

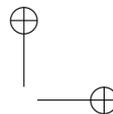
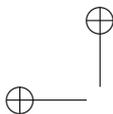
**OS TIPOS DE  
CONCEPÇÃO DE MUNDO**



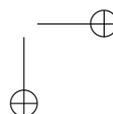
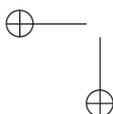
**Wilhelm DILTHEY**

Tradutor:  
Artur Morão

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)



LUSO Sofia: PRESS



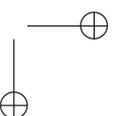
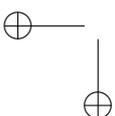


## Apresentação

Pertence o presente escrito, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, à última fase do pensamento de W. Dilthey (1833-1911). E obedece a um intuito seu, muito peculiar, quase uma obsessão: a elaboração de uma teoria morfológica das imagens do mundo e dos sistemas metafísicos; a explicitação do sentido da luta filosófica dos sistemas e a acentuação da relatividade do pensar humano, para obviar ao cepticismo segregado pelo espectáculo do antagonismo, da anarquia e da multiplicidade ilimitada dos sistemas filosóficos.

A análise de Dilthey finca-se nos pressupostos da sua filosofia da vida. Vejamos uns quantos. O fundo de que parte todo o pensar e agir humano é a vida: inconcebível, inexplicável, impérvia ao conceito ou pelo conceito, ela é essencialmente pluralidade de aspectos, transição para opostos reais, luta de forças; é um processo de diversificação e de diferenciação que se desdobra em experiências inéditas. É próprio da vida manifestar-se e objectivar-se em símbolos, suscitar mundos, pois todo o dentro busca expressão num fora. Eis porque ela surge como a raiz última da mundividência (*Weltanschauung*).

Desponta assim um segundo momento. Na relação com o meio, a vida desfralda-se, recebendo e agindo; a sua unidade discrimina-se e, neste seu diferenciar-se, sobressai o nexa indissolúvel do Si mesmo e do mundo, que é o seu outro. Neste liame vivo, o caos sensível desenrola-se em mundo e perfila-se como mundo, gerando uma conexão de valores como uma hierarquia característica. Dilthey afirma com força que a vitalidade interna e o mundo exterior se encontram sempre juntos numa referência recíproca; jamais se separam. Por outro lado, na imaginação, faculdade copulativa ou conexiva por excelência, o mundo é simultaneamente impressão afectiva, determinação axiológica e objecto-fim. Quer isto dizer que o mundo, como grandeza independente, é simples abstracção, pois o Si mesmo e o mundo são correlatos, mas não apenas ao nível da representação. Esta juntura implica-nos como seres vivos, sen-



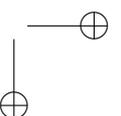
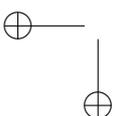


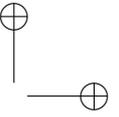
cientes, imaginativos, intelectuais e práticos. Sentimento, conceito, vontade e impulso co-envolvem-se numa urdidura inextricável. De facto, o pensamento não pode ir além da exterioridade recíproca do Si mesmo e do meio empírico, com as suas resistências.

Como se explica então a emergência de uma concepção do mundo? Antes de mais, importa asseverar que ela não é produto do pensamento; não brota da simples vontade de conhecer, já que a apreensão da realidade promana da estrutura da nossa totalidade psíquica. O que no enigma da vida se contém de confuso é elevado a uma conexão consciente e necessária de problemas e de soluções numa mundividência. Como a contextura cósmica ou a referência ao mundo nunca ingressa objectivamente na consciência e é inexplicável, a realidade assoma e transparece na imaginação só através de símbolos. Estes – deles vivemos sempre – formam e integram-se em múltiplas totalidades concretas; e cada visão da vida e do mundo surge como um todo interrelacionado. A vida e a mudança dos seus principais momentos estruturais fazem que a concepção do mundo sempre e em toda a parte se expresse em oposições, embora sobre um fundo comum. Assim na arte, na religião e no pensamento encarnam os ideais que actuam na existência de um povo.

Por conseguinte, toda a mundividência é produto da história. A historicidade revela-se como uma propriedade fundamental da consciência humana. Os sistemas filosóficos não constituem uma excepção. Como as religiões e as obras de arte, contêm uma visão da vida e do mundo, inserida na vitalidade das pessoas que os produziram e em consonância com as épocas em que vieram à luz do dia; traduzem uma determinada atitude afectiva, caracterizam-se pela imprescindível energia lógica, porque o filósofo procura trazer a imagem do mundo à clara consciência e ao mais estrito urdimento cognitivo. Neste esforço de reflexão e de trabalho dos conceitos, que gera uma circunspecção potenciada, é que reside o valor prático da atitude filosófica.

Mas, enquanto expressões de uma vitalidade histórica, os sis-



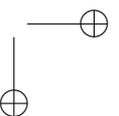
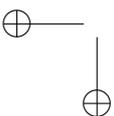


temas metafísicos (materialismo e espiritualismo, racionalismo e empirismo, dogmatismo e criticismo, dualismo e monismo; naturalismo, idealismo da liberdade e idealismo objectivo, etc.) apresentam a mesma contradição insolúvel das concepções do mundo. Todos são relativos, transitórios e passageiros; todos encerram pressupostos indemonstráveis e a todos são inerentes falhas lógicas já que, na tentativa de estruturar o conhecimento objectivo da tessitura da realidade efectiva, lidam com algo que se subtrai à clareza diáfana do *logos*. Por isso, a história do pensamento é uma luta perene em que cada sistema – uma espécie de ser vivo – colide com outros em vista do poder e da explicação mais apta do enigma da vida.

\* \* \*

A presente versão portuguesa foi feita a partir dos *Gesammelte Schriften*, Vol. VIII: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, B. G., Teubner Verlagsgesellschaft, Estugarda/Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1977.

Artur Morão







# Os Tipos de Concepção do Mundo e o seu Desenvolvimento nos Sistemas Metafísicos

Wilhelm DILTHEY

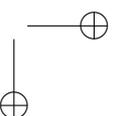
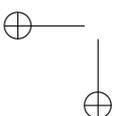
## Índice

<b>Introdução. O antagonismo dos sistemas</b>	5
<b>I. Vida e concepção do mundo</b>	9
<b>II. Os tipos da concepção do mundo na religião, na poesia e na metafísica.</b>	20
<b>III. O naturalismo</b>	35
<b>IV. O idealismo da liberdade</b>	44
<b>V. O idealismo objectivo</b>	50

## Introdução. O antagonismo dos sistemas

### 1.

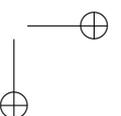
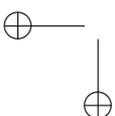
Entre as razões que ao cepticismo brindam sempre novo alimento uma das mais eficazes é a anarquia dos sistemas filosóficos. Entre a consciência histórica da sua multiplicidade ilimitada e a pretensão de cada um à validez universal existe uma contradição que corrobora o espírito céptico com muito mais força do que qualquer demonstração sistemática. Atrás de nós, ilimitada e caótica,





encontra-se a multiplicidade dos sistemas filosóficos e estende-se à nossa volta. Em todas as épocas, desde que existem, excluíram-se e entre si se combateram e não se divisa esperança alguma de entre eles se poder chegar a uma decisão.

A história da filosofia confirma esta acção do antagonismo dos sistemas filosóficos, das concepções religiosas e dos princípios morais sobre a intensificação do cepticismo. A luta entre as mais antigas explicações gregas do mundo favoreceu a filosofia da dúvida, na época da ilustração helénica. Quando as campanhas de Alexandre e o agrupamento de nações diferentes em grandes impérios puseram diante dos olhos dos Gregos as diferenças de costumes, de religiões, das visões da vida e do mundo, formaram-se as escolas cépticas e estenderam as suas operações destruidoras também aos problemas da teología – o mal e a teodiceia, o conflito entre a personalidade da divindade e a sua infinitude e perfeição – e às suposições acerca da meta ética do homem. Foi também seriamente abalado o sistema da fé dos modernos povos europeus e a sua dogmática filosófica na sua validade universal quando, na corte de Frederico II Hohenstaufen, maometanos e cristãos compararam entre si as suas convicções e no horizonte dos pensadores escolásticos entrou a filosofia de Averróis e de Aristóteles. Desde que reemergiu a Antiguidade, os escritores gregos e romanos foram compreendidos segundo os seus reais motivos, e a época dos descobrimentos incrementou o conhecimento da diversidade dos climas, dos povos e dos seus modos de pensar no nosso planeta, esvaneceu-se por completo a segurança dos homens nas suas convicções até então firmemente delineadas. Hoje, os mais díspares tipos de crença são cuidadosamente estabelecidos por viajantes, os poderosos e grandiosos fenómenos das condições religiosas e metafísicas nos sacerdócios do Oriente, nas cidades gregas, na cultura árabe, são por nós registados e analisados. Olhamos retrospectivamente para um incomensurável campo de ruínas de tradições religiosas, de afirmações metafísicas, de sistemas demonstrados: o espírito humano intentou e demonstrou possibilidades de todo

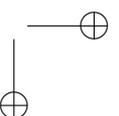
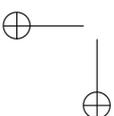




o género para fundamentar cientificamente a conexão das coisas, para poeticamente a representar ou religiosamente a anunciar, e a investigação metódica, crítica, estuda cada fragmento, cada vestígio deste longo trabalho da nossa espécie. Cada um destes sistemas exclui o outro, contradizem-se entre si, nenhum leva a melhor na sua própria demonstração: nas fontes da história, nada encontramos da conversação amistosa da *Escola de Atenas* de Rafael, que era a expressão da tendência eclética daquela altura. Por isso, a contradição entre a crescente consciência histórica e a pretensão das filosofas à validade universal tornou-se cada vez mais rígida, e sempre mais geral a disposição de uma curiosidade benévola frente aos novos sistemas filosóficos, seja qual for o público que reúnam à sua volta e o tempo que tenham a seu lado.

## 2.

Muito mais profundas do que as conclusões cépticas tiradas do antagonismo das opiniões humanas são as dúvidas que dimanaram do desenvolvimento progressivo da consciência histórica. Um tipo compacto de homem, equipado com um conteúdo determinado, constituía o pressuposto dominante do pensamento histórico dos Gregos e dos Romanos. Estava igualmente subjacente à doutrina cristã do primeiro e do segundo Adão, do Filho do Homem. Pelo mesmo pressuposto era ainda sustentado o sistema natural do século XVI. Descobriu no Cristianismo um paradigma abstracto e duradouro da religião: a teología natural; abstraiu a teoria do direito natural da jurisprudência romana e um padrão do gosto da criação artística grega. Segundo este sistema natural, em todas as diversidades estavam contidas formas fundamentais, constantes e universais, dos ordenamentos sociais e jurídicos, da fé religiosa e da eticidade. O método de derivar algo de comum a partir da comparação das formas de vida históricas, de extrair da multiplicidade dos costumes, das proposições jurídicas e das tecnologias, um direito natural, uma teologia natural e uma moral natural mediante o conceito de um tipo supremo das mesmas – procedimento que se



desenvolvera desde Hípias, através do estoicismo e do pensamento romano – dominava ainda o século da filosofia construtiva. A dissolução deste sistema natural foi preparada pelo espírito analítico do século XVIII. Partiu da Inglaterra, onde a visão mais livre de bárbaras e estranhas formas de vida, costumes e modos de pensamento coincidiu com as teorias empíricas e a aplicação dos métodos analíticos à teoria do conhecimento, à moral e à estética. Voltaire e Montesquieu transferiram este espírito para a França. Hume e d’Alembert, Condillac e Destut de Tracy viram no feixe de impulsos e associações, como aquilo com que nas suas concepções identificavam o homem, possibilidades ilimitadas para suscitar as mais variadas formas sobre a diversidade do clima, dos costumes e da educação. A expressão clássica desta abordagem histórica temo-la na *História natural da Religião* e nos *Diálogos sobre a Religião natural* de Hume. E dos trabalhos do século XVIII emerge já agora a ideia de evolução, que dominaria o século XIX. De Buffon a Kant e Lamarck foi-se obtendo o conhecimento da evolução da Terra, da sucessão das diferentes formas de vida nela. Por outro lado, constituiu-se, em trabalhos que fizeram época, o estudo dos povos civilizados, e estes trabalhos aplicaram em toda a parte a ideia de desenvolvimento a partir de Winckelmann, Lessing e Herder. Por último, no estudo dos povos primitivos conseguiu-se estabelecer o elo entre a teoria evolucionista das ciências naturais e os conhecimentos histórico-evolutivos que se fundavam na vida política, na religião, no direito, nos costumes, na linguagem, na poesia e na literatura dos povos. Foi assim possível desenvolver o ponto de vista histórico-evolutivo no estudo do desenvolvimento natural e histórico do homem, e o tipo «homem» dissolveu-se neste processo evolutivo.

