

INTERPRETAÇÃO E VIDA: A *ERLEBNIS* EM DILTHEY E AS CRÍTICAS À *EINFÜHLUNG*

CHANTAL CASTELLI*

RESUMO: Este artigo procura explicitar os conceitos de *Erlebnis* e *Einfühlung*, recorrendo ao diálogo entre Wilhelm Dilthey e alguns dos principais autores da história da Hermenêutica.

PALAVRAS-CHAVE: *Erlebnis*; *Einfühlung*; Hermenêutica; interpretação; história das idéias.

“Toda manifestação singular de vida representa, no reino deste espírito objetivo, algo comum. Cada palavra, cada frase, cada gesto ou fórmula de cortesia, cada obra de arte e cada fato histórico, somente são inteligíveis porque há uma comunidade [*Gemeinsamkeit*] que une aquele que neles se manifesta com aquele que compreende; o indivíduo singular vive [*erlebt*], pensa e age sempre em uma esfera de comunidade [*Gemeinsamkeit*] e somente em tal esfera ele compreende. Tudo o que é compreendido traz igualmente em si a marca do conhecido a partir desta comunidade. Vivemos nesta atmosfera, ela nos envolve continuamente. Somos imersos nela. Neste mundo histórico e compreendido nos encontramos em toda parte em casa, compreendemos o sentido e a significação de tudo isso, nós mesmos somos entrelaçados nesta comunidade.”

⁽¹⁾ W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*.

Wilhelm Dilthey¹

^(*) Mestranda do Departamento de Teoria Literária Literatura Comparada-FFLCH/USP.

Antes de enfrentarmos diretamente os conceitos e imagens empregados por Dilthey no parágrafo a ser analisado e discutido, julgamos necessário contextualizá-lo dentro das mudanças operadas na Hermenêutica sobretudo a partir de Schleiermacher, tendo em vista sua pertinência para a questão da interpretação tanto em Dilthey como nos autores modernos que ainda hoje se voltam para o tema.

Schleiermacher não só inaugura o uso do termo “hermenêutica” no sentido de atribuí-lo a uma disciplina independente (até então, a Hermenêutica era disciplina auxiliar da Teologia, da Filologia e da Filosofia grega), como opera a mudança talvez mais significativa até hoje dentro das doutrinas ou práticas da interpretação.

Essa mudança consiste em deslocar a Hermenêutica de uma doutrina do sentido para uma doutrina da compreensão. A Hermenêutica deixa de ser uma doutrina que busca o sentido do texto – notadamente do texto canônico, sobretudo as Sagradas Escrituras –, para se constituir essencialmente como uma reflexão fundamentada na compreensão inter-humana, intersubjetiva. Ou seja: as pretensões dogmáticas do processo interpretativo são dissolvidas, dado que não se procura mais um sentido mais verdadeiro que os outros, mas sim entender o que o outro sujeito quis dizer. O intérprete – e também o tradutor, para Schleiermacher – passa a ser o sujeito que tenta decifrar um outro sujeito, o autor do texto. É a favor dessa idéia mais ampla da compreensão que serão abolidas as categorias interpretativas empregadas por Santo Agostinho, tais como a tripartição dos sentidos do texto (sentido literal, sentido psíquico ou moral e sentido místico, espiritual ou alegórico).

Mais do que desvincular a questão da interpretação dos textos canônicos, Schleiermacher considera que a compreensão não se dá somente pelo texto escrito. Assim, o autor introduzirá o que chama de *Rede*: a fala, o discurso, a conversa. Ou seja: qualquer discurso ou fala, mesmo que de uma mesma língua, requer tradução, interpretação. Sobretudo, a interpretação deve nascer do diálogo comum, corriqueiro, gratuito. É esse o sentido de *Gesprächs*, termo usado por Schleiermacher no texto “Akademiereden von 1829”², no qual o filósofo aconselha o intérprete a abandonar “l'examen solitaire d'un écrit tout à fait isolé”, para se debruçar sobre “le jaillissement d'une portion de vie”³ (“hervorbrechenden Lebensmoment”, no original).

Aqui é preciso notar dois pontos centrais no texto de Schleiermacher. Em primeiro lugar, que a compreensão nasce a partir da expressão viva do sujeito, de um “momento de vida”, em que a presença imediata do autor do discurso é essencial – não se trata mais de procurar um sentido absoluto no texto. Percebemos então que, para Schleiermacher, a vida – e não o texto escrito, ou o sentido absoluto – é a unidade maior a ser compreendida, a partir dos *Reden*, dos discursos, das conversas que se dão dentro dela. Schleiermacher inscreve-se no início da idéia de uma “filosofia da vida” (a *Lebensphilosophie*, já importante para o romantismo alemão), que será essencial para Dilthey.

