mas a capacidade imaginativa e criadora do homem não poderia ser tomada apenas como obra de ficção pela ciência freudiana. Nela, supunha-se que estes eram fenômenos fundamentais para a compreensão da realidade humana, dos quais não poderia prescindir a ciência. Ao contrário, caberia a uma ciência do psíquico combinar imaginação, teorização e ação prática, transformando em conhecimento empírico as idéias intuitivas dos escritores criativos. Desse modo, ainda em “Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen” Freud apresenta as seguintes reflexões acerca das relações entre literatura e ciência:

“Em síntese, vejamos se essa imaginosa representação da gênese de um delírio resiste a um exame científico. E aqui nossa resposta talvez seja uma surpresa. Na realidade a situação é inversa: é a ciência que não resiste à criação do autor. Entre as precondições constitucionais e hereditárias de um delírio, e as criações deste, que parecem emergir prontas, existe uma lacuna não explicada pela ciência — lacuna esta que achamos ter sido preenchida pelo nosso autor. A ciência ainda não suspeita da importância da repressão, não reconhece que para explicar o mundo dos fenômenos psicopatológicos o inconsciente é absolutamente essencial, não procura a base dos delírios num conflito psíquico, e nem considera seus sintomas como conciliações. Acaso nosso autor ergue-se sozinho contra toda a ciência? Não, não é assim (isto é, se eu puder considerar como científicos os meus próprios trabalhos), pois já há alguns anos — e, até bem pouco tempo, mais ou menos sozinho — eu mesmo venho defendendo todos os princípios que aqui extrai da *Gradiva* de Jensen, expondo-os em termos técnicos.”⁴⁶

Desse modo, se a psicanálise tem seu ‘limite inferior’ no campo da biologia, para Freud ela também é uma via de acesso privilegiada aos domínios das ciências humanas. Freud, assim como Dilthey, propunha uma articulação entre os diversos campos das ciências. E, para ambos, uma psicologia se configuraria como ciência de base. Pois a psicologia, descrevendo ‘estruturas psíquicas típicas’ a partir da análise dos ‘fatos de consciência’, poderia oferecer um fundamento teórico para as demais ciências humanas. Tanto para Freud quanto para Dilthey o conhecimento da realidade se dá a partir da apreensão da realidade nos ‘fatos de consciência’.

Mas o conhecimento obtido pela psicologia somente ganha significação concreta se articulado com o conhecimento da realidade histórico-social. Em 1919 Freud acrescenta o seguinte parágrafo ao capítulo VII da interpretação dos sonhos, no qual é possível distinguir com clareza a pretensão *histórica* da investigação psicanalítica. Naquele momento, Freud já estava convicto de que um dos produtos da ciência psicanalítica era a recuperação da história, mas não apenas da história pessoal, como supôs no início de seu trabalho. Freud agora intuía que a história da humanidade deixava suas marcas nos indivíduos, que, ontogeneticamente, recapitulariam alguns estágios decisivos da filogênese. Neste sentido, é lícito supor que as descobertas da psicanálise, tais como o complexo de Édipo e as fantasias primárias, tão importantes na descrição da vida individual, são plasmadas sobre todo o contexto histórico da espécie humana. São, portanto, fatos históricos de base, que determinam em grande parte a conexão entre os indivíduos e o mundo sócio-histórico de que são parte:

“Tampouco podemos abandonar o tema da regressão nos sonhos sem formular em palavras uma noção que já nos ocorreu repetidamente e que ressurgirá com intensidade renovada quando tivermos penetrado mais a fundo no estudo das psicose neuroses, a saber; que o sonhar é, em seu conjunto, um exemplo de regressão à condição mais primitiva do sonhador, uma revivescência de sua infância, das moções pulsionais que a dominaram e dos métodos de expressão de que ele dispunha nessa época. Por trás dessa infância do indivíduo é-nos prometida uma imagem da infância filogenética — uma imagem do desenvolvimento da raça humana, do qual o desenvolvimento do indivíduo é, de fato, uma recapitulação abreviada, influenciada pelas circunstâncias fortuitas da vida. Podemos calcular quão apropriada é a asserção de Nietzsche de que, nos sonhos, “acha-se em ação alguma primitiva relíquia da humanidade que agora já mal podemos alcançar por via direta”; e podemos esperar que a análise dos sonhos nos conduza a um conhecimento da herança arcaica do homem, daquilo que lhe é psiquicamente inato. Os sonhos e as neuroses parecem ter preservado mais antiguidades anímicas do que imagináramos possível, de modo que a psicanálise pode reclamar para si um lugar de destaque entre as ciências que se interessam pela reconstrução dos mais antigos e obscuros períodos dos primórdios da raça humana.”⁴⁷

Cedo Freud percebera que a psicanálise não poderia se restringir ao estudo do psiquismo individual. Uma vez que Freud reconheceu o caráter histórico de sua investigação, fazia-se necessário supor uma conexão entre a história individual, material de trabalho da psicanálise, e os fatos histórico-sociais. O texto

⁴⁶ FREUD, 1907a, vol. IX, pág. 54

⁴⁷ FREUD, 1900a, vol. V, pág.578.