A teoria do desenvolvimento que assim surgiu está necessariamente unida ao conhecimento da relatividade de toda a forma de vida histórica. Perante o olhar que abarca a Terra e todo o passado esvanece-se a validade absoluta de qualquer forma singular de vida, de constituição, religião ou filosofia. Por isso, a formação



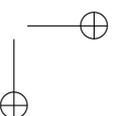
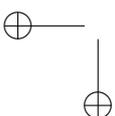
da consciência histórica destrói mais radicalmente do que o panorama do antagonismo dos sistemas a fé na validade universal de qualquer filosofia que tenha pretendido expressar a conexão cósmica de modo convincente, mediante uma conexão de conceitos. A filosofia não deve buscar no mundo, mas no homem, o nexo interno dos seus conhecimentos. A vontade do homem hodierno pretende compreender a vida vivida pelos homens. A diversidade dos sistemas empenhados em apreender o vínculo cósmico encontra-se numa ligação patente com a vida; é uma das suas mais importantes e instrutivas criações e, por isso, a formação da consciência histórica que levou a cabo uma obra tão destruidora nos grandes sistemas ajudar-nos-á a superar a escandalosa contradição entre a pretensão à validade universal de cada sistema filosófico e a anarquia histórica de tais sistemas.

## **I. Vida e concepção do mundo**

### **1.**

#### *A vida*

A raiz última da mundividência é a vida. Espalhada pela Terra em incontáveis decursos vitais singulares, vivida de novo em cada indivíduo e, visto que se subtrai à observação como simples instante do presente, retida no eco da recordação, por outro lado, por se ter objectivado nas suas manifestações, é mais plenamente apreensível, segundo toda a sua profundidade, na compreensão e na interpretação do que em toda a percepção e captação da própria vivência – a vida encontra-se presente no nosso saber em formas inumeráveis e, no entanto, mostra por toda a parte os mesmos rasgos comuns. Entre as suas formas diversas realço uma. Aqui não explico, não classifico, descrevo somente o facto em si, que qualquer



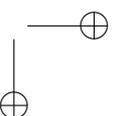
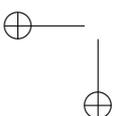


um pode observar. Cada pensamento, cada acção interna ou exterior sobressai como uma ponta concentrada e irrompe em frente. Mas também experimento um sossego íntimo; é um sonho, um jogo, uma diversão, uma contemplação e uma ligeira animação – como um subsolo da vida. Não capto nela outros homens e coisas apenas como realidades que se encontram comigo e entre si numa conexão causal: referências vitais partem de mim para todos os lados, relaciono-me com homens e coisas, tomo posição perante eles, satisfaço as suas exigências a meu respeito e deles espero algo. Alguns tornam-me feliz, ampliam a minha existência, acrescentam a minha força; outros exercem sobre mim uma pressão e restringem-me. E onde quer que a precisão da direcção singular em frente deixe ao homem lugar para tal, percebe e sente estas relações. O amigo é para ele uma força que potencia a sua própria existência, cada membro da família ocupa um lugar determinado na sua vida e tudo o que o rodeia é por ele entendido como vida e espírito que nela se objectivou. O banco diante da porta, a árvore umbrosa, a casa e o jardim encontram nesta objectivação o seu ser e o seu significado. A vida proporciona deste modo a si, a partir de cada indivíduo, o seu próprio mundo.

## 2.

### *A experiência da vida*

Da reflexão sobre a vida nasce a experiência da vida. Os acontecimentos singulares que o feixe de impulsos e sentimentos em nós suscita na sua confluência com o mundo circundante e com o destino convertem-se nela num saber objectal e universal. Assim como a natureza humana é sempre a mesma, também os rasgos fundamentais da experiência da vida são a todos comuns. A caducidade das coisas humanas e, nela mesma, a nossa força para saborear as horas; uma tensão, presente nas naturezas fortes ou também fracas, para superar esta caducidade mediante a construção de uma firme estrutura da sua existência e, nas naturezas mais



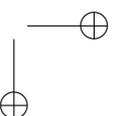
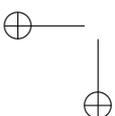


brandas ou ponderadas, a insatisfação e a nostalgia por algo de verdadeiramente duradouro num mundo invisível; o poder incontível das paixões que fabricam, como um sonho, imagens fantasmáticas até que nelas se dissipe a ilusão. Assim se configura de modos diversos a experiência da vida nos indivíduos. Constituem em todos o seu subsolo comum as intuições acerca do poder do acaso, da corruptibilidade de tudo o que possuímos, amamos ou também odiamos e tememos, e da incessante presença da morte, que determina poderosamente a cada um de nós o significado e o sentido da vida.

Na cadeia dos indivíduos surge a experiência geral da vida.

A partir da repetição regular de experiências singulares, firma-se para elas uma tradição de expressões, e estas obtêm, com o transcurso do tempo, uma exactidão e segurança maiores. A sua segurança funda-se no número sempre crescente dos casos de que tiramos conclusões, na subordinação das mesmas a generalizações já existentes no exame incessante. E actuam também sobre nós no caso singular em que as asserções da experiência da vida não chegam à consciência. Tudo o que em nós impera como costume, convenção e tradição radica em semelhantes experiências vitais. Mas sempre, tanto nas experiências singulares como nas gerais, o género da certeza ou o carácter da formulação é inteiramente diverso da validade universal científica. O pensamento científico pode indagar o procedimento em que se apoia a sua segurança e consegue formular e fundamentar com exactidão as suas proposições: a origem do nosso saber acerca da vida não pode assim ser inquirido e não é possível delinear firmes fórmulas suas.

Entre estas experiências da vida imiscui-se também o sólido sistema referencial em que a mesmidade do eu se entrosa com outras pessoas e com os objectos externos. A realidade deste Si mesmo, das outras pessoas, das coisas à nossa volta e as relações regulares entre eles constituem a estrutura da experiência vital e da consciência empírica que nela se constitui. O eu, as pessoas e as coisas à nossa volta podem designar-se como os factores da cons-



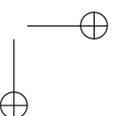
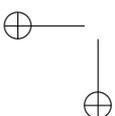


ciência empírica, e esta encontra a sua consistência nas relações recíprocas destes factores e, sejam quais forem os procedimentos adoptados pelo pensamento filosófico em que ele abstrai dos factores singulares ou das suas relações, estes últimos continuam a ser os pressupostos determinantes da própria vida, indestrutíveis como ela e não modificáveis por pensamento algum, pois radicam nas experiências vitais de inúmeras gerações. Entre estas experiências da vida, as que se baseiam na realidade do mundo exterior e nas minhas relações com ele são as mais importantes, pois restringem a minha existência, exercem sobre ela uma pressão que não posso pôr de lado e impedem de forma inesperada e insuperável as minhas intenções. O complexo das minhas induções, a soma do meu saber funda-se nestes pressupostos baseados na consciência empírica.

### 3.

#### *O enigma da vida*

Das experiências mutáveis da vida emerge, para a apreensão dirigida ao todo, o rosto da vida, cheio de contradições, ao mesmo tempo vitalidade e lei, razão e arbitrariedade, mostrando sempre aspectos novos e, embora talvez clara nos pormenores, inteiramente enigmática na totalidade. A alma procura abarcar num todo as referências vitais e as experiências nelas radicadas, mas não consegue. O centro de todas as incompreensões situa-se na geração, no nascimento, no desenvolvimento e na morte. O vivente sabe da morte e, no entanto, não pode compreendê-la. Desde o primeiro olhar lançado a um morto é a morte inapreensível para a vida, e aqui radica, em primeiro lugar, a nossa posição frente ao mundo como perante algo de estranho e de terrível. Reside assim, no facto da morte, uma coacção às representações fantásticas que procuram tornar compreensível tal facto; a crença nos mortos, a veneração dos antepassados e o culto dos defuntos geram as representações fundamentais da fé religiosa e da metafísica. E a estranheza da



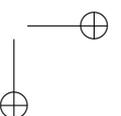
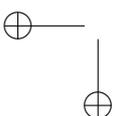


vida aumenta à medida que o homem experimenta na sociedade e na natureza a luta permanente, a aniquilação constante de uma criatura por outra, a crueldade do que impera na natureza. Emergem contradições raras que, na experiência da vida, se impõem com maior força à consequência e nunca podem ser resolvidas: a caducidade universal e a vontade em nós de algo firme, o poder da natureza e a autonomia da nossa vontade, a limitação de cada coisa no tempo e no espaço e a nossa faculdade de ultrapassar os limites. Estes enigmas ocuparam tanto os sacerdotes egípcios e babilônicos, como ainda hoje a pregação dos clérigos cristãos, tanto Heraclito e Hegel, o *Prometeu* de Ésquilo, como o *Fausto* de Goethe.

#### 4.

#### *Lei da formação das concepções do mundo*

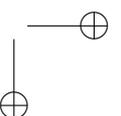
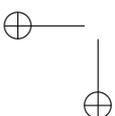
Toda a impressão forte revela ao homem a vida a partir de um lado peculiar; o mundo surge então a uma nova luz: com a repetição e a ligação de tais experiências, surgem as nossas disposições anímicas em face da vida. A partir de uma referência vital, toda a vida recebe uma coloração e uma interpretação nas almas afectivas ou meditativas – brotam as universais disposições de ânimo. Elas mudam, do mesmo modo que a vida mostra ao homem sempre novos aspectos: mas nos diferentes indivíduos predominam, segundo a sua peculiaridade, certas disposições vitais. Uns aferram-se às coisas concretas e sensíveis, vivem no gozo do dia; outros perseguem, através do acaso e do destino, grandes finalidades que proporcionem duração à sua existência; há naturezas graves que não suportam a transitoriedade do que amam e possuem e às quais a vida se apresenta como algo sem valor e tecida de vaidades e de sonhos, ou que buscam algo de permanente para lá desta Terra. Entre as grandes disposições anímicas acerca da vida, as mais relevantes são o optimismo e o pessimismo. Mas especializam-se em múltiplos matizes. Assim, o mundo surge àquele que o contempla enquanto espectador como algo de estranho, como um espectá-

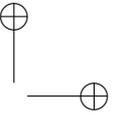




culo variegado e fugaz; pelo contrário, para quem orienta ordenadamente a sua vida em conformidade com um plano vital o mesmo mundo surge-lhe fidedigno, familiar: encontra-se nele bem firme nos pés e a ele pertence.

Essas disposições vitais, os inúmeros matizes da posição perante o mundo constituem o estrato inferior para a formação das mundividências. Em seguida, sobre a base das experiências da vida em que são operantes as inumeráveis referências vitais dos indivíduos ao mundo têm lugar, em tais mundividências, as tentativas de solução do enigma da vida. É justamente nas suas formas superiores que se faz valer de modo particular um procedimento – a compreensão de algo que nos é dado como inapreensível por meio de algo mais claro. O que é infringível torna-se meio de compreensão ou fundamento explicativo do inabarcável. A ciência analisa e desenvolve, em seguida, as relações gerais no interior de factos homogêneos assim isolados; a religião, a poesia e a metafísica primigénia expressam o significado e o sentido do todo. Aquela conhece, estas compreendem. Semelhante interpretação do mundo, que esclarece o seu ser multiforme mediante algo de mais simples, começa já na linguagem e desenvolve-se na metáfora, como representação de uma intuição por outra que lhe é afim, que num sentido qualquer a torna mais ilustrativa, na personificação que, ao humanizar, aproxima e torna compreensível, ou mediante o raciocínio por analogia que, em virtude da afinidade de algo conhecido, pode determinar o menos conhecido, e se aproxima assim já do pensamento científico. Por toda a parte onde a religião, o mito, a poesia ou metafísica primigénia pretendem tornar as coisas compreensíveis e impressionantes, tal acontece graças a este mesmo procedimento.