Além disso, o segundo ponto a ser levantado é que as idéias daquele que fala tomam forma a partir da vida comum: “Car la présence immédiate de celui qui parle, l'expression vivante qui manifeste la participation de tout son être spirituel, la manière dont ces idées prennent forme à partir de la vie commune (...)”⁴. Devemos entender essa vida comum no sentido de uma “gemeinsamen Leben”⁵, ou seja, de uma comunidade de vida – e não só do ato corriqueiro da

Tradução informal de Jeanne Marie Gagnebin. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970, p.178.

(2) F. D. E. SCHLEIERMACHER, “Akademiereden von 1829”, in *Hermeneutik*. Heidelberg: Kimmeler, 1957, p.131. O termo *Gesprächs* é traduzido por Peter Szondi como *conversation* (P. SZONDI, “L'herméneutique de Schleiermacher”, in *Poésie et Poétique de l'Idéalisme Allemand*. Paris: Minuit, 1975, p.297).

(3) Peter Szondi, *op. cit.*, p. 297.

(4) Schleiermacher, *op. cit.*, p. 131.

(5) Peter Szondi, *op. cit.*, p. 297.

(6) Schleiermacher, *op. cit.* p. 131.

(7) Lembremos que Schleiermacher, ao pensar a comunidade atrás da idéia de indivíduo, está interessado em pensar também o conceito de Nação atrás da idéia de comunidade – conceitos que escapam aqui a nosso interesse mais direto.

(8) Dilthey, *op. cit.*, p. 178.

(9) *Idem, ibidem.*

(10) A distinção é proposta em sua obra *Introdução às Ciências do Espírito*, de 1883 (Cf. W. DILTHEY. Trad. de

fala, do discurso, que deve ser investigado pelo intérprete. Assim, o que o sujeito enuncia não pertence somente a ele, mas a uma comunidade de vidas que se imbricam na sua própria⁷.

Ora, tanto a questão da filosofia da vida como a questão da comunidade aparecem no texto de Dilthey. É no sentido de compreender o outro sujeito que Dilthey inicia o trecho escolhido para esta análise referindo-se a “Toda manifestação singular de vida”: ele se volta para os indivíduos, para “Cada palavra, cada frase, cada gesto ou fórmula de cortesia, cada obra de arte e cada fato histórico”⁸ como objetos de sua investigação, e não para o texto escrito somente. É essa a idéia da filosofia da vida. Trata-se de fundamentar a compreensão na vida como unidade maior, e não nos textos canônicos, questão que, como vimos, já pensava Schleiermacher.

Em seguida, percebemos que Dilthey tentará interpretar os outros sujeitos, as outras “manifestações singulares de vida” a partir do que têm em comum, da “comunidade” em que estão imersos, da comunidade mesma entre aquele que tenta compreender e o que é compreendido. Trata-se aqui de comunidade no sentido de algo em comum entre as pessoas, e não de associação ou grupo de pessoas. O conceito de *Gemeinsamkeit* (comunidade) é de fato o fulcro do texto de Dilthey; é o elo que permite o entendimento da história.

Porém antes de nos determos nesse conceito, notemos que, ainda na primeira frase do texto, o filósofo afirma as manifestações singulares de vida e sua comunidade a partir do “reino deste espírito objetivo”⁹. Para compreendermos a significação de “espírito objetivo” para Dilthey, convém tecermos primeiro algumas considerações acerca de sua reflexão sobre as Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*). É a partir dessa reflexão que se configura, em Dilthey, a mudança de foco na questão interpretativa, que passa a buscar agora a compreensão intersubjetiva. Dilthey, leitor de Schleiermacher, vai acentuar essa tendência psicologizante da interpretação e levá-la ao ápice.

As Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*), consistem naquilo que entendemos hoje por Ciências Humanas, ou seja, as ciências que trabalham com a história, com a psicologia, com a compreensão do humano. Estas não podem seguir as mesmas regras que guiam as Ciências da Natureza, pelo fato de que a relação entre sujeito e objeto do conhecimento é diferente para os dois tipos de ciências. Nas que lidam com a Natureza, o objeto é de fato diferente do sujeito, objeto com o qual este não pode dialogar. Já nas Ciências Humanas, o objeto é outro sujeito, e como tal semelhante àquele que pesquisa.