“Totem e tabu”, de 1913, constitui uma primeira tentativa de obter, a partir da psicanálise, uma teoria dos fundamentos psíquicos da realidade histórico-social. Freud, contudo, entrevia a necessidade de abordar os assuntos históricos interdisciplinarmente, integrando o método psicanalítico de investigação às técnicas das demais ciências humanas. Na introdução a “Totem e tabu”, Freud comenta que:

“Estes ensaios procuram diminuir a distância existente entre os estudiosos de assuntos como a antropologia social, a filologia e o folclore, por um lado, e os psicanalistas, por outro. No entanto, não podem oferecer a ambos os lados o que a cada um falta: ao primeiro, uma iniciação adequada na nova técnica psicológica; ao último, uma compreensão suficiente do material que se encontra à espera de tratamento. Devem assim contentar-se em atrair a atenção das duas partes e em incentivar a crença de que uma cooperação ocasional entre ambas não poderá deixar de ser proveitosa para a pesquisa.”⁴⁸

Também na seguinte passagem do artigo “O interesse científico da psicanálise”, Freud reafirma ser desejável uma *síntese* das ciências. Freud mais uma vez acompanha Dilthey, que concebia as ciências do espírito como uma articulação das diversas ciências particulares, formando em seu conjunto a ‘ciência total da realidade histórico social’. Todavia, Freud sabia ser difícil a interpenetração das diversas formas de conhecimento, e experimentava diuturnamente a resistência dos *savants*, ciosos de seus territórios bem demarcados, às novidades propostas por ele. Não obstante, Freud reafirmava a conexão entre psicanálise e diversos campos do saber. A psicanálise não seria, pois, apenas um procedimento terapêutico, mas, na medida em que reivindicava um lugar entre as ciências, pretendia que a descrição do funcionamento psíquico fosse útil às demais ciências, permitindo a estas uma ancoragem de seus conhecimentos nos processos fundamentais da ‘vida humana’ recortados pela psicanálise. Assim, escreve Freud:

“Esta importância da psicanálise para a medicina, entretanto, não justificaria que a trouxesse à apreciação de um círculo de *savants* interessados na síntese das ciências e isso poderia parecer particularmente prematuro na medida em que grande número de psiquiatras e neurologistas se opõem ao novo método terapêutico e rejeitam tanto os seus postulados quanto as suas descobertas. Se, não obstante, considero a experiência legítima, é porque a psicanálise pode também pretender o interesse de outras pessoas além dos psiquiatras, desde que

⁴⁸ FREUD, 1912-13, vol. XIII, pág. 17

ela toca em várias outras esferas do conhecimento e revela inesperadas relações entre estas e a patologia da vida mental.”⁴⁹

Mas Freud reconhecia que o projeto de unificação das ciências estava apenas proposto. Seria necessário que os cientistas tivessem uma formação adequada, que compreendesse o domínio dos demais campos do conhecimento, para que finalmente se estabelecesse uma verdadeira colaboração entre as ciências de forma a organizar a atividade de transformação da realidade histórico-social. Desse modo, se a psicanálise, na concepção de Freud, poderia oferecer subsídios fundamentais para as ciências da realidade histórico-social, isto dependeria do sucesso da ‘instigação’ psicanalítica nos demais cientistas:

“Os trabalhos que procuram aplicar as descobertas da psicanálise a temas do campo das ciências mentais [*Geistwissenschaften*] ressentem-se do inevitável defeito de oferecer muito pouco aos leitores de ambas as classes. Esses trabalhos só podem ter a natureza de uma instigação: colocam perante o especialista certas sugestões, para que as leve em consideração em seu próprio trabalho. Esse defeito está fadado a ser extremamente evidente num ensino que tentará tratar do imenso domínio daquilo que é conhecido como ‘*animismo*’.”⁵⁰

Na conferência introdutória “O estado neurótico comum”, de 1917, Freud volta a insistir na tese de que a psicanálise não pretende ser apenas um procedimento terapêutico. Se a psicanálise se constitui como uma ciência empírica da ‘vida humana’, a técnica que desenvolve pode também ser utilizada para analisar a obra do espírito. Dessa feita, para Freud:

“O que caracteriza a psicanálise como ciência não é o material de que trata, mas sim a técnica com a qual trabalha. Pode ser aplicada à história da civilização, à ciência da religião e da mitologia não em menor medida do que à teoria das neuroses, sem forçar sua natureza essencial. Aquilo a que ela visa, aquilo que realiza, não é senão descobrir o que é inconsciente na vida mental.”⁵¹

Assim, a especificidade da psicanálise consiste em sua *técnica*, e não no material abordado, uma vez que seu material é o mesmo com que se defronta toda ciência: os ‘fatos de consciência’, ou seja, as representações articuladas da ‘vida humana’. Uma vez que a principal descoberta científica da psicanálise é o caráter inconsciente dos processos psíquicos, ou, em termos diltheyneanos, que os ‘fatos de consciência’ são organizados de acordo com a conexão entre as determinações

⁴⁹ FREUD, 1913f, vol. XVIII, pág. 169

⁵⁰ FREUD, 1912-13, vol. XIII, pág. 87

⁵¹ FREUD, 1916-17, vol. XVI, pág. 389 (Conferência XXIV- O estado neurótico comum)

históricas e a ação viva dos indivíduos, a psicanálise pode descobrir nas criações do espírito as marcas do inconsciente. Dito de outra forma, a psicanálise descobre nos fatos históricos a ação dos sujeitos, em conformidade com sua estrutura subjetiva inconsciente. Se, por um lado, a psicanálise não é concebida por Freud meramente como uma terapia, Freud parece indicar que toda ciência é *também* uma atividade terapêutica. Pois, como vimos, o objetivo das ciências, tanto para Freud quanto para Dilthey, é modificar a realidade histórico-social, ou seja, dar continuidade ao empreendimento de humanização do mundo. Transformando o mundo a partir das necessidades e desejos, empiricamente conhecidos, da ‘vida humana’, as ciências visam melhorar as condições de vida do homem. Observe-se, neste sentido, o seguinte trecho do artigo “A perda da realidade na neurose e na psicose”, de 1924:

“Chamamos um comportamento de ‘normal’ ou ‘sadio’ se ele combina certas características de ambas as reações [a neurótica e a psicótica] – se repudia a realidade tão pouco quanto uma neurose, mas se depois se esforça, como faz uma psicose, por efetuar uma alteração dessa realidade. Naturalmente, esse comportamento conveniente e normal conduz à realidade do trabalho no mundo externo; ele não se detém, como na psicose, em efetuar mudanças internas. Ele não é mais *autoplástico*, mas *aloplástico*.”⁵²

Consideramos que estas formulações resumem de maneira adequada a postura cientificista de Freud. A ciência freudiana, descobrindo a importância central da sexualidade na organização da realidade histórico-social, não poderia prescindir, em sua ação sobre a realidade, da ordem do desejo. Ao contrário, as determinações desejanter forneceriam as indicações das direções em que deveriam se desenvolver as ciências em seu intuito de transformação da realidade. Neste sentido, a psicanálise, tal qual a ‘psicologia de base’ diltheyneana, deveria ter por função a organização do campo das ciências, uma vez que, conferindo centralidade aos processos psíquicos, descobriria empiricamente as determinações mais gerais da ‘vida humana’, sobre as quais é construída toda a realidade histórico-social. Ademais, a única comprovação empírica dos achados da psicanálise residiria em sua ação singular: à medida que os indivíduos que se submetessem à psicanálise pudessem reconhecer em suas vidas os efeitos do tratamento psicanalítico, tornando-se aptos a agir sobre a realidade, trabalhando no sentido de sua modificação em nome do cumprimento de seus desejos, a

psicanálise finalmente se constituiria como uma legítima ciência empírica. Desse modo, no texto “Uma dificuldade no caminho da psicanálise”, de 1917, Freud refletia que:

“Provavelmente muito poucas pessoas podem ter compreendido o significado, para a ciência e para a vida, do reconhecimento dos processos mentais inconscientes. Não foi, no entanto, a psicanálise, apressemo-nos a acrescentar, que deu esse primeiro passo. Há filósofos famosos que podem ser citado como precursores — acima de todos, o grande pensador Schopenhauer, cuja ‘Vontade’ inconsciente equívale aos instintos mentais da psicanálise. Foi esse mesmo pensador, ademais, que em palavras de inesquecível impacto, advertiu a humanidade quanto à importância, ainda tão subestimada pela espécie humana, da sua ânsia sexual. A psicanálise tem apenas a vantagem de não haver afirmado essas duas propostas tão penosas para o narcisismo — a importância psíquica da sexualidade e a inconsciência da vida mental — sobre uma base *abstracta*, mas demonstrou-as em questões que tocam pessoalmente cada indivíduo e o forçam a assumir alguma atitude em relação a esses problemas. É somente por esse motivo, no entanto, que atraí sobre si a aversão e as resistências que ainda se detêm, com pavor, diante do nome do grande filósofo.”⁵³

3.6: Realidade material e realidade psíquica.