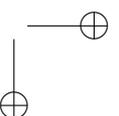
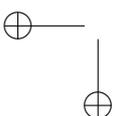




**5.**

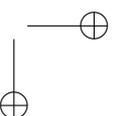
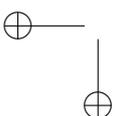
***A estrutura da concepção do mundo***

Todas as mundividências, ao empreenderem proporcionar uma solução completa do enigma da vida, contêm, regra geral, a mesma estrutura. Esta consiste sempre numa conexão em que, sobre a base de uma imagem cósmica, se decidem as questões acerca do significado e do sentido da vida e daí se deduzem o ideal, o sumo bem, os princípios supremos da conduta de vida. É determinada pela legalidade psíquica segundo a qual a apreensão da realidade, no decurso da vida, constitui o substrato para a valoração das situações e dos objectos quanto ao prazer e quanto ao desprazer, ao agrado e ao desagrado, ao assentimento e à recordação, e esta avaliação da vida constitui, em seguida, por seu turno, o estrato inferior para as determinações da vontade. O nosso comportamento passa regularmente por estas três camadas da consciência e a peculiaríssima natureza da vida psíquica faz-se valer no facto de que, em semelhante nexo operativo, continua a actuar a camada inferior: as reacções, implicadas nos modos de conduta segundo os quais faço juízos acerca dos objectos, neles me comprazo ou intento realizar algo, determinam a edificação dos diferentes estratos entre si e constituem, por isso, a estrutura da formação em que se expressa todo o nexo operativo da vida anímica. A poesia lírica mostra de uma forma mais simples esta conexão – uma situação, uma sucessão de sentimentos e, muitas vezes, deles brotando um anelo, uma aspiração, uma acção. Toda a relação vital se desdobra numa estrutura em que se encontram estruturalmente ligados os mesmos modos de conduta. E, por isso, também as concepções do mundo constituem formações regulares em que se expressa esta estrutura da vida anímica. O seu substrato é sempre uma imagem do mundo: panorama da nossa atitude apreensora, tal como decorre na sucessão regular das etapas do conhecer. Observamos processos internos e objectos externos. Explicamos as percepções assim surgidas, ao elucidarmos nelas, por meio das operações elementares do pensamento, as relações fundamentais do real; se as percepções se desvanecem, são reproduzidas





e ordenadas no nosso mundo representativo que nos eleva acima da casualidade das percepções; firmeza e liberdade do espírito, que crescem nestes estádios, o seu domínio sobre a realidade leva-se a cabo, em seguida, na região dos juízos e dos conceitos em que se apreende com validade universal a conexão e a essência do real. Quando uma conexão do mundo chega ao pleno desenvolvimento, tal acontece, regra geral e em primeiro lugar, nestes estádios de conhecimento da realidade. E sobre eles se edifica outro comportamento típico, que transcorre numa análoga sucessão gradual legal. No sentimento de nós mesmos, fruímos o valor da nossa existência; atribuímos aos objectos e às pessoas à nossa volta um valor operativo, porque elevam e ampliam a nossa existência: determinamos estes valores, segundo as possibilidades inerentes aos objectos de nos serem úteis ou prejudiciais; avaliamo-los, e buscamos para esta valoração um critério incondicionado. Por isso, as situações, as pessoas e as coisas obtêm significado na sua relação com o todo da realidade, e este todo cobra igualmente um sentido. Ao longo do percurso dos estádios da conduta afectiva, constitui-se, por assim dizer, uma segunda camada na estrutura da mundividência; a imagem do mundo transforma-se em fundamento da valoração da vida e da compreensão do mundo. E, segundo a mesma legalidade da vida anímica, dimana da valoração da vida e da compreensão do mundo uma suprema disposição da consciência: os ideais, o sumo bem e os princípios supremos em que a concepção do mundo haure a sua energia prática – por assim dizer, a ponta como que penetra na vida humana, no mundo exterior e nas profundidades da própria alma. A mundividência torna-se agora plasmadora, configuradora e reformadora! E também esta camada superior da mundividência se desdobra através de diferentes etapas. A partir da intenção, do esforço e da tendência desfraldam-se as duradoiras fixações de fins, viradas para a realização de uma ideia, a relação entre meios e fins, a escolha das finalidades, a selecção dos meios e, por último, a sinopse das fixações de fins numa ordem suprema da nossa conduta prática – um plano de vida englobante, de configuração da





vida pessoal e da sociedade.

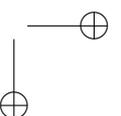
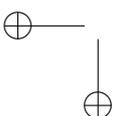
Tal é a estrutura da mundividência. O que no enigma da vida se contém como confuso, como um feixe de tarefas, é aqui elevado a uma conexão consciente e necessária de problemas e soluções; esta progressão tem lugar em fases por ela regularmente determinadas: donde se depreende que toda a concepção do mundo tem um desenvolvimento e chega nele à explicação do que em si está implicado: assim obtém, a pouco e pouco, no decurso do tempo, duração, solidez e poder: é um produto da história.

## 6.

### *A multiplicidade das concepções do mundo*

As mundividências desenvolvem-se em condições diversas. O clima, as raças, as nações determinadas pela história e pela formação estatal, as delimitações de épocas e períodos temporalmente condicionadas, em que as nações entre si cooperam, congregam-se para gerar as condições que actuam na origem da multiplicidade das concepções do mundo. A vida que brota em condições tão especializadas é muito diversificada, e assim o é também o próprio homem, que apreende a vida. E a estas diversidades típicas acrescentam-se as dos indivíduos singulares, do seu meio e da sua experiência vital. Assim como a Terra está coberta de inúmeráveis formas de seres vivos, entre os quais se desenrola uma luta constante pela existência e pelo espaço mais amplo, assim se desenvolvem no mundo humano as formas da concepção do mundo e lutam entre si em vista do poder sobre as almas.

Impera nelas uma relação legal segundo a qual a alma, ameaçada pela incessante mudança das impressões e do destino e pelo poder do mundo exterior, tem de aspirar a uma firmeza interna para enfrentar tudo isto: passa assim da mudança, da inconstância, do deslize e do fluxo da sua constituição, das suas intuições vitais, a valorações duradoiras da vida e nestas firmes. As mundividências que fomentam a





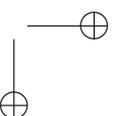
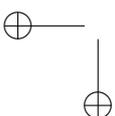
compreensão da vida e induzem a objectivos vitais e proveitosos conservam-se e suplantam as mais insignificantes. Assim se opera entre elas uma selecção. E, na sucessão das gerações, as mundividências mais viáveis desenvolvem-se até obter uma forma mais perfeita. Assim como na diversidade dos seres vivos orgânicos actua a mesma estrutura, assim também as concepções do mundo são, por assim dizer, constituídas segundo o mesmo esquema.

O mistério mais profundo da sua especificação reside na regularidade que a conexão teleológica da vida anímica imprime na estrutura particular das formações mundividenciais.

Em plena aparente casualidade destas formações existe, em cada uma delas, um nexó teleológico da dependência recíproca das questões implicadas no enigma da vida, em particular da relação constante entre imagem do mundo, valorização da vida e objectivos da vontade. Uma natureza humana comum e uma ordem da individualização encontram-se em firmes referências vitais à realidade e esta é sempre em toda a parte a mesma, a vida oferece sempre as mesmas vertentes.

Nesta regularidade da estrutura da mundividência e da sua diferenciação em formas singulares ingressa um momento imprevisível – as variações da vida, a mudança das épocas, as modificações na situação científica, o génio das nações e dos indivíduos: altera-se assim incessantemente o interesse pelos problemas, o poder de certas ideias que brotam da vida histórica e a dominam; fazem-se sempre valer nas formações mundividenciais, segundo o lugar histórico que ocupam, combinações novas de experiência vital, disposições de ânimo, ideias; são irregulares de acordo com as suas componentes e a sua força e significado no todo. Contudo, graças à legalidade que domina nas profundidades da estrutura e da regularidade lógica, não são agregados, mas formações.

E revela-se ainda, se submetermos estas formações a um procedimento comparado, que se ordenam em grupos, entre os quais existe um certo parentesco. Assim como as línguas, as religiões e os Estados nos mostram, graças ao método comparado, certos ti-

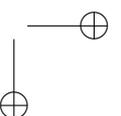
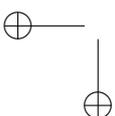




pos, linhas de desenvolvimento e regras de transformações, assim também o mesmo se pode demonstrar nas concepções do mundo. Estes tipos atravessam a singularidade historicamente condicionada de cada formação individual. Encontram-se condicionadas em toda a parte pela peculiaridade da região em que surgem. Mas seria um grave erro do método construtivo pretender derivá-las de tal peculiaridade. Unicamente o procedimento histórico comparado se pode aproximar da sucessão de tais tipos, das suas variações, desenvolvimentos e entrecruzamentos. A investigação deve aqui manter em aberto, em face dos seus resultados, toda a possibilidade de uma progressão permanente. Toda a fixação é apenas provisória. É e permanece apenas um meio auxiliar para olhar com profundidade o que é histórico. E ao procedimento histórico comparado associa-se em toda a parte a sua preparação mediante a consideração sistemática e a interpretação do histórico a partir dela. Também esta interpretação psicológica e sistemático-histórica está exposta às deficiências do pensamento construtivo que gostaria de, em cada campo, colocar como base do ordenamento uma relação simples, por assim dizer, um impulso formador nele imperante.

Resumo numa proposição nuclear o que até agora se disse, que a consideração histórica comparada confirma em cada ponto. As mundividências não são produtos do pensamento. Não brotam da simples vontade de conhecer. A apreensão da realidade é um momento importante na sua configuração, mas, no entanto, é apenas um. Promana da conduta vital, da experiência da vida, da estrutura da nossa totalidade psíquica. A elevação da vida à consciência no conhecimento da realidade, na valoração da vida e na realização volitiva é o lento e árduo trabalho que a humanidade prestou no desenvolvimento das concepções da vida.

Esta proposição nuclear da teoria das concepções do mundo obtém a sua confirmação quando contemplamos o decurso da história na sua totalidade e em larga escala, e mediante este decurso se corrobora também uma importante consequência da nossa proposição, que nos reconduz ao ponto de partida do presente ensaio. A



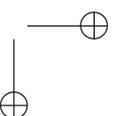
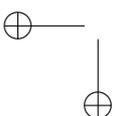


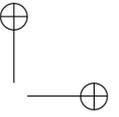
formação das visões do mundo é determinada pela vontade de obter a solidez da imagem do mundo, da apreciação da vida, da acção da vontade, que deriva do rasgo fundamental exposto de sequências das etapas no desenvolvimento psíquico. A religião e a filosofia buscam firmeza, força actuante, dominação, validade universal. Mas a humanidade não avançou um passo sequer por este caminho. O antagonismo recíproco das concepções do mundo não chegou a uma decisão em nenhum ponto importante. A história realiza entre elas uma selecção, mas os seus grandes tipos mantêm-se lado a lado com poder próprio, indemonstráveis e indestrutíveis. Não podem dever a sua origem a nenhuma demonstração, pois também por nenhuma podem ser destruídos. Podem repetir-se as etapas singulares e as configurações específicas de um tipo, mas as suas raízes na vida persistem e suscitam continuamente formações sempre novas.

## **II. Os tipos da concepção do mundo na religião, na poesia e na metafísica.**

Começo por uma distinção das mundividências, condicionada pelas regiões culturais em que se apresentam.

O fundamento da cultura é constituído pelos domínios da economia, da convivência social, do direito e do Estado. Reina neles em toda a parte uma divisão do trabalho, segundo a qual a pessoa singular realiza um contributo determinado num determinado lugar histórico da sua actuação. A vontade encontra-se aqui presa nas tarefas assim dadas e limitadas, que lhe mostram o nexó teleológico de um domínio. A ciência, mediante o conhecimento, suscita na conexão prática da vida uma regulação racional do trabalho; encontra-se assim na mais estreita relação com a práxis, e como também está submetida à lei da divisão do trabalho, cada investigador impõe-se a si uma tarefa limitada num domínio determinado





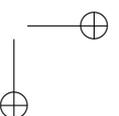
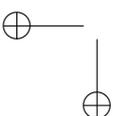
e num lugar definido do trabalho cognitivo. Mais ainda, a própria filosofia está sujeita, nas suas funções, a esta divisão do trabalho. Pelo contrário, o génio religioso, poético ou metafísico vive numa região em que está subtraído à vinculação social, ao trabalho em tarefas restritas, à sua subordinação ao acessível dentro dos limites do tempo e da situação histórica. Toda a consideração de semelhante vinculação falsifica a sua compreensão da vida, que se deve contrapor ao dado de um modo inteiramente ingénuo e soberano. Torna-se já inverdadeira em virtude da circunscrição do olhar, da consideração de uma situação temporal – por uma tendência qualquer. Em semelhante região da liberdade brotam e desenvolvem-se as valiosas e poderosas concepções do mundo.

Estas mundividências, porém, distinguem-se, segundo a sua lei formativa, a sua estrutura e os seus tipos, no género religioso, artístico e metafísico.

### 1.

#### *A mundividência religiosa*

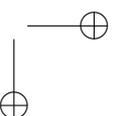
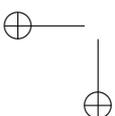
As concepções religiosas do mundo brotam de uma peculiar conexão vital do homem. Para além do [elemento] dominável em que o homem primitivo como guerreiro, caçador, trabalhador e cultivador provoca mudanças no mundo exterior por meio de acções físicas num estabelecimento racional de fins, estende-se a região do não acessível a semelhante acção, do não alcançável pelo conhecimento. E como daí lhe parecem provir efeitos que lhe proporcionam a sorte na caça, o êxito guerreiro, as boas colheitas, tal como se descobre dependente de algo desconhecido na doença, na loucura, na velhice, na morte, na perda da mulher, dos filhos, dos rebanhos, surge a técnica para influenciar este inapreensível mediante as suas orações, os seus dons, a sua sujeição, que não se domina com a sua actividade física. Deseja absorver em si as forças de seres superiores, obter uma boa relação com eles, unir-se a eles. As acções a tal dirigidas constituem o culto originário. Surge o ofício do mágico, do feiticeiro ou do sacerdote, e à medida que





esta ordem se consolida cada vez mais, acumulam-se nela procedimentos, experiências, saber, e constitui-se igualmente um modo peculiar de vida que o distingue dos outros membros da sociedade. Surge assim, nas pequenas comunidades fechadas da horda e da tribo, uma tradição da experiência religiosa da vida, desenvolvida no trato com os seres superiores, e de uma ordem eclesiástica da vida; a evolução desta religiosidade supersticiosa evolue progressivamente das acções culturais mágicas para o processo religioso em que o ânimo e a vontade do homem se submetem à vontade divina, graças a uma disciplina interna. O momento decisivo reside no modo como se desdobram as primitivas ideias religiosas com base nas vivências sempre e em toda a parte recorrentes do nascimento, da morte, da enfermidade, do sonho, da loucura, das intervenções prejudiciais e salutares do elemento demoníaco no decurso vital, das raras misturas de ordem na natureza, que significa sempre uma relação teleológica dos que a apreendem com ela, e de acaso, de força destruidora e de luta. O segundo eu no homem, as forças divinas no céu, o sol e os astros, o demoníaco no bosque, no pântano e nas águas – tais representações fundamentais, determinadas por referências vitais, são os pontos de partida de uma vida fantasmática afectivamente condicionada, que é alimentada por experiências religiosas sempre novas. A força operante do invisível é a categoria básica da vida religiosa elementar. O pensamento analógico combina as ideias religiosas para formar doutrinas acerca da origem do mundo e do homem e da procedência da alma.