A partir da constatação dessa diferença, e do fato de que geralmente se costuma aplicar às Ciências Humanas os mesmos princípios metodológicos das Ciências Naturais, Dilthey não só faz a crítica de uma certa herança kantiana (e cartesiana, que elige a matemática como modelo de todo pensamento científico), como tenta estabelecer regras de hermenêutica para as Ciências do Espírito. O filósofo vai então afirmar que, se nas Ciências Naturais a atividade primordial do pensamento é explicar, nas Ciências Humanas a tarefa do pesquisador é compreender¹⁰.

Para definir o que é o compreender das Ciências Humanas, Dilthey se vale de uma categoria-chave para o novo arcabouço científico que tenta estabelecer: a *Erlebnis*. O conceito pode ser traduzido como experiência vivida, ou vivência. A *Erlebnis* se caracteriza como espécie de unidade científica mínima

que permite ao filósofo construir o discurso sobre a realidade histórica: “A construção [das Ciências do Espírito] parte da experiência vivida [*Erlebnis*], de realidade a realidade; ela é um mergulhar cada vez mais fundo na realidade histórica, um buscar cada vez mais a partir dela, um ampliar-se cada vez maior sobre ela”¹¹.

A noção de experiência vivida ou vivência – tal como a consagra Dilthey em seu livro *Das Erlebnis und die Dichtung*, de 1905¹² – procura conferir uma intensidade maior a algo que ocorreu dentro do fluxo cotidiano da vida. As *Erlebnisse* são momentos significativos e marcantes do vivido, de curta duração, porém com espessura temporal maior do que as atividades ligadas ao hábito. Além disso, as *Erlebnisse* deixam um rastro duradouro. É a sua intensidade que acrescenta a idéia de eternidade, garantindo sua permanência através do trabalho da memória. Daí sua participação no esforço intersubjetivo da compreensão, especificidade das Ciências do Espírito: só o mundo histórico pode ser “internamente revivido pela memória, porque é o homem que faz a História, ao passo que não foi o homem que fez a Natureza”¹³.

Além disso, o conceito de *Erlebnis* corresponde a outra necessidade de compreensão. Se a experiência vivida não pode ser explicitada em termos meramente racionais, dada sua intensidade e particularidade, o conceito surge como forma de encontrar aquela unidade de significação que existe antes das instâncias mediadoras da linguagem e da razão. A *Erlebnis* é algo que marca o sujeito, mas que não depende para isso da mediação da linguagem, da compreensão, da filosofia, que surgiriam como maneiras de levar a outro conceito ou a um resultado. A *Erlebnis* existe em si mesma, fundamenta-se por si só.

Lembremos que Schleiermacher já acentuava a importância da presença imediata do outro sujeito para a compreensão, em que eram relevantes até mesmo os elementos materiais dos *Reden*, como a expressão e a voz do sujeito. Dilthey leva essa questão da imediatez da subjetividade a um nível essencial, ao colocar em questão a *Erlebnis*. Isso porque o próprio termo “imediate” é já um conceito especulativo, e como tal recusado por Dilthey. A recusa do filósofo é na verdade a um certo excesso de intelectualização do pensamento, como praticado por Hegel e Kant – contra quem Dilthey já se voltava ao afirmar a especificidade metodológica das Ciências Humanas. Dilthey busca a fundamentação para a vida na própria vida, antes dos processos da dialética hegeliana, que tentam, ao contrário, explicar o indivíduo a partir de um contexto mais amplo¹⁴.

Como a *Erlebnis* fundamenta a construção das Ciências do Espírito, esta construção não pode comportar “pressupostos hipotéticos que colocam algo por baixo do dado”¹⁵, ao exercer a pesquisa histórica; pressupostos esses que significariam a mediação entre pesquisador e realidade histórica. Ao contrário, “o compreender penetra nas exteriorizações estrangeiras de vida por uma transposição da riqueza das próprias experiências vividas”¹⁶. Há então uma “identificação afetiva” ou empatia (que correspondem ao conceito metodológico de *Einfühlung*) entre sujeito e objeto do conhecimento, que é propiciada pelo encontro das *Erlebnisse* de ambos. Só possuindo a riqueza das experiências vividas é que o pesquisador pode compreender também as vivências dos outros sujeitos, sem mediações. Assim é que, quando empenha-se em compreender personagens históricas como, por exemplo, Lutero, Dilthey acredita que deve entrar afetivamente dentro de seu contexto, de sua língua, de seu tempo, do

Eugenio Ímaz. *Obras*, vol. 1 – *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944).

