

A “crítica histórica da razão”: Dilthey *versus* Kant

JOSÉ CARLOS REIS

Departamento de História - UFMG

A refutação da metafísica por Dilthey é de inspiração kantiana, embora ele julgue a *Crítica da Razão Pura* ainda uma última forma do espírito metafísico. Ele a via como uma refutação da metafísica por ela mesma. Para ele, Kant só conhecia do espírito as faculdades transcendentais do saber absoluto. De um lado, a sua crítica não atingia o erro metafísico em sua raiz, a insensata busca de uma verdade absoluta do ser essencial. De outro lado, a sua análise participava ainda dos erros metafísicos: ele não partia da história, não articulava o pensamento à vida, mas reduzia a metafísica à aventura da razão, incluindo-a em uma história interna da filosofia. Kant em sua crítica se apoiava apenas na capacidade intelectual do espírito humano, quando é o homem todo, em sua história, que se exprime nos sistemas metafísicos. Para Dilthey, a sua abordagem não era suficiente. Na raiz da teoria do conhecimento e da filosofia, seria preciso encontrar as relações vividas do homem em seu meio histórico-social e não relações abstratas entre o sujeito e o objeto. O problema de uma teoria das ciências do espírito não deveria mais ser posto nos termos do pensamento contemplativo. A sua teoria crítica das ciências do espírito viria substituir a metafísica, inclusive a kantiana, prestando os mesmos serviços que ela, mas em um registro diferente. Ela ofereceria um novo princípio de unidade, que permitiria às diversas ciências do espírito particulares a formação de um todo segundo um outro registro: a unidade crítica deve ser imanente, residindo no homem, em sua experiência vivida, em suas condições históricas. O objetivo da sua *Introdução às Ciências do Espírito* era duplo: seguindo Kant, realizar uma *crítica da razão histórica*, contra Kant, elaborar uma original *crítica histórica da razão*.

DILTHEY NEOKANTIANO: A “CRÍTICA DA RAZÃO HISTÓRICA”

Seguindo Kant, Dilthey produziu uma *crítica da razão histórica*, pois quis oferecer às ciências morais um fundamento epistemológico, que elas ainda não tinham. Estas ciências já existiam; não se tratava de criá-las. Ele se limitou a compreender a forma como estavam estruturadas, organizando e explicitando os seus métodos em uma teoria. Ele queria tornar as ciências morais ou humanas, já existentes, mais conscientes da sua natureza e alcance. Seu ponto de partida não era nem o sujeito e nem o objeto, mas o fato concreto das ciências do espírito. Sua estratégia era ao mesmo tempo descritiva e crítica. Ele combatia os que queriam submetê-las a um modelo preconcebido de ciência. Neste sentido, embora não houvesse ainda um Newton das ciências morais, ou talvez fosse Ranke e os historiadores da Escola Histórica, a sua tarefa era parecida com a de Kant. Ele admitia que, seus estudos, ele os começara com idéias kantianas: a sua tese sobre o valor geral do conhecimento, a necessidade de verdades lógicas e matemáticas, o seu modo de fundar sobre elas as ciências físicas e naturais e de limitar o conhecimento à experiência. Ele afirmava que procurou em Kant o impulso que o animava. Mas, nunca aceitou que a realidade do mundo exterior, que o tempo e a vida, pudessem ser simples fenômenos. Ao resistir a esta idéia kantiana, Dilthey formulou a sua tese original: *o pensamento não pode ir além da vida*. Considerar a vida como uma simples aparência é uma contradição, pois é em seu transcurso do passado ao futuro, em sua história, que estão as realidades que constituem o valor da nossa vida. Ele concluía: “essa é a minha tese fundamental: *só se pode compreender a vida partindo dela mesma*”. Não há sujeito e objeto abstratos, desconectados do mundo dos homens, da história, pois continuaríamos ainda em plena metafísica. Eis aí expresso o caráter *historicista* do seu empreendimento teórico: fora da história nada e ninguém existe ou pode ser conhecido. Só a história pode oferecer inteligibilidade, sentido, aos eventos e aos seus agentes. (Dilthey, 1947 (1924) 1º v; Aron, 1938a)

No entanto, apesar de resistir-lhe, Dilthey procurou seguir Kant, produzindo uma teoria crítica das ciências do espírito. Para ele, o problema fundamental da filosofia tinha sido formulado por Kant. É o problema mais geral que se oferece ao estudo humano: como nos é dado o mundo, que só existe para nós em nossas intuições e representações? Por quais processos se elabora em nós a imagem do mundo exterior no qual vivemos? Seria graças

A «CRÍTICA HISTÓRICA DA RAZÃO»: DILTHEY VERSUS KANT

às intuições e categorias interiores ao mundo espiritual? Como podemos conhecer, e dentro de que limites, o mundo exterior? Dilthey admirava as hipóteses de Kant para o conhecimento da natureza. Para este, só havia conhecimento rigoroso ligado aos dados da experiência externa. E o objetivo desse conhecimento rigoroso era encontrar as leis que estabeleciam conexões entre todos os fenômenos percebidos pelos sentidos. Kant negava a metafísica ao afirmar que o mundo supra-sensível não era acessível ao estudo científico. O mundo metafísico repousava sobre o sentimento e não poderia ser objeto da ciência. A crítica da metafísica era a tarefa maior da filosofia, que, para ambos, era a ciência das ciências. Dessa concepção crítica kantiana da metafísica, Dilthey extraiu como consequência o seu importante projeto: a fundação de uma ciência experimental dos fenômenos espirituais, que são também de certo modo uma realidade exterior. Essa era também a tarefa epistemológica geral que se apresentava à sua geração neokantiana. Todos se interrogavam: *seria esta exterioridade do mundo histórico-espiritual do mesmo tipo da exterioridade da natureza?*

Dilthey reconhecia que o seu pensamento estava profundamente enraizado em Kant e no Idealismo Alemão. Alguns analistas o classificaram ainda como neokantiano, neoidealista. Consideraram-no até o “Kant da história”. De fato, seu pensamento pertencia de alguma forma à tradição idealista, que impregnava a cultura alemã em que ele respirava. Mas, ele rejeitava no idealismo a sua elaboração formal, sistemática. O idealismo tinha acabado na busca da verdade eterna mais absoluta. Quando, para ele, o pensamento deveria estar enraizado e a serviço da vida. O idealismo tinha se tornado ‘pensamento de pensamento’ e não a vida representada em pensamento. O idealismo alemão se tornara uma contemplação passiva. Seu maior erro foi tornar a consciência pura a chave do mundo. Dilthey se interessara por Kant, porque, para ele, Kant tinha realizado uma revolução no interior do Idealismo Alemão ao sustentar que a realidade se conforma às operações intrínsecas do espírito; e que o universo gira em torno de uma subjetividade transcendental. Para Kant, o espírito não é passivo e não imita as coisas, mas ativo. Ele conhece os objetos porque os constrói. Não quanto à sua existência, mas quanto à sua forma. Conhecer é o processo de dar forma aos dados amorfos da experiência. Tal conhecimento humano, limitado, finito, não poderia ser da realidade última. Ele seria conhecimento apenas de fenômenos aparentes.