Por conseguinte, a força operante nas coisas e nos homens, que brota do supra-sensível, outorga a estes o seu significado religioso. Estas coisas e estes homens são sensíveis, visíveis, destrutíveis, limitados e, no entanto, são uma sede de acções divinas ou demoníacas. O mundo está repleto de uma relação religiosa das pessoas e das coisas concretas singulares com o invisível, segundo a qual o seu significado religioso está contido na força operante do invisível neles oculta. Lugares sagrados, pessoas santas, imagens de deuses, símbolos, sacramentos, constituem casos singulares desta relação:



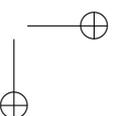
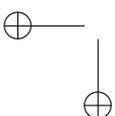


significam na religião o que o simbólico significa na arte e o conceptual na metafísica. E a tradição, justamente graças à obscuridade da sua origem, transforma-se num poder de força excepcional, no seio da relação religiosa.

Isto constitui o fundamento de todo o ulterior desenvolvimento religioso. Enquanto o espírito comum é predominantemente operativo nos primeiros estádios, a progressão para estádios superiores realiza-se mediante o génio religioso nos mistérios, na vida eremítica, no profetismo. Às acções singulares entre o homem e os seres superiores acrescenta-se, no génio religioso, uma relação interna do homem todo com os mesmos. Esta experiência religiosa concentrada condensa agora as ideias religiosas elementares em mundividências religiosas, e estas têm a sua essência no facto de que aqui brotam da relação com o invisível a interpretação da realidade, a valoração da vida e o ideal prático. Estão contidos no discurso simbólico e nas doutrinas de fé. Alicerçam-se numa constituição vital. Desenvolve-se na oração e na meditação.

Todos os produtos típicos destas concepções religiosas do mundo contêm em si, a partir do seu primeiro ponto de partida, a oposição entre seres benéficos ou danosos, entre a existência sensível e o mundo superior.

A imanência da razão cósmica nos ordenamentos da vida no curso natural, o todo-uno espiritual, que em todo o dividido constitui a sua conexão, a sua verdade e o seu valor, e a que deve, por conseguinte, retornar a existência individual, a vontade divina criadora que suscita o mundo e cria o homem à sua imagem, ou que se opõe a um reino do mal e toma ao seu serviço os fiéis para esta luta – tais são os tipos capitais das múltiplas concepções religiosas do mundo. E como desde o primeiro ponto de partida o trato com o invisível está separado do trabalho e da fruição nos ordenamentos da terrena existência social, estas mundividências religiosas estão sempre em luta com a concepção mundana da vida: nela faz-se, pois, valer de múltiplos modos, neste antagonismo, um naturalismo primigénio: justamente graças à oposição com as mundividências

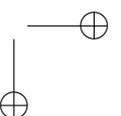
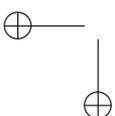




religiosas, obtém ele a sua energia e poder.

Temos assim diante de nós, nas épocas religiosas, a luta entre tipos que revelam uma decisiva afinidade com os da metafísica. O monoteísmo judeo-cristão, a forma chinesa e indiana do panenteísmo, em oposição com eles a atitude vital e o modo de pensamento naturalistas constituem as etapas prévias e os pontos de partida para o ulterior desenvolvimento da metafísica. Mas o comércio religioso com a sua magia, com as suas forças, pessoas e santuários religiosos, com a sua escrita plástica do simbolismo religioso, constitui o pano de fundo das mundividências religiosas, do mesmo modo que o povo forma a camada ampla e última da vida comunitária eclesial. Nestas próprias concepções do mundo está contido um cerne obscuro especificamente religioso, que o trabalho conceptual dos teólogos nunca pode elucidar e fundamentar. Jamais é possível superar a unilateralidade de uma experiência que nasce do trato rogatório, anelante e auto-sacrificador com os seres superiores e que vai buscar os seus respectivos predicados às referências vitais da alma a eles.

Daqui promana uma situação segundo a qual a concepção religiosa do mundo é a preparação da visão metafísica, mas jamais nesta se pode dissolver. A doutrina judeo-cristã de um Deus puramente espiritual, que cria livremente, e das almas por ele formadas transmutou-se no idealismo monoteísta da liberdade; as diversas formas da doutrina religiosa do todo-uno prepararam o panenteísmo da metafísica; na especulação indiana, nos mistérios e na gnose desenvolveu-se o esquema da produção do mundo múltiplo a partir do uno e o retorno a ele, que foi desenvolvido pelos neoplatónicos, por Bruno, por Espinosa e por Schopenhauer. E igualmente clara é a conexão que nos leva do monoteísmo à teologia escolástica dos pensadores judeus, árabes e cristãos e, a partir dela, a Descartes, Wolf, Kant e aos filósofos da época da reacção do século XIX. Mas por muito que o trabalho conceptual teológico nas mundividências religiosas se aproxime da metafísica, a sua lei formativa e a sua estrutura separam-no sempre, contudo, do pensa-





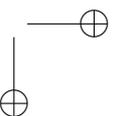
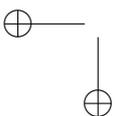
mento metafísico. O ponto de vista unilateral da constituição vital e das mundividências religiosas é o seu limite. O ânimo religioso tem sempre razão com as suas experiências. Mas o espírito em progressão sabe que a fixação da alma no mundo supra-sensível, produto histórico da técnica sacerdotal, sustentou outrora com força o idealismo, embora em artificiosa deslocação, e impôs a disciplinação da vida, se bem que com aspereza ascética; mas o avanço do espírito na história deve buscar posições mais livres perante a vida e o mundo – posições que não estejam vinculadas a tradições que dimanam de origens obscuras e duvidosas.

## 2.

### *As posições da concepção do mundo na poesia*

Na religião, as coisas e os homens recebem o seu significado por meio da fé na presença de uma força supra-sensível neles operante. O significado da obra de arte reside em que algo de singular, dado nos sentidos, é arrancado ao nexo do ser-produzido e do produzir e elevado à expressão ideal das referências vitais, como elas nos falam a partir da cor

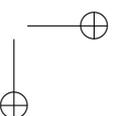
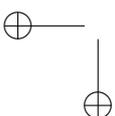
e da forma, da simetria e da proporção, das conexões sonoras e do ritmo, do processo anímico e dos acontecimentos. Residirá aqui, porventura, uma tendência para elaborar uma concepção do mundo? A criação artística nada em si tem de comum com uma mundividência; mas a relação da complexão vital do artista com a sua obra suscitou, no entanto, uma relação secundária entre a obra de arte e a concepção do mundo. A arte desdobrou-se, em primeiro lugar, sob a influência da religião. O âmbito temático religioso é o seu objecto mais próximo; os fins da comunidade religiosa fazem-se valer na arquitectura e na música: neste contexto, a arte elevou à eternidade o conteúdo da religiosidade, eternidade em que se desvanecem os dogmas passageiros, e deste conteúdo brotou a forma interna da arte sublime, como o demonstram a epopeia religiosa de Giotto na pintura, a grande arquitectura e a música de Bach e





de Händel. O movimento histórico da relação da arte com as concepções do mundo temo-lo no facto de que, em conformidade com este aprofundamento religioso da arte, chega à expressão livre a constituição vital do artista. Tal não deve buscar-se na interpolação de uma intuição da vida na obra de arte, mas na forma interna da produção artística. Fez-se uma tentativa notável de comprovar isto na pintura e de ostentar a acção das complexões vitais típicas, de que brota a mundividência naturalista, heróica e panenteísta, na forma das obras pictóricas. Uma relação análoga se poderia mostrar igualmente na criação musical. E quando artistas de espírito poderoso, como Miguel Ângelo, Beethoven, Richard Wagner, partem do impulso interno e chegam à formação de uma concepção do mundo, esta reforça a sua complexão vital na forma artística.

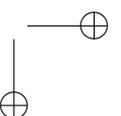
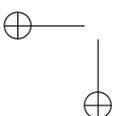
Mas, entre as artes, a poesia tem uma relação especial com a concepção do mundo. Com efeito, o meio em que actua, a linguagem, possibilita a sua expressão lírica e a representação épica ou dramática de tudo o que se pode ver, ouvir e viver. Não tento aqui pronunciar-me sobre a essência e as realizações da poesia. Ao destacar um acontecimento do nexa da urdidura volitiva e ao transformar neste mundo da aparência a sua representação em expressão da natureza da vida, liberta a alma do fardo da realidade e revela ao mesmo tempo o seu significado. Ao serenar o anelo secreto que o homem, encerrado pelo destino e pelas decisões da sua própria vida nos limites de uma determinidade vital, tem de levar a cabo na fantasia possibilidades vitais, que não conseguia realizar, alargar o seu Si mesmo e o horizonte das suas experiências de vida. Patenteia-lhe a visão de um mundo mais alto e mais forte. Mas em tudo isto se expressa a relação básica em que se funda a poesia: a vida é o seu ponto de partida; referências vitais aos homens, às coisas e à natureza constituem o seu cerne; assim nascem as disposições anímicas vitais universais na necessidade de reunir as experiências procedentes das urdiduras vitais, e a conexão do experimentado em cada uma delas é a consciência poética do significado da vida. Semelhantes disposições anímicas vitais univer-





sais subjazem ao Livro de Job e aos Salmos, aos coros da tragédia ática, aos sonetos de Dante e de Shakespeare, à grandiosa parte final da *Divina Comédia*, à grande lírica de Goethe e de Schiller, aos românticos, ao *Fausto* de Goethe, aos *Nibelungos* de Wagner e ao *Empédocles* de Hölderlin. A poesia não pretende conhecer a realidade como a ciência, mas deixar ver o significado do acontecimento, dos homens e das coisas, que reside nas referências vitais; o enigma da vida concentra-se aqui, pois, numa conexão interna dessas referências vitais tecidas a partir dos homens, dos destinos e da ambiência da vida. Em cada grande época da poesia leva-se de novo a cabo, em etapas regulares, a progressão de crenças e costumes que se constituem a partir de experiência vital geral das comunidades, para a tarefa de tornar novamente compreensível a vida a partir de si própria. Tal foi o caminho de Homero até aos trágicos gregos, da fé católica dependente até à lírica e à epopeia cavaleirescas, e da vida moderna a Schiller, Balzac e Ibsen. A esta progressão corresponde a sucessão das formas poéticas em que se constitui a epopeia; em seguida, o drama realiza a mais elevada concentração que origina a conexão das urdiduras, suscitadas pela vida, de acção, carácter e destino numa concepção da vida, e o romance alarga a plenitude ilimitada da vida e expressa assim uma consciência do seu significado.

Prossigamos! A emergência da poesia a partir da vida leva-a directamente a expressar no acontecimento uma intuição da vida. Semelhante intuição vital brota, para o poeta, da natureza da própria vida, apreendida pela complexão vital que lhe é peculiar. Desenvolve-se na história da poesia em que esta se aproxima a pouco e pouco da sua meta, que consiste em compreender a vida a partir de si mesma, deixando que as suas grandes impressões nela actuem em plena liberdade. A vida apresenta à poesia sempre novos aspectos. A poesia mostra as possibilidades ilimitadas de ver, de valorizar e de criativamente configurar a vida. O acontecimento transforma-se, pois, em símbolo, não de um pensamento, mas de uma conexão vislumbrada na vida – vislumbrada a partir da experiência vital do





poeta. Assim, Stendhal e Balzac vêem na vida um tecido de ilusões, de paixões, de beleza e perdição, criado pela própria natureza sem qualquer desígnio, num impulso obscuro, e em que a vontade forte se confirma na sua vitória; Goethe vê nela uma força plasmadora que reúne numa conexão valiosa as estruturas orgânicas, o desenvolvimento dos homens e as ordens da sociedade; Corneille e Schiller divisam nela o cenário da acção heróica. E a cada uma destas complexões vitais corresponde uma forma interna da poesia. Daqui aos grandes tipos de concepção do mundo é só um passo, e o nexos da literatura com os movimentos filosóficos leva um Balzac, um Goethe, um Schiller a esta suprema culminação da compreensão da vida. Os tipos da mundividência poética preparam deste modo os da metafísica, ou proporcionam a sua influência a toda a sociedade.