⁽¹¹⁾ W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, op. cit., p. 140/141. Há ainda dois conceitos que complementam a *Erlebnis*: *Auschuck* (expressão) e *Bedeutung* (significação, que não deve ser confundida com “sentido”, categoria que não interessa mais ao hermenêuta).

⁽¹²⁾ Cf. DILTHEY, *Vida y Poesía*. Trad. de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1953.

⁽¹³⁾ A. BOSI, “A interpretação da obra literária”, in *Céu, Inferno – ensaios de crítica literária e ideológica*. São Paulo: Ática, 1988, p. 283. O trecho citado refere-se ao pensamento de Giambattista Vico, cuja polémica com Descartes é comentada por Bosi. Vico, na primeira metade do século XVIII, já pensava a diferença entre as Ciências Humanas e as Ciências Naturais e Exatas: “Vico percebeu o caráter específico do discurso histórico que procede observando casos individuais e situações prováveis e infere tendências por meio de tópicos (*topoi*), em vez de obedecer a critérios de evidência e a regras dedutivas como as da Geometria fixadas desde e para sempre” (A. BOSI, *O Ser e o Tempo da Poesia*. São Paulo: Cultrix, 1990, p. 197).

¹⁰⁹ Essa tentativa, que encontramos também em Bergson e Nietzsche, por exemplo, é justamente a base das filosofias da vida. Trata-se de tentar voltar a algo anterior às teorias e a dedução argumentativa, tendo em vista a vida como unidade maior. Uma vez que a vida pertence à ordem da abstração, o conceito de *Erlebnis* se faz necessário para que se possa dar conta dela – as vivências ocorrem justamente dentro dessa unidade maior que é a vida. É interessante ainda notar, nessa busca operada pelas filosofias da vida, um retorno também à infância, à época da vida em que os seres humanos não possuem ainda uma linguagem articulada. Lembremos que, na língua latina, há duas designações para a criança: o *infans*, aquele que não fala, e o *puer*, aquele que já é capaz de usar a linguagem. Ou seja: a infância é o período em que não temos voz, não nos expressamos ainda pelo código da língua cultural (como pensa Freud) – daí a fragilidade e dependência a que estamos sujeitos. Mais que isso, a criança ainda não é capaz de distinguir-se como sujeito separado da mãe, possuindo portanto o sentimento não enunciável de sua própria existência – a separação sujeito / objeto só ocorre mais tarde, com a aquisição da linguagem. As filosofias da vida vão também tentar pensar as consequências desse período para a vida adulta.

¹¹⁰ DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen*

lugar onde viveu, para com esses elementos identificar-se e poder entender sua experiência vivida.

É justamente em favor dessa identidade e imediatez que Dilthey elege a autobiografia como modelo para o conhecimento histórico, já que nela coincidem o sujeito e o objeto da escrita. Assim, Dilthey pensa a História como uma grande autobiografia, uma grande escrita do Espírito humano sobre si mesmo.

Se Dilthey aqui aproxima-se de Hegel, ao pensar a universalidade do Espírito humano, não chega a recuperar o Espírito absoluto, já que considera as especificidades dos momentos históricos em que ele se manifesta, os possíveis ruídos atribuídos à distância temporal. No entanto, o que prevalece é a comunidade estrutural do Espírito humano, exteriorizado e objetivado nas experiências vividas.

A objetivação do Espírito humano consiste justamente na comunidade entre aquele que compreende e o que é compreendido. Ou, por outra, há uma comunidade de vidas que se expressa e reconhece dentro desse Espírito objetivo: “O Espírito objetivou-se neles [nos objetos das Ciências do Espírito], fins se formaram neles, valores são neles realizados, e é justamente este [aspecto] espiritual, que neles é formado, que apreende o compreender. Sua finalidade tem seu fundamento na minha finalização, sua beleza e bondade na minha valorização, sua compreensibilidade no meu intelecto”¹¹⁷. Ao pesquisador é portanto permitido, a partir de suas finalidades e de seus valores, transpor-se nas finalidades e nos valores de outros sujeitos.