Já na “Interpretação dos sonhos”, Freud se refere ao inconsciente como a “realidade desconhecida”. Mas não se trata, como se poderia suspeitar numa primeira aproximação, de uma adesão de Freud à filosofia kantiana, na qual toda realidade cognoscível é a realidade fenomênica, apreendida no trabalho da razão transcendental a partir das categorias do entendimento, deixando vedado o acesso à coisa-em-si. Esta realidade do inconsciente se aproxima da noção diltheyneana de ‘natureza humana’ que apresentamos no capítulo anterior. Ela é desconhecida na medida que não pode ser *apreendida* em sua totalidade pela consciência, embora a consciência seja dela uma representação⁵⁴. Como em Dilthey, a coisa-em-si-impregnada-de-história se apresenta ao sujeito, e deixa marcas em sua

⁵² FREUD, 1924e, vol. XIX, pág. 207

⁵³ FREUD, 1917a, vol. XVII, pág. 153

⁵⁴ O termo ‘representação’ deve também ser entendido como em Dilthey, e não no sentido kantiano. Freud fala de representação em dois sentidos: o primeiro, correspondente ao alemão *Vorstellung*, se aproxima do sentido cognitivo conferido pela filosofia moderna, do qual se distancia Dilthey, ao afirmar que a representação (*Vorstellung*) que é característica dos ‘fatos de consciência’ é sobredeterminada por todo o influxo da realidade histórico-social, e não apenas pela cognição; no segundo sentido, que corresponde ao vocábulo *Repräsentanz*, alternativamente traduzido por *lugar-tenente*, a representação é o *locus* de manifestação da realidade, sócio-histórica em Dilthey, inconsciente em Freud.

consciência. A tarefa da ciência freudiana consiste em enriquecer os ‘dados da consciência’ com o material extraído da realidade desconhecida, ou, inconsciente:

“O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica; em sua natureza mais íntima, ele nos é tão desconhecido quanto a realidade do mundo externo, e é tão incompletamente apresentado pelos dados da consciência quanto o é o mundo externo pelas comunicações de nossos órgãos sensoriais.”⁵⁵

Esta é a primeira vez que aparece em Freud o termo ‘realidade psíquica’. Este tema, que será intensamente trabalhado nos últimos textos de Freud, principalmente em “Moisés e o monoteísmo” e em “Construções em análise”, esteve presente ao longo de toda a teorização freudiana. Note-se que o seguinte trecho da “Interpretação dos sonhos” foi seguidamente modificado na medida em que Freud elaborava a distinção entre a ‘realidade psíquica’, e a ‘realidade material’:

“Se devemos atribuir *realidade* aos desejos inconscientes, não sei dizer. Ela deve ser negada, naturalmente, a todos os pensamentos transicionais ou intermediários. Se olharmos para os desejos inconscientes, reduzidos a sua expressão mais fundamental e verdadeira, teremos de concluir, sem dúvida, que a realidade *psíquica* é uma forma especial de existência que não deve ser confundida com a realidade *material*.”⁵⁶

Desse modo, colocava-se em questão para Freud o estatuto da verdade produzida pela psicanálise. Mais uma vez Freud parecia se reassegurar que a psicanálise não pertencia às ciências do mundo físico, o mundo da realidade das partículas. A ‘realidade psíquica’ desvelada pela psicanálise, contudo, reivindicava para si um valor de verdade equivalente àquele da ‘realidade material’⁵⁷. Podemos aproximar a noção de ‘realidade psíquica’ do conceito diltheyneano de ‘fato de consciência’. Dilthey dizia que as ciências do espírito partiam de uma ‘vantagem epistemológica’ em relação às ciências da natureza, na medida que a realidade dos ‘fatos de consciência’ era incontestável, ao passo que o mundo exterior, domínio da natureza, só existe para o homem sob a forma de

⁵⁵ FREUD, 1900a, vol. V, pág. 637

⁵⁶ FREUD, 1900a, vol. V, pág. 644. [nota do editor inglês: “Essa frase não aparece na primeira edição. Em 1909, apareceu com a seguinte forma: “Se olharmos para os desejos inconscientes, reduzidos a sua expressão mais fundamental e verdadeira, teremos de lembrar-nos, sem dúvida, que também a realidade psíquica tem mais de uma forma de existência.” Em 1914 a frase apareceu pela primeira vez tal como está impressa no texto, exceto que a última palavra era ‘factual’, e não ‘material’, termo este que substituiu o anterior em 1919.

⁵⁷ Entendemos que o conceito de ‘realidade material’, em Freud, não corresponde à realidade física, mas sim ao conjunto de determinações da vida humana.

representação (*Vorstellung*) nos ‘fatos de consciência’. Podemos supor que a *realidade psíquica* é formada, pelo menos em parte, pelas determinações da *realidade material*⁵⁸. Mas o homem, a partir das determinações de sua ‘realidade psíquica’ que sofreu o influxo das determinações da ‘realidade material’ em sua formação, age *sobre* a ‘realidade material’, modificando-a e apreendendo-a psicologicamente, porém num outro nível: as representações (*Vorstellung*) que o homem fará da ‘realidade material’, no sentido do estabelecimento científico de suas regularidades e das leis de seu funcionamento, serão dispostas ao lado de sua ‘realidade psíquica’. O psiquismo é lugar de representação (*Repräsentanz*) no homem da realidade material, seja o que ela for, mas, em sua estrutura e sua dinâmica própria (o que Dilthey chamaria de *vida espiritual do homem*) tem uma realidade que lhe é peculiar. Tudo o que há no psíquico provém da realidade material, mas a perscrutação científica do psiquismo encontra seu limite no acesso à verdade veiculada na “expressão mais fundamental dos desejos inconscientes”.

Podemos dizer que, para Freud, tudo o que há no psiquismo é *real*. Os conteúdos do psiquismo pertencem tanto à realidade material quanto à realidade psíquica. Mas apenas a expressão dos desejos inconscientes tem valor de verdade, uma vez que constitui um ponto-chave na solução dos sintomas neuróticos com os quais se defronta a psicanálise. Acessando-se a expressão da realidade psíquica, a ciência freudiana torna-se capaz de empreender uma real modificação sobre o psiquismo. Uma vez que a verdade desvelada pela ação da psicanálise é auferida diretamente pelo sujeito que a ela se submete, sob a forma da dissolução de seu sintoma, pode-se concluir que há uma diferença entre a natureza do conhecimento produzido pela psicanálise e aquele produzido pelas demais ciências. Pois a psicanálise é a única ciência que age *diretamente* sobre o psiquismo, enquanto que as outras ciências transformam o psiquismo através da modificação da realidade material. A psicanálise, ao contrário das ciências da natureza⁵⁹, modifica a realidade material, ou seja, a realidade sócio-histórica, *a partir* do conhecimento da realidade psíquica. Ora, o psiquismo é o domínio do sujeito, na medida que toda experiência é experiência subjetiva. Neste sentido, podemos supor que Freud concordaria com Dilthey: a única certeza inquestionável está nos ‘fatos de

⁵⁸ Cf. a apresentação da noção diltheyneana de ‘natureza humana’, pág. e seg. desta dissertação.

⁵⁹ Podemos interpretar neste sentido a seguinte asserção de Freud, na conferência “A questão de uma *Weltanschauung*”: “Estritamente falando, só há duas ciências: psicologia, pura ou aplicada, e ciência natural” (Freud, 1933^a, vol. XIX, pág. 175)

consciência’⁶⁰. A natureza, realidade material, pode ser *pensada*, pode ser transformada, mas nunca verdadeiramente *conhecida*. Observe-se o seguinte trecho do artigo “O inconsciente”, de 1915:

“Na psicanálise, não temos outra opção senão afirmar que os processos mentais são inconscientes em si mesmos, e assemelhar a percepção deles por meio da consciência à percepção do mundo externo por meio dos órgãos sensoriais. Podemos mesmo esperar que novos conhecimentos sejam adquiridos a partir dessa comparação. A suposição psicanalítica a respeito da atividade mental inconsciente nos aparece, por um lado, como uma nova expansão de animismo primitivo, que nos fez ver cópias de nossa própria consciência em tudo o que nos cerca, e, por outro, como uma extensão das correções efetuadas por Kant em nossos conceitos sobre percepção externa. Assim como Kant nos advertiu para não desprezarmos o fato de que as nossas percepções estão subjetivamente condicionadas, não devendo ser consideradas como idênticas ao que, embora incognoscível, é percebido, assim também a psicanálise nos adverte para não estabelecermos uma equivalência entre as percepções adquiridas por meio da consciência e os processos mentais inconscientes que constituem seu objeto. Assim como o físico, o psíquico, na realidade, não é necessariamente o que nos parece ser. Teremos satisfação em saber, contudo, que a correção da percepção interna não oferecerá dificuldades tão grandes como a correção da percepção externa — que os objetos internos são menos incognoscíveis do que o mundo externo.”⁶¹

Insistimos que a postura Freudiana se aproxima mais de Dilthey do que de Kant, pois o que ascende à consciência não é, como em Kant, resultado do trabalho da razão. Freud não subscreve a concepção kantiana de um sujeito transcendental universalizado. A psicanálise opera sobre o psiquismo individual, descobrindo ali, na superfície da consciência, os reflexos das determinações inconscientes que, como em Dilthey, provêm da experiência singular de vida. Não se trata, em Freud, de descrever um mero jogo de representações, mas sim de descobrir representações carregadas de história e de afetos.

⁶⁰ Ou, em Freud, na determinação dos desejos inconscientes. Lembramos que em Dilthey a expressão ‘fato de consciência’ não se refere, como em Kant, ao conteúdo representacional, no sentido cognitivo, da consciência, mas à totalidade das determinações dos mesmos. Para Dilthey, toda representação traz consigo suas determinações afetivas e volitivas que, em sua totalidade, determinam os ‘fatos de consciência’.

⁶¹ FREUD, 1915e, vol. XVI, pág. 176

Conclusão

“Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar.”

FREUD

A confecção desta dissertação mostrou-nos, em primeiro lugar, a complexidade do tema que nos propusemos a abordar. Muitas vezes nos vimos diante de questões filosóficas ou de teoria da história para as quais não pudemos fazer mais que esboçar palidamente algumas respostas. De qualquer modo, acreditamos ter logrado estabelecer algumas balizas epistemológicas em relação as quais torna-se possível situar uma discussão acerca da especificidade da *ciência* psicanalítica.

Dessa forma, vimos que a epistemologia das ciências do espírito teorizada por Dilthey constitui um ponto de inflexão na história da ciência moderna. Se, até Dilthey, as ciências se organizaram em torno do conhecimento do mundo físico, a descoberta da ‘vida humana’ exige o redimensionamento do projeto científico moderno. A partir de então, o universo do conhecimento se transforma na *realidade histórico-social*. Consequentemente, a ‘razão natural’, deveria ser substituída por uma ‘razão histórica’. A adoção desta última perspectiva implica em reconhecer que nenhuma ciência pode estabelecer a verdade última das coisas. Toda verdade possível é uma verdade histórica.

Assim, recoloca-se a questão dos fundamentos das ciências: seu valor de verdade decorre de seus efeitos, ou seja, da transformação operada na realidade histórico-social. Nesse sentido, os métodos utilizados pelas ciências devem ser determinados por seus objetos, ou seja, uma vez que se estabelece uma abordagem científica de algum aspecto relevante da realidade histórico-social, deve-se buscar os métodos mais adequados para as transformações almejadas. O conhecimento produzido pelas ciências têm, pois, valor instrumental.

Isto exige que se considere os efeitos subjetivos das transformações impingidas à realidade histórico-social. A proposta diltheyneana de se construir as ciências *a partir* de uma teoria do sujeito histórico-social, denominada *psicologia de base*, nos parece estar em conformidade com a prática científica forjada por

Freud. Se a ciência moderna, pressupondo um sujeito cognoscente universal, pretendia estabelecer saberes universalmente válidos, as ciências do espírito reconhecem a necessidade de se referenciar o conhecimento às características da vida prática dos sujeitos singulares. O conhecimento dos objetos históricos impõe necessariamente a questão do sujeito.

O que não significa que as ciências podem estabelecer conhecimentos definitivos *sobre* os sujeitos. Os sujeitos são uma *suposição* do conhecimento; seus ‘fatos de consciência’ são a *matéria* das ciências do espírito. O estudo dos ‘fatos de consciência’ atrelados à estrutura subjetiva concreta, ou seja, ao ‘sistema de energias’ da realidade histórico-social⁶², configuração das relações humanas, constitui o conhecimento científico possível da realidade humana. Assim, pode-se dizer que as ciências do espírito visam ao conhecimento da realidade histórico-social a partir dos sujeitos. Mas entendido deve estar que não se trata de sujeito universal, mas sim do sujeito concreto, expressão viva da realidade histórico-social. Desse modo, as ciências do espírito recolhem em cada história singular as marcas significativas, seja por sua regularidade, por sua intensidade ou mesmo por sua singularidade, da história do espírito. Decorre deste processo a decantação de estruturas subjetivas típicas, que fornecem os limites de validade das formulações das ciências humanas. Na medida em que a ciência reconhece regularidades no mundo histórico-social, torna-se possível o estabelecimento da causalidade histórica destas regularidades, permitindo a formulação de juízos de valor que orientem a transformação da realidade.

Retomemos agora a questão colocada em nossa introdução: em que sentido pode-se considerar a psicanálise uma ciência? Decerto, a definição positivista não deixa margens para dúvida: a psicanálise não será nunca uma ciência neste sentido. O veredicto positivista parece ter sido claro e definitivo: não possuindo procedimentos de verificação estatística de seus resultados, não validando empiricamente seus conceitos de forma *aceitável*, ou seja, de acordo com os critérios previamente estabelecidos numa pretensa epistemologia geral, considera-se ilegítima a vontade científicista da psicanálise.

Por outro lado, só se pode compreender o advento da psicanálise no panorama do projeto científico moderno. Ao pretender que a psicanálise seja uma ciência, Freud afirma que está aderindo ao que considera ser a *Weltanschauung*

científica, ou seja, que a ‘visão de mundo’ a que pertence a psicanálise pretende excluir todo o dogmatismo das demais *Weltanschauungen* religiosas ou mesmo filosóficas. Para Freud, cabe à ciência dar voz aos sujeitos, justamente na medida em que se configura como uma atividade redutora de ilusões: depurando a investigação acerca do psiquismo de toda intenção previamente fixada, Freud pretende atingir cientificamente, vale dizer, empiricamente, a fala do sujeito histórico-social, ou, em termos diltheyneanos, seus ‘fatos de consciência’. Assim, Freud rejeita sistematicamente as sugestões de se utilizar a psicanálise no sentido de se conformar os sujeitos a alguma perspectiva, por mais nobre que pareça, estabelecida aprioristicamente:

“Nosso estimado amigo J. J. Putnam, em terra americana, a qual agora se mostra tão hostil a nós, deve perdoar-nos se também não podemos aceitar a sua proposta — ou seja, a de que a psicanálise deve colocar-se a serviço de uma determinada perspectiva filosófica sobre o mundo e deve impô-la ao paciente com o propósito de enobrecer-lhe a mente. Na minha opinião, em última análise isto é apenas usar de violência, ainda que se revista dos motivos mais honrosos.”⁶³

Pois Freud, a quem só podemos considerar partidário da ‘razão histórica’, sabe que os ‘fatos de consciência’ já estão, de saída, articulados. Desse modo, uma ciência analítica dos fatos sociais não pode pretender impor aos sujeitos novas regras de conduta. Ao contrário, deve descobrir neles as determinações histórico-sociais, ou seja, as normas e regras de conduta que situam-nos no mundo, permitindo, *a posteriori*, a amplificação dos limites da ação humana sobre a realidade histórico-social, na medida em que os sujeitos possam formar, singularmente, juízos de valor acerca das ‘regras de conduta’ e das ‘normas sociais’ a que estão, de saída, submetidos.

Relembramos que Dilthey definia as ciências do espírito como uma articulação de três dimensões: recolhimento de fatos históricos, organização teórica dos mesmos e formação de juízos de valor que permitam estabelecer normas sociais e regras de conduta. Vimos que, para Dilthey, as ciências são *prescritivas*. Mas, uma vez que as ciências são também históricas, não podem estabelecer leis universalmente válidas, visando um homem a-histórico. Desse modo, a tarefa das ciências do espírito é interminável, e pode-se interpretar sua ação prática, prescritiva, como a própria instalação da ‘visão de mundo’ histórico-

⁶² Cf. pág. 66, *infra*.

científica. Fazendo com que os indivíduos tomem consciência das determinações sócio-históricas de sua vida, as ciências visam a expandir as condições de transformação *racional* da realidade. Neste sentido, é próprio dizer que Dilthey pretendia que as ciências do espírito, substituindo o dogmatismo, pudessem *orientar* os desenvolvimentos da vida social.

Mas a investigação psicanalítica, ao descobrir e explorar o inconsciente, desfez também as ilusões de que bastaria fundamentar-se corretamente as ciências para alçá-las ao papel de orientação da ação humana. Para Freud, o desafio enfrentado pelo projeto de implantação da *Weltanschauung* científica é duplo: superar as resistências psíquicas que surgem toda vez que as ciências impõem ao homem novas feridas narcísicas e lutar contra as tendências conservadoras pulsionais que ganham expressão também nas organizações sociais. Sabemos por Freud que a *pulsão*, conceito fundamental da psicanálise, tem por principal característica a tendência à conservação⁶⁴. Vai neste sentido a afirmação freudiana de que fazer ciência é pensar ‘além do princípio do prazer’.

O que se coloca como questão para o presente é a validade do projeto científico que teve seu momento de esplendor na época de Dilthey e Freud. Pois o pensamento do século XX caracterizou-se pela crítica ao cientificismo próprio da modernidade. A posição neopragmática, derivada das idéias de Ludwig Wittgenstein, propõe relativizar a noção moderna de verdade, abordando os fatos como *jogos de linguagem*. Neste sentido, as ciências não poderiam atingir a verdade das coisas, mas apenas fornecer *descrições possíveis* dos fatos. Esta perspectiva parece-nos recolocar o problema apontado por Dilthey em relação à ‘escola histórica’, que não pretendia mais que descrever o passado histórico. Como a ‘escola histórica’, o neopragmatismo, abandonando a questão da verdade, se arrisca a incorrer no relativismo. De qualquer forma, o projeto científico moderno só se salva da crítica pragmatista ao se conceber a ciência como tecnologia de conhecimento, cuja atividade, longe visar o *conhecimento último* das coisas, se coloca como uma prática historicamente determinada e, ao mesmo tempo, como atividade crítica das próprias condições históricas do conhecimento, o que possibilitaria a orientação de sua ação sobre a realidade histórico-social.

⁶³ FREUD, 1919a, vol. XVII, pág. 178

⁶⁴ Cf. FREUD, 1920g.

Referências Bibliográficas:

AMARAL, M. N. *Dilthey: uma idéia de vida*. EDUSP, São paulo, 1987.

ASSOUN, P. L. *Introdução à l'épistemologie freudienne*. Payot, Paris, 1981

BOSI, A. Vico - Vida e obra, in *Os Pensadores– Giambattista Vico*. Abril Cultural, São Paulo, 1979

CARVALHO, A. O. *Wilhelm Dilthey e a fundamentação das ciências do espírito*. Dissertação de mestrado. PUC-Rio, 1993.

CHÂTELET, F. G. W. F. Hegel, In CHÂTELET, *História da filosofia – Idéias, doutrinas. Vol. 5- A filosofia e a história*. Zahar, Rio de Janeiro, 1974.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1960.

DILTHEY, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Revista del occidente, Madrid, 1956.

FERRATER-MORA, J. *Diccionario de Filosofia*, Alianza editorial, Madrid,1982.

FREUD, S. *Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Imago: Rio de Janeiro, 1996.

Charcot, 1893f, vol. III

Estudos sobre a histeria, 1895d, vol. III

A interpretação dos sonhos, 1900^a, vol. V e VI

Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, 1905d, vol. VIII

Préface à la collection des brevets écrits de Freud sur la théorie des névroses de 1893 à 1906, 1906b, vol. III

Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen, 1907^a, vol. IX

Análise de uma fobia em um menino de cinco anos, 1909b, vol.X.

Totem e tabu, 1912-13, vol. XIII

Préface à *Os distúrbios psíquicos da potência feminina*, de Max Steiner, 1913e, vol. XII

O interesse científico da psicanálise, 1913f, vol. XIII

Sobre a psicanálise, 1913m, vol. XII

Sobre o narcisismo: uma introdução, 1914c, vol. XIV

Instintos e suas vicissitudes, 1915c, vol. XIV

O inconsciente, 1915e, vol. XIV

Conferência introdutória XVI (Psicanálise e psiquiatria), 1916-17, vol. XVI

Conferência introdutória XXIV (O estado neurótico comum), 1916-17, vol. XVI

Uma dificuldade no caminho da psicanálise, 1917a, vol. XVII

Linhas de progresso na terapia psicanalítica, 1919a, vol. XVII

Sobre o ensino da psicanálise nas universidades, 1919i, vol. XVII

Além do princípio do prazer, 1920g, vol. XVIII

Neurose e psicose, 1924b, vol. XIX

As resistências à psicanálise, 1925e, vol. XIX

A questão da análise leiga (1926e), vol. XX

Conferência introdutória XXXV, “A questão de uma Weltanschauung”, 1933a, vol. XXII

Moisés e o monoteísmo, 1939a, vol. XXIII

Projeto para uma psicologia científica, 1950a, vol. I

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

GARBAYO, L. *Conhecer é criar: a polêmica de Vico contra Descartes na consideração dos limites do conhecimento*. Dissertação de mestrado, PUC-Rio, 2000.

HEGEL, F. W. *Introdução à história da filosofia*. Hemus editora, São Paulo, 1983.

KANT, E. *Critique de la raison pure*. PUF, Paris, 2001.

KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Forense-universitária, Rio de Janeiro, 1986.

De l’influence des conceptions philosophiques sur l’évolution des théories scientifiques”, in *Études d’histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris, 1971.

LACAN, J. *Escritos*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1998.

MARCONDES, D. Texto inédito (mimeo). Rio de Janeiro, 2000.

MILNER, J. C. *A obra clara*. Zahar, Rio de Janeiro, 1996

ORTEGA Y GASSET, J. *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*. Alianza editorial, Madrid, 1983.

Aurora de la 'razón histórica'. In *La razón histórica*. Alianza editorial, Madrid, 1996.

Prólogo a "Introducción a las ciencias del espíritu". In *Goethe, Dilthey*. Revista de Occidente, Madrid, 1982.

POLITZER, G. *Critique des fondements de la psychologie*. PUF, Paris, 1994.

RICOEUR, P. *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI editorial, México, 1970

VERDENAL, R. A filosofia positiva de Augusto Comte. In CHÂTELET, *História da filosofia – Idéias, doutrinas. Vol. 5- A filosofia e a história*. Zahar, Rio de Janeiro, 1974