### 3.

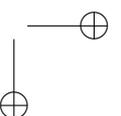
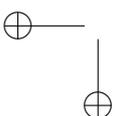
#### *Os Tipos da concepção do Mundo na Metafísica*

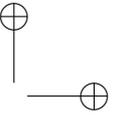
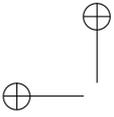
Todos os fios nos conduzem agora à doutrina da estrutura, dos tipos e do desenvolvimento das concepções do mundo na metafísica. Vou resumir as relações que aqui são decisivas.

#### i.

O processo total do nascimento e da consolidação das mundividências impele à exigência de as elevar a um saber de validade universal. Também nos poetas de máxima força de pensamento parece que as grandes impressões comunicam incessantemente à vida uma luz nova: a tendência para a

consolidação leva para além delas. No cerne das religiões universais persiste algo de bizarro e extremo que dimana das vivências religiosas intensificadas, da fixação da alma no invisível, implicada pela técnica sacerdotal e que é inacessível à razão. A ortodoxia aferra-se a tal e, enquanto a mística e o espiritualismo procuram conduzi-lo à vivência, o racionalismo quer compreendê-lo e tem

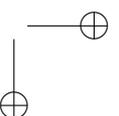
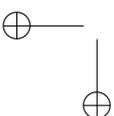


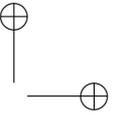


de o dissolver. Nas religiões universais, a vontade de dominação, que se apoiava na experiência interna dos crentes, na tradição e na autoridade, é assim substituída pela exigência da razão de que as concepções do mundo se transformem em conformidade com ela e nela fundem a sua validade. Quando a concepção do mundo se eleva assim a uma conexão conceptual, quando esta ganha uma base científica e se apresenta, portanto, com a pretensão a uma validade universal, surge então a metafísica. A história mostra que em toda a parte onde ela aparece foi antes preparada pela evolução religiosa; mostra que a poesia a influencia e que também a complexão vital das nações, a sua apreciação da vida e os seus ideais sobre ela actuam. A vontade de um saber de validade universal proporciona a esta nova forma de mundividência uma estrutura peculiar.

Quem poderia dizer em que ponto do esforço cognitivo, que opera em todos os nexos finais da sociedade, se torna ciência? O saber matemático e astronómico dos Babilónios e dos Egípcios só nas colónias jónicas se soltou das tarefas e da conexão com o sacerdócio e se tornou independente. E como a investigação fez do todo do mundo um objecto seu, a filosofia que nasce e as ciências emergentes ingressaram na mais estreita relação. A matemática, a astronomia e a geografia foram outros tantos meios de conhecimento do mundo. O velho problema da solução do enigma da vida ocupou os pitagóricos ou Heraclito, tanto como os sacerdotes do Oriente. E quando o poder progressivo das ciências naturais fez do problema da explicação da natureza o centro da filosofia nas colónias, vieram, no decurso ulterior da filosofia, a discutir-se nas escolas filosóficas todas as grandes questões contidas no enigma do mundo; todas elas se dirigiam à relação interna entre conhecimento da realidade, orientação da vida e controlo da vontade nos indivíduos e na sociedade, em suma, à formação de uma concepção do mundo.

A estrutura das mundividências na metafísica foi, de início, determinada pela sua conexão com a ciência. A imagem sensível do mundo converteu-se na astronómica; o mundo do sentimento e das



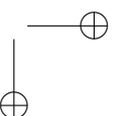
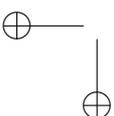


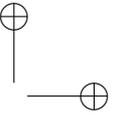
acções volitivas foi objectivado em conceitos de valores, bens, fins e regras; a exigência da forma conceptual e da fundamentação levou os investigadores do enigma do mundo à lógica e à teoria do conhecimento, como fundamentos primeiros; o trabalho em torno da própria solução arrastou dos dados condicionados e limitados para um ser universal, para uma causa primeira, para um bem sumo e para um fim último; a metafísica tornou-se sistema e este, graças à elaboração de representações e conceitos deficientes, tais como se tinham formado na vida e na ciência, passou a conceitos auxiliares que ultrapassavam todas as experiências.

Além da relação da metafísica com a ciência, surgiu ainda a relação com a cultura secular. A filosofia, por se entregar a cada conexão teleológica da cultura, ganha novas forças e comunica-lhe ao mesmo tempo a energia do seu pensamento fundamental. Estabelece para as ciências os seus métodos e o seu valor cognoscitivo; as experiências ametódicas da vida e da literatura a seu respeito transmutam-se numa apreciação universal da vida; ela eleva os conceitos fundamentais do direito, como se tinham destacado da práxis da vida jurídica, à conexão unitária; põe em relação com as tarefas mais elevadas da sociedade humana as proposições sobre as funções do Estado, as formas e sucessão das constituições que promanaram da técnica da vida política; empreende a demonstração dos dogmas ou, quando o seu núcleo obscuro é inacessível ao pensar conceptual, leva neste a cabo a sua obra histórico-universal de dissolução; racionaliza as formas e as regras da prática a partir do fim da arte: em toda a parte pretende levar a cabo a direcção da sociedade mediante o pensar.

E agora o último [ponto]. Cada um dos sistemas metafísicos está condicionado pelo lugar que ocupa na história da filosofia; depende de uma situação dos problemas e é determinado pelos conceitos que dela brotam.

Assim surge a estrutura destes sistemas metafísicos – a conexão lógica neles e, ao mesmo tempo, a sua irregularidade múltiplamente condicionada, o [elemento] representativo, que traz à



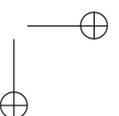
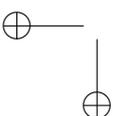


expressão uma determinada situação do pensamento científico em sistemas específicos; e, ao mesmo tempo, o singular. Eis porque todo o grande sistema metafísico se torna um todo multi-radiante que ilumina cada parte da vida a que pertence.

Um só sistema universalmente válido da metafísica – tal é a tendência de todo este grande movimento. A diferenciação da metafísica, que brota das profundidades da vida, surge a estes pensadores como um aditamento accidental e subjectivo, que importa eliminar. O ingente trabalho dirigido à criação de uma conexão conceptual unanimemente demonstrável, em que o enigma da vida seria, em seguida, metodicamente resolvido, adquire um significado autónomo; na progressão para tal meta, cada sistema obtém o seu lugar mediante a situação do trabalho conceptual. E o decurso de tal trabalho realiza-se nos países civilizados da Europa, em primeiro lugar, nos Estados do Mediterrâneo, em seguida, nos Estados romano-germânicos, após o Renascimento – e, sem dúvida, num estrato superior que só de vez em quando é influenciado no seu trabalho pela religiosidade que sob ela domina, mas se esforça cada vez mais por se subtrair a tal influência.

**ii.**

Ora, neste contexto, surgem diferenças nos sistemas que se baseiam no carácter racional do labor metafísico. Algumas delas assinalam estádios no seu desenvolvimento, como é o caso do dogmatismo e do criticismo. Outras atravessam o curso total, pois dimanam do empreendimento da metafísica de expor o que se encontra contido na apreensão da realidade, na apreciação da vida e no estabelecimento de fins, e o seu objecto são as possibilidades de resolver esse problema capital. Se pusermos diante dos olhos as fundamentações da metafísica, tropeçaremos com as oposições de empirismo e racionalismo, de realismo e idealismo. A elaboração da realidade dada leva-se a cabo com os conceitos antagónicos do uno e do múltiplo, do devir e do ser, da causalidade e da teleologia, e a tal correspondem as diferenças nos sistemas. Os diversos





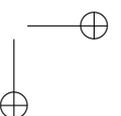
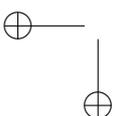
pontos de vista sob os quais se concebe a relação do fundamento do mundo com o mundo e da alma com o corpo, expressam-se nos pontos de vista do deísmo e do panteísmo, do materialismo e do espiritualismo. A partir dos problemas da filosofia prática, surgem as diferenças, entre as quais destaco o eudemonismo e o seu prolongamento no utilitarismo, e a doutrina de uma regra incondicionada do mundo moral. Todas estas diferenças têm o seu lugar nos domínios singulares da metafísica, e assinalam possibilidades de, a partir de conceitos antagónicos, sujeitar estes campos ao pensar racional. Na conexão de semelhante trabalho sistemático, podem considerar-se como hipóteses mediante as quais o espírito metafísico se acerca de um sistema universalmente válido.

E assim despontaram, por último, as tentativas de, sob este ponto de vista, classificar os sistemas metafísicos. Entre elas a que melhor corresponde às oposições, prevalentes nessas diferenças, dos conceitos na reflexão, que se funda na própria natureza desta formação conceptual metafísica, é uma bipartição dos sistemas, com a oposição do ponto de vista realista e idealista, ou outra semelhante.

A quem poderia escapar a importância que o trabalho conceptual proporcionou à filosofia nos mais diversos campos? Prepara as ciências independentes; congrega-as. Já anteriormente me expressei com pormenor a tal respeito. Mas o que distingue estas prestações da metafísica do trabalho das ciências positivas é a vontade de submeter a própria conexão do universo e da vida aos métodos científicos, que se desenvolveram para cada esfera particular do saber. Na inferência para o absoluto, elas ultrapassam os limites dos procedimentos das ciências particulares.

### iii.

Neste ponto, pode agora expressar-se com clareza o pensamento fundamental de que, em geral, partiu o meu ensaio de uma doutrina das concepções do mundo, e que determina igualmente este trabalho. A *consciência histórica* reconduz-nos mais além da

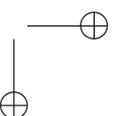
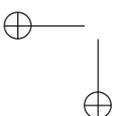


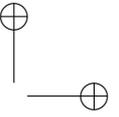


direcção dos metafísicos a um sistema unitário de validade universal, mais além das diferenças condicionadas por tal direcção, que separam os pensadores e, por último, mais além da sinopse destas diferenças em classificações. Tal transforma em objecto seu o conflito realmente existente dos sistemas na sua íntegra constituição. A consciência histórica contempla estas constituições globais em conexão com o decurso das religiões e da poesia. Mostra como todo o trabalho conceptual metafísico não deu um passo em frente em direcção a um sistema unitário. Vê-se assim que o antagonismo dos sistemas metafísicos está, em última análise, *radicado na própria vida*, na experiência vital, nas posições perante o problema da vida. Nestas posições se alicerça a multiplicidade dos sistemas e, ao mesmo tempo, a possibilidade de entre eles distinguir certos *tipos*. Cada um destes tipos ocupa-se do *conhecimento da realidade, da apreciação da vida e da adopção de fins*. São independentes da forma da antítese em que, a partir de pontos de vista contrários, se resolvem problemas fundamentais.

A natureza destes tipos sobressai quando consideramos os grandes génios metafísicos que expressaram a complexão vital pessoal, neles operante, em sistemas conceptuais com pretensões de validade. A sua típica complexão vital coincide com o seu carácter. Expressa-se no seu ordenamento da vida. Enche todas as suas acções. Exterioriza-se no seu estilo. E se os seus sistemas são naturalmente condicionados pela situação dos conceitos em que ocorrem, assim também, à luz da história, os seus conceitos são simplesmente meios auxiliares para a construção e a demonstração da sua concepção do mundo.

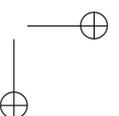
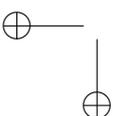
Espinosa começa o seu tratado sobre a via do conhecimento perfeito com a experiência vital da nulidade das dores e das alegrias, do temor e da esperança da vida diária, e toma a decisão de procurar o verdadeiro bem que garante alegria eterna, e resolve este problema na sua *Ética*, mediante a eliminação da servidão sob as paixões no conhecimento de Deus, fundamento inerente ao mundo das múltiplas coisas mutáveis, e por meio do infinito amor intelec-

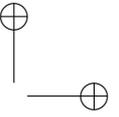
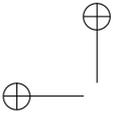




tual a tal fundamento, subsequente a este conhecimento, e em virtude do qual Deus, infinito, se ama si mesmo no espírito humano finito. Todo o desenvolvimento de Fichte é a expressão de uma típica constituição anímica – da independência moral da pessoa frente à natureza e a todo o curso cósmico e, por isso, a sua última palavra, com que termina a grande acção decidida desta vida impetuosa, é o ideal do homem heróico em que a realização mais alta da natureza humana, que se leva a cabo na história como palco da vida moral, está ligada à ordem supraterrena das coisas. E a imensa acção histórica de Epicuro, que intelectualmente ficou tão atrás dos maiores pensadores reside na claridade pura com que trouxe à expressão uma típica constituição anímica. Reside na serena e alegre subordinação do homem à conexão legal da natureza e na fruição sensível e, no entanto, moderada dos seus dons.