Porém, mais do que permitida, essa empatia é a condição para que exista a comunidade, e esta, por sua vez, é a condição mesma para a compreensão: “Cada palavra, cada frase, cada gesto ou fórmula de cortesia, cada obra de arte e cada fato histórico, somente são inteligíveis porque há uma comunidade [*Gemeinsamkeit*] que une aquele que neles se manifesta com aquele que compreende; o indivíduo singular vive [*erlebt*], pensa e age sempre em uma esfera de comunidade [*Gemeinsamkeit*] e somente em tal esfera ele compreende. Tudo o que é compreendido traz igualmente em si a marca do conhecido a partir desta comunidade”¹¹⁸.

Cabe aqui uma referência a Schleiermacher, que também, a seu modo – pensando na questão da tradução –, acreditava na existência de uma comunidade lingüística, que seria também uma comunidade de razão, já que não há pensamento separado da linguagem, e vice-versa. Para ele também, essa comunidade ou universalidade só poderia se manifestar de modo específico, objetivada na diversidade de línguas e pensamentos.

Contudo, Schleiermacher, ao contrário de Dilthey, não crê que a compreensão dependa sempre da simbiose entre sujeito e objeto do conhecimento. No que se refere à tradução, Schleiermacher considera que ela deve trazer em si o rastro do esforço implicado no trabalho de passagem de uma língua a outra, de um pensamento a outro – no que o autor inaugura questões da Hermenêutica moderna. Para ele, só o reconhecimento da alteridade e da estranheza podem oferecer prazer (“jouissance”¹¹⁹) ao leitor. Além disso, há um afastamento necessário para o entendimento, e como tal positivo. Para Schleiermacher (assim como para Benjamin, que pensará mais modernamente a questão da “distância certa” na retrospectiva do conhecimento), a compreensão necessita menos a empatia do que a vontade de distância histórica entre sujeito e objeto.

No momento em que, ao pensar a tradição do Espírito humano, Dilthey

tenta salvar o conhecimento mais imediato como o mais autêntico, acreditando ainda na possibilidade de um contínuo diálogo entre o Espírito do presente e o Espírito do passado, o filósofo insere-se historicamente na perspectiva de quem ainda não sofreu o trauma das guerras mundiais, que viriam quebrar essa idéia de continuidade.

Mesmo para Schleiermacher, que introduz a questão do estranhamento na tradução, o deslocamento da compreensão não é ainda de todo negativo, pois é ele que permite que a língua prossiga em sua formação – com a condição de que ela também se desloque. Mas isso significa já que o sujeito, não sendo mais senhor de sua própria língua, também não é mais senhor de si mesmo, e portanto não pode estar totalmente seguro no mundo, como se este fosse a sua casa.

Ora, é justamente essa sensação de familiaridade que Dilthey tenta ainda assegurar, ao tratar da *Gemeinsamkeit*. A partir da constatação de que vivemos imersos nessa atmosfera de comunidade, ele afirma: “Neste mundo histórico e compreendido nos encontramos em toda parte em casa, compreendemos o sentido e a significação de tudo isso, nós mesmos somos entrelaçados nesta comunidade”²⁰.

Dilthey é talvez um dos últimos filósofos que tentam pensar a comunidade e a familiaridade nesses termos. Já com a Primeira Guerra Mundial a idéia de que se possa estar em casa no mundo, compartilhando valores e vivências, é radicalmente rompida, ruptura sobre a qual refletirá Walter Benjamin. Para este, não é mais possível interpretar sem ter em vista a alteridade e o estranhamento entre os diferentes sujeitos. É essa idéia que se encontra no conceito de *Unheimlich* (o sinistro; o estranho), pensado por Freud dentro do mesmo contexto que Benjamin. Efetivamente, o estranhamento vem justamente daquilo que é mais próximo e, a princípio, mais familiar (*heim*).

No entanto, se Dilthey ainda é capaz de apostar na existência de uma comunidade entre os homens, o próprio conceito de *Erlebnis* (que não foi criado por Dilthey, mas cujo surgimento, derivado do verbo *leben* – viver – é relativamente recente, de 1841) já corresponde a uma necessidade histórica nada promissora. Isso porque a *Erlebnis* só pode se constituir como tal diante da mediocridade do tempo na vida moderna, repetitivo e sem sentido, dentro do qual a vivência surge como um espécie de consolação. No entanto, a experiência vivida é algo totalmente particular e individual, o que decorre também da solidão extrema em que são confinados os homens nas grandes cidades, regidas pelo capitalismo²¹.

É contra essa nova organização social que Benjamin criticará o conceito de *Erlebnis* opondo-o ao conceito tradicional de experiência, a *Erfahrung*²². Esta teria o sentido clássico que lhe é atribuído entre os gregos: o verbo *peiram* designa o ato de viajar, de atravessar um país, uma região, mas também de atravessar provações e sofrimentos. Ao contrário da *Erlebnis*, indica evento de longa duração temporal. O paradigma do homem experiente é Ulisses, aquele que viajou e atravessou provações e, mais que isso, é capaz de narrar sua própria experiência para uma comunidade. Ou seja: a verdadeira experiência deve poder ser narrada, compartilhada, e não explicada. Já a *Erlebnis* não pode ser descrita pela linguagem, nem mesmo narrada ou compartilhada, dada sua individualidade – é sobretudo esse caráter de particularidade e isolamento, mais do que sua intensidade e fugacidade, que determina a incomunicabilidade da vivência. Ela toma, assim, o lugar da *Erfahrung* na civilização técnica e capita-

Welt in den Geisteswissenschaften, op. cit., p. 140/141.

(16) *Idem*, *ibidem*.

(17) *Idem*, *ibidem*.

(18) DILTHEY, op. cit., p. 178. O vocábulo *erlebt* pode aqui ser também traduzido pelo verbo “vivencia”, já que estamos no campo semântico da *Erlebnis*.

(19) Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Des différentes méthodes du traduire*. Tradução de Antoine Berman. Les Tours de Babel, Trans-Europe-Repres, 1985, p.295.

(20) Dilthey, op. cit., p. 178.

(21) Essa questão interessará especialmente à sociologia alemã do início do século XX, aparecendo com força nas obras de Georg Simmel e Benjamin.

(22) O conceito de *Erfahrung* é fundamentalmente trabalhado nos textos “Experiên-

cia e Pobreza" e "O Narrador" (Cf. W. BENJAMIN, "O Narrador" e "Experiência e Pobreza", in *Obras Escolhidas – Magia e Técnica, Arte e Política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, 3ª ed., pp.114-119 e 197-221)

lista, oposta à organização comunitária. Mais do que isso, é com a experiência intensa, solitária e traumática da guerra que se acentua o corte na possibilidade de narrar e compartilhar as experiências. No entanto, para Dilthey ainda é possível tentar substituir a palavra compartilhada na existência comunitária, pelo encontro das *Erlebnisse* de diferentes sujeitos, e sua identificação afetiva.

Ora, Benjamin vai novamente criticar em Dilthey o conceito de *Einfühlung*, a partir da questão do estranhamento e da distância. Para ele não é possível acreditar na empatia entre o pesquisador e seu objeto, simplesmente porque a experiência vivida no passado não pode ter o mesmo peso e a mesma estrutura que a experiência vivida no presente; ambas possuem intensidades diferentes, e o tempo que as separa não é neutro. A tarefa do pesquisador não consiste em reencontrar o passado, tampouco em projetar-se nele ou com ele identificar-se, mas sim em, a partir do estranhamento provocado pela distância, poder examinar o presente de modo diferente. O inverso é também verdadeiro: a partir do presente é possível ao historiador reavaliar e transformar o passado. Então, o fato de não haver coincidência entre os dois tempos, entre as duas vivências, pode ser não só doloroso mas também positivo, no sentido da dupla transformação que o pesquisador pode operar. Benjamin, ao contrário de Dilthey, acentua a operacionalidade de atributos como o estranhamento e a distância, mesmo vendo-os como frutos de uma sombria realidade histórica.

Na mesma linha crítica de pensamento, Hans-Georg Gadamer questionará a *Einfühlung*²³, notando que Dilthey deixa de lado – ou tenta ocultar – justamente a distância entre sujeito e objeto da interpretação: se ambos pertencem a tempos diferentes (presente e passado), como transpor diretamente e empaticamente a experiência vivida de um a outro? Por outro lado, Gadamer aponta que a História não se constitui somente de vidas e experiências individuais, daí a dificuldade de se transportar o conceito de *Erlebnis*, essencialmente individual, para o plano de uma "experiência" ou realidade histórica. Com efeito, a teoria de Dilthey nasce do isolamento do indivíduo, e sobre esse isolamento funda-se sua única certeza, a *Erlebnis*.

Por sua vez, Jürgen Habermas retomará teoricamente as críticas de Benjamin ao conceito de *Erlebnis*, para colocar novamente em discussão a *Einfühlung*²⁴. Habermas vai dizer, como Gadamer, da impossibilidade de se ampliar o modelo da *Erlebnis*, efetuando-se a passagem da autobiografia como história particular, individual, para uma história mais geral do Espírito humano.

A sua crítica é dupla: uma vez que Habermas julga não existir empatia ou interação verdadeiras, mas somente a projeção do sujeito sobre o seu objeto de pesquisa – que é, nas Ciências Humanas, outro sujeito –, o pesquisador deveria exercer-se na reflexão crítica sobre o seu próprio interesse como tal. Ou seja: para Habermas, o conhecimento nunca é desinteressado, e portanto obriga o pesquisador a uma auto-reflexão crítica.

Ora, é justamente essa auto-reflexão que está ausente na teoria de Dilthey. Segundo Habermas, Dilthey esquece, ao valorizar a *Einfühlung* no estudo desse novo objeto das Ciências do Espírito, que o sujeito deve refletir sobre si mesmo como objeto, e não abstrair-se da pesquisa. Além disso, Habermas critica um certo positivismo presente no conceito de empatia, no sentido de que Dilthey adota o ideal de um conhecimento descritivo e pretensamente desinteressado, o que seria impossível. Do mesmo modo, a crítica vale para o modelo

²³ Cf. GADAMER, *Verdade e Método. Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997. A edição original (*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*) data de 1960.

²⁴ Cf. HABERMAS, "Conhecimento e Interesse", in *Col. Os Pensadores – Benjamin, Adorno, Horkheimer, Habermas*. Trad. de Maurício Tragtenberg. São Paulo, Abril Cultural, 1980, pp. 301-312. A edição original ("Erkenntnis und Interesse", no livro *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*) data de 1968. Nesse ensaio, Habermas discute "o

da autobiografia, dado que o sujeito que a escreve nunca é neutro; ele é sempre o duplo de si mesmo, seu objeto é similar a ele e ao mesmo tempo diferente.

É preciso notar que a idéia da compreensão do outro a partir da crítica à *Einführung* traz à tona a questão da alteridade, da diferença, da identidade. Essa nova idéia da compreensão desloca o foco: não se trata agora somente de como, a partir de si mesmo, o intérprete pode entender o outro, através da transposição das experiências vividas. Mas sim do fato de que aquele que interpreta não interpreta somente o outro, mas também a si mesmo, que passa por sua vez a ser outro. A amplitude da questão da interpretação aplica-se também à reflexão e à compreensão do sujeito sobre si mesmo.

Há então uma certa distância – diferente do distanciamento pensado pelo Positivismo – necessária à interpretação, para que se possa distinguir entre sujeito e objeto da pesquisa. Esse distanciamento deve partir também do pesquisador em relação a si mesmo, desmistificando seu próprio papel como cientista, já que mesmo na identificação afetiva subsiste sempre uma certa escolha.

Ao pensar o distanciamento de modo mais positivo, como o espaço que propicia o questionamento crítico, Habermas retoma teoricamente Benjamin (e também Gadamer) para lembrar que, tomando como metodologia a *Einführung*, o pesquisador está condenado a abolir o que há de mais essencial no conhecimento histórico: o tempo, a distância entre o presente do historiador e o passado de seu objeto (Dilthey julga que, para compreender o objeto, o pesquisador deve abolir não só a distância histórica que dele o separa, como também seu próprio presente).

Se Habermas concorda com Gadamer acerca da necessidade de colocar em relevo o tempo histórico na compreensão, lembremos que ambos vão polarizar uma discussão já antiga, em que Gadamer retoma a Hermenêutica, e Habermas retoma a “teoria crítica”, expressão das concepções filosóficas da Escola de Frankfurt, e que defende mais nitidamente a idéia do iluminismo (no sentido de esclarecimento, a *Aufklärung*).

Nesse sentido, é preciso lembrar que Heidegger, de quem Gadamer foi discípulo, é o filósofo que operou a última transformação significativa na Hermenêutica, antes da “teoria crítica” de Habermas. Paul Ricoeur, que tentará neutralizar a discussão entre as vertentes interpretativas de Gadamer e Habermas com a “hermenêutica crítica” ou “crítica hermenêutica”, nota em Heidegger um novo deslocamento na questão da compreensão²⁵. Agora não se trata nem de interpretar o texto, nem de interpretar o outro sujeito, nem mesmo de interpretar o “eu” de si mesmo; mas sim de interpretar o mundo. Há então uma “despsicologização” do problema da compreensão. Heidegger afirma que, antes de tentar penetrar em outra realidade psíquica, antes de compreender o outro, o sujeito primeiro tem a percepção do *Dasein*, do “estar aí”²⁶, jogado num mundo hostil e ameaçador. Daí que o primeiro movimento do sujeito seja uma tentativa de conhecer esse mundo, para poder melhor habitá-lo. A compreensão não nasce, então, do reconhecimento da alteridade, mas é necessidade primordial de sobrevivência.

A partir dessa constatação, a questão do círculo hermenêutico será recolocada em termos existenciais e metafísicos, e não mais, como tradicionalmente era, em termos filológicos. A relação da parte com o todo, e vice-versa, se dá no momento em que o sujeito, reconhecendo-se como *Dasein*, um ser

conceito do interesse como guia do conhecimento” (Habermas, *op. cit.*, p. 307).

(25) Cf. Paul RICOEUR, *Interpretação e Ideologias*. Trad. de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

(26) Ou, como consta da tradução do livro de Ricoeur, o “ser-aí que

somos nós” (Ricoeur, *op. cit.*, p. 30). Heidegger trabalha o conceito de *Dasein* sobretudo em seu livro *Sein und Zeit* (Cf. M. HEIDEGGER. *El Ser y el Tiempo* — Col. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, vol. 31. Trad. de José Gaos. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993).

jogado no mundo, deve situar-se a partir de algo anterior; antes de perceber a sua própria subjetividade, o sujeito deve compreender que há uma tradição que o precede e o determina.

No entanto, se não somos mais livres nem senhores de nós mesmos, como o queria o Iluminismo, o *Dasein* traz também a noção de que devemos ter projetos que nos sustentem, ou seja, devemos projetar-nos no futuro, pois se há algo que nos precede, há algo que também subsiste à nossa existência – o que surge como espécie de consolação diante da angústia primordial do *Dasein*.

De resto, com o deslocamento que opera, Heidegger vai redobrar a tensão no problema da interpretação, no que se refere às tendências de Teoria Literária, tensão essa que se configura desde o primeiro deslocamento significativo para a modernidade na Hermenêutica, estabelecido por Schleiermacher²⁷, e se expressa em duas correntes ainda hoje dominantes: o Estruturalismo, que trabalha o texto como unidade maior e se alinharia assim ao lado mais antigo e clássico da Hermenêutica, e uma outra corrente que procura examinar, se não o conceito de vida de modo direto, a literatura como expressão da vida – interpretação essa que é exacerbada pela relação entre Psicanálise e Literatura. Há ainda uma terceira tentativa, que seria a possibilidade de estabelecer uma dialética entre essas duas vertentes anteriores, na medida das exigências de questões levantadas pelos textos e autores.

Assim, percebemos que a discussão entre as diversas vertentes da interpretação está longe de ser esgotada, mas, ao contrário, segue em movimento, como um constante voltar-se para o passado e projetar-se no porvir. Com efeito, ela nos ajuda não só a compreender uma certa história do pensamento, como a nossa própria atividade crítica em relação aos textos, aos outros sujeitos e ao mundo.

²⁷ Lembremos que Schleiermacher diferencia duas vertentes da interpretação. A primeira, gramatical, lida com a relação do homem com o sistema da língua (o homem está dominado pela violência desse sistema, embora possa tentar formá-lo). A segunda, técnica, psicológica, trata o texto como expressão da vida. Traz a idéia da adivinhação, de tentar-se entender tão bem a subjetividade do autor que se possa entender a sua obra mais que ele próprio. Essa segunda vertente decorre da idéia de intersubjetividade da compreensão e interpretação, que lida não só com o texto, mas com dois sujeitos, tendência que seria acentuada por Dilthey.

ABSTRACT: We here try to clarify the concepts of *Erlebnis* and *Einfühlung*, by pinpointing Dilthey’s arguments as confronted to those of some main authors in Hermeneutics.

KEYWORDS: Interpretation; Hysthory of Ideas.

Ensaio elaborado no segundo semestre de 1999, para o curso de Pós-graduação “Hermenêutica e crítica: a distância certa”, ministrado pela Profª Jeanne Marie Gagnebin.