

A fundamentação das ciências compreensivas: a posição de Dilthey reconstruída a partir de Leibniz, Wolff e Kant

Marcos César Seneda*

Resumo: A obra de Dilthey desempenha um papel fundamental para a filosofia contemporânea, na medida em que Dilthey distingue duas esferas por meio das quais temos acesso ao todo da realidade: a experiência objetiva (*die Erfahrung*) e a vivência (*das Erlebnis*). É esta distinção que possibilita a Dilthey, em oposição às ciências da natureza, conceber as condições de evidência e validade das ciências do espírito. Ainda que não nomeada com estes termos, esta distinção vai estar na base dos textos de muitos autores do final do século XIX e do século XX. Conquanto Dilthey elabore sua teoria no decorrer de uma vasta obra, nosso objetivo é reconstruir a distinção que ele estabelece a partir do modo como ele reinterpreta o princípio de razão suficiente, conforme formulado por Leibniz e Wolff. Também procuramos mostrar, a seguir, como esta reinterpretação permite a Dilthey opor, à esfera dos conhecimentos teóricos circunscrita por Kant, a esfera dos conhecimentos relativos à vivência. Assim, o argumento principal aqui exposto estabelece um vínculo entre o modo como Dilthey reinterpreta o princípio de razão suficiente e o modo como reconstrói cientificamente a fundamentação das ciências do espírito, concebendo-as a partir de uma relação específica entre evidência e validade.

Palavras-chave: Compreensão, Experiência objetiva, Princípio de contradição, Princípio de razão suficiente, Vivência

Abstract: Dilthey's work fills a fundamental role in contemporary philosophy insofar as Dilthey distinguishes two spheres through which we have access to all of reality: objective experience (*die Erfahrung*) and lived experience (*das Erlebnis*). This distinction allows Dilthey, in contrast to the natural sciences, to conceive of the conditions of evidence and validity of the comprehensive sciences. Even if not named in exactly these terms, this distinction will be at the base of the texts of many authors at the end of the 19th Century and in the 20th Century. Although Dilthey elaborates his theory throughout his vast works, our objective is to reconstruct this distinction he establishes from the way he reinterprets the principle of sufficient reason as formulated by Leibniz and Wolff. Following that, we also seek to show how this reinterperatation allows Dilthey to contrast the sphere of knowledge related to lived experience from the sphere of theoretical knowledge

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: mseneda@ufu.br. Artigo recebido em 30.09.2007 e aprovado em 10.12.2007.

circumscribed by Kant. As such, the principal argument presented here establishes a connection between the way Dilthey reinterprets the principle of sufficient reason and the way he scientifically reconstructs the foundation for the comprehensive sciences, conceiving of them as based on a specific relation between evidence and validity.

Keywords: Comprehension; Lived experience, Objective experience; Principle of contradiction; Principle of sufficient reason

1 Introdução

Este texto pretende apresentar uma posição particular sobre a relação entre evidência e validade, assumida por W. Dilthey, a qual oferece uma chave para se entender um dos fundamentos da filosofia contemporânea e o modo como ela tem tentado pensar sua base cognitiva como ontologicamente distinta da base epistêmica das ciências empíricas atuais.

Inicialmente é preciso entendermos qual a importância deste autor. Dilthey é o primeiro filósofo a estabelecer, no pensamento alemão, a diferença entre dois grupos de ciências e a fixar esta diferença terminologicamente, referindo-se as *Geisteswissenschaften* e as *Naturwissenschaften*, ou seja, às ciências do espírito e às ciências da natureza. Esta terminologia será depois apropriada pela Escola de Baden, da qual são nomes expressivos Windelband e Rickert, os quais procuraram pensar esta distinção a partir de critérios lógicos. Afirmavam, assim, que estes dois grupos de ciências diferenciavam-se por possuírem interesses lógicos distintos. As ciências do espírito intentavam apreender a realidade mediante conceitos individualizantes, já as ciências da natureza pretendiam descrever a realidade por meio de conceitos generalizantes. O modo de apreensão da realidade destes dois grupos de ciências diferenciava-se, portanto, por sua respectiva *Begriffsbildung*, ou seja, pelo modo como cada grupo formava seus conceitos e lhes dava uma destinação científica.

A proposta de Dilthey, ao contrário, é bem mais arcaica, e vale-se de um método que nos acompanha desde a antigüidade, a saber: a História da Filosofia. E a partir desta História, Dilthey se esforça em pensar esta distinção a partir de um fundamento

ontológico. Não há tempo aqui para reconstruirmos todo o fio condutor de uma de suas principais obras – *Introdução às ciências do espírito* –, mas podemos, de forma resumida, recuperar sua tese central. Dilthey a constrói a partir de Leibniz e dela se vale para fundar a distinção entre ciências do espírito e ciências da natureza. Esta tese encontra-se exposta no Livro II, seção IV, da *Introdução às ciências do espírito*, texto hoje quase esquecido mas que permanece latente em parte significativa do pensamento filosófico do século XX. Se já podemos nos esquecer de Dilthey, é porque o que Dilthey construiu hipoteticamente, hoje aceitamos dogmaticamente. Ou seja, há hoje, em grande parte, um consenso tácito de que a Filosofia possui um fundamento radicalmente distinto das ciências empíricas como concebidas no ocidente. E muitos dos que defendem esta tese a sustentam em virtude de que teríamos acesso a algum tipo de evidência radicalmente distinta daquela com que operam as ciências empíricas matematizadas¹.