Assim entendida, toda a genuína mundividência é uma intuição que brota do facto de estar imerso na própria vida. Os primeiros apontamentos de Hegel, que nascem do contacto das suas experiências metafísico-religiosas com a interpretação dos primitivos documentos cristãos, são um exemplo de tais intuições. Esta imersão na vida leva-se a cabo nas tomadas de posição perante ela, nas referências vitais. Este é também o sentido profundo da expressão audaz de que o poeta é o homem verdadeiro. Ora a semelhante tomada de posição patenteiam-se certos aspectos do mundo. Aqui, não me atrevo a ir mais longe. Não conhecemos a lei formativa segundo a qual brota da vida a diferenciação dos sistemas metafísicos. Se quisermos acercar-nos da apreensão dos tipos de mundividência, devemos virar-nos para a história. E o essencial que a história aqui tem para ensinar é, no entanto, a apreensão do nexa entre vida e metafísica, o mergulhar na vida como centro destes sistemas, a consciência das grandes conexões de sistemas que atravessam a história, em que existe um comportamento típico – seja qual for o modo como eles, em seguida, se delimitam e dividem. Aquilo de que se trata é a visão profunda da vida, é sondar as grandes intenções da metafísica.



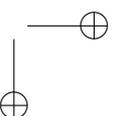
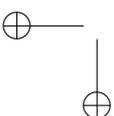


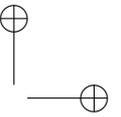
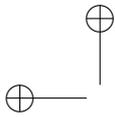
Este é também o sentido com que apresento uma distinção de três tipos principais. Não existe outro recurso para chegar a semelhante divisão excepto a *comparação histórica*. O seu ponto de partida é que toda a cabeça metafísica, perante o enigma da vida, desfaz, por assim dizer, os seus embaraços a partir de um determinado ponto; este é condicionado pela sua posição frente à vida e, a partir desta, desenvolve-se a estrutura singular do sistema. Podemos ordenar os sistemas em grupos segundo a relação de dependência, afinidade, atracção ou repulsão recíprocas. Mas faz-se aqui sentir uma dificuldade que subjaz a toda a comparação histórica. Ela deve estabelecer com antecipação um padrão para a sua selecção dos rasgos naquilo que compara, e tal padrão determina, em seguida, o procedimento ulterior. Por isso, o que aqui proponho tem um carácter inteiramente provisório. O elemento nuclear só pode ser a intuição, que brota da longa ocupação com os sistemas metafísicos. Já a sua inclusão numa fórmula histórica só pode ter um carácter subjectivo. Deixo a cada qual a liberdade para encontrar uma outra organização lógica, quer associando, por exemplo, as duas formas do idealismo ou unindo o idealismo objectivo ao naturalismo – segundo estas e quejandas possibilidades. Tal distinção de tipos deve servir apenas para perscrutar mais profundamente a história e, claro está, a partir da vida.

### **III. O naturalismo**

#### **1.**

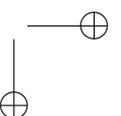
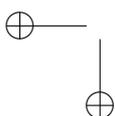
O homem encontra-se determinado pela natureza. Esta engloba tanto o seu próprio corpo como o mundo exterior. E justamente a efectividade do próprio corpo, os poderosos impulsos animais que o governam, determinam o seu sentimento vital. Tão antiga como a própria humanidade é uma visão e um tratamento da vida que cumpre o seu ciclo na satisfação dos impulsos animais e na subordina-





ção ao mundo externo, a partir do qual absorvem o seu alimento. Na fome, no impulso sexual, na velhice e na morte, o homem vê-se sujeito aos poderes demoníacos da vida natural. É natureza. Heraclito e o apóstolo Paulo caracterizam com palavras semelhantes, cheias de desdém, esta concepção da vida da massa sensual. É perene, e não houve tempo algum em que não tenha regido uma parte dos homens. Inclusive nas épocas do mais rigoroso domínio de um sacerdócio oriental, existiu esta filosofia da vida do homem sensual, e quando o catolicismo reprimiu toda a manifestação teórica deste ponto de vista, falou-se muito dos «epicuristas»; o que não era permitido expressar em princípios filosóficos ressoou nas canções dos provençais, em muita poesia cortesã alemã, na epopeia francesa e alemã de Tristão. E assim como Platão descreve a vida prazenteira dos terratenentes e financeiros e a sua doutrina hedonista, depara-se-nos igualmente, no século XVIII, esta filosofia da vida da gente do mundo. À satisfação da animalidade acrescenta-se um momento em que o homem depende em maior grau do seu meio: complacência no estatuto e na honra. Por toda a parte se encontra na base desta concepção do mundo a mesma atitude – a subordinação da vontade à vida impulsiva que rege o corpo e às suas relações com o mundo externo: o pensar e a actividade finalista por ele dirigida encontram-se aqui ao serviço desta animalidade, reduzem-se a proporcionar-lhe satisfação.

Esta constituição vital encontra, antes de mais, a sua expressão numa parte considerável da literatura de todos os povos. Por vezes, como força irrefreável da animalidade, mais amiúde em luta com a mundividência religiosa. O seu grito de guerra é a emancipação da carne. Nesta oposição à disciplina necessária, porém terrível, da humanidade por meio da religiosidade reside o direito histórico, relativo, da reacção de uma afirmação sempre renovada e activa da vida natural. Quando tal constituição vital se transforma em filosofia, surge o naturalismo. Este afirma teoricamente o que nela é vida: o processo da natureza é a única e a integral realidade; fora dela, nada há; a vida espiritual distingue-se da na-



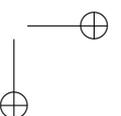
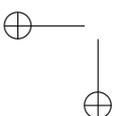


tureza física só formalmente como consciência, de acordo com as propriedades nesta contidas, e a determinidade conteudalmente vazia da consciência brota da realidade física, segundo a causalidade natural.

A estrutura do naturalismo é uniforme desde Demócrito a Hobbes e desde este até ao *sistema da natureza*: sensualismo como teoria do conhecimento, materialismo como metafísica e atitude prática bilateral – a vontade de fruição e a reconciliação com o curso onnipotente e estranho do mundo, mediante a sujeição a ele na contemplação.

O direito filosófico do naturalismo reside nas duas propriedades fundamentais do mundo físico. Como são, porém, predominantes na realidade que nos é dada na nossa experiência a extensão e a força das massas físicas! Abarcam como algo de incomensurável e que continuamente se estende as raras manifestações espirituais: assim olhadas, estas surgem como interpolações no grande texto da ordem física. Por isso, o homem natural, na consideração teórica de tais relações, deve encontrar-se inteiramente sujeito a esta ordem. E, ao mesmo tempo, a natureza é a sede originária de todo o conhecimento de uniformidades. Já as experiências da vida quotidiana ensinam a estabelecer estas uniformidades e a contar com elas, e as ciências positivas do mundo físico aproximam-se, graças ao estudo de tais uniformidades, do conhecimento da sua respectiva conexão legal: materializam assim um ideal do conhecimento que é inatingível para as ciências do espírito, fundadas na vivência e na compreensão.

Mas as dificuldades contidas neste ponto de vista impelem, numa dialéctica instável, o naturalismo para versões sempre novas da sua posição perante o mundo e a vida. A matéria donde ele parte é fenómeno da consciência; cai-se assim num círculo que consiste em derivar esta última a partir daquele que é unicamente dado como fenómeno à consciência. É, ademais, impossível derivar do movimento, que se dá à consciência como fenómeno, a sensação e o pensar. A incomparabilidade destes dois factos – depois



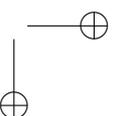
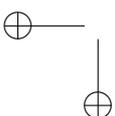


que o problema se revelou insolúvel nas mais diversas tentativas, desde o antigo materialismo até ao *sistema da natureza* – induz à correlatividade positivista do físico e do espiritual. Mas também esta se encontra exposta às mais fortes objecções. E, por último, a moral do naturalismo originário revela-se insuficiente para fazer compreender o desenvolvimento da sociedade.

## 2.

Começo com este aspecto gnoseológico do naturalismo. Tem o seu fundamento teórico-cognoscitivo no sensualismo. Por sensualismo entendo a redução do processo do conhecimento ou das suas operações à experiência sensível externa, e das determinações de valor e de fins ao critério axiológico contido no prazer e desprazer sensíveis. Assim, o sensualismo é a expressão filosófica directa da complexão anímica naturalista. Por isso, dá-se já aqui rudimentarmente o problema psicogenético do naturalismo, que consiste em derivar a unidade da vida anímica como uma *unitas compositionis* a partir das impressões singulares. O sensualista não nega nem o facto da experiência interna nem o da conexão pensante do dado, mas encontra na ordem física a base de todo o conhecimento da conexão legal do real, e as propriedades do pensar tornam-se para ele, de uma maneira óbvia ou por meio de uma teoria, parte de experiência sensível.

A primeira teoria do sensualismo foi criada por Protágoras. Na metafísica anterior a ele, a força racional universal, que actua no pensar humano, ainda não estava separada das propriedades físicas do homem, do processo respiratório e das imagens sensíveis que nele penetram pelo corpo. Protágoras ensinou que a percepção brota da cooperação de dois movimentos, um exterior e outro orgânico, que transcorre no homem, e como para ele a percepção e o pensar eram inseparáveis, derivava das percepções assim entendidas toda a vida anímica; também o prazer, o desprazer e o impulso os explicava ele pela cooperação de ambos os movimentos. Era, pois, indubitavelmente sensualista. E descobriu já, desde

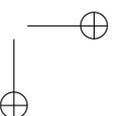
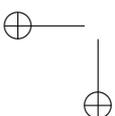


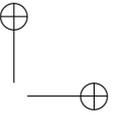


este ponto de vista, as consequências fenomenalistas e relativistas nele postas. A doutrina relativista de Protágoras descobre que todo o conhecimento, toda a posição axiológica ou toda a fixação de fins são determinados pelo [elemento] puramente empírico da organização humana; exclui, portanto, toda a comparação destas operações com os processos externos, a que se referem. Pelo que o conhecimento, a determinação axiológica e a fixação de fins têm somente uma validade relativa, a saber, na correlação com tal organização. Remove-se aqui o elo de ligação entre o sujeito e o seu objecto na suposição de uma razão universal idêntica, que opera no universo e conhece o semelhante como semelhante. A organização sensível mostra no reino animal, que chega até ao homem, as mais diversas formas, e de cada uma delas deve brotar um mundo inteiramente diverso. A facticidade simplesmente empírica da organização sensível, a vinculação a ela de todo o pensamento e o ordenamento desta organização na conexão física constituem os fundamentos de todas as doutrinas relativistas da antiguidade.

Como são possíveis a experiência e a ciência empírica a partir de semelhantes pressupostos? Tal era o problema imediato. A matemática, a astronomia, a geografia, a biologia cresciam constantemente e o cepticismo sensualista devia tornar compreensível a sua possibilidade. Já a doutrina da probabilidade de Carnéades continha em si a tendência para estabelecer uma adequação positivista entre os pressupostos sensualistas e as ciências experimentais. No seu cepticismo, a validade do conhecimento desloca-se das relações, tão congeniais ao espírito grego, de cópias de uma exterioridade objectiva mediante representações para a consonância interna das percepções entre si e com os conceitos numa conexão sem contradição. No ideal de uma máxima probabilidade alcançável, na distinção dos seus respectivos graus, obtivera-se um ponto de vista a partir do qual se podia combater a metafísica e assegurar ao mesmo tempo ao saber empírico um grau, embora modesto, de validade.

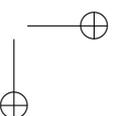
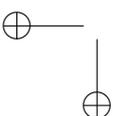
Mas só quando a grande época da fundação da ciência natural





matemática no século XVII reconheceu uma ordem da natureza segundo leis entrou o sensualismo no seu último período decisivo. A ciência natural constituíra-se agora como um saber empírico inatacável, e o sensualismo devia reconhecer este facto, pôr-se em relação com ele e superar as consequências cépticas da época anterior. Foi este o grande feito de David Hume. Ele próprio considerou a sua filosofia como a continuação do cepticismo académico. E, de facto, reaparecem nele os traços fundamentais deste cepticismo – a facticidade simplesmente empírica da nossa organização sensível e do pensamento com ela conexo; como consequência, a eliminação de toda a relação de cópia entre o espírito apreensor e o mundo objectivo, por conseguinte, transferência do conhecimento do mundo para a simples consonância interna das percepções entre si e com os conceitos. Mas é graças à sua análise que estas proposições obtêm o desenvolvimento mais fecundo: das regularidades do acontecer surgem habituações a determinadas conexões e, na força associativa a estas inerente, reside o fundamento exclusivo dos conceitos de substância e causalidade. Assim se originam consequências que deveriam constituir os fundamentos do positivismo. A conexão conteudal do mundo, por meio dos vínculos de substância e causalidade, transforma-se em efeito secundário dos factos animais de habituação e associação; a ciência experimental limita-se, com exclusão de todo o saber acerca de relações internas, da essência, da substância ou da causalidade, às uniformidades de coexistência e sucessão dos fenómenos. Tais uniformidades constituem tanto o objecto do nosso saber acerca dos factos espirituais como dos físicos: todas as partes do mundo se enlaçam *numa mesma* legalidade.

O espírito mais íntimo do sistema de David Hume é o sensualismo; mas os seus grandes resultados, na teoria positivista do conhecimento de d'Alembert, desprenderam-se dos pressupostos metafísicos: o positivismo tornou-se um método, e o próprio naturalismo fez valer, perante este ponto de vista fenomenalista, a «claridade solar do sensível» em Feuerbach, Moleschott, Büchner,





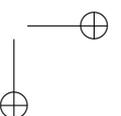
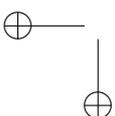
e já em Comte a conexão recíproca dos factos físicos e a dependência a seu respeito dos factos psíquicos, como ensinava a nova fisiologia do cérebro.

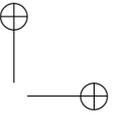
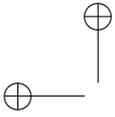
### 3.

A metafísica do naturalismo obteve, na época a seguir a Protagoras, o seu fundamento mecanicista. A explicação mecânica é em si e por si um procedimento científico positivo compatível, portanto, com as mais diversas concepções do mundo: só quando na realidade nada mais se reconhece do que o mecanismo, quando os conceitos, que são para o conhecimento natural unicamente recursos auxiliares, se tratam apenas como entidades, surge a metafísica mecanicista. Colocam-se as causas dos movimentos nos elementos materiais singulares do universo e os factos espirituais reduzem-se, por qualquer método, a estes elementos. Elimina-se da natureza toda a interioridade que nela interpolaram a religião, o mito e a poesia: ficou desprovida de alma, em nenhum lado põe limites à conexão unitária da sua interpretação técnica. Este ponto de vista permite, pela primeira vez, dar ao naturalismo uma forma científica rigorosa. O seu problema é agora deduzir o mundo espiritual a partir da ordenação mecânica, segundo leis, de partes corpóreas.

Uma literatura incomensurável empreendeu resolver este problema. Os seus pontos culminantes constituem-nos o sistema epicurista e a sua esplêndida exposição por Lucrecio, o sombrio e poderoso sistema de Hobbes, que abarcou de um modo consequente todo o mundo espiritual sob o ponto de vista do impulso vital, do qual irrompe, em seguida, o combate dos indivíduos, das classes e dos Estados pelo poder, no sistema da natureza na França no século XVIII, que expressou com suas fórmulas secas o segredo dos mais incrédulos e dos maiores hedonistas de todos os tempos e, por último, na fanática doutrina materialista de Feuerbach, Büchner, Moleschott e seus companheiros.

O poder destas teorias residia na sua construção sobre o solo da realidade sensível, espacial e externa, que é acessível ao pensa-





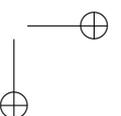
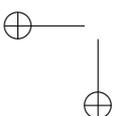
mento científico natural. Elas não continham em lado algum um resto obscuro de forças inapreensíveis. Não havia recanto algum em que se pudesse ocultar algo de autonomamente espiritual ou transcendente. Tudo era racional e natural. Com efeito, a luta contra os poderes da religiosidade e de uma metafísica espiritualista com as suas obscuridades é a alma desta metafísica materialista. E o seu direito histórico assentava em que pretendia superar a aliança da Igreja com o despotismo na sociedade.

Em semelhante ordem das coisas, não há espaço algum para a consideração do mundo sob o ponto de vista do valor e do fim. Valores e fins são aqui produtos cegamente engendrados do curso natural, que só têm para o homem um interesse particular, porque ele próprio constitui, graças à sua vida interior, o centro do mundo e tudo mede segundo os seus sentimentos, esforços e fins.

#### 4.

O ideal da vida do naturalismo devia ser duplo, de acordo com a sua dupla relação com o curso natural. O homem é escravo do curso natural por meio das suas paixões – um escravo que calcula astutamente e se encontra, no entanto, por cima dele, graças ao poder do pensar.

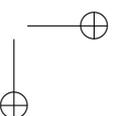
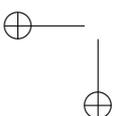
A antiguidade desenvolveu já ambos os lados do ideal naturalista. O sensualismo de Protágoras continha já as condições do hedonismo de Aristipo. Com efeito, nos contactos da organização sensível com o mundo exterior nascem, segundo ele, não só as percepções sensíveis, mas também os desejos e os apetites sensíveis, e estes não podem expressar os valores objectivos, que estão contidos na realidade, mas unicamente a relação em que com eles se encontra o sujeito, com a sua vida afectiva. Aristipo inferia daqui que única e simplesmente no prazer, como o melhor movimento que tem lugar na nossa organização sensível, se contém o critério e a meta da acção correcta. No vínculo físico da nossa animalidade com a natureza exterior, tal como se manifesta nos movimentos sensíveis, se deverá buscar o critério e a meta substancial da arte





da vida. A reflexão socrática transforma-se aqui no jogo soberano do pensamento formal, que calcula os valores hedonistas, e que se eleva assim sobre as convenções, mais ainda, sobre os ordenamentos objectivos da vida. Mas, na apreensão óptica e no gozo estético, que desempenharam um tão grande papel no espírito grego, havia um outro ideal, e este residia também no horizonte dessa metafísica naturalista, tal como a representaram Demócrito, Epicuro e Lucrécio. As experiências do impulso vital levavam ao mesmo. A esse sossego de ânimo que surge em quem acolhe em si a conexão permanente e duradoira do universo. No poema didáctico de Lucrécio encontrou expressão esta constituição anímica. Ele viveu em si a força libertadora da grande mundividência cósmica, astronómica e geográfica, que a ciência grega criara. O universo incomensurável, as suas leis eternas, o nascimento dos sistemas cósmicos, a história da Terra que se cobre de plantas e animais e, por último, produz o homem: esta concepção permitiu-lhe olhar abaixo de si as intrigas políticas e os pobres ídolos do seu povo. Mais ainda, a própria vida individual, com a sua sede de prazer e poder, a luta das existências singulares no cenário romano, empequeneceram a partir deste ponto de vista cósmico: «É piedoso quem com ânimo sereno contempla o universo».

Na antiguidade, a experiência que o homem ansioso da felicidade sensível faz no decurso do mundo tinha já afrouxado a rigidez da doutrina do prazer sensível como meta da vida. E já então a escola epicurista empreendera resolver a tarefa decisiva de derivar a cultura, em toda a sua riqueza e grandeza, dos elementos dos sentimentos de prazer e desprezar sensíveis, por meio da hipótese do progresso da evolução. Mas só a época moderna proporcionou recursos cientificamente válidos para a elucidação naturalista do desenvolvimento espiritual. Tais foram a compreensão da vida espiritual a partir do seu meio, a derivação da vida económica dos interesses do indivíduo, a da cultura superior desde o progresso económico, e a teoria da evolução, que permitia pôr na base das propriedades intelectuais e morais do homem a adição de mudan-





ças mínimas ao longo de imensos espaços de tempo. O ideal naturalista, proclamado por Ludwig Feuerbach após o transcurso de um longo desenvolvimento cultural, o homem livre que reconhece em Deus, na imortalidade e na ordem invisível das coisas os fantasmas dos seus desejos, exerceu uma poderosa influência nas ideias políticas, na literatura e na poesia.

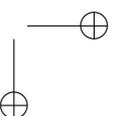
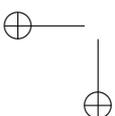
#### IV. O idealismo da liberdade

Parto novamente do facto da afinidade entre um grande número de sistemas que, radicados numa complexão vital, numa posição perante o mundo, encerram em si a resolução dos problemas contidos no enigma da vida numa determinada direcção, e estes sistemas enlaçam-se assim num segundo tipo de concepção do mundo.

##### 1.

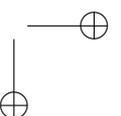
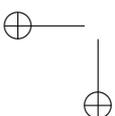
O idealismo da liberdade é a criação do espírito ateniense. A energia formadora, configuradora e soberana deste espírito converte-se em Anaxágoras, Sócrates, Platão e Aristóteles no princípio da compreensão do mundo. Cícero expressou enfaticamente a sua coincidência, o seu sentimento de parentesco com Sócrates e com todos os socráticos da época ulterior. E apologistas cristãos e Padres da Igreja proeminentes encontram-se numa relação consciente de concordância com o espírito socrático e com a filosofia romana. A escola escocesa baseia-se, em seguida, inteiramente na linha de pensamento de Cícero, e é ao mesmo tempo consciente da sua comunidade com os escritores cristãos mais antigos. E esta mesma consciência de parentesco associa a estes escritores Kant e Jacobi, Maine de Biran e os filósofos franceses a eles afins, até Bergson.

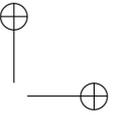
Esta consciência de parentesco é acompanhada por uma violenta polémica dos representantes desta direcção contra o sistema naturalista. A consciência da plena discrepância do naturalismo





na concepção da vida, na mundividência e no ideal penetra até à ponta dos dedos cada um destes pensadores, e com a máxima força nos mais profundos. Mas também a oposição ao panteísmo se tornou cada vez mais clara à consciência neste idealismo da personalidade. Se o mais antigo panteísmo grego se tinha separado da personificação religiosa e da relação pessoal com ela, Sócrates defrontou-se, em seguida, de novo com este panteísmo, e a filosofia romana dominante sublinhou o seu parentesco com Sócrates. Também a mais antiga filosofia cristã sabe de sua concordância com os representantes do idealismo da liberdade e da personalidade, tanto na oposição ao naturalismo como ao panteísmo. E a mesma posição sobressai na luta da filosofia cristã posterior contra o idealismo objectivo de Averróis. Em seguida, na época do Renascimento, ela faz-se valer no combate de Giordano Bruno contra todo o tipo de filosofia cristã, e desta contra o novo panteísmo de Bruno. E, a partir dessa altura, prolonga-se na contenda entre Espinosa e toda a doutrina da personalidade ou da liberdade, entre Leibniz e os vários partidários da doutrina da liberdade, por último, nos recontros entre Kant, Fichte, Jacobi, Fries e Herbart, de um lado, e Schelling, Hegel e Schleiermacher, do outro. Todas as grandes disputas filosóficas dos últimos séculos obtiveram o seu carácter apaixonado da vinculação dos antagonismos emanados de um problema com as diferentes concepções do mundo. A polémica de Bayle contra Espinosa tem como raiz a necessidade de liberdade frente ao determinismo; a disputa de Voltaire contra Leibniz é a de uma posição prática da consciência, que parte do homem e se esforça, portanto, por manter a liberdade em face da metafísica contemplativa radicada na intuição do universo. Rousseau contrapõe, em seguida, com enorme êxito, uma filosofia da personalidade e da liberdade às mais diferentes formas de naturalismo ou monismo. A discussão entre Jacobi e Schelling concerne aos problemas capitais que se movem entre o idealismo objectivo e a filosofia da personalidade, e nunca houve uma contenda mais apaixonada do que esta. Também a polémica de Herbart contra a filosofia monista adquire a sua vio-

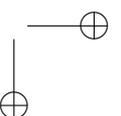
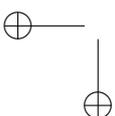


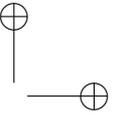
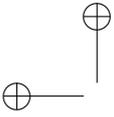


lência do sentimento de que as grandes verdades do sistema teísta são impugnadas pelo monismo, enquanto o mesmo se propunha ao mesmo tempo como defensor da visão cristã do mundo, que é teísta nas suas mais profundas raízes. E a acrimónia com que Fries e Apelt travam a sua luta contra a especulação monista é igualmente condicionada pelo ódio contra a deformação das ciências empíricas da natureza por Schelling e Hegel e contra a dissolução do teísmo cristão sob a capa da defesa do cristianismo.

## 2.

A esta consciência de solidariedades e de oposição, que une entre si os representantes do idealismo da liberdade e os separa do idealismo objectivo e do naturalismo corresponde a afinidade efectiva entre os diversos sistemas deste tipo. E o vínculo que, nestes sistemas, une a mundividência, o método e a metafísica consiste em que a atitude que se contrapõe a todo o dado com soberana afirmação própria contém em si a dependência do espiritual frente a todos os dados; o espírito conhece a sua essência como diversa de toda a causalidade física. Com profundo olhar ético, Fichte lobrigou a conexão entre o carácter pessoal de um grupo de pensadores e o idealismo da liberdade, em oposição a todo o sistema natural. Este livre poder pessoal encontra-se, em seguida, simultaneamente vinculado na relação com outras pessoas: não fisicamente, mas pela norma e obrigação morais; surge assim o conceito de um reino de pessoas em que os indivíduos se encontram ligados segundo normas e, no entanto, de modo intimamente livre. Além disso, encontra-se sempre conexas com estas premissas a relação dos indivíduos livres, intimamente vinculados pela lei, responsáveis, e do reino das pessoas com uma Causa pessoal absoluta e livre. A partir da constituição vital, isto funda-se no facto de que a vitalidade espontânea e livre se descobre como força que determina outras pessoas segundo a sua liberdade, mas experimenta ao mesmo tempo como nela própria tais pessoas se tornaram uma

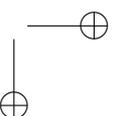
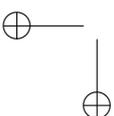




força pela qual é igualmente determinada, na sua própria espontaneidade. Por isso, este modo volitivo e vivo de determinar e ser determinado transforma-se em esquema da conexão cósmica em geral: é, por assim dizer, projectado na própria conexão cósmica, volta a encontrar-se em toda a relação em que se encontra o sujeito do pensar sistemático, até à mais englobante. E, assim, a divindade é solta da conexão da causalidade física e é compreendida como algo que sobre ela domina – uma projecção da razão instauradora de fins, que tem poder próprio frente aos dados. Anaxágoras e Aristóteles especificaram filosoficamente e expressaram com exactidão este conceito da divindade por meio da relação desta última com a matéria. No conceito cristão da criação a partir do nada, a partir do não ser, a ideia pessoal de Deus obtém a sua formulação metafísica mais radical; expressa, de facto, a transcendência da divindade frente à lei causal, que impera no mundo natural segundo a regra do *ex nihilo nihil fit*. E, em seguida, em Kant legitima-se criticamente esta transcendência de Deus em relação ao conhecimento do mundo, que conecta as suas verdades de acordo com o princípio de razão suficiente: Deus é apenas para a vontade, que o exige em virtude da sua liberdade.

### 3.

Assim surge a estrutura que, neste tipo de mundividência, é comum a todos os sistemas. No plano gnoseológico, tal tipo, logo que se torna consciente do seu pressuposto segundo o método filosófico, fundar-se-á nos factos da consciência. Na metafísica, semelhante concepção do mundo imbui formas diversas. Na filosofia ática, surge, em primeiro lugar, como concepção da razão formadora, que configura a matéria em mundo. A grande descoberta do pensamento conceptual e do querer moral, independentes da conexão natural, e do seu nexa com uma ordem espiritual constitui em Platão o ponto de partida de tal concepção e continua a ser também a base em Aristóteles. Preparada pelo conceito romano da vontade e pela intuição romana de uma conduta regimental de Deus para



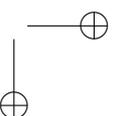
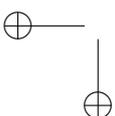


com o mundo forma-se, no cristianismo, a segunda concepção: a doutrina da criação. Edificar-se-á, a partir das relações experimentadas na atitude volitiva, um mundo transcendente. Os conceitos de Deus peculiares à consciência cristã são a relação do pai com os filhos, o trato com Deus, a Providência, como símbolo do governo regimental do mundo, a justiça, a misericórdia. Percorreu-se, em seguida, um longo caminho desde aí até à purificação máxima desta consciência de Deus na filosofia transcendental alemã. Com esbelta grandeza heróica, o idealismo da liberdade, tal como ele se divisa sobretudo em Schiller, constrói aqui o mundo suprasensível, que existe apenas para a vontade, porque é posto pelo seu ideal do anelo infinito.

#### 4.

Esta concepção do mundo possui nos factos da consciência um fundamento de validade universal. É indestrutível como consciência metafísica do homem heróico: renova-se em toda a grande natureza activa.

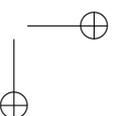
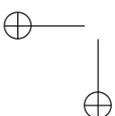
Mas não consegue definir e fundamentar o seu princípio de modo científico, com validade universal. Por isso, também aqui inicia, por seu turno, a sua obra uma dialéctica inquieta, que avança de possibilidade em possibilidade e é, no entanto, incapaz de chegar a uma solução do seu problema. A vontade operante e consciente do seu fim na família, no direito e no Estado foi desenvolvida pelo pensamento romano em conceitos vitais, e estes foram, por último, reduzidos a disposições inatas para a conduta da vida. A segurança da conduta de vida baseava-se assim em algo de inaccessível e de indemonstrável. A regularidade das ordens da vida fundou-se, circularmente, em pressupostos inatistas que, no entanto, só se podiam demonstrar a partir das ordens da vida, a partir da consonância dos povos. A filosofia da vida dos Romanos fundou deste modo o seu idealismo da personalidade. Em seguida, a consciência cristã determinou, como princípio deste ponto de vista, a transcendência do espírito, a sua independência de todos os orde-

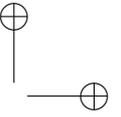




namentos naturais. Mas trata-se apenas de uma expressão simbólica para as experiências da vontade no sacrifício, na superação do nexos natural da motivação por meio da entrega da vida, para a força de viver para a realização de um ordem supra-sensível. O ideal do sagrado é prova de si mesmo, mas não consegue elevar-se por fórmula alguma à consciência lógica. Kant e a filosofia transcendental empreenderam, em seguida, determinar esta vontade ideal e fundá-la com validade universal. Fez-se valer, perante o curso do mundo, algo de incondicionado como suprema norma e supremo valor. A tentativa falhou. Mas renovou-se no idealismo francês da pessoa, desde Maine de Biran a Bergson, na forma idealista do pragmatismo, tal como se apresentou em James e em pensadores afins, e na grande corrente alemã da filosofia transcendental. O seu poder é indestrutível, e unicamente mudam as suas formas e demonstrações. Tal poder funda-se numa complexão vital que dimana de homens activos e exige uma regra firme para a fixação de fins. Schiller é o poeta deste idealismo da liberdade, tal como Carlyle é o seu profeta e historiador:

*Em eterno combate  
Percorreu outrora Alcides a áspera senda da vida,  
Lutou com a hidra, abraçou o leão  
E, para salvar os amigos, arrojou-se  
Vivo à barca dos mortos.  
Todos os tormentos, todos os fardos da terra  
A astúcia da deusa implacável faz cair  
Sobre os dóceis ombros do odiado  
Até ao fim do seu curso –  
Até que o Deus, despido do terreno,  
Flamejante, se separa do homem  
E sorve as suaves brisas do éter.  
Exultando com a nova e inabitual suspensão, sobe sempre mais, e o pesado  
Sonho da vida terrestre se esvai e desaparece.*





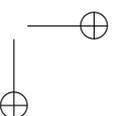
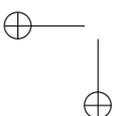
## V. O idealismo objectivo

Numa massa conexas difundem-se sistemas que se apartam dos dois tipos descritos. Constituem a mole principal de toda a metafísica, estendem-se por toda a história da filosofia, e a sua estreita ligação com grandes fenómenos afins da fé e da arte remete para uma concepção do mundo que atravessa as religiões, a inteligência artística e o pensamento metafísico.

### 1.

Vou circunscrever o âmbito em que este tipo emerge no seio da metafísica. A massa central dos sistemas filosóficos não pode atribuir-se nem ao naturalismo nem ao idealismo da liberdade. Xenófanos, Heraclito e Parménides e tudo o que os rodeia, o sistema estóico, Giordano Bruno, Espinosa, Shaftesbury, Herder, Goethe, Schelling, Hegel, Schopenhauer e Schleiermacher: todos estes sistemas mostram um pronunciado tipo comum que se afasta inteiramente dos outros dois, por nós expostos.

Acham-se ligados entre si por relações de dependência e pela consciência mais estrita de parentesco. O estoicismo era consciente da dependência relativamente a Heraclito; Giordano Bruno utilizou amplamente os conceitos estóicos básicos; Espinosa está condicionado pela Stoa e pelo ciclo filosófico de pensamentos cujo centro era Giordano Bruno. Em Leibniz, em confronto com o rígido monismo de Espinosa, encontra a sua mais perfeita expressão a grande atitude de consciência do Renascimento. Após a dissolução das formas substanciais, já não existe no Renascimento nenhuma realidade entre o vínculo divino e as coisas singulares; o mundo é a ‘explicação’ de Deus; desdobrou-se nele em ilimitada multiplicidade: cada coisa singular espelha no seu lugar o universo. É também esta a atitude de consciência de Leibniz; se a sua dependência da situação conceptual da época o leva a conceber a divindade como um indivíduo, a sua dependência da sua cultura

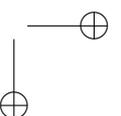
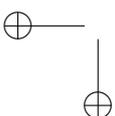


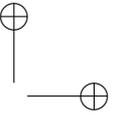


teológica aliciou-o a pôr em primeiro plano as relações com a teologia: o panenteísmo permanece a sua intuição fundamental, e a concepção do universo como um todo singular em que cada parte é determinada mediante o nexu significativo ideal do todo – tal é o novo grande pensamento do seu sistema. É de todo determinado pela questão do sentido, do significado do mundo. O seu parente espiritual mais próximo é Shaftesbury; é influenciado tanto pela Stoa como por Giordano Bruno. Os grandes idealistas objectivos da Alemanha, porém, vivem na esfera de influência de Leibniz, são condicionados por Shaftesbury através do movimento poético alemão, sobretudo dos membros centrais, Goethe e Herder, e a sua dependência de Espinosa, em parte directa, em parte indirecta por meio do movimento literário precedente, foi demonstrada e pode assinalar-se ainda com maior amplitude. Por isso, estes sistemas constituem tanto uma conexão histórica em si fechada como os do naturalismo e do idealismo da liberdade.

Expressaram também sempre, de modo mais decidido, a sua oposição aos outros dois tipos de mundividência. Com que dureza condena Heraclito o materialismo da massa! Que contraste acutilante entre a Stoa e o sensualismo epicurista! Mas ao mesmo tempo, enquanto renovação do hilozoísmo, tem consciência da sua separação de Platão e Aristóteles. Giordano Bruno travou, em seguida, com uma paixão inigualada a luta contra toda a forma de visão cristã do mundo e de ideal cristão da vida. Esta mesma paixão irrompe, entre as cadeias de raciocínio de Espinosa, naqueles aditamentos de estilo livre que originariamente foram redigidos de modo autónomo, como efusões do seu humor vital. Manifestos e panfletos foram dirigidos por Schelling e Hegel contra o idealismo da liberdade, sobretudo contra Kant, Fichte e Jacobi, como filósofos da reflexão. E, prescindindo das invectivas de Schopenhauer, a crítica da ética de Schleiermacher é, no fundo, um grande escrito polémico contra a ética sensualista e contra a ética dualista e limitadora de Kant e Fichte, em prol do idealismo objectivo.

Ora quando o método comparativo examina estes indícios, re-

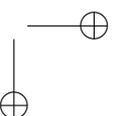
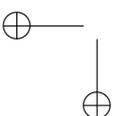




conhece o parentesco dos membros deste grupo, com a sua recíproca referência e a sua comum estrutura, pela qual se combinam no tipo de uma mundividência. A conexão de proposições que constitui a estrutura deste tipo abarca uma posição metódico-gnoseológica da consciência, uma fórmula metafísica, que contém diferentes possibilidades para a formação dos sistemas metafísicos, e um princípio da configuração da vida.

## 2.

A posição metódico-gnoseológica da consciência perante o enigma do mundo era, na primeira das três mundividências, a progressão do conhecimento das uniformidades no mundo físico para generalizações que possibilitavam subordinar também os factos espirituais a esta legalidade mecânica externa. Pelo contrário, o idealismo da liberdade encontrou o ponto firme para uma solução universal do enigma do mundo nos factos da consciência; exigiu a existência e a verificabilidade de condições universais irreduzíveis da consciência, que suscitam com força espontânea a conformação da vida e da concepção do mundo na matéria da realidade exterior. O terceiro tipo de atitude metódico-gnoseológica distingue-se totalmente dos dois. Pode comprovar-se tanto em Heraclito como na Stoa, em Giordano Bruno como em Espinosa e em Shaftesbury, em Schelling, Hegel, Schopenhauer e Schleiermacher. De facto, funde-se na complexão vital destes pensadores. Chamamos a uma atitude contemplativa, intuitiva, estética ou artística, quando o sujeito repousa, por assim dizer, nela do trabalho do conhecimento científico-natural e da acção que decorre no contexto das nossas necessidades, dos fins assim originados e da sua realização exterior. Nesta atitude contemplativa alarga-se o nosso sentimento vital, em que se experimentam pessoalmente a riqueza da vida, o valor e a felicidade da existência, numa espécie de simpatía universal. Graças a tal alargamento do nosso Si mesmo na simpatia universal, enchemos e animamos toda a realidade pelos valores que sentimos,



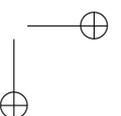
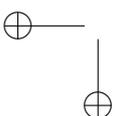


pela acção com que nos gratificamos, pelas ideias supremas do belo, do bom e do verdadeiro. Os estados anímicos que a realidade em nós suscita voltamos nela a encontrá-los. E na medida em que alargamos o nosso próprio sentimento vital à simpatía com o todo cósmico e experimentamos este parentesco com todos os fenómenos do real, intