

## TRADUÇÃO

### Do princípio da fenomenalidade ao desenvolvimento da visão de mundo

### Vom Satz der Phänomenalität zur Weltanschauungsentwicklung

Eduardo Henrique Silveira Kisse

146

Tradutor

Luís Gabriel Provinciatto<sup>1</sup>

## RESUMO<sup>2</sup>

Trata-se de explorar o desenvolvimento da filosofia da vida de Dilthey, especialmente seu foco no princípio da fenomenalidade, que considera todos os objetos e sentimentos como fatos da consciência. O texto discute como Dilthey critica abordagens anteriores, como as de Descartes, Kant e o positivismo, por limitarem a experiência à representação intelectual ou material. Cabe destacar que, para Dilthey, a experiência precede o pensamento e que todo conhecimento filosófico depende de pressupostos que não podem ser completamente examinados ou justificados, o que o leva a defender a centralidade da experiência vivida na fundamentação da filosofia

## PALAVRAS-CHAVE

Wilhelm Dilthey; Filosofia da vida; Princípio de fenomenalidade;

<sup>1</sup> Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e em Filosofia pela Universidade de Évora (Portugal). Docente da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas. Entre 2022 e 2024, realizou estágio pós-doutoral no Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Coordenador do Grupo de Trabalho “Filosofia da Religião” no âmbito do Congresso da Associação Nacional de Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTE-CRE). E-mail: luis.provinciatto@puc-campinas.edu.br

<sup>2</sup> Resumo criado pelos organizadores do dossiê.

Tradutor

Luís Gabriel Provinciatto

Toledo, v. 8, n.º 3 (2025) p. 146-160

### ZUSAMMENFASSUNG

Es geht darum, die Entwicklung von Diltheys Lebensphilosophie zu untersuchen, insbesondere seinen Fokus auf das Prinzip der Phänomenalität, das alle Objekte und Gefühle als Tatsachen des Bewusstseins betrachtet. Der Text diskutiert, wie Dilthey frühere Ansätze wie die von Descartes, Kant und dem Positivismus kritisiert, weil sie die Erfahrung auf die intellektuelle oder materielle Repräsentation beschränken. Es ist anzumerken, dass für Dilthey die Erfahrung dem Denken vorausgeht und dass jedes philosophische Wissen von Annahmen abhängt, die nicht vollständig überprüft oder begründet werden können, was ihn dazu veranlasst, die Zentralität der gelebten Erfahrung in der Begründung der Philosophie zu verteidigen.

### SCHLÜSSELWÖRTER

Wilhelm Dilthey; Lebensphilosophie; Prinzip der Phänomenalität;

\*\*\*

Durante o seu período em Breslau (1871-1882), Dilthey refinou sua filosofia da vida, com especial atenção ao princípio da fenomenalidade. Segundo esse princípio, todos os objetos, bem como cada sentimento [Gefühl], são considerados fatos da consciência [Tatsachen des Bewusstseins] e estão sujeitos às suas condições. Em outras palavras, tudo o que não pertence à realidade da consciência não constitui experiência, sendo, portanto, uma abstração. Por consequência, para Dilthey, toda filosofia é uma filosofia da experiência. O principal objetivo deste artigo é elucidar a relevância do conceito de experiência, que já desempenhava um papel central em sua reflexão filosófica nos anos 1870 e manteve grande importância em uma fase posterior de sua vida, notadamente na doutrina da visão de mundo.

147

Para abordar a temática da experiência, será apresentada primeiramente uma explicação sobre a filosofia que, segundo Dilthey, tratou do problema da supressão da experiência.

De acordo com a concepção de Descartes, a filosofia busca investigar os fatos da consciência, em oposição à realidade externa, a fim de alcançar uma verdade universalmente válida. O próprio Descartes, contudo, não levou essa ideia até suas últimas consequências, pois só chegou ao conceito de ego após negar a existência do mundo externo. Dessa forma, ele iniciou sua abordagem a partir de um ponto de vista intelectualista e externo, o que Dilthey consideraria um duplo erro: por um lado, devido ao caráter intelectualista de sua abordagem; por outro, por não ter adotado o ponto de vista da vida como princípio supremo. Como dito acima, esse ponto de vista não se encontra no pensamento, mas na experiência, que precede o pensamento. A realidade vivida não é algo simplesmente dado, pois só se torna objeto no pensamento; antes disso, ela é experimentada (cf. Misch, 1968, p. LXXX).

Entretanto, nem mesmo a posição oposta ao racionalismo, o positivismo, com sua concepção do mundo como materialmente constituído, foi capaz de solucionar mais eficazmente o problema fundamental da filosofia. Esse problema, que está vinculado ao princípio da fenomenalidade e foi formulado explicitamente pela primeira vez por Berkeley, também não foi plenamente resolvido por Kant, que incorporou esse princípio à sua filosofia.

A distinção kantiana entre matéria e forma do pensamento pode ser feita “apenas com o auxílio da aplicação das leis do pensamento, etc.” (Dilthey, 1982, p. 11). Trata-se do “pensar do pensamento – ou a filosofia o examina” (Dilthey, 1982, p. 11). O pensamento se torna, assim, pressuposto de si mesmo. Isso porque, como ocorre em todas as ciências, também a filosofia possui pressupostos que não podem ser “examinados ou justificados”, mas que são considerados fatos ou critérios iniciais de validação. Isso pode parecer cartesiano à primeira vista, mas não o é, pois a continuidade do raciocínio não se dá ao tratar a evidência como objeto de uma “prova forçada” (Dilthey, 1982, p. 11). A própria evidência deve ser o critério de validação, contudo, o pensamento não pode ser tal evidência ou critério, pois ele mesmo ainda precisa ser examinado. Por isso, Dilthey afirma que “apenas o nexo [Zusammenhang] pode fazer isso” (Dilthey, 1982, p. 11), pois, no sistema da razão pura, toda forma de pensamento depende de um nexo no qual essas formas exercem sua função. Nesse sentido, se o pensamento pensar a si mesmo é a tarefa suprema da filosofia, então deve-se pressupor um nexo geral.

Tão fundamental é esse nexo que Dilthey afirma que não existe ciência sem pressupostos. “A matemática”, por exemplo, “só se aplica aos fenômenos se houver uma matéria. Até mesmo a mecânica ainda lida com um sistema de representações parciais” (Dilthey, 1982, p. 12-13). Nem mesmo a filosofia pode ser desprovida de pressupostos, mas tampouco podemos partir “de princípios evidentes, tampouco de percepções ou fatos” (Dilthey, 1982, p. 16). Além disso, Dilthey argumenta que a ciência matemática não pode oferecer uma evidência análoga para a filosofia.

Contudo, se a filosofia necessariamente requer um pressuposto, qual seria? Não pode ser o mesmo proposto por Kant, ou seja, o princípio da fenomenalidade em um sentido empírico, pois o pensamento não pode examinar-se a si mesmo. A esse respeito, Dilthey afirma: “o real é aquilo que atua em minha totalidade psíquica” (Dilthey, 1982, p. 17), ou seja, o real não se reduz apenas às representações. O problema do princípio da fenomenalidade nos filósofos anteriores reside, segundo essa perspectiva, em sua limitação às representações como aquilo que constitui a realidade.

Kant restringiu o princípio da fenomenalidade tanto quanto os fenômenos: devido à sua divisão das faculdades da alma, ele distribuiu essa restrição em três obras, cada uma dedicada a uma dessas faculdades. No entanto, Dilthey considera aqui exclusivamente a *Crítica da Razão Pura*. Nessa obra de Kant, todo o peso dos conceitos filosóficos é “atribuído exclusivamente à faculdade representativa do ser humano” (Dilthey, 1982, p. 18). Porém, a centralização de seu sistema na faculdade do

pensamento leva-o a uma “dupla ordem de princípios” (Dilthey, 1982, p. 18). A causa dessa dupla ordem reside no fato de “as ideias práticas, derivadas do fato da vontade e da consciência, não possuírem” (Dilthey, 1982, p. 18) o mesmo sentido que os conceitos filosóficos apresentados na *Crítica da Razão Pura*.

Segundo Dilthey, também Schopenhauer estaria equivocado ao afirmar que tudo é representação. Para Schopenhauer, as coisas individuais são apenas representações, o que, na visão de Dilthey, é incorreto. De acordo com Dilthey, não possuímos apenas representações, mas também o mundo real. Schopenhauer colocaria o sonho e o mundo real na mesma categoria. O que ele aparentemente não percebeu é que, a partir da premissa de que tudo é representação, segue-se que até mesmo o cérebro seria apenas uma representação. O princípio da fenomenalidade afirma que toda a realidade está dada na própria consciência, mas isso não significa que tudo esteja contido na própria consciência (Dilthey, 1982, p. 18-19).

Dilthey explica, então, que nossa percepção se refere aos objetos de forma tardia e artificial, pois a vontade e o sentimento determinam a representação. O intelecto, por si só, não pode definir o objeto. A vontade e o sentimento são determinados pela coisa [*Ding*], razão pela qual o ser humano possui primeiro a realidade, e não a percepção ou a representação. (Dilthey, 1982, p. 19) Como justificativa para isso, Dilthey argumenta que a vontade se manifesta em toda percepção através da relutância [*Widerstand*], assim como o sentimento se manifesta através da dor ou do prazer. Em outro trecho, Dilthey destaca que é através da vontade, da resistência e do sentimento de resistência que adquirimos consciência de algo externo e, consequentemente, de um eu.<sup>3</sup>

Além disso, pode-se argumentar que o objeto depende da vontade. A vontade determina a ação, que, por sua vez, determina o objeto. Assim, por exemplo, um automóvel pode ser tanto um meio de transporte quanto um objeto de estudo da mecânica. Por fim, pode-se afirmar que um automóvel pode ser cheirado, visto e tocado, sendo percebido sob diferentes modos. No entanto, um automóvel pode sempre ser compreendido como uma representação completa do objeto. Mas ele não existe apenas como representação, pois a realidade só existe em relação à totalidade da vida. A coisa vivenciada é mais do que uma representação; como explicado anteriormente, ela pode ser objeto do sentimento de resistência. No entanto, mesmo nesse caso, ela permanece relacionada à totalidade da vida psíquica (cf. Dilthey, 1982, p. 20).

Ao rejeitar o conceito kantiano de fenômeno e a noção de percepção vinculada à experiência sensível, Dilthey defende a posição fundamental de que toda filosofia é uma filosofia da experiência. Ele formula: “o real é o objeto da experiência. Chamamos de experiência o processo na consciência através do qual um real se revela à

<sup>3</sup> Em seu ensaio *Contribuições para a solução da questão sobre a origem de nossa crença na realidade do mundo externo e seu direito* (1890), Dilthey explica que somos impelidos à ação por um impulso através da vontade. Por isso, experimentamos uma resistência do mundo externo, que nos conduz à consciência dele. Consequentemente, tornamo-nos igualmente conscientes de um “eu” independente do mundo externo (cf. Dilthey, 1968, p. 35-138).

consciência" (Dilthey, 1982, p. 23). Essa é a tese central do texto aqui analisado. Tudo seria experiência, portanto; tanto o sensível quanto as ideias inatas. O objeto da filosofia abrange tanto o que é dado quanto o que deriva da experiência. Afinal, "todas as experiências são fenômenos da consciência" (Dilthey, 1982, p. 25). A ciência do espírito lida com um "todo interligado [zusammengehöriges Ganzes], que é formado pela experiência interna" (Dilthey, 1982, p. 25).

Também vale destacar que os fatos psíquicos constituiriam a base do estudo do ser humano, embora a filosofia positivista de Comte não os tenha alcançado, pois Comte tentou acessar o interior partindo dos fatos da natureza. O problema disso seria que os fatos da natureza pertenceriam a um mundo exterior, que só poderia ser aprendido por meio de processos intelectuais. Isso implicaria que o ser pensante precisaria dividir-se em dois para poder ver a si mesmo. "Assim como as imagens das coisas na retina, para serem vistas, exigiriam outro olho que as visse" (Dilthey, 1982, p. 30). Por essa razão, a inteligência não poderia captar a si mesma. Comte teria isolado as operações intelectuais do todo e, com isso, negligenciado a experiência interior.

Aqui se encontra um ponto de intersecção com a filosofia de Kant, que é "a doutrina do valor cognitivo do que é dado na experiência interior" (Dilthey, 1982, p. 33). Tudo é considerado como fenômeno, "ou seja, [como] fatos psíquicos, apreendidos sob a forma do sentido interno ou do tempo e conectados pelas formas do entendimento" (Dilthey, 1982, p. 33). Assim, Kant, através de sua análise, por meio dos fenômenos [*Phänomene*], chegaria ao sentido interno como aparição [*Erscheinung*], de modo que todos os conceitos teriam sua origem nas manifestações, incluindo de igual forma nesse processo o conceito de *a priori*. Segundo Dilthey, o conceito de *a priori* seria "apenas uma expressão da intuição do tempo e da relação causal, e somente dentro desse contexto ele possuiria sentido" (Dilthey, 1982, p. 33). Por isso, Dilthey conclui que todos os esforços de Kant se resumiriam à análise das manifestações. Disso decorre, por fim, que tudo – tanto o sentido externo quanto o interno e o *a priori* – deve ser explicado a partir da manifestação. Isso pode ser entendido como o fundamento da análise kantiana da manifestação.

As descobertas de Dilthey sobre os fatos da consciência como a base fundamental de uma filosofia da experiência só são seguras se "contiverem as condições de nossa consciência" (Dilthey, 1982, p. 43). Como exemplo, o conceito de necessidade, que, para Kant, deve ser compreendido como *a priori*, pois, sendo "condição de nossa consciência para a experiência" (Dilthey, 1982, p. 43), não poderia estar ausente da experiência. Além disso, a necessidade também é um "tipo de sentimento de convicção [*Überzeugungsgefühl*]" (Dilthey, 1982, p. 43).

Sobre a filosofia kantiana como um todo, Dilthey afirma: "a partir daqui, torna-se evidente que Kant se move inteiramente em pura abstração", e isso ocorre "cada vez mais" (Dilthey, 1982, p. 43) também na filosofia neokantiana, com algumas exceções. Em relação ao tema da abstração, Dilthey remete a uma passagem anterior do mesmo texto aqui analisado, na qual argumenta que a lógica foi desenvolvida como

uma abstração da filosofia grega: seu desenvolvimento ocorre desde o *Organon* de Aristóteles, passando pela teoria da indução de Bacon e chegando até a escola kantiana, estando inserida “no espírito da matemática transcendental” (Dilthey, 1982, p. 1), que também depende da manifestação.

Como a filosofia de Kant erra em sua concepção de experiência, Dilthey assume a tarefa de conceber um novo princípio de experiência, que permita considerar o ser humano em sua totalidade. Por essa razão, ele formula o princípio de sua filosofia da experiência nos seguintes termos, vinculando-o a uma experiência que antecede a inteligência:

A ideia fundamental da minha filosofia é que, desde a percepção até as formas mais elevadas do conhecimento, a inteligência humana está submetida a condições da consciência, as quais ela introduz gradualmente como pressupostos na construção do mundo real, de modo que a realidade do conteúdo da sensação constitui a primeira pressuposição, à qual outras pressuposições são posteriormente ajustadas, de maneira que o sistema de nossa sensação seja utilizado para a construção dessa realidade, através da conexão e da transferência recíproca do que é dado na percepção interna e externa (Dilthey, 1982, p. 44).

151

Essa citação resume o que já foi exposto: a filosofia de Dilthey parte da realidade do mundo presente nos fatos da consciência em direção à construção da inteligência. A inteligência, portanto, é apenas uma consequência desse processo e está subordinada às condições do conteúdo sensível. Nesse ponto, fica evidente que, ao contrário do que ocorre em Kant, o intelectualismo não possui uma posição prioritária nessa concepção. Ao longo deste artigo, será mostrado que o pensamento também tem um papel importante na filosofia de Dilthey, embora tudo parta da experiência. Além disso, Dilthey afirma:

O *a priori* de Kant é rígido e morto; mas as condições reais da consciência e seus pressupostos, tal como os concebo, são um processo histórico vivo, são desenvolvimento, têm sua própria história, e o curso dessa história é a sua adaptação à multiplicidade dos conteúdos sensíveis reconhecidos de forma cada vez mais precisa por indução (Dilthey 1982, p. 44).

Nesse ponto, Dilthey se diferencia fundamentalmente de Kant ao buscar as condições da consciência não em um *a priori* a-histórico, mas na experiência. No entanto, essa experiência não é rígida e morta, mas sim considerada como experiência da vida (como será mais detalhado ao longo desta análise). Ele busca condições para sua filosofia, porém, não condições fixas e imutáveis; isso representaria um avanço em relação à racionalidade kantiana.

Sobre esse tema, Bollnow explica que o principal adversário de Dilthey é o racionalismo, uma vez que este pode ser entendido como uma tentativa de definir o ser

humano exclusivamente como um ser racional e pensar sua existência como uma entidade fixa. Nesse sentido, também se pode incluir nessa crítica a tentativa de Kant de explicar o ser humano por meio de leis lógicas. Do ponto de vista da vida, essa abordagem racionalista revela sua limitação, pois se baseia em um conceito estático de razão. Como continuação da filosofia transcendental, Dilthey parte da ideia de “vida na totalidade de suas forças” (Bollnow, 1980, p. 26). Se essa totalidade não for apenas razão no sentido racionalista, mas também for historicamente determinada, então a razão deve ser repensada em sua relação com a vida.

Como contraposição ao racionalismo, a filosofia da vida adota uma abordagem empírica (embora não no sentido do empirismo), segundo a qual a vida é o objeto de investigação. Seu foco, portanto, não está na experiência meramente sensível, mas na experiência da vida.

No entanto, Dilthey também não concorda inteiramente com o empirismo, pois considera que o conceito empirista de experiência é muito restrito; como mencionado anteriormente, essa experiência seria apenas sensível. Ele afirma: “a ideia fundamental da minha filosofia é que até hoje a experiência *total, plena, integral* [*ganze, volle, unverstümmelte*] nunca foi tomada como fundamento para a filosofia e, consequentemente, a realidade plena e total nunca foi considerada” (Dilthey *apud* Bollnow, 1980, p. 22).

Visto que a realidade plena e total se encontra na experiência da vida, a filosofia de Dilthey também deve partir dessa experiência. Dessa forma, pode-se formular a tese de que, além de um enfoque empírico, Dilthey adota uma perspectiva transcendental em sua filosofia<sup>4</sup>, segundo a qual a vida é a “força” ou a “plenitude das realizações espirituais” (Bollnow, 1980, p. 25). Aqui, a vida é simultaneamente objeto e sujeito do filosofar. Disso decorre que tudo o que está fora da experiência não faz parte de sua filosofia. Em outras palavras, tudo o que é estranho à vida ocupa uma posição secundária em sua filosofia. A racionalidade kantiana, por exemplo, não aparece nos princípios da filosofia da experiência de Dilthey, pois provém de uma força estranha ao ser humano. Assim, Dilthey deve sempre trabalhar com aquilo que é fato da consciência, pois sua filosofia toma esse fato como ponto de partida.

Entretanto, essa consciência, segundo Dilthey, “não pode ser definida, mas apenas indicada como um dado último e irredutível”; além disso, é “o comum, cuja consequência é o existir-para-mim [*Für-mich-dasein*]” (Dilthey, 1982, p. 59). Se a consciência representa o dado último da filosofia, tudo o que estiver fora dela deve ser tratado como abstração. Por meio dessa abstração, pode-se formular um conceito que não remete a nada que seja fato da consciência. Tudo aponta para os fatos da consciência, visto que tudo o que é vivenciado é um ato de consciência.

<sup>4</sup> Embora Bollnow mencione uma abordagem transcendental-filosófica em Dilthey, ele o faz apenas para fins explicativos. Dilthey não procede de maneira transcendental-filosófica, mas como a filosofia transcendental. Nesse sentido, ele não pode ser comparado a Kant, uma vez que a filosofia transcendental é, em sua essência, a-histórica (cf. Bollnow, 1980, p. 18-20).

Não haveria, portanto, distinção entre o ato de consciência e o conhecimento, nem entre o “objeto que é visto e o olho que vê” (Dilthey, 1982, p. 63). Além disso, Dilthey acrescenta sua definição de fenômeno para ajudar a esclarecer essa diferença: “conjunto de percepções que contém as propriedades permanentes do objeto, aquelas que não desaparecem com a mudança de posições do objeto em relação aos sentidos” (Dilthey, 1982, p. 63). Para ilustrar essa ideia, ele usa o exemplo de um arco-íris, que só pode ser visto sob certas condições, como o ângulo correto da luz solar e a posição adequada da cortina de chuva. Além dessas propriedades, que permanecem independentemente dos sentidos, existe também aquilo que é independente da faculdade de apreensão. Essa diferença entre o que é dado no estado perceptivo e o que é independente dos sentidos não existe no estado de consciência.

Essa sutil distinção pode ser compreendida da seguinte forma: por um lado, haveria certas propriedades do objeto que permaneceriam constantes, independentemente de sua posição relativa. Por outro lado, haveria aquilo que é independente da “faculdade de apreensão” e, por isso, seria contraposto à “mera manifestação” (Dilthey, 1982, p. 64) (ou seja, ao primeiro) como realidade. Um se opõe ao outro, pois o primeiro é independente dos “conteúdos da percepção em geral” (Dilthey, 1982, p. 64), enquanto o segundo está contido nesses conteúdos. Esse contraste existe como derivado dos fatos da consciência, mas não pode existir no “estar presente e certo de si mesmo do estado de consciência” (Dilthey, 1982, p. 64). Tudo o que está na consciência é a factualidade [*Tatsächlichkeit*], ou seja, a certeza do objeto.

Ao demonstrar que todos os fenômenos são fatos da consciência, Dilthey justifica sua crítica aos empiristas e a Kant, para os quais os fenômenos são sensíveis. O erro dos fenomenalistas, como Dilthey os chama, estaria em não reconhecer essa “influência das leis da consciência” como um fato psíquico, assim como “qualquer outro componente ou processo psíquico e sua influência sobre outros processos” (Dilthey, 1982, p. 64) também são fatos psíquicos. A razão desse erro estaria no fato de o fenomenalismo subsumir os fatos da consciência a um conceito válido no mundo exterior. Por isso, Dilthey diz que é um “absurdo [diante dos] fatos da consciência” afirmar que se pode distinguir, em um “objeto distinto da consciência”, aquilo que pertence à consciência daquilo que “pertence à minha faculdade de apreensão” (Dilthey, 1982, p. 64). Ou seja, a distinção kantiana entre fenômeno e consciência não faz sentido na concepção de Dilthey, pois tudo é processo psíquico – tanto as leis ativas da consciência quanto a própria consciência que delas resulta. Assim, os fatos da consciência constituem a “vivência real”: “eles caminham sob o sol da consciência, enquanto uma ordem subjacente, na melhor das hipóteses, é um mundo de sombras” (Dilthey, 1982, p. 64).

Segundo Dilthey, o princípio da fenomenalidade significa que todos os objetos “tanto quanto qualquer sentimento” (Dilthey, 1982, p. 66) são dados como fatos da consciência e estão sujeitos às suas condições. Então, Dilthey busca compreender a transformação na consciência e evitar o erro do idealismo, que considera tudo como criado pela consciência. Para isso, ele não deve analisar aquilo que ocorre dentro da

consciência sem influência do mundo exterior. Sobre o princípio da fenomenalidade, Lessing escreve:

O “princípio da fenomenalidade”, como um princípio fundamental irredutível da filosofia, afirma, portanto, que a originária consciência prática do mundo, com sua suposição – não questionada na ação primária – de uma distinção entre o eu e o mundo, mais concretamente, de um mundo externo ao eu, constituído por objetos dados a esse eu como estando fora dele, é substituída, na reflexão filosófica, pelo conhecimento de que os objetos do mundo exterior são constituídos apenas por fatos subjetivos da consciência. As pessoas e os objetos que o eu encontra no mundo lhe são dados apenas como fatos de sua consciência (Lessing, 1984, p. 194).

Portanto, seria um erro pensar que os objetos do mundo exterior são completamente independentes dos fatos da consciência, assim como seria um equívoco solipsista considerar a consciência como criadora desse mundo exterior, que é a posição idealista de Fichte (cf. Dilthey, 1982, p. 66). Tudo é dado ao eu como fato da consciência. Isso, no entanto, não significa que, sempre que a existência de um objeto se apresenta contraposta a um sujeito, esse sujeito tenha consciência dos processos subjacentes a esse re-presentado [*Vor-gestellten*].

A apercepção [*Innewerden*] se distingue da representação [*Vorstellung*] porque, no primeiro caso, não há conteúdo re-presentado [*vor-gestellt*] à consciência, pois o ato e o conteúdo que o constitui são um só. “Aquilo de que se apercebe não está separado daquilo que constitui o conteúdo desse ato” (Dilthey, 1982, p. 66). Quando a observação, como atenção, se dirige “a algo colocado-diante-de-mim [*Vor-mich-hinstellen*]” (Dilthey, 1982, p. 67), ocorre apenas um aumento do grau de consciência, o qual, na verdade, corresponde à observação do mundo exterior. Nesse caso, também não há um “sentimento de si mesmo” (Dilthey, 1982, p. 67) em relação ao mundo exterior, porque esse tornar-se consciente não é um colocar-diante-de-mim [*Vor-mich-hinstellen*].

“Na apercepção, como se torna muito evidente em sentimentos como dor ou alegria, o conteúdo de tal ato e o próprio ato são idênticos” (Lessing, 1984, p. 198).

Esses exemplos servem apenas para ilustrar, e a regularidade pode se manifestar de formas variadas. No exemplo ilustrativo de uma música, Dilthey explica que o estado de ânimo [*Stimmung*] e a sequência de tons são diferentes, já que a relação da consciência com cada um deles não é a mesma. O mesmo vale para a escuta e o som, que são diferenciados. Os conteúdos são dados à consciência de formas distintas. Tudo isso seria um aumento gradual do grau de coisalidade [*Dinglichkeitsgrades*] dos conteúdos que ingressam na consciência (cf. Dilthey, 1982, p. 67).

Entretanto, o “re-presentar-se dos objetos” [*Vor-sich-stellen von Objekten*] se distingue da “apercepção de sentimentos ou tensões da vontade” (Dilthey, 1982, p. 68). Dilthey então analisa essa complexa diferença.

Haveria momentos da percepção em que, no fato da consciência, nem o representar-se do objeto nem o processo no sujeito seriam considerados. Quando essa separação entre eu e objeto, existente na autoconsciência<sup>5</sup>, recua, percebe-se, segundo Dilthey, que isso é verdadeiro. No caso em que a autoconsciência está ausente, o mesmo ocorre com a “posição do objeto, o encontrar-se-a-si-mesmo [*Sich-selber-finden*]”; caso contrário, “o sentir-se, o perceber-se, o sentir-se afetado [...] condicionam a contraposição do objeto” (Dilthey, 1982, p. 70).

Assim, pode-se dizer que o ato psíquico não passa do sentir-se-a-si-mesmo [*Sich-selber-fühlen*] para a consciência do mundo exterior. Quando a apercepção do processo de percepção de um objeto chega à consciência, não se estabelece a relação entre o eu e o outro, pois essa relação já está presente de forma imediata e evidente na consciência. “A apercepção do ato não desfaz a objetividade nem a certeza imediata do objeto; em um dado momento, ambas coexistem no mesmo complexo fato da consciência, como partes do mesmo todo” (Dilthey, 1982, p. 70). A certeza do objeto e a certeza do processo de sua percepção permanecem independentes uma da outra na consciência.

Como o objeto está sempre em relação com o sujeito na consciência, é adequado que a apercepção não impeça a representação do objeto. Assim, pode-se concluir que, como fato da consciência, “o mundo exterior é dado de forma tão imediata quanto qualquer estado de ânimo ou tensão da minha vontade” (Dilthey 1982, p. 70). Isso significa que ambos são igualmente certos como vivências. Uma vivência possui uma certa coisalidade [*Dinglichkeit*], que, no entanto, não pode ser garantida por uma reflexão filosófica. Segundo Dilthey, uma vivência é dada como uma factualidade, como já mencionado, sem a necessidade de separar o objeto do mundo exterior do sujeito. Somente a reflexão filosófica não pode ver a coisa em si [*Ding an sich*]. A coisa em si está no ato psíquico, no qual o objeto externo imediato é considerado como coisa em si. Dilthey encontra a coisa em si através da vivência, mas Kant não foi capaz de reconhecê-la porque estava muito vinculado ao mundo sensível (cf. Dilthey, 1982, p. 70).

Dessa maneira, a concepção de Dilthey sobre o princípio da fenomenalidade não só refuta Kant, mas também Berkeley. Este último partia do pressuposto de que a existência de um objeto poderia ser derivada de sua percepção (*percipi*), ou seja, que a percepção de um objeto pela simples percepção era suficiente para fundamentar sua existência. Embora o objeto esteja presente através da percepção, sua existência não ocorre exclusivamente por causa dela. A consciência pode reconhecer “a percepção como um processo em meu eu e, ao mesmo tempo, o que é dado nela é imediatamente realidade para mim. E isso constitui o maior enigma contido em todo o conhecimento humano” (Dilthey, 1982, p. 74).

<sup>5</sup> Por mais improvável que isso possa parecer, há, de fato, casos em que se perde a autoconsciência. Nesse contexto, ao tratar da autoconsciência que surge por meio da experiência do mundo exterior, Dilthey descreve tais casos, que se encaixariam muito bem em um contexto psicanalítico. Cf. Dilthey, *Bestätigende Schlüsse aus den Modifikationen des Bewusstseins der Realität*. In: *Beiträge zur Lösung der Fra-ge vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*. Band V.

Kant buscou a metafísica em uma inteligência derivada, elaborando-a com elementos da lógica e da matemática. No entanto, nesse processo, ele percebeu que “não se pode construir uma metafísica com base nesses elementos”, e a devolveu à sua própria origem: “sua filosofia prática e crítica da faculdade do juízo” (Dilthey, 1982, p. 77).

Dilthey afirma que objetos, atos de vontade, sentimentos, percepções, memórias, representações de objetos e conceitos estão todos inseridos em um nexo psicológico, ou seja, “estão contidos na totalidade da vida psíquica [*Seelenlebens*]” (cf. Dilthey, 1982, p. 75). Portanto, a ciência que busca explicar esse nexo deve começar pela “análise de toda a vida anímica” (Dilthey 1982, p. 75).

Se os pesquisadores tivessem começado pelo ponto correto e não por uma inteligência isolada, a natureza de cada objeto das ciências teria seguido o correto caminho de investigação. No entanto, as ciências da natureza, segundo Dilthey, abriram o caminho de toda ciência de tal forma que a tendência científica, em sua visão, não é considerada a partir da inteligência como um fato humano, mas sim de maneira isolada, seja como a base da divisão da alma ou como seu único componente (cf. Dilthey, 1982, p. 77-78).

Na jurisprudência, na doutrina do direito e na política, por exemplo, parte-se da ideia de que a “vontade [é] a raiz do direito e do Estado” (Dilthey, 1982, p. 78-79). A respeito disso, Dilthey comenta em um texto posterior (cf. Dilthey, 1979), no qual critica Hegel por sua ideia de comunidade, que abstrai da realidade vivida. Hegel teria desenvolvido as comunidades, expressas pelo espírito objetivo, a partir da “vontade geral racional” (Dilthey, 1979, p. 149). Dilthey não pode concordar com isso, pois ele parte da vida, na qual “a totalidade do nexo anímico” (Dilthey, 1979, p. 150) não é apenas determinada pela razão. “Hegel constrói metafisicamente, nós analisamos o que é dado” (Dilthey, 1979, p. 150). Ele chega até a postular que a investigação da existência humana provoca nele um “sentimento de fragilidade” (Dilthey, 1979, p. 150), pois a vida, objeto dessa reflexão, é finita. O conceito abstrato de desenvolvimento das comunidades, que Dilthey critica em Hegel, não pode ser construído a partir de idealidades; tal conceito deve encontrar seu fundamento na própria realidade histórica. Portanto, o conceito dessa realidade concreta precisa se ajustar a ela.

Na obra *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito*, Dilthey busca fundamentar as ciências do espírito na realidade humana. O motivo para a necessidade dessa fundamentação é o mesmo que para a superação da filosofia de Kant, ou seja, a visão intelectualista do ser humano, que o analisa de forma unilateral.

Uma análise do ser humano a partir de sua própria realidade vivida, de toda a sua vida psíquica e da totalidade dos fatos da consciência poderia ser chamada de autorreflexão [*Selbstbesinnung*], que, por sua vez, se opõe a uma teoria do conhecimento, pois ela busca os fundamentos do pensar, da ação, da evidência da realidade, da correção das regras da vontade, em contraste com a verdade e, especialmente, com o sentimento (cf. Dilthey, 1982, p. 79).

A ciência de tal tipo pode ser vista como uma ciência da experiência. Tudo começa a partir da conexão existente na consciência, na qual todos os possíveis fatos estão contidos e no centro da qual está a autoconsciência. No âmbito de tal ciência, quatro importantes conceitos podem ser reconhecidos: percepção externa, experiência externa, percepção interna e experiência interna (cf. Dilthey, 1982, p. 79).

A percepção externa representa um fato capturado pelos sentidos, que está ancorado na consciência. A experiência externa, por sua vez, se refere à relação entre os fatos percebidos na percepção. Disso resulta a autoconsciência (cf. Dilthey, 1982, p. 80). A percepção interna é o “correlato do fato da consciência” (Dilthey, 1982, p. 81) e abrange os fatos do meu eu, seja no processo de apercepção ou em relação a algo externo. A partir da relação da percepção interna surge, finalmente, a experiência interna.

Do exposto, surge agora a questão sobre qual a diferença entre percepção e experiência, independentemente de serem de natureza interna ou externa. Segundo Dilthey, a percepção de um objeto é o seu conhecimento imediato, enquanto a experiência “consiste em juízos e contém uma ampliação do conhecimento dos fatos” (Dilthey, 1982, p. 81). A conexão interna com a experiência externa forma um nexo, o nexo experencial, que consiste no fato da consciência. Se uma ciência é fundada nos fatos da consciência, ela deve, necessariamente, ser uma ciência da experiência (cf. Dilthey, 1982, p. 81).

Somente a partir dos fatos da consciência é que os conceitos e as proposições recebem significado. Se uma proposição é um fato imediato e evidente da consciência, ela é chamada de axioma. Enquanto um axioma representa uma forma de imediata conexão com o fato da consciência, essa mesma evidência pode ser transferida no decorrer de um pensamento para outro. No entanto, esse desenvolvimento não pode ser arbitrário, mas deve seguir uma regra lógica (cf. Dilthey, 1982, p. 81-82).

O fato de um axioma, como uma proposição de evidência imediata, não surgir de uma lei da natureza, mas sim dos fatos da consciência, demonstra justamente o que Dilthey já havia esclarecido: sua filosofia deve partir da experiência e, após ter garantido seu fundamento, avançar para as leis do pensamento que dela surgem. Por isso, até o axioma mais evidente requer uma análise psicológica mais profunda, pois ele se origina de atos psíquicos no terreno já estabelecido da experiência (cf. Dilthey, 1982, p. 82).

Nas ciências específicas, um axioma ocupa um lugar diferente em relação às ciências gerais da experiência. Nas primeiras, “esse axioma constitui para mim uma verdade de última instância” (Dilthey, 1982, p. 82), na medida em que, por meio de regras lógicas, ele revela proposições verdadeiras. No segundo caso, essa evidência é considerada em sua origem, ou seja, “na conexão dos fatos da consciência” (Dilthey, 1982, p. 82), que é o objeto fundamental das ciências gerais da experiência.

De qualquer forma, não basta afirmar que um axioma leva a bases mais profundas, cuja ligação com as proposições verdadeiras e os axiomas que expressam retorna a eles. Isso porque o ponto de partida dessa ciência da experiência, ou seja, os

sentimentos imediatos e os atos da consciência, não se expressa de maneira direta. A validade das afirmações do que está ancorado na consciência não se baseia na percepção interna, mas na imediatez das leis do pensamento, conforme se aplicam aos fatos da consciência (cf. Dilthey, 1982, p. 82-84).

Na medida em que as leis do pensamento e sua aplicação servem como meio para articular o implícito na percepção interna, surge a questão de saber se o princípio fundamental da fenomenalidade e a “evidência imediata dos fatos da consciência” (Dilthey, 1982, p. 84) estão subordinados à aplicação dessas leis. Caso isso seja verdade, como é amplamente aceito na filosofia contemporânea, significaria que a evidência e as formas dessas leis representam o incondicionado que condiciona o conhecimento. Caso contrário, deve ser defendida a visão oposta: nos fatos da consciência está a evidência e a imediaticidade, a partir das quais as leis do pensamento são derivadas. Dilthey oferece um exemplo paradigmático aqui, ao explicar a posição das leis do pensamento na consciência. Se alguém quiser observar uma paisagem distante, uma torre alta serve para chegar ao ponto onde o distante se torna visível. No entanto, ela não auxilia diretamente o ato de ver, assim como nosso raciocínio [*Raisonnement*] (cf. Dilthey, 1982, p. 85). Ele acrescenta que a torre e a razão “[são] apenas meios auxiliares para nos levar ao lugar onde algo pode ser visto” (Dilthey, 1982, p. 85). Isso corresponde à afirmação de que o raciocínio é apenas uma orientação para garantir a certeza do conhecimento imediato nos fatos da consciência.

O pensamento não representa o incondicionado ou o universalmente válido; ele funciona mais como um instrumento para transferir o conhecimento imediato da vivência para a esfera da universalidade. Essa transposição para a validade universal serve ao propósito de garantir a realidade da vivência por meio da investigação. A vivência, como imediata, torna-se universalmente válida porque é uma unidade presente “em cada ato da consciência”, que não se decifra. Ou, em termos mais simples: todo ato de consciência é uma vivência. A unidade indissolúvel da vivência se apresenta “na distinção e na junção dos conceitos de realidade, de existir-para-mim e de consciência” (Dilthey, 1982, p. 85). Isso significa que cada ato de consciência funciona como uma unidade devido à força da realidade, que está sempre associada à consciência.

Na consciência, a força da realidade é um conhecimento imediato, que muitos já tentaram decifrar. Por exemplo, Descartes considerou a possibilidade de que uma percepção sensível fosse apenas uma imagem imaginada, sem ser causada por um objeto real. Isso equivale à possibilidade de separar a percepção dos estímulos sensoriais da certeza da realidade de um objeto externo. No entanto, caso essa possibilidade exista, a certeza sobre a realidade do mundo externo permanece inabalável. Tal certeza, porém, não é assegurada por sua verdade, pois a realidade não surge da verdade. A verdade, ao contrário, afirma a conexão de uma realidade com outra, que já existe (cf. Dilthey, 1982, p. 86).

"Essa relação entre dois elementos de representação chamamos de necessidade do pensamento [*Denknotwendigkeit*], pois nela há uma força que age sobre o nosso pensamento" (Dilthey, 1982, p. 87). Essa necessidade do pensamento seria "imediatamente dada" (Dilthey, 1982, p. 87) junto à representação dos elementos vinculados pela verdade. Dilthey chega a afirmar que essa necessidade do pensamento e essa representação estão "intrinsecamente conectadas" (Dilthey, 1982, p. 87). A partir dessa necessidade do pensamento surge a lei, que "na realidade (...) é apenas uma expressão para um comportamento do real" (Dilthey, 1982, p. 87). Contudo, ocorre que o pensamento "separa essa expressão e a representa" (Dilthey, 1982, p. 87), de modo que parece que a lei precede a realidade e domina o ser segundo sua lógica. Dilthey enfatiza que a análise que ele realiza aqui esclarece que a realidade não está subordinada às leis do pensamento e como o procedimento das leis do pensamento emerge do conjunto dos fatos da consciência.

Relações evidentes (particularmente as leis lógicas e do pensamento) parecem ser imediatamente dadas, mas isso pode ser "apenas visto como mediado no desenvolvimento das nossas faculdades espirituais, fundamentado em um contexto desconhecido da vida psíquica" (Dilthey *apud* Misch, 1968, p. LXXIX). Porém, na vivência, há uma "unidade indissolúvel" do saber e do processo real, do qual 'nos apercebemos' ao vivenciar" (Misch, 1968, p. LXXIX). Essa apercepção é descrita por Misch como um saber não discursivo, que não pressupõe a separação entre sujeito e objeto, mas está sujeito a ela. O problema do saber, de fato, não existiria fundamentalmente enquanto se trabalha com "essa apercepção, esse possuir-se a si mesmo do fato da consciência" (Misch, 1968, p. LXXIX).

Com isso, Dilthey consegue superar o intelectualismo de Kant, mostrando que as atividades do pensamento não são primariamente dadas pelas experiências vividas. Sua análise psicológica o levou à conclusão de que a teoria do conhecimento não começa de fora, mas da plenitude do ser humano, ou seja, de sua realidade vivida integral, partindo da totalidade da alma e, assim, criando espaço para o pensamento.

Em sua doutrina da visão de mundo, Dilthey defende ainda a ideia de que a filosofia não deve estudar o mundo em si, mas o ser humano. Uma filosofia das visões de mundo deve compreender a vida como sua raiz última, sendo a reflexão sobre essa mesma vida, que possibilita a formação da experiência da vida. Os princípios dessa experiência da vida, segundo Dilthey, então, agem sobre o ser humano, embora não estejam em sua consciência nem sejam passíveis de serem comprovados. Assim, parece plausível admitir que costumes e tradições se baseiam na experiência da vida. No entanto, a tradição não pode oferecer um conhecimento completo da vida, razão pela qual o ser humano inevitavelmente permanece apenas com os aspectos individuais da vida, mas não com o todo. A partir dessa constatação, a experiência da vida surge como a base para resolver os enigmas da vida nas visões de mundo. No que se refere à estrutura da visão de mundo, parece igualmente sensato mencionar que problemas e suas soluções são parte integrante dela. Isso porque a relação entre eles pode esclarecer o desenvolvimento contínuo da visão de mundo, que surge de sua própria natureza.

Esse desenvolvimento ocorre gradualmente, razão pela qual Dilthey finalmente afirma que ela é um produto da história.

Com isso, Dilthey constrói toda uma filosofia que engloba o ser humano em sua individualidade no âmbito de suas experiências vitais até sua totalidade no nexo mais abrangente, a saber, a história. Nesse sistema, a experiência da vida serve como base. Embora, no âmbito da filosofia diltheyana, pareça impossível reconstruir a transição do individual para o todo (ou seja, para a história), pois o indivíduo já é, como explicado, historicamente determinado, a análise do conceito de experiência da vida foi bem-sucedida ao demonstrar como ele desempenha um papel central em várias fases e obras específicas de sua filosofia.

## BIBLIOGRAFIA

- BOLLNOW, O. F. *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. 4. Auflage Schaffhausen, 1980.
- DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Band V. Herausgegeben von Georg Misch. 7. Auflage. Mit einem Vorwort von Georg Misch. Stuttgart: Göttingen, 1968.
- DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Band VIII. Herausgegeben von Bernhard Groethuysen. 5., unveränderte Auflage. Stuttgart: Göttingen, 1977.
- DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Band VII. Herausgegeben von Bernhard Groethuysen. 7., unveränderte Auflage. Mit einem Vorbericht von Bernhard Groethuysen. Stuttgart: Göttingen, 1979.
- DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Band XIX. Herausgegeben von Helmuth Johach und Frithjof Rodi. Stuttgart, 1982.
- LESSING, H. *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften. Freiburg (Breisgau), München: 1984.
- MISCH, G. Vorbericht des Herausgebers. In: *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Erste Hälfte: *Abhandlung zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Georg Misch (Hrsg.), *Gesammelte Schriften*. Band V, 7. Auflage. Stuttgart: Göttingen, 1968.

Submetido: 30 de agosto de 2025

Aceito: 15 de setembro de 2025

160

Tradutor

Luis Gabriel Provinciatto

Toledo, v. 8, n°3 (2025) p. 146-160