Eis o nosso interesse. Dilthey foi o primeiro a formular esta tese. Contudo, embora precursor de um amplo ramo da filosofia contemporânea, Dilthey não tinha o propósito de meramente separar dois grupos de ciências, as da natureza e as do espírito, mas pretendia conferir às disciplinas do espírito, por assim dizer, o estatuto de científicas. Seu esforço, embora tenha sido o genitor de tamanha cisão, era complementar ao kantiano, ou seja, Dilthey queria encontrar uma solução para as ciências não esquematizadas, isto é, para aquelas que não podiam servir-se da matemática para regrear seus objetos. É preciso entender, no entanto, o propósito científico de Dilthey, ou seja, o modo como ele pretendeu ampliar a reflexão crítica de Kant a partir de uma interpretação pontual dos

¹ Entre os que se valem deste argumento, podemos citar Schleiermacher, Heidegger, Gadamer e Ricoeur (Amaral, 1994, p. 9-10). Argumento similar também pode ser encontrado em Natorp e Bergson (Gadamer, 1999, p. 128-130). Este em geral é o argumento dos compreensivistas. Contudo, muitas vezes parte-se da constatação da cisão entre ciências empíricas matematizadas e ciências do espírito ou do sentido ou compreensivas. Pôr esta tese sem enfrentar as dificuldades de se reconstruí-la foi o que denominamos aceitar dogmaticamente a posição de Dilthey.

pensamentos de Leibniz e Wolff. O fundamento crítico da proposta diltheyana é assunto amplo e à parte. Retornemos, portanto, à nossa questão principal: como Dilthey conseguiu separar estes dois grupos de ciências, ou – se quisermos formular esta questão de modo mais positivo –, como Dilthey conseguiu lançar os fundamentos das ciências do espírito?

2 A reconstrução do problema a partir de Leibniz e Wolff: a formulação do princípio de razão suficiente

Dilthey vale-se, com efeito, de uma tese anterior proposta por Leibniz, que distingue “... dois tipos de *Verdades*, aquelas de *Raciocínio* (*Raisonnement*) e aquelas de *Fato* (*Fait*)” (Leibniz, 1965, p. 452). É esta distinção que permite a Leibniz não evitar o problema do criacionismo sem, contudo, resolvê-lo ou tratá-lo unificadamente na esfera da ontologia, uma vez que Leibniz retira o problema do âmbito da ontologia, onde ele formava uma só questão², e o localiza, com precisão, nas esferas da lógica e da física – ainda que a física continue a ser tratada como a ontologia de um ser particular: a natureza. Na *Monadologia*, Leibniz constrói esta distinção a partir de dois princípios:

Nossos raciocínios estão fundados sobre dois grandes *Princípios*, o da *Contradição*, em virtude do qual nós julgamos *falso* aquilo que encerra contradição, e *verdadeiro* aquilo que é oposto ao contraditório ou falso.

E o de Razão suficiente, em virtude do qual nós consideramos que nenhum fato poderia pôr-se como verdadeiro ou existente, nenhuma Enunciação como verdadeira, sem que houvesse uma razão suficiente do porque isto seja assim e não de outra maneira, embora essas razões, na maior parte das vezes, não possam de modo algum nos ser conhecidas. (1965, p. 452).

² Que Leibniz consiga vincular estes problemas a partir da teodicéia, trata-se de assunto à parte. O comentário de Y. Belaval bem retrata esta vinculação: “... a harmonia difundida por toda parte na infinitude atual dos organismos e a harmonia preestabelecida entre a alma e o corpo testemunham um Supremo Harmonista, o princípio de razão exige, na origem radical das coisas, uma Razão que seja a fonte dos possíveis e uma Vontade que escolha entre esses possíveis” (1993, p. 197). Ou seja, o sistema metafísico de Leibniz permitia uma ótima articulação entre o domínio dos fatos e a esfera das possibilidades.

Em Leibniz há equivalência entre princípio de contradição e verdades de raciocínio, de um lado, e princípio de razão suficiente e verdades de fato, de outro. Esta distinção impossibilita que a questão da existência seja alcançada dedutivamente pelo intelecto humano que raciocina, uma vez que ela só pode ser diretamente resolvida na esfera do intelecto e da vontade divina. Deus não opera por análise e síntese, mas num só ato concebe e põe a existência da forma mais harmônica possível. É isto que elimina a possibilidade de a existência ser apreendida dedutivamente por um intelecto finito, e que força o intelecto humano a conceber todos os existentes sobre o plano da contingência. Assim, a partir do intelecto e da vontade de Deus, Leibniz circunscreve duas esferas distintas, uma lógica e outra ontológica, impedindo que a questão da existência seja vinculada diretamente ao problema da essência e dos possíveis que ela contém, ou seja, retirando o problema da existência da esfera regida somente pelo princípio de contradição. Ao desnecessitar a existência, embora o tenha feito em meio ao debate de Escola de seu tempo, Leibniz lança uma tese que terá impacto direto em toda a filosofia moderna e contemporânea: a da irreduzibilidade da existência em face da essência. Para fundamentá-la, Leibniz antepõe a contingência dos existentes em face do que pode ser demonstrado logicamente a partir do simples princípio de contradição. Ou seja, Leibniz contrapõe irreduzivelmente duas esferas: a das coisas que estão fundadas no princípio de contradição e a das coisas cuja realidade depende do princípio de razão suficiente, não podendo ser determinada somente a partir do princípio de identidade. Com essa distinção, Leibniz consegue, com convincente clareza, circunscrever duas esferas irreduzíveis, uma fundada no princípio de contradição e outra no princípio de razão suficiente, e é na formulação de Leibniz que o problema ontológico tratado por Avicena, Duns Scot e Suarez (Gilson, 1987, p. 124-186) sobreviverá entre os modernos e alcançará Dilthey, um dos últimos a reivindicá-lo sob a formulação leibniziana³. Muitos contemporâneos farão uso da distinção

³ Dilthey, inclusive, reportar-se-á – como veremos mais adiante – aos “fatos de consciência” (*Tatsachen des Bewusstseins*), provavelmente num esforço

ontológica, conforme formulada por Dilthey, sem suspeitar que ela reporta-se a uma tradição que se estende a Leibniz e aos medievais.