Não conhecemos jamais as coisas nelas mesmas, mas como formas do nosso espírito. (Dilthey, 1947 (1924) 1º v; Rickman, 1979)

A crítica de Kant acentuava o poder ativo, construtivo, do sujeito e os seus limites intrínsecos e insuperáveis. Kant não negava a existência da realidade exterior, mas, para ele, esta não seria conhecível em si. Seu pensamento era crítico e transcendental: era um conhecimento do mundo e um conhecimento do conhecimento. Evitando o ceticismo e o dogmatismo, o seu pensamento crítico era sobretudo um conhecimento do conhecimento. Ele investigava dentro dos seus limites e legitimava o por quê e o como ele podia conhecer. Era “transcendental” porque a teoria do conhecimento não poderia tratar de objetos particulares, mas da necessidade lógica e das condições universais do conhecimento enquanto tal. A validade universal do conhecimento dependia de intuições e formas *a priori*, categorias e princípios. Nosso conhecimento começava com a experiência, mas não era fundado na experiência. Kant afirmou que toda intuição é intuição sensível de objetos exteriores. A sensação exterior é primeira, imediata. Só posso ser consciente de mim mediadamente, após passar pelo exterior. O espírito devia ser visto como um poder de síntese regulado por princípios *a priori*. A experiência não podia gerar as suas próprias formas e regras. Kant fez o conhecimento depender de algo que não era conhecível: a coisa-em-si, que era indispensável como conceito limite, que não conhecemos, mas pressupomos. (Ermarth, 1978; Rickman, 1979)

A filosofia kantiana, para Dilthey, foi uma conquista. Com ela, ele acreditava que se poderia reformar o mundo. Ele queria prosseguir esta revolução e se incluía na tradição neokantiana. Ele afirmava explicitamente: “*a nossa tarefa está fixada: continuar na via crítica de Kant, fundar em colaboração com o especialista de outros domínios uma ciência experimental do espírito humano*”. Uma crítica da razão histórica deverá reconhecer as leis específicas que regem os fenômenos sociais, intelectuais e morais. Este conhecimento das leis é a fonte de toda a potência do homem, mesmo no que diz respeito aos fenômenos do espírito. Se o objetivo do homem é a ação, a filosofia só assegurará condições realmente fecundas à vida ativa em suas diversas manifestações na sociedade, quando reconhecer as leis específicas que regem o mundo histórico. Dilthey se incluía na linha da escola crítica - Locke, Hume, Kant. Mas, ao mesmo tempo, ele queria se diferenciar dela, pois pretendia tomar o conjunto dos fatos da consciência de outro modo. Dilthey irá se afastar deles, pois, para

A «CRÍTICA HISTÓRICA DA RAZÃO»: DILTHEY VERSUS KANT

ele, nas veias do seu sujeito cognitivo não era um sangue verdadeiro que corria, mas uma *seiva de razão*, concebida como pura atividade de pensamento. Em seus trabalhos de história, psicologia, pedagogia, estética, poética, Dilthey procurou se ocupar do homem inteiro, considerando-o na totalidade de suas capacidades. Para ele, cada elemento de nosso pensamento científico e abstrato devia ser explicado pelos aspectos diversos da realidade viva. Ele recusou a tese kantiana de que era exclusivamente a nossa capacidade transcendental de conhecer que nos permitia dar respostas ao problema do conhecimento. (Dilthey, 1942 (1883, 1º v; Dilthey, 1947 (1924) 1º v)

Dilthey pretendeu refutar a metafísica mais radicalmente, indo além de Kant. Ele seria talvez “metakantiano”! Ele tem um modo próprio de ser “pós”, de romper com a tradição. Ele não a desvaloriza e desqualifica. Seu combate é radical no interior de um diálogo intenso e sem concessões. Para ele, mesmo opondo-se, a filosofia devia remontar a Kant, e também a Hegel, Schelling e Fichte. Ela não devia ignorar esses pensadores que ousaram formular o enigma do mundo. Durante mais de meio século, eles dominaram o espírito alemão e não podiam ser desconsiderados. Dilthey afirmava que muitos dos seus contemporâneos, impregnados pelo positivismo dominante, lutando por pesquisas exatas, tratavam os sistemas desses filósofos do Idealismo Alemão como uma série de erros, sonho desordenado, a ser esquecido. Mas, para ele, quanto mais estudava a época à qual esses sistemas pertenciam, mais os julgava adequados ao seu mundo. Eram sistemas filosóficos com base histórica. Compreendê-los era essencial para saber o que movia a nação, a vida de sua época. (Dilthey, 1947 (1924) 1º v)

O pensamento de Dilthey é, portanto, essencialmente crítico. E se “crítico” só pode ser atribuído a Kant e aos neokantianos, Dilthey seria então “pós-crítico”! Ele seria um neokantiano pós-kantiano! Um hipercrítico! Ele retornara a Kant, para superá-lo. Sua obra consistiu em aprofundar a *crítica da razão pura* kantiana e extrair uma nova maneira de filosofar, uma construção nova, virando-a de ponta-cabeça. Dilthey era diferente do seu tempo e de Kant. Ele o negava dialeticamente, i.é., superava-o, conservando-o. Kant foi o primeiro a romper com a metafísica contemplativa revelando o papel ativo da subjectividade humana no conhecimento da natureza e na ação moral. Entretanto, para Dilthey, e este será o seu refrão, em Kant, não se tratava ainda de um sujeito vivo e agindo na história, mas de um sujeito abstrato. A “filosofia prática” de Dilthey, ao contrário, se dirigia ao indivíduo concreto e

histórico. Em Kant, por exemplo, a moralidade era *a priori*, anterior à ação. Dilthey considerava que não havia lei moral *a priori* que levasse o homem a submeter as suas paixões à razão. Kant teria se equivocado ao não fundar a sua ética sobre uma análise da consciência empírica do indivíduo concreto e histórico e ao por a existência arbitrária de um *a priori* moral que mutilava a ação humana, privando-a de sua riqueza psicológica e histórica. Kant não se apoiava sobre uma antropologia do homem histórico. Ele não conseguira desenvolver um conhecimento original da história, pois não era historiador. (Ortega y Gasset, 1958)

Ao radicalizar-se contra a metafísica, a *crítica da razão histórica*, de Dilthey, encontrou em Kant um terceiro e poderoso adversário. Ela já se opusera e combatera a metafísica das filosofias da história, já combatera o preconceito naturalista, que só reconhecia um tipo de explicação da realidade. Tratava-se, agora, de destruir uma nova e poderosa versão da metafísica, a metafísica como sistema *a priori*, transcendental, de intuições e categorias. O seu combate a Kant será mais difícil, porque, enquanto "*crítica da razão histórica*", uma teoria crítica das ciências humanas, o seu projeto se alinhava e queria prosseguir, radicalizando, o programa epistemológico crítico de Kant. Ele também partia do sujeito, da experiência interna, que não via como transcendental, mas como histórico-psicológica, para edificar as ciências do espírito. Ao fundar a autonomia das ciências humanas, discutindo seu modo próprio de produzir o conhecimento, ao defender o vivido contra o conceito, ao definir seus objetos e métodos, Dilthey estava seguindo de perto a proposta kantiana. A "crítica da razão pura", uma epistemologia das ciências naturais, era prosseguida em uma "crítica da razão histórica", uma epistemologia das ciências humanas, um conhecimento do conhecimento das ciências humanas. Ele pretendeu radicalizar a "revolução copernicana" kantiana. Ao se rebelar contra Kant, de certa forma, ele cometia um "parricídio intelectual"! (Suter, 1960)

Em Dilthey, em sua "filosofia da vida", a análise transcendental kantiana encontrou o seu limite. Dilthey remontava à experiência original da consciência, descobrindo o conjunto psíquico. Entre a crítica de Kant e a crítica de Dilthey estabeleceu-se então uma descontinuidade. A aceitação e a radicalização do projeto kantiano levaram-no à ruptura. A reflexão sobre si não era, para Dilthey, só uma propriedade da inteligência, mas a marca da singularidade da existência humana. Se, em Kant, havia uma tomada de consciência abstrata e

universal da razão por ela mesma, em Dilthey, há o esforço da vida, concreta e local, por uma tomada de consciência total de si. A metafísica que ele negava era a que pretendia ou ir além da vida ou reconstruir conceitualmente toda a riqueza do universo. Para Dilthey, só restava uma filosofia legítima, que teria de fato superado a metafísica: *aquela que se esforçava por compreender o homem através do seu passado e de suas obras, através de suas manifestações e expressões, que levava em consideração a sua inquietação face à finitude, que partia de sua experiência interna e vivida: a “filosofia da vida”*. Esta era um discurso autocompreensivo da vida, era a história da vida por ela mesma. Para Dilthey, só havia um meio de superar a metafísica: pela história, que parte da vida e retorna a ela. Tal “filosofia da vida” seria capaz de explicar até a existência das construções metafísicas, inclusive a de Kant, conferindo-lhes o seu verdadeiro valor como “expressões da vida”.

Esta nova filosofia não podia ser vista como uma queda no irracionalismo. Ela continuava a tradição ocidental das construções racionais, pois ainda pretendia ser uma apreensão objetiva da totalidade que aparece no devir. Mas, por outro lado, a descontinuava, pois esta nova construção racional não estava acima ou além da vida, mas era sua expressão, emergindo e retornando a ela. A vida não tem outro objetivo que ela própria e não está a serviço da Razão ou da Providência. Esse objetivo é realizado em todos os momentos da história. Aron avalia que essa nova “filosofia da história” se confundia com a própria “ciência da história”. Esta nova “ciência da história”, por estar a serviço da vida, também não é nem mera erudição e nem simples curiosidade. Ela é um meio para a vida se situar e se descobrir. A nova “ciência da história” é a “consciência histórica” que a vida toma de si. Nesta nova “ciência da história”, o pensamento não constrói abstratamente o que concebe e coordena. Ele trabalha sobre uma matéria. Ele emerge dessa matéria. Essa matéria é a vida, o conjunto do que foi vivido. É dos dados vividos que será preciso partir. O fato inicial é a experiência vital e não o espírito reduzido às suas funções elementares. Vivemos em uma totalidade. Não há dois mundos, o da sensibilidade e o da inteligência. Em todo evento estamos presentes com todo o nosso ser. O pensamento se exerce na vida. A vida tende ao pensamento, que lhe dá forma e unidade. Estas são as categorias com as quais o pensamento organiza a vida: “relevância”, “alcance dos eventos”, “valores”, “direção”, “sentido e significação de uma vida”. O pensamento vivo oferece à vida a consciência da sua unidade. O pensamento

expressa uma unidade vital: a “consciência histórica” da vida. A vida busca constantemente se autoconhecer, se autocompreender, coincidir consigo mesma, para se localizar e agir. (Groethuysen, 1926; Aron, 1938a e b)

Portanto, em Dilthey, a *crítica da razão histórica* quis ao mesmo tempo prosseguir e superar a crítica kantiana. O seu projeto é uma interrogação epistemológica sobre as ciências humanas de um enorme alcance. Ele empreendeu estudar a natureza e a condição da consciência histórica. A sua questão fundamental: *é possível fundar uma lógica original das ciências humanas?* A análise das ciências humanas foi para a filosofia da história o que a crítica kantiana foi para a metafísica dogmática. Esta foi a inspiração dos neokantianos. Eles se colocaram face à história como Kant face à física: analisar os caracteres próprios das ciências humanas, remontar às formas, às categorias do espírito, extrair as conseqüências destes conhecimentos novos. Daí a expressão *crítica da razão histórica*. Tentou-se discernir os conceitos fundamentais da história em oposição aos da física. A idéia que dominou esse movimento neokantiano foi revelar a história como uma “ciência”, original e autônoma, opondo-a às ciências naturais. Como seria esta *filosofia crítica ou científica da história?* Quais as suas relações com a crítica kantiana? Ela deveria completar ou substituir a essa? Partia-se da idéia de que Kant só conhecia as ciências naturais e imaginava-se uma crítica que seria para as ciências humanas o que a crítica da razão pura foi para a física. (Aron, 1938a e b)

Essa era a discussão fundamental do historicismo neokantiano. Os sistemas de Windelband, Rickert, Simmel, Dilthey e Weber representaram as maneiras concebíveis de resolver o mesmo problema. Eles esgotaram as possibilidades de uma filosofia crítica da história. A nova crítica deveria ou substituir ou completar ou se subordinar ou se coordenar à de Kant. Se a crítica de Dilthey pretendia substituir a crítica da razão pura, pois as categorias abstratas derivam de relações vitais, as críticas de Windelband, Rickert, Simmel e Weber se coordenaram ou se subordinaram a Kant. Para Windelband, por exemplo, a oposição entre ciências naturais e ciências do espírito se legitimava pela oposição dos métodos para o conhecimento do geral e do singular. Ele propôs uma distinção metodológica fundada sobre o caráter formal dos objetivos cognitivos: nomotéticos ou idiográficos. A natureza, pelo seu determinismo, permitia uma abordagem nomotética e sem referência a valores. O objeto das ciências humanas é a singularidade humana, não dominada por leis, mas pela liberdade e pela criação. O historiador pro-

A «CRÍTICA HISTÓRICA DA RAZÃO»: DILTHEY VERSUS KANT

duz juízos de valor e seu conhecimento é moral. Para este objeto singular e axiológico, os métodos naturalistas não se aplicariam. A história como mundo do espírito exigia uma abordagem idiográfica e axiológica e recusava o método nomotético das ciências naturais.

Para Rickert, a oposição entre as ciências do espírito e ciências naturais não se referia ao objeto, não era material, mas uma demarcação lógica que se situava nos objetivos formais do conhecimento. Face à realidade empírica, o espírito podia assumir duas atitudes epistemológicas: enfatizar o que havia de comum ou o que singularizava. Empregava-se então um método generalizante ou um método individualizante, ou ciência natural ou história. São duas formas diferentes de representar o real. A demarcação não se fundando mais sobre uma oposição do objeto, mas sobre o modo de conceptualização do real, um mesmo objeto poderia ser submetido a uma abordagem individualizante ou generalizante. A realidade que o espírito aborda é una. Ele a conceptualiza a partir de pontos de vista diferentes. Ciências naturais e ciências humanas se limitariam reciprocamente: o limite do conhecimento generalizante é o particular e vice-versa. A distinção tem uma significação exclusivamente lógica. São duas direções do trabalho científico. Além disso, generalidade e singularidade se combinariam em todas as ciências, inclusive na história. A diferença lógica fundamental é que, nas ciências naturais, o universal é o objetivo; na história, ele é apenas um meio para a apreensão do particular. Esta era a tarefa comum aos neokantianos: criar uma teoria crítica das ciências humanas. Dilthey a assumiu em uma radical, original, posição pós-kantiana. (Mesure, 1990; Collingwood, 1978; Aron, 1938a; Freund, 1973)

DILTHEY PÓS-KANTIANO: A “CRÍTICA HISTÓRICA DA RAZÃO”

O movimento neokantiano era heterogêneo e complexo. Além dos epistemólogos puros, houve ainda um neokantismo “romântico”. Os intérpretes românticos de Kant pretenderam tornar produtivas as suas contradições. Eles quiseram ultrapassar Kant explorando as conseqüências do seu próprio sistema. Eles criticavam Kant em termos kantianos. Ele teria violado um preceito do seu próprio sistema: *não se pode ir além da experiência*. Apesar deste preceito, em seu sistema, o conhecimento não era empírico, mas transcendental, i.é., um tipo de conhecimento *a priori*, independente da expe-

riência. Um conhecimento realmente baseado na experiência seria um método que eliminaria esta contradição em Kant. Schleiermacher, que se incluía entre os românticos, foi o que esteve mais próximo de Dilthey. Schleiermacher não desfazia a experiência para salvar a coerência lógica. Seu pensamento estava apoiado no sentimento imediato, sem excluir o pensamento conceitual. Para ele, razão e experiência estavam integralmente ligadas. Para os românticos, o pensamento de Kant era abstrato e formal, sacrificando a vida na teoria, oferecendo um conjunto de conceitos sem vida. Eles defendiam as intuições contra as categorias formais, mesmo se este “idealismo poético” pudesse levar ao irracionalismo. Para eles, para que serviria uma razão conceitual vazia de realidade? Eles queriam uma *nova ciência*, baseada na intuição, cheia de realidade vivida. Dilthey se colocava entre eles, inspirado diretamente em Schleiermacher, de quem, aliás, fez a biografia. (Mesure, 1990)

Dilthey via essa tendência romântica como uma reação da vida contra o intelectualismo e o formalismo kantianos e neokantianos. Eles o precederam e criaram as condições para a sua própria tarefa. A sua preocupação constante era de origem romântica: *reencontrar a razão na intuição*. As relações deviam ser imanentes ao dado sensível, a vida interna e histórica, e não impostas por uma razão pura. A elaboração intelectual não poderia ir além do esclarecimento das relações implícitas na experiência vivida. Ao invés de analisar as operações lógicas do espírito, ele procurou observar o pensamento no momento em que ele saía da vida. É a vida que se expressa, cria linguagens, emite sinais, envia mensagens. É a partir dessa exploração do sensível que se poderia chegar a compreender, de maneira concreta, a razão. Nas ciências do espírito, tanto o sujeito quanto o seu objeto são um “conjunto psíquico-histórico”, pois elas são a vida pensando e reformando a si mesma. Para pensar a vida, não se pode evitar o uso de conceitos. Mas, estes não podem ser criações abstratas. Eles devem estar já presentes no dado, i.é., na vida mesma. Em sua psicologia descritiva e analítica, ele propunha: *descrever e não construir, reencontrar as articulações da vida mesma e não forjar unidades imaginárias e hipotéticas, decompor o conjunto e não pretender criá-lo*. Assim como a vida tende à satisfação de suas necessidades psicofísicas, ela tem um insaciável desejo de saber de si mesma e tende ao autoconhecimento, o mais amplo e mais profundo. (Aron, 1938a)

Dilthey chegou a uma idéia definitivamente antimetafísica: o sujeito do conhecimento não é uma subjetividade pura, transcendental, abstrata, mas a

vida, uma subjetividade psíquica e histórica, concreta e temporal. É um sujeito vivo que pensa e a sua reflexão já é uma expressão da sua vida individual. No entanto, parece haver uma contradição entre o fato de que o sujeito que conhece é o indivíduo vivo, particular, e a pretensão das ciências do espírito de obterem a verdade em um conhecimento objetivo, “científico”. Como o indivíduo sairia de si, para se apreender em uma auto-reflexão total se a sua reflexão não se separa do seu vivido? Como ele poderia se esquecer de si para apreender o outro? Como ele poderia se abrir ao universal? Seu conhecimento vivo não seria também como a vida, i.é., local, particular, temporal? Tais são as aporias a serem enfrentadas pela epistemologia das ciências do espírito, que se apóia em uma “filosofia da vida”, que recusa toda racionalidade abstrata e busca a razão na intuição. O relativismo, o irracionalismo, o psicologismo, o historicismo, são ameaças permanentes à estabilidade do conhecimento da vida histórico-social. Na “filosofia da vida”, o conjunto psíquico e histórico é o objeto do conhecimento, porque não temos o direito de ir abaixo da vida, buscando uma determinação última, teológica, transcendental. O dado primeiro, imediato, é o conjunto psíquico mesmo. É do conjunto vivo, dado, tal como aparece, que devem partir a crítica e a filosofia. Todo conhecimento reconstruído da vida seria hipotético. (Aron, 1938ab)

A “filosofia da vida”, de Dilthey, apresentou-se como uma *crítica histórica da razão*, apoiando-se no romantismo pós-kantiano, opondo-se às leituras ainda intelectualistas de Kant, como as de Windelband e Rickert. Estes eliminaram os conteúdos da intuição, para só conservarem as formas do pensamento. Dilthey reteve a idéia kantiana de um acesso direto à realidade graças à experiência interior. Ele interpretou o kantismo em um sentido psicológico, substituindo a experiência interna transcendental pela subjetividade psicológica e histórica, um eu concreto. A teoria do conhecimento não poderia se isolar da vida psíquica e histórica do sujeito. O conhecimento se dá no interior dos sistemas da cultura e da sociedade, que são os quadros de referência do sujeito, o seu horizonte espiritual, que ele não pode transcender. As ciências humanas preencheriam a mesma função que as intuições *a priori* kantianas do espaço e do tempo, assegurando ao conhecimento histórico a sua validade objetiva. Para ele, o saber científico só é uma extensão da observação de si mesmo. Não haveria descontinuidade entre observação da experiência interna e da realidade externa. Dilthey não considera a psicologia e a

epistemologia como separadas e isoladas. Não se poderia fazer epistemologia abstratamente, como se não houvesse um sujeito psicológico que a construísse. Dilthey se opõe a toda dedução formal das categorias e visa descobrir na intuição imediata de si e na história os princípios fundamentais do conhecimento. (Suter, 1960)

Para ele, o sujeito psicológico do conhecimento, o indivíduo, existe em si, e primeiro, em sua densa e inesgotável profundidade viva. Há algo de misterioso na individualidade. Por mais que o estudo penetre a vida individual, haverá sempre um resto irracional. Cada indivíduo participa de vários sistemas culturais e instituições. Ele é pai de família, trabalhador, religioso, militante político, torcedor esportivo etc. Ele se integra a estes grupos oferecendo tudo de si, mas nenhum desses grupos o absorvem plenamente. E nem a soma de suas diversas participações em grupos, em associações com o outro, o revelam em sua totalidade. E o grupo é capaz de fazer aparecer no indivíduo aspectos da sua identidade que ele próprio desconhece e não controla. Um grupo de indivíduos não é idêntico a cada um dos indivíduos que o formam. Sempre há algo no indivíduo que não entra no grupo. Até mesmo na família. Há sempre um elemento da vontade humana que não entrará na ordem externa das coisas. A individualidade é um mundo interno e total irredutível às suas funções sociais particulares. Portanto, não se poderia separar este sujeito psicológico do sujeito do conhecimento. Dilthey não estaria assim pondo em risco o rigor da sua construção epistemológica das ciências do espírito? Para ele, separá-los, sim, equivaleria retornar à epistemologia abstrata, transcendental, de Kant, e recair na metafísica.

Dilthey acreditava que fosse possível ao mesmo tempo, e sem contradição, um estudo científico da história e uma cognição pessoal. Ele não acreditava na racionalidade total da vida e da história. Ele visava a irracionalidade da vida humana ou procurava encontrar uma racionalidade que não a excluísse. Para ele, esta "irracionalidade da vida" seria abordável cientificamente, pois em sua forma objetivada, a vida se estrutura. A tarefa das ciências do espírito é estudar tais estruturas. A sociedade é exterior ao indivíduo, apresenta-se aos seus sentidos, resistindo à sua vontade. Não há identidade entre a sua experiência interna e a experiência da exterioridade social. Um objeto exterior existe, a sociedade, com a qual o indivíduo mantém uma relação tensa. O mundo social exterior é constituído pelos sistemas culturais concretos: direito, religião, ciências, moral, valores, ordens sociais, economias, cos-

A «CRÍTICA HISTÓRICA DA RAZÃO»: DILTHEY VERSUS KANT

tumes etc. Cada um é uma unidade e uma finalidade. São criações humanas, não são natureza, mas constituem um mundo espiritual exterior. Estas estruturas e instituições sociais pressionam o indivíduo de fora para dentro. Da tensão entre os dois se faz o movimento da história. O indivíduo procura se adaptar à sociedade exterior, para encontrar uma posição confortável, e acaba transformando-a, reformando-a e se automodificando, constituindo e desenvolvendo a sua própria individualidade.

Entre essas instituições, forçando-lhes a coesão, há o poder organizado do Estado. Ele admite que o Estado requer força e coerção, porque sua história torna a cultura possível. O Estado é uma instituição exterior importante, mas não é o centro da sociedade. A cultura o atravessa e é o que conta. O Estado se nutre de uma cultura política, que não criou isoladamente. O Estado apenas estimula e organiza a cultura. O pensamento, a filosofia, também é um conjunto cultural concreto, integrado à vida, e não tem uma história interna, abstrata, buscando uma verdade eterna, exterior ao vivido. O pensamento é uma função da vida. Ele só pode ser abordado em sua relação com a vida. As ciências do espírito, tendo renunciado à metafísica, não buscavam mais uma verdade última. Elas não encontravam invariantes transhistóricos, “determinações em última instância”, para todos os indivíduos, sociedades e épocas. O indivíduo pertence a várias estruturas, a vários sistemas culturais e grupos e não poderia ser reduzido a nenhum deles. Estas estruturas reunidas criam um todo social, contraditório e tenso, mas nenhuma delas se impõe sempre sobre as outras. No mundo histórico-espiritual, complexo, imbricado, interligado, conectado, o “reducionismo” do todo a uma das partes é um grave e irreparável equívoco de análise. (Iggers, 1975 e 1984)

Dilthey pretendeu ultrapassar Kant ao propor a sua *crítica histórica da razão*. A sua “filosofia da vida” quis ser uma superação do racionalismo, do empirismo e do transcendentalismo. Ela quis encontrar a razão na realidade vivida, superando a antinomia da especulação e da vida. O kantismo mantinha a soberania do intelecto, único capaz de apreender o real. Mas, para a filosofia da vida, a forma é imanente ao dado intuitivo, a experiência imediata oferece mais certeza do que a evidência lógica. O método científico-filosófico de Dilthey seria uma descrição pura, integral da vida. Uma recepção da vida tal como ela se apresenta. Uma descrição-analítica, que encontraria a razão imanente na intuição. Um “experencialismo vivido”, que ultrapas-

saria o conflito tradicional do racionalismo e do empirismo. Ele opôs um método descritivo-analítico, que apreendia a vida imediata, ao hipotético-dedutivo das ciências naturais, que procurava construí-la com hipóteses e relações conceituais abstratas. A existência da realidade social exterior é um dado, não porque podemos construí-la com categorias *a priori*, mas porque a sentimos resistir à nossa vontade. A convicção dessa existência é sustentada com a ajuda de fatos e argumentos psicológicos. Por isso, a filosofia da vida considera o homem inteiro. Se o homem fosse puro espírito, contemplativo, ele não conheceria o real. É porque ele quer, tem vontade e encontra obstáculos, a resistência das coisas, que ele reconhece e organiza o universo. Em vez de olhar a relação sujeito-objeto como fundamental, o filósofo-historiador deve partir das relações vividas do homem com o seu meio. (Dilthey, 1947 (1924) 1^ov)

Contra Kant, Dilthey sustentou que a razão pura perdera o seu primado. A história se impôs a ela. O pensamento não é puro, mas função da vida. A razão é histórica. Dilthey opôs um sujeito vivo ao sujeito abstrato. Na vida, a razão *a priori* não tem lugar. A vida é um todo articulado às suas partes (*Zusammenhang*) e não poderia ser reduzida a uma de suas partes. Isto o levou à recusa da “construção” em teoria do conhecimento. A vida não se deixa apreender por hipóteses, por conceitos e relações abstratas. Toda reconstrução intelectualista da vida será hipotética e falsa. Dilthey proíbe que se vá abaixo ou atrás do conjunto psíquico. O dado primeiro é o conjunto vivo, que deve ser abordado e apreendido como se apresenta. A exploração progressiva do real se dá em experiências vividas. O tempo e o espaço, em vez de formas *a priori* da sensibilidade, são os meios reais onde se desenvolve a vida. O tempo nos é revelado na consciência e o espaço se organiza em nossos movimentos no mundo. As categorias “causalidade”, “substância”, deveriam ser banidas da experiência vital. Desta, só o conhecimento descritivo é possível, pois apreende objetivamente um conjunto vivo tal como se apresenta.

Por exemplo, outra vez, a moralidade. Por que o indivíduo prefere realizar o bem? Para Kant, a vitória da moral sobre os instintos naturais se dá progressivamente na história. É este o seu sentido universal. O homem aprende a se conhecer e a se controlar. O sentido da história é a moralização do homem. Os eventos históricos revelam a tendência da humanidade para a moralidade, para a ação justa. Entretanto, Kant não conseguiu definir a histó-

A «CRÍTICA HISTÓRICA DA RAZÃO»: DILTHEY VERSUS KANT

ria de modo unívoco. Para ele, ela é dupla: profana, real, “ser” e moral, ideal, “dever ser”. Ele procurou eliminar as contradições entre as ações empíricas do sujeito individual e a lei universal de forma arbitrária, postulando um progresso infinito na realização do dever ser moral. Ao contrário, para Dilthey, a moralidade não é igualdade *a priori* e nem somente um simples comportamento social determinista. A moralidade possui uma racionalidade local, pois criação histórica e diferenciada no tempo. Ele estuda as motivações psicológicas concretas, históricas e particulares, que levam o indivíduo a realizar o bem. A atitude moral é estudada em experiências vividas onde o indivíduo prova sentimentos de simpatia, responsabilidade, justiça, perfeição. As obras artísticas de poetas e as criações de filósofos cristalizaram em vidas morais diferentes o sentimento da vida de uma época. Dilthey retomou o esforço crítico de Kant para clarificar o sentido do termo “história” e para afastar a ambigüidade da distinção em Kant de duas histórias - a empírica e a filosófica, a primeira submetida à segunda. (Dilthey, 1947 (1924), 1º v; Suter, 1960)

Para Dilthey, pressupor duas histórias seria reeditar a doutrina teológica, metafísica, dos dois mundos, o sagrado e o profano. Não há outra vida para além da que vivemos. E esta não realiza o programa de uma outra. A consciência não é do eterno, mas de uma vida particular, histórica. Os parâmetros, as normas, os valores pertencem a este nosso mundo histórico, mesmo quando são tidos como de outro. Dilthey tomou os fatos de consciência como eles se apresentam e são, pois não faz sentido ir além da consciência que emerge da história. A consciência é uma integração, uma concentração, de todas as expressões históricas. Todo fato de consciência se apresenta em conexão com outros fatos de consciência. A consciência histórica é um conjunto em que tudo está conectado. Os fatos do espírito se apresentam como um conjunto coerente, interligado. A consciência cognitiva, por exemplo, não é exterior à vontade e ao sentimento e vice-versa. E nenhuma dimensão da consciência predomina de forma invariante, ahistórica, sobre as outras. O conhecimento, o sentimento, a vontade, não se explicam por si sós, mas como membros da consciência histórica integral. A consciência é um sistema circular e fechado, onde tudo encontra a sua explicação e razão. A psicologia e a história dão conta da estrutura geral da consciência, da vida real da consciência, em sua articulação típica. O mundo interno é uma totalidade articulada.

Para a *crítica histórica da razão* não se pode definir *a priori* o que é o homem. Só a história o revela. É preciso observar as suas expressões históricas e encontrar nestas expressões concretas as possibilidades humanas. A psicologia é a experiência interna individual, atual, minha ou dos meus contemporâneos. Dos homens, não tenho uma psicologia, mas uma história. Mas, afinal, o que predomina na filosofia da vida, a psicologia ou a história? Se o indivíduo é primeiro, logo, a psicologia é primeira. Mas, o indivíduo não vive só e sofre a pressão do mundo histórico-social. Este ao mesmo tempo se impõe aos indivíduos de fora para dentro e se deixa alterar com a pressão dos indivíduos de dentro para fora. Os indivíduos primeiro o vêem como exterior e resistente como a natureza; depois, passam a considerar o outro também como experiência interna, identificando-se com ele, compreendendo-o e deixando-se compreender. O mundo social, antes exterior, vai pouco a pouco se tornando interior. A psicologia esclarece estas articulações internas do eu ao eu e do eu ao outro. Estas articulações não são estáticas e ahistóricas. Elas se realizam no tempo e na cultura. Os indivíduos aparecem expressando-se em manifestações sucessivas e inantecipáveis e se comunicando, em uma compreensão recíproca cada vez mais intensa. Assim, a psicologia será minha e dos meus contemporâneos; a filosofia e a história serão o estudo do homem passado. Este estudo do passado não pode ser sem o apoio da psicologia, pois não se pode conhecer a alteridade do passado, sem que o sujeito se relacione com a sua própria experiência interna e com o vivido dos seus contemporâneos. Não há uma hierarquia entre elas, entre psicologia, história e filosofia, mas um círculo. A individualidade humana é relativa a uma sociedade e a uma época; o homem é relatividade, historicidade.

Quando a “filosofia da vida”, opondo-se à metafísica, afirma que o homem é histórico, isto significa:

não é imutável - ele se apresenta de formas variadas. Histórico significa o fato das variações do homem;

em cada presente, o que o homem é inclui o passado; história significa persistência do passado, vir dele;

o passado que persiste influi na vida atual - recordar é já interpretar a nossa vida;

história é reconstrução mais ou menos válida que a vida faz de si mesma;

história é o esforço de interpretar a vida humana enquanto unidade e conjunto reais; história é história universal.

A «CRÍTICA HISTÓRICA DA RAZÃO»: DILTHEY VERSUS KANT

A consciência que temos de nós é psico-histórica e se sabe histórica. Ela não se refere a outro mundo. Dilthey recusou todo espiritualismo, todo intelectualismo, todo providencialismo, todo transcendentalismo. Nesta nova filosofia, a vida encontrará a sua explicação em si mesma. A razão histórica será *autognosis*. A reflexão sobre si da experiência histórica é o contrário da construção conceptual: é “consciência histórica”. Nela, o sujeito se dá conta do que se passa com ele próprio e se autodescreve e se auto-analisa. Aqui, o pensamento não quer acrescentar nada ao que encontra como dado diante de si, mas receber e integrar este dado, compreendendo-o. A consciência histórica é uma *autognosis*, que reúne a psicologia e a história, a introspecção e o exame das objetivações humanas. A *autognosis* é ao mesmo tempo introspectiva e análise de todos os produtos e funções, das expressões e manifestações da humanidade, para se reencontrar e se reconhecer. É uma análise do mundo interno humano que se objetivou, tornando-se dado, exterior, mas “significativo”. (Ortega y Gasset, 1958; Pacheco Amaral, 1987; Rickman, 1979; Schnädelbach, 1984)

O homem busca nos fatos de sua própria consciência, em suas manifestações, e não especulativamente, o que pode haver nele de estrutura permanente. Essa estrutura não seria uma construção hipotética que explicaria ou reduziria à lei os fatos imediatos, mas encontrada nos próprios fatos da consciência. Esta “nova filosofia”, como sugeriu Aron, se confundiria com a “ciência da história”, pois não seria resultado da relação entre os conceitos abstratamente, mas a posição em cada época dada da consciência histórica, com suas relações reais. O que ele enfatizou é que todo pensador é condicionado por tudo o que antes dele e em torno dele foi e é pensado. Só a história pode responder à questão sobre o que é a filosofia. Ela não é o discurso de uma consciência atemporalmente presente a si. A filosofia é uma função que se mantém através das mudanças de objeto e método. Ela não tem a objetividade, a universalidade, a ahistoricidade que pretende, mas é uma função na história, uma força entre as forças históricas. Ela participa da totalidade da vida histórica. A filosofia faz parte de uma consciência histórica determinada e depende do seu lugar histórico-social. Em vez de uma filosofia universal, Dilthey propôs uma *antropologia histórica*, em que a crítica histórica submete a razão à vida. A consciência histórica, a *autognosis*, apreende a própria vida como uma totalidade. A passagem do sensível ao inteligível é a articulação parte/todo. Só há conhecimento verdadeiro quando há a consci-

ência de uma relação entre as partes e o todo. A categoria da “significação” permite a relação parte-todo. As ciências humanas se enraízam no ponto de vista da vida. Elas investigam a vida enquanto “significação”. A vida é uma realidade empírica e não um dado transcendental. A vida é a sua própria prova e não há outra referência. Ele sustentou que ela não é nem física e nem metafísica, mas empiricamente vivida. Não é uma substância, idéia ou fato, mas *experiência vivida*, uma realidade humana, temporal, representada na consciência. Ela é experiência imediata, experiência direta. Como se apresenta à consciência, a vida é uma coerência, interdependência (*Zusammenhang*). É uma noção holística, mas que permite análises particulares. A vida é a relação do eu ao mundo, *que deve ser compreendida em seus próprios termos*. (Ortega y Gasset, 1958; Mesure, 1990)

Dilthey criou uma *filosofia da vida com pretensões científicas*. Ele propôs uma filosofia da vida crítica e metódica. Uma “filosofia crítica ou científica da história”. Uma “nova história científica”. Apesar de seus aspectos irracionais, para ele, a vida pode ser conhecida. Ou melhor, só quando se leva em conta e não se elide a sua dimensão irracional, é que a vida pode ser cientificamente conhecida. O pensamento pode analisá-la e interpretá-la, mesmo se não pode apreendê-la totalmente em conceitos. Esta conclusão não torna Dilthey um cético ou irracionalista. Não poderíamos viver a nossa vida em silêncio, intimidados pela exigência do conhecimento exato e absoluto das ciências naturais. Vivemos e ao mesmo tempo representamos, interpretamos, pensamos o que vivemos. As ciências morais podem apreender a vida, por um conhecimento aproximativo e provisório. O seu conhecimento não é absoluto, mas crítico e autocrítico. A compreensão humana, dentro de limites, pode interpretar a vida com alguma previsão e validade, mas não pode explicá-la exaustivamente. A vida é mais do que se pode saber dela. A inclusão da irracionalidade não bloqueia as ciências humanas, mas as impulsiona. A vida não se opõe ao conhecimento científico. Ela é seu objeto complexo e limitado. O papel da filosofia seria fundar as ciências humanas e trazê-las à consciência de si. A vida tem sede de autoconhecimento e as dificuldades que enfrenta não a silenciarão jamais sobre si mesma.

No entanto, o conceito de vida, de Dilthey, não seria a base de uma nova ontologia metafísica? Na medida em que as ciências humanas são também herdeiras da metafísica, elas não estariam ainda pensando o “sagrado”, em uma nova perspectiva? Aparentemente, Dilthey, um teólogo e pastor, ao

encontrar a história, perdera a fé. No entanto, não seria mais exato afirmar que ele se “convertera” à história, que, para ele, se tornara a evidência viva da Presença divina? Por trás do seu reconhecimento da historicidade da vida, não haveria a fé de um crente fervoroso? Talvez se possa entender a sua ênfase na vida singular como a percepção nela da imediata Presença divina, não sendo preciso buscá-la atrás ou além da vida. O seu interesse pela “vida interna”, pelo sentido, pela significação, a busca utópica de uma coincidência da vida consigo mesma, não seria uma nova expressão da milenar inquietação metafísica? Para Ermarth, isto é possível. Após a Reforma, a reflexão sobre o sagrado tornou-se uma reflexão sobre a vida, sobre a história. Houve uma redução da distância entre o sagrado e o profano. A secularização do mundo divino foi acompanhada da consagração do mundo humano e suas criações. O verdadeiro mistério e sentido do mundo residiam em sua imediata presença e não em uma invisível transcendência. A hermenêutica era o conhecimento desse sagrado vivo. Dilthey também procurara apreender “isso”, este sagrado interno, individual e histórico, vivo? A totalidade histórica, singular, seria uma versão secularizada, mas ainda religiosa, da unidade e mistério sagrados? Apesar da relevância do comentário de Ermarth, seria possível ainda falar em “sagrado”, quando Dilthey quis romper radicalmente com a metafísica? Não seria ir contra os seus próprios termos? Não seria ignorá-lo tal como ele se apresentava e construí-lo hipoteticamente? Para ele, e o reafirmou inúmeras vezes, a “vida” a que se dirige a sensibilidade e a emoção do poeta, do artista, do historiador, das ciências humanas, teria se tornado de fato um objeto temporal e profano. (Ermarth, 1978; Pacheco Amaral, 1987 e 1994)

Ele julga que seu objeto é deste mundo, que não há outro, e que este mundo podia ser conhecido “cientificamente”. Embora marcada pela irracionalidade, a vida humana é culturalmente estruturada. Ela não é também pura irracionalidade, pois intelecto e cultura fazem parte dela. Ela deve ser entendida como mundo do espírito, cultura, universo expressivo e comunicativo. Dilthey não apresentou a sua filosofia da vida como uma visão do mundo sistematicamente argumentada, preferindo adotar uma postura fragmentária, tolerante e aberta. Mas, ele acreditava que existia um método próprio das ciências do espírito, que lhes desse um caráter científico, afastando-as definitivamente das filosofias metafísicas. Ele rejeitou o conhecimento do “mundo do espírito” em linhas puramente lógicas. E, apesar de retomar a

JOSÉ CARLOS REIS

palavra “espírito”, não retornou à fé. Para ele, o homem é uma unidade vital psicofísica: não é puro pensamento e não participaria de uma razão transcendente. É isto que tornaria possível o conhecimento do mundo histórico, esta existência concreta do mundo das relações entre o eu e o outro. O homem, como uma unidade psicofísica, faz parte da natureza e da história. A ênfase na experiência concreta, nas relações vivas, não visa camuflar a universalidade da razão, mas fundá-la de outro modo, como prática e histórica. O pensamento segue a vida e a vida é um problema não teórico, não teológico, mas “científico”. Ou poético? (Iggers, 1975)

BIBLIOGRAFIA

ARON, R. *Essai sur la Théorie de l'Histoire dans L'Allemagne Contemporaine - La Philosophie Critique de l'Histoire*. Paris: J. Vrin, 1938a.

_____. *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*. Paris: Gallimard, 1938b.

CASSIRER, E. *Las Ciencias de la Cultura*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1951 (1ª. ed. 1942)

_____. *La Philosophie des Lumières*. Paris: Fayard, 1932.

COLLINGWOOD, R.G. *A Idéia de História*. Lisboa: Presença, 1978.

DILTHEY, W. *Le Monde de l'Esprit*. 2 vols. Paris: Montaigne, 1947 [1924] {Nos 2 volumes, destacamos os seguintes estudos: *Estudo da História das Ciências Humanas, Sociais e Políticas (1875)*; *A Experiência e o Pensamento - Contribuição à Gnosologia do Século XIX*; *De Nossa Crença na Realidade do Mundo Exterior (1890)*; *Idéias para uma Psicologia Descritiva e Analítica (1894)*; *Da Psicologia Comparada - Contribuição ao Estudo da Individualidade (1895/96)*; *Origens e Desenvolvimento da Hermenêutica (1900)*; *A Essência da Filosofia (1907)*; *Tentativa de Análise da Consciência Moral (1864)*; *A Imaginação Poética - Elementos de Uma Poética (1887)*; *Estudos Pedagógicos*}. _____. *Introduction à l'Etude des Sciences Humaines*. 2 vols. Paris: PUF, 1942 [1883].

_____. *Edification du Monde Historique dans les Sciences de l'Esprit*. Paris: CERF, 1988 [1910].

_____. *The understanding of others persons and their life expressions*. In: GARDINER, P. *Theories of History*. Glencoe-Illinois/USA: The Free Press, 1959. // GARDINER, P. *Teorias da História*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984, p.

A «CRÍTICA HISTÓRICA DA RAZÃO»: DILTHEY VERSUS KANT

- _____. Vida y Poesía. Mexico. Fondo de Cultura Económica, 1945.
- _____. Literatura y Fantasia. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- ERMARTH, E. W. *Dilthey, The Critique of Historical Reason*. Chicago/USA: The University of Chicago Press, 1978.
- FREUND, J. *Les Théories des Sciences Humaines*. Paris: PUF, 1973.
- GROETHUYSEN, B. *Introduction à la Pensée Philosophique Allemande depuis Dilthey*. Paris: Stock, 1926.
- _____. Idée et Pensée (Refléxions sur le Journal de Dilthey) In: *Recherches Philosophiques*, n. IV. Paris : Boivin & Cie, 1934/5.
- IGGERS, G. *New Directions in European Historiography*. London: Methuen, 1984.
- _____. *The German Conception of History*. Middeltown/Conn-USA: Wesleyan Univ. Press, 1975.
- IMAZ, E. *El Pensamiento de Dilthey: evolution y sistema*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- MEINECKE, F. *El Historicismo y su Génesis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982 (1ª.ed.1936)
- MESURE, S. *Dilthey et la Fondation des Sciences Historiques*. Paris: PUF, 1990.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Kant, Hegel, Dilthey*. Madrid: Reviste de Occidente, 1958.
- PACHECO AMARAL, M. N. *Dilthey: Um Conceito de Vida e Uma Pedagogia*. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1987.
- _____. (org.) *Período Clássico da Hermenêutica Filosófica na Alemanha*. SP: Edusp/Fapesp, 1994.
- RICKMAN, H.P. W. *Dilthey, Pionner of the Human Studies*. London . Paul Elek, 1979.
- RICOEUR, P. *Du Texte à l'Action*. Paris: Seuil, 1986.
- SCHNADELBACH, H. *Philosophy in Germany (1831/1933)*. Cambridge/USA: Cambridge University Press, 1984.
- SUTER, J-F. *Philosophie et Histoire Chez W. Dilthey: essai sur le problème de l'Historicisme*. Bale : Becht, 1960.

RESUMO: Discute-se o duplo objetivo da Introdução às ciências do espírito, de Dilthey: um – kantiano – de realizar uma crítica da razão histórica; outro – anti-kantiano – de uma crítica histórica da razão. Dilthey entende dever superar a distinção rígida, estabelecida por Kant, entre o homem-natureza e o homem-história.

PALAVRAS-CHAVES: Dilthey, Kant, natureza, história, crítica, razão.

ABSTRACT: The double objective of Dilthey's *Introduction to the sciences of the spirit* is discussed. On the one hand, Kant's project of establishing the critique of the historical reason; on the other hand, Dilthey goes beyond Kant and defends a historical critique of the reason. Dilthey proposes to surmount Kant's distinction between the natural and the historical human being.

KEY WORDS: Dilthey, Kant, nature, history, critique, reason.