Dilthey, contudo, reporta-se explicitamente a Leibniz, a quem atribui a última fórmula do pensamento metafísico, ou seja, o “princípio de razão suficiente”⁴. Segundo Dilthey, Leibniz conseguiu formular, ao mesmo tempo, um princípio lógico e ontológico, isto é, um princípio que conseguiria superar a separação, almejada desde a antiguidade, entre o pensamento e o ser. Mas, pondo como fundamento do ser uma distinção que é de ordem lógica e ontológica e que não pode ser suprimida, podemos afirmar que este princípio asseguraria, do ponto de vista dos entes finitos, a racionalidade não comutativa entre *logos* e *physis*, uma vez que o *logos* diria respeito às verdades necessárias e a *physis* às verdades contingentes. Dilthey não se refere somente à racionalidade da *physis*, mas sabemos que entre os antigos ela é que era fonte de fato de racionalidade, e o mundo humano não passava de mera accidentalidade a ser regradada e racionalizada a partir daquele modelo. Dilthey, contudo, tem o propósito de circunscrever um fundamento que possibilite refletir sobre a especificidade dos fatos humanos e da realidade espiritual que eles instauram. Aqui, no entanto, como formulado por Leibniz, o princípio de razão suficiente surge como fundamento de toda a esfera dos fatos, isto é, põe-se como fundamento tanto da realidade material como da realidade espiritual. Vejamos, pois, como Leibniz o formula em uma de suas cartas: “este princípio é aquele da necessidade de uma razão suficiente para que uma coisa exista, para que um acontecimento ocorra, para que uma verdade tenha lugar” (Quinta carta de Leibniz a Clarke, apud Dilthey, 1959, p. 388). Leibniz formula um problema tipicamente

complementar ao leibniziano, mas com o intuito então de duplicar a esfera possível de verdades no interior do campo da experiência.

⁴ J. École, em *La métaphysique de Christian Wolff*, nos descreve brevemente (1990, p.146) os antecedentes da formulação do princípio de razão suficiente, que poderíamos reportar inclusive aos gregos. Mas observa que o próprio Wolff de bom grado sublinhava ter sido Leibniz quem primeiramente “... falou abertamente dele e dele se serviu para retificar as noções e demonstrar as proposições” (1990, p. 146).

suareziano, a saber: qual o fundamento que possibilita que uma realidade adquira existência? Mas Leibniz, justamente pelo recurso ao princípio de razão suficiente, supera a questão de se a existência nos entes finitos seria um atributo de sua essência.

Leibniz formula um princípio não como fundamento do pensamento, mas como fundamento da própria existência dos entes – termos quase incompreensíveis hoje, mas bastante familiares se situarmos este problema, ou a parte dele que seria assim conveniente, no quadro do pensamento de Suarez. Desabituaados, contudo, à formulação teológica do problema – da qual também se vale Leibniz –, nos é bem mais fácil hoje compreender Leibniz a partir de Wolff, que é a quem recorremos habitualmente quando formulamos este princípio, embora fique obliterado o fato de que nos reportamos a Leibniz por intermédio de Wolff. Dilthey afirma que “Christian Wolff reduziu este princípio ao de que algo não pode surgir do nada”. E acrescenta: “por conseguinte, ao princípio de conhecimento do qual vimos a Metafísica deduzir suas proposições desde Parmênides” (1959, p. 389). Em Parmênides, contudo, tínhamos um princípio metafísico que tornava comutativa a relação entre a ontologia e as regras necessárias do pensamento lógico. Em Leibniz, temos um princípio incondicional, que impõe-se como dúplice fundamento do pensamento e do ser. Leibniz o formula assim:

É verdade, diz-se, que não há nada sem uma razão suficiente pela qual existe, e pela qual [algo] é assim mais do que de outro modo. Mas, acrescenta-se, que esta razão suficiente é freqüentemente a simples vontade de Deus; como quando perguntamos porque a matéria não foi situada de outro modo no espaço, as mesmas situações entre os corpos permanecendo preservadas. Mas isto é justamente sustentar que Deus quer alguma coisa, sem que houvesse alguma razão suficiente de sua vontade, contra o axioma ou a regra geral de tudo aquilo que acontece (Terceira carta de Leibniz a Clarke, apud Dilthey, 1959, p. 389).

Notemos que a formulação de Leibniz pode ser claramente traduzida no quadro do pensamento de Suarez. Poderíamos assim dizer que aquilo que alcançou existência, o fez necessariamente por intermédio da vontade de Deus, pois não haveria outro modo de algo

adquirir existência. No entanto, ao existir, o que existe expressa necessariamente a realização de uma vontade perfeita, que assegura a tudo aquilo que se atualiza uma razão suficiente.

Notemos como Leibniz, para unificar o existente, se vale da Metafísica Especial, em particular da Teologia e da Teodicéia, e como, ao assim proceder, elimina não só todo o resíduo irracional da realidade, mas igualmente confere a toda a realidade, indistintamente, o mesmo grau de racionalização. Ou seja, tudo o que existe possui indistintamente o mesmo grau de razão suficiente, adquirido por intermédio da vontade divina. É claro que em face deste modelo da vontade divina, pensada a partir do princípio de razão suficiente, surge o problema da liberdade da vontade humana e o problema do indeterminismo que esta vontade humana poderia inserir nas seqüências empíricas. Pois, ao fazer escolhas, esta vontade humana estaria inserindo as determinações de sua liberdade entre os nexos de uma realidade empírica já pré-ordenada.

Mas este problema pode ser formulado fora do quadro de comparação entre uma vontade perfeita, a divina, e uma vontade finita, a humana. Wolff opera com o mesmo princípio, mas o formula simplesmente no campo da Metafísica Geral, isto é, da ontologia. Assim, afirma:

Se uma coisa A contém algo em si, a partir do que pode-se entender porque B é [existe], e *B pode ser ou algo em A ou fora de A*, assim se chama aquilo que se encontra em A de o fundamento (*Grund*) de B; A chama-se propriamente a causa (*die Ursache*), e de B diz-se que esteja em A fundado (*gegründet sei*). Isto é, o fundamento é aquilo mediante o qual podemos entender porque algo é (existe), e a causa é uma coisa que contém em si o fundamento de uma outra (Wolff apud Dilthey, 1959, p. 389).

Tudo se passa como se Wolff, por intermédio de um recurso de sintaxe, reescrevesse o que foi dito por Leibniz, colocando todos os enunciados na voz passiva. Ou seja, o sujeito da racionalização do mundo fica obliterado, restando apenas o princípio metafísico de intelecção que assegura a toda a realidade a possibilidade de que ela exista e seja pensada racionalmente.

É contra a unidade do princípio de razão suficiente assim formulado, como aqui apresentado por meio dos pensamentos de Leibniz e Wolff, que se volta a argumentação de Dilthey. E é a crítica de Dilthey a estes dois autores que nos permite compreender a importância do seu pensamento para a filosofia contemporânea. Para anteciparmos uma das partes do argumento, com o intuito de explicitarmos o fio condutor do que se segue, podemos afirmar que Dilthey foi o primeiro autor a fazer a crítica da filosofia da representação, cujo modelo exemplar seria a filosofia kantiana. Mas, ao contrário de muitos autores contemporâneos, que fazem esta crítica para reivindicar expedientes externos aos recursos da razão, Dilthey a faz para propor um outro modelo de racionalidade. Tanto que Dilthey não recusa o modelo das ciências naturais, mas procura construir, ao lado dele, um modelo de racionalidade radicalmente distinto, que seria o fundamento de um outro conjunto de ciências que designa por ciências do espírito⁵.

Assim, Dilthey recusa a unidade do *Geist* hegeliana, que ele acredita assentar-se em Leibniz e Wolff, e, em oposição ao kantismo, procura construir um novo modelo de validade para as ciências que sustenta serem ontologicamente distintas das ciências naturais. Mas como procede Dilthey? Junto com Schleiermacher, Dilthey é um dos primeiros pensadores a enfrentar epistemicamente o problema da accidentalidade do *logos*, ou seja, um dos primeiros a estudar o *logos* não como plena regularidade cujo fundamento seja físico ou cosmológico, mas a investigar o *logos* como veículo do sentido do mundo humano que se manifesta entre aquele que fala e aquele que ouve⁶, ou entre aquele que se expressa e aquele que

⁵ Wolff distingue causa e razão suficiente (J. École, 1990, p. 148), considerando o princípio de razão suficiente não somente como princípio de causalidade (como se dispõe as coisas em uma seqüência de atualizações), mas como princípio de inteligibilidade (o fundamento ou o porquê da ocorrência de algo). Também Dilthey faz uma distinção similar entre causa e razão suficiente, justamente para poder pensar o compreensivo não como mera decorrência causal, mas para poder concebê-lo como fundamento hermenêutico, ou seja, como um modo de inteligência promovido por inter-relações e não somente por uma seqüência mecânica de eventos.

⁶ É comum se apontar os elos de reciprocidade (Amaral, 1994) ou as

compreende. Dilthey é que põe a tese de que as ciências do espírito seriam compreensivas, distintas, por conseguinte, das ciências naturais, que seriam explicativas.

Esta distinção entre ciências explicativas e ciências compreensivas tornou-se um *locus clássico* da filosofia e da sociologia alemãs, e a partir desta distinção é que muitos pugnaram contra o positivismo. O positivismo, após Dilthey, ganhou a aceção de “dogmático”, pois representaria uma proposta metodológica unitária. Haveria assim um único *logos* a imperar sobre o todo da realidade e a matemática seria seu principal tradutor. Formulando isto com uma linguagem mais recente, diríamos que a matemática seria o único princípio de explicação cientificamente válido, ou seja, só seriam objetos de conhecimento aqueles que pudessem ser matematicamente construídos no domínio da metodologia das ciências empíricas. Leibniz será esquecido, mas o problema que podemos designar como Leibniz-Wolff continuará sendo reevocado com uma terminologia não mais metafísica mas supostamente científica. Assim, ao determinismo do mundo físico, opor-se-ia o indeterminismo resultante da liberdade da vontade humana. É importante salientar, no entanto, que a tese determinista, construída no quadro da ciência contemporânea, nada mais contém senão a retomada do princípio de razão suficiente, erigido fora do domínio metafísico. Neste sentido, por mais que este argumento cause espécie, é preciso ressaltar que Leibniz, com o princípio de razão suficiente, estabeleceu uma tese determinista que dependia da fundamentação de uma teodicéia; já o determinismo construído no quadro das ciências contemporâneas independe por completo de qualquer teodicéia, mas não pode, por sua vez, receber validação empírica nem ser fundamentado pela metodologia das ciências atuais. Seja como for, o princípio de razão suficiente e a tese determinista são partes ou reproposições de um mesmo problema que permanece ainda irresolvido tanto no domínio filosófico quanto no terreno das ciências empíricas.

incongruências (Scholtz, 1994) entre os pensamentos de Dilthey e Schleiermacher. Mas igualmente há um amplo reconhecimento de que ambos os autores estão na base da corrente filosófica hoje conhecida como hermenêutica.

Como podemos perceber, trata-se de um problema de permanente atualidade, que emerge em face do filósofo ou do cientista quando estes procuram investigar seus objetos. A importância e o alcance da reflexão de Dilthey está em que ele tem uma solução original para enfrentar este problema⁷. E se esta solução é digna de ser reexaminada, é porque hoje é freqüente nos referirmos a ela, mas já não conseguimos perceber o quanto ela depende do diálogo com Leibniz e Wolff, e, paradoxalmente, o quanto esta crítica da filosofia da representação depende do exame de fundamentos metafísicos.

3 A reconstrução do problema a partir de Kant: a cisão do todo da realidade entre *Erfahrung* e *Erlebnis*⁸

⁷ O pensamento de Dilthey pode ser apresentado por intermédio de múltiplas interconexões ou ramificações, seja a partir de sua relação com a psicologia e com a biologia (Amaral, 1994; Rodi, 1994), seja a partir de sua relação com a tradição hermenêutica e com Schleiermacher (Amaral, 1994; Scholtz, 1994), seja a partir de sua relação com a fenomenologia e com Husserl (Bianco, 2001). Heurísticamente, pensamos que é mais profícuo apresentá-lo a partir da cisão do princípio de razão suficiente, uma vez que este expediente permite unificar a metodologia e a aparente descontinuidade do percurso teórico de Dilthey. Do contrário, o pensamento de Dilthey nos surge como dotado de uma intuição original, cuja formulação conceitual jamais pôde ser suficientemente explicitada, aparecendo multifacetadamente nos múltiplos objetos estudados pelo autor. Se assim considerada, sua obra retrataria muito mais o percurso de um historiador da mentalidade da cultura ocidental do que propriamente a força de uma genuína proposta filosófica. A reapropriação de Dilthey pelos comentadores com freqüência recai nas características desta segunda hipótese, procurando-se evidenciar uma intuição original que deveria ser visualizada a partir de um pensamento rapsódico. Partimos aqui de outra hipótese: de que o fundamento de sua reflexão pode ser circunscrito a partir de sua releitura de Leibniz/Wolff e do modo como cinde epistemologicamente o princípio de razão suficiente. É isto que lhe permite postar-se ao lado de Kant – pode-se aqui discutir o êxito ou não dessa tentativa – e lhe possibilita pensar o mundo do espírito a partir de um fundamento considerado válido cientificamente.

⁸ Na seqüência deste texto ambos os conceitos serão mais bem apresentados. Neste momento e para os propósitos deste trabalho, é suficiente explicarmos que se trata de dois modos de se conceber a experiência: de um lado, a experiência objetiva (*die Erfahrung*) construída a partir do mundo fenomenal (Kant), de outro, a experiência subjetiva (*das Erlebnis*) formada a partir das vivências de cada

Retomemos, portanto, este diálogo de Dilthey com Leibniz. Dilthey não nega o princípio de razão de suficiente, apenas alega que Leibniz se equivocou ao estender sua validade indistintamente ao todo da realidade que encerra os fatos, ou seja, ao circunscrever unitariamente a experiência no interior da esfera dos fatos. Mas a partir de que fundamento nós poderíamos cindir a esfera dos fatos e distinguir distintas abrangências do princípio de razão suficiente? Dilthey observa que o princípio de razão suficiente

... sempre apresenta-se em Leibniz junto ao [princípio] de contradição, e [que] o princípio de contradição fundamenta justamente as verdades necessárias, em contrapartida, o de razão [suficiente] fundamenta os fatos e as verdades de fato (*die Tatsachen und tatsächlichen Wahrheiten*) (1959, p. 388).

Ou seja, em Leibniz a esfera das verdades de fato opõe-se unitariamente, a partir de seu fundamento cognitivo, à esfera das verdades necessárias. Dilthey coerentemente extrai as conseqüências extremas do pensamento de Leibniz, e separa a necessidade lógica do pensamento, de um lado, e os fatos e as verdades de fato, de outro. Contudo, indo além de Hume⁹, Dilthey operará uma cisão dos próprios fatos, separando as verdades de fato relativas ao mundo externo (*Erfahrung*) e as verdades de fato relativas ao mundo interno (*Erlebnis*). Por esse motivo, Dilthey afirma que a lei do conhecimento tem de assumir posição distinta em relação aos conteúdos destas duas esferas da experiência. Sobre este argumento, Dilthey construirá a cisão ontológica do todo da experiência, sustentando que o conhecimento relativo às verdades de fato deve se

existência humana (Dilthey). Há que se ressaltar aqui, no entanto, que a introdução da vivência (*Erlebnis*) como forma de experiência, cuja esfera deveria ser circunscrita e tratada cientificamente ao lado da experiência objetiva (*Erfahrung*), constitui uma contribuição original e pioneira de Dilthey, que ao longo de décadas se propôs a refletir filosoficamente sobre essa questão.

⁹ A distinção proposta por Leibniz ocupa posição central nas construções de Hume. O texto mais emblemático em que Hume usa esta distinção é a *Investigação*, Seção 4 (1999, p. 43-44), no qual se reporta às “relações de idéias” e às “questões de fato”. No entanto, assim como Leibniz, Hume considera que as questões de fato designam indistintamente o todo da experiência.

posicionar de maneira distinta em relação a ambas as esferas da experiência. Dilthey afirma:

pois bem, a *posição da lei do conhecimento sobre o fundamento (die Stellung des Erkenntnisgesetzes vom Grunde)* referente às ciências do espírito é distinta da posição referente às ciências do mundo externo: também isto torna impossível uma subordinação de toda a realidade (*der ganzen Wirklichkeit*) sob um nexa metafísico. Isto de que me apercebo (*innewerde*), enquanto estado de mim mesmo, não é relativo como um objeto externo. Não existe uma verdade (*eine Wahrheit*) do objeto externo como concordância da imagem com uma realidade, pois esta realidade (*diese Realität*) não está dada em nenhuma consciência e subtrai-se assim à comparação. Não se pode querer saber como o objeto se parece, se ninguém o compreende em sua consciência. Ao contrário, isto, que eu vivencio (*erlebe*) em mim, está aí para mim como fato de consciência (*als Tatsache des Bewusstseins*), por isso eu dele me apercebo: fato de consciência não é nada senão isto de que eu me apercebo. Nossas esperanças e aspirações, nossos querereres e desejos, esse mundo interior é como tal a coisa mesma (*als solche die Sache selber*) (Dilthey, 1959, p. 394).

Em primeiro lugar, notemos como Dilthey amplia o alcance da terminologia de Leibniz, abrindo, em meio às verdades de fato, um novo campo de investigações: o dos fatos de consciência. Mas Dilthey pressupõe que há um modo próprio de se investigá-los e que há igualmente uma verdade inerente característica destes fatos. Este pressuposto surge da cisão das verdades de fato em dois mundos – o da experiência externa e o da experiência interna – e da tese da irredutibilidade do princípio de inteligibilidade que funda cada uma dessas esferas cognitivas. Isso está explicitado na afirmação de Dilthey de que a posição distinta e irredutível dessas duas esferas “... torna impossível uma subordinação de toda a realidade sob um nexa metafísico” (1959, p. 394 – supracitado). Ou seja, inversamente a Leibniz, que vinculava finalmente verdades de razão e de fato a partir da teologia, em Dilthey o princípio de unificação entre as duas esferas da experiência somente alcança um fundamento parcial comum na esfera do pensamento lógico, ou seja, no princípio de identidade e de não contradição, uma vez que as verdades de fato têm de poder ser pensadas. Dilthey, portanto, à maneira de um

cientista, quer partir dos fatos e particularmente da irredutibilidade até então não observada de duas esferas de fatos¹⁰. Em segundo lugar, notemos como Dilthey principia a crítica à filosofia da representação, opondo realidade da consciência e realidade do mundo externo. O argumento principal refere-se ao modo de representação: Dilthey afirma a distinção entre a representação da realidade do mundo externo e a realidade interna da consciência. Ou seja, pelo fato de que temos acesso indireto ao mundo externo e acesso direto ao mundo interno – este é o argumento de Dilthey, que até hoje nos convence –, alcançamos consciência distinta destas duas realidades, o que se expressa no referencial qualitativo de nossas experiências.

Para indicar este referencial qualitativo, Dilthey utiliza os termos *Erfahrung* e *Erlebnis*¹¹, com o intuito de por meio deles

¹⁰ Aludindo à “... posição intermediária entre a especulação e o empirismo ...”, assumida por Dilthey, Gadamer (1999, p.123) observa: “como o que importa a ele é justificar o trabalho das ciências do espírito, do ponto de vista cognitivo-teórico, domina-o por toda parte o motivo do verdadeiramente dado” (os grifos são nossos). É elucidativo o comentário de Gadamer, uma vez que acentua o que é característico da posição de Dilthey, ou seja, o esforço para descobrir, no interior da teoria do conhecimento, possibilidades de fundamentação científica subjacentes ao que denomina ciências do espírito. Assim, no interior do conceito de vivência (*Erlebnis*), Dilthey procurará construir a positividade de um modo distinto do fundamento. Nisso reside uma contribuição própria de sua reflexão. Dilthey não considera que a esfera da experiência interna seja marcada, em oposição à da experiência externa, por um déficit de objetividade. Ao contrário, sustenta que o seu fundamento são os dados da vivência, e que a partir dessa característica própria é que deveriam ser pensadas as condições distintas de sua evidência e validade.

¹¹ A distinção semântica é pouco definida do ponto de vista léxico, uma vez que os dicionários *Duden* e *Wahrig* não constroem uma oposição sistemática entre essas duas palavras. No verbete “vivência”, a Enciclopédia de Filosofia *Logos* (1992, p. 556-557) e o *Dicionário de Filosofia Ferrater Mora* (2001, p. 3035-3036) remetem a Dilthey o emprego sistemático do termo *Erlebnis*, e localizam seu registro lexical reportando-se à obra de Hans-Georg Gadamer, *Verdade e método*, em que o autor recupera a história do uso deste termo. Nesta obra, Gadamer afirma que, anteriormente ao uso registrado por Dilthey e por alguns biógrafos que lhe eram coetâneos, havia o emprego do verbo *erleben* e suas variantes, mas não do substantivo, e que foi Dilthey “... quem primeiro atribuiu a essa palavra

uma função conceitual ...” (1999, p. 119). Comenta Gadamer: “a pesquisa do surgimento da palavra ‘vivência’ (*Erlenis*) na escrita alemã conduz ao surpreendente resultado de que, diferentemente de ‘vivenciar’ (*Erleben*), somente se tornou usual nos anos 70 do século XIX. No século XVIII ela absolutamente ainda não existe, mas também Schiller e Goethe não a conhecem. O mais antigo comprovante parece ser uma carta de Hegel [que emprega o conceito no feminino, observa em nota Gadamer, o que comprova que ele ainda não havia ingressado oficialmente na língua]. Mas também dos anos trinta e quarenta só vim conhecer ocorrências muito isoladas... Sua introdução geral no uso lingüístico comum está vinculada, pelo que parece, à sua aplicação na literatura biográfica” (1999, p. 117-118). Referindo-se à apreensão de Goethe por Dilthey, Gadamer observa que é possível construir retrospectivamente uma “pré-história inconsciente da palavra” (1999, p. 120). E argumenta: “Goethe, como nem um outro, seduz à formulação dessa palavra, porque suas poesias recebem sua compreensibilidade, em um novo sentido, a partir do que ele vivenciou. Aliás, de si mesmo ele disse que todas as suas poesias têm o caráter de uma grande confissão” (1999, p. 119-120). Mas talvez possamos, indo além de Gadamer, afirmar que Goethe opera conceitualmente – e não apenas sugestivamente – de maneira bastante explícita com a oposição entre vivência (*Erlebnis*) e experiência (*Erfahrung*). Já no princípio d’ *As afinidades eletivas* estas duas esferas se enfrentam, duplicando, por sua mútua intransponibilidade, a face dos acontecimentos que embrionariamente se anunciam através de dois de seus personagens principais, Eduard e Charlotte. Goethe situa o feminino e o masculino como seus portadores, inicialmente instalados como dois *loci* da experiência: “Eu assumi o interior (das Innere), tu o exterior (das Äussere) e tudo o mais” (Goethe, 1968, p. 66), diz Charlotte. O interior oposto ao exterior, como afazeres a nortear e casar um universo. Posteriormente, o significado disso explicita-se nas fronteiras incompatíveis em que ambos vão procurar enquadrar um mesmo fato: o convite a um velho amigo de Eduard, o capitão. O não e o sim que a decisão implica remetem, cada qual, a universos onde tanto a *Erfahrung* quanto o *Erlebnis* alicerçam as situações que lhes são paradigmáticas. “Eu não sou supersticiosa (*abergläubisch*)”, responde Charlotte, “e não me entrego a esses impulsos obscuros (*dunklen Anregungen*), na medida em que eles sejam apenas isto, mas na maior parte das vezes eles são lembranças inconscientes (*unbewusste Erinnerungen*) de seqüências (*Folgen*) felizes ou infelizes, que vivenciamos (*erlebt haben*) em atos próprios ou alheios”. “Isto de fato pode acontecer”, responde Eduard, “para seres que conduzem a vida sob formas obscuras, não para aqueles que, pela experiência esclarecida (*Erfahrung aufgeklärt*), se tornaram mais conscientes (*bewusst*) de si próprios” (Goethe, 1968, p. 70). Sob o registro literário este conflito é assim caracterizado: por um lado, uma vivência que se acumulou inconscientemente na memória e que obscuramente, através da subjetividade, sempre está prestes a invadir os atos que participamos, por outro, o homem das experiências esclarecidas, sempre pronto a lixivar o passado e os

designar dois tipos de experiência: de um lado, haveria a experiência externa, objetiva, das imagens que se formam a partir das nossas sensações e a partir das quais representamos o mundo externo; de outro lado haveria a experiência interna, subjetiva, à qual temos acesso direto por meio de nossas vontades, desejos, das imagens que se acumulam em nossa memória, e dos sentidos que se manifestam e percorrem nossos estados de consciência. Assim, ao dividir a experiência em dois *loci* distintos, um externo e outro interno, dotados de graus qualitativamente distintos de representação, Dilthey argumenta, contra Leibniz, que ambas as esferas não podem mais ser unificadas sob um mesmo nexa metafísico (1959, p. 394). Descobre Dilthey, desse modo, a irredutibilidade da historicidade, pois a funda como um *locus* da experiência especificamente humana. As verdades relativas ao mundo externo, conhecidas indiretamente pelo homem através das formas da sensibilidade, são distintas, portanto, das verdades relativas ao mundo interno, produzidas diretamente pelo sentido da vivência. Ou seja, Dilthey afirma a validade universal do princípio de não contradição, no entanto, em relação à validade do princípio de razão suficiente, aceita sua validade para os produtos da *Erfahrung* (experiência), mas nega sua aplicação de modo idêntico para os conteúdos do *Erlebnis* (vivência). Dilthey argumenta que, porque este mundo interior da vivência é compreensível e qualitativamente distinto do mundo externo, ele à sua maneira se torna fundamento suficiente de sua própria inteligibilidade.

Fica patente, ademais, que parte deste argumento – senão ele como um todo – dirige-se também contra Kant, o qual foi o grande teórico da *Erfahrung*, cuja definição razoavelmente precisa e breve, em Kant, poderia ser a da experiência na medida em que pode ser apropriada pelas ciências empíricas modernas. Do mesmo modo, podemos dizer que Dilthey foi o grande teórico do *Erlebnis*, ou seja, da experiência que internamente se acumula no decorrer da vida de

sentimentos neste coletados, a fim de examinar objetivamente as coisas que se lhe apresentam. Conflito paradigmático, no texto, entre *erlebt* e *Erfahrung*, *unbewusst* e *bewusst*, *dunkel* e *aufgeklärt*, vivência obscura e experiência cristalina.

uma pessoa, que se exterioriza na produção do mundo histórico, e que referencia aquilo que se pode compreender. No entanto, Dilthey mostra ótimo domínio das diversas lições dos modernos, que captam o objeto a partir das condições de representação do sujeito que o apreende. Concordemos ou não com Dilthey, é isto que ele nos comunica, quando no texto supra citado comenta: “Isto de que me apercebo (*innewerde*), enquanto estado de mim mesmo, não é relativo como um objeto externo” (1959, p. 394 - supracitado). Notemos o modo como Dilthey enfrenta as filosofias da representação no interior de seus domínios: aqui não é negada a objetividade que pode ser construída para os dados externos – o que seria uma conclusão pueril e pré-crítica –, mas é firmada sua relatividade em oposição aos dados da vivência. Ou seja, o dado da experiência externa é sempre algo que tem de ser apreendido mediatamente, a partir de relações com as quais a consciência tem de construir sua objetividade. Já os dados da vivência estão presentes imediatamente à consciência, são, nas palavras de Dilthey, fatos de consciência, estados de que me apercebo de modo direto e evidente. Assim, em relação aos fatos empíricos, cuja apreensão objetiva depende de sua construção a partir da evidência matemática, os fatos de consciência são imediatamente evidentes para o sujeito que os vivencia. Comentando a solução crítica do problema do conhecimento, Dilthey afirma:

pois os *componentes* do *dado* (*des Gegebenen*) são, em virtude de sua origem distinta, heterogêneos, incomparáveis. Conseqüentemente, não podem ser reduzidos uns aos outros. ... Por isso o estudo do mundo exterior precisa deixar insolúvel a relação interna do dado na natureza, e contentar-se com o estabelecimento de uma conexão fundada no tempo, no espaço e no movimento, que unifique as experiências (*die Erfahrungen*) em um sistema (Dilthey, 1959, p. 393).

Notamos aqui como Dilthey trata o problema da objetividade e da fenomenalidade do dado no âmbito das ciências empíricas. Dilthey concebe com clareza a solução crítica de Kant. As partes que compõem o dado não são, em virtude de sua individualidade intuitiva, comparáveis, ou seja, as datidades

sensíveis são heterogêneas e, por conseguinte, irredutíveis entre si. Aceita-se também aqui a tese de Hume: nos é inacessível a relação interna entre os elementos componentes de uma cadeia causal. Nesse sentido, a solução crítica implica em que a unificação da experiência seja realizada sobre um outro plano, que faça a regra recobrir homogeneamente os conteúdos heterogêneos dados na experiência. Por isso Kant tornou-se o grande teórico da *Erfahrung* (a experiência assimilada pelo arcabouço da ciência ocidental moderna), pois conseguiu delimitar as condições em que a unificação do dado pode se tornar objetiva. Para tanto, Kant precisou separar a imaginação produtiva (*die produktive; erzeugende Einbildungskraft*) e a imaginação reprodutiva (*die reproduktive; wiederzeugende, nachbildende Einbildungskraft*). A primeira é o *locus* das construções matemáticas e a condição de todas as operações transcendentais. Nela está contida a teoria do tempo objetivante em Kant, que possibilita o regramento a priori da experiência. A segunda é a imaginação empírica, em que se acumulam as seqüências advindas do dado a posteriori. É a imaginação produtiva que permite decifrar a temporalidade matemática do dado empírico, heterogêneo, reduzindo-o a um contínuo homogêneo¹² apreensível pelo intelecto, ou seja, é ela que assegura a possibilidade a priori de unificação de qualquer dado no mundo fenomenal.

Transpondo a teoria do tempo para a esfera da vivência (*Erlebnis*), Dilthey fundamenta uma outra possibilidade de se compreender seqüências de eventos agora especificamente humanos, concebendo-os a partir do sentido que expressam ao se exteriorizarem. Assim, Dilthey lança a hipótese de que a inteligibilidade da ação humana pode ser desdobrada de sua interioridade vivida, ou seja, a ação possui um sentido que pode ser compreendido, não sendo constituída apenas por movimentos externos que devem ser explicados. A consequência deste método é

¹² Esta ênfase no papel homogeneizador das matemáticas será reencontrada também nos comentários do neokantiano H. Rickert.

que a relação de causa e efeito será circunscrita na esfera das ciências naturais, e o que pertence à ação humana será apreendido por um fundamento compreensivo, provido de um modo próprio de evidência e validade.

Dilthey, portanto, dirige-se ao encontro do problema epistêmico, procurando expandir a noção de experiência, sem contudo conseguir resolver um problema que até hoje permanece insolúvel em Kant: dotar as ciências históricas de condições de transcendentalidade. Ainda que se trate de uma empresa falida, Dilthey tem o mérito, contudo, de fornecer a base em que o problema pôde ser explicitado, na medida em que alega que o modelo indireto de validade obtido mediante a congruência de formas puras e conteúdos empíricos, conforme proposto por Kant, não poderia ser reproposto para os conteúdos da vivência (*Erlebnis*), conforme apreendidos numa cadeia compreensiva. Mas as ciências compreensivas, concebendo-se tacitamente distintas das ciências empíricas matematizadas, jamais deram o devido valor a este problema epistêmico no decorrer do século XX. No entanto, ao fazermos o paralelo com Kant, percebemos a importância e a originalidade de Dilthey: ele foi o primeiro a duplicar a esfera da experiência, e a circunscrever e nomear o dúplice que ela contém, com vistas a encontrar uma solução para o problema da evidência e da validade do conhecimento histórico.

4 Conclusão

Em Leibniz, estamos separados das coisas pelos símbolos, com os quais temos de traduzir toda a nossa inteligibilidade acerca dos produtos individuais da experiência. Em Kant, como bem retrata Dilthey, precisamos traduzir o plano das individualidades empíricas sobre um outro plano, construído pelo tempo e pelo espaço matematizados, dotados assim da capacidade de conectar, por meio de relações externas, a seqüência heterogênea dos dados empíricos. Em Dilthey encontramos uma possibilidade no interior da própria experiência que, anteriormente à formulação de sua teoria, seria considerada sobre-humana. Dilthey abre uma esfera, a da vivência

(*Erlebnis*), em que podemos ter acesso direto e imediato à própria coisa.

A força de Dilthey está justamente em que ele consegue propor um modelo de evidência e validade para as ciências compreensivas. Em oposição ao determinismo, conforme sustentado por Leibniz, e em oposição à experiência objetiva (*Erfahrung*), conforme construída por Kant, Dilthey funda a ontologia do compreensivo, da qual ainda hoje somos tributários. Retomemos, com as palavras do próprio Dilthey, este argumento supracitado:

Não se pode querer saber como o objeto se parece, se ninguém o compreende em sua consciência. Ao contrário, isto, que eu vivencio (*erlebe*) em mim, está aí para mim como fato da consciência (*als Tatsache des Bewusstseins*), por isso eu dele me apercebo: fato da consciência não é nada senão isto de que eu me apercebo. Nossas esperanças e aspirações, nossos querer e desejos, esse mundo interior é como tal a coisa mesma (*als solche die Sache selber*) (1959, p. 394).

Dilthey reivindica a apercepção não como fundamento da construção da experiência externa, mas como acesso direto à experiência interna. Esta é a solução proposta por Dilthey: porque este acesso seria direto, a experiência interna seria qualitativamente diferente da experiência externa. Conseqüentemente, estaria resolvido o problema da validade deste tipo de conhecimento: como eu tenho acesso à coisa tal qual ela é, então o conhecimento do mundo interior seria imediatamente válido. É claro que a muitos esta solução poderá parecer insatisfatória. Em defesa de Dilthey, no entanto, vale ressaltar o seu esforço para construir cognitivamente a tese compreensivista sem romper com a esfera epistêmica das ciências. Dilthey poderia ter tomado axiomáticamente a compreensão como um fato básico da vida humana, evitando assim, estrategicamente, examinar os fundamentos que lhe assegurassem validade científica. Num esforço complementar ao kantiano, no entanto, aceita a tese de que o problema da validade tem de ser resolvido no interior da esfera da experiência acessível ao ser humano. Assim, por meio da experiência interna, duplica o referencial dos conceitos produzidos pelo pensamento. E alcança

isto não por meio da intuição empírica (solução proposta por Kant), mas mediante esta evidência “intuitiva” a que temos acesso na esfera da experiência interna. É claro que esta solução continuaria insatisfatória para quem almejasse uma solução transcendental. É preciso lembrar, contudo, que Dilthey parte de Leibniz, descobre duas esferas de fatos e procura pensá-las a partir do princípio de razão suficiente inerente a cada uma delas. É este recurso que permite a Dilthey reinterpretar o princípio de razão suficiente e separar compreensão de explicação, concebendo sobre um novo fundamento a posição da lei do conhecimento relativa às ciências do espírito.

Referências

AMARAL, M. N. C. P. (Org.). *Período clássico da hermenêutica filosófica na Alemanha*. São Paulo: Edusp, 1994.

BELAVAL, Yvon. Le système. In: *Leibniz. Inicitation a sa philosophie*. 7^e éd. Paris: Vrin, 1993, p. 195-280.

BIANCO, Franco. À l'origine de la rencontre entre herméneutique et phénoménologie: Dilthey e Husserl. In: MEJÍA, Emmanuel (Org.). *Phénoménologie et herméneutique. Penser leurs rapports*. Lausanne: Payot, 2001, p. 37-53, v. 2.

DILTHEY, Wilhelm. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. In: *Gesammelte Schriften*. 7. unv. Aufl. Stuttgart: Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.

_____. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Traducción de Julián Marias. Madrid: Alianza, 1980.

ÉCOLE, Jean. *La métaphysique de Christian Wolff*. Hildesheim: Georg Olms, 1990. 2 Bd.

FERRATER MORA, Jose. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de R. L. Ferreira e A. Cabral. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001, t. IV.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

GILSON, Étienne. L'essence contre l'existence e Aux origines de l'ontologie. In: *L'être et l'essence*. 2. ed. Paris: Vrin, 1987. cap. IV, p. 124-143, cap. V, p. 144-186.

GOETHE, Johann W. *Les affinités électives*. Paris: Aubier, 1968. Ed. bilingüe.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Les principes de la philosophie ou la Monadologie. In: *Philosophische Schriften*. Herausgegeben und übersetzt von Hans Heinz Holz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965. p. 438-483. Bd. I.

LOGOS: enciclopédia luso-brasileira de Filosofia. Lisboa; São Paulo: Editorial Verbo, 1992. v. 5.

RODI, Frithjof. O conceito de Dilthey de estrutura dentro do contexto da ciência e da filosofia do século XIX. In: AMARAL, M. N. C. P. (Org). *Período clássico da hermenêutica filosófica na Alemanha*. São Paulo: Edusp, 1994. p. 27-41.

SCHOLTZ, Gunter. A *Dialética* de Schleiermacher e a *Lógica da Teoria do Conhecimento* de Dilthey. In: AMARAL, M. N. C. P. (Org). *Período clássico da hermenêutica filosófica na Alemanha*. São Paulo: Edusp, 1994. p. 71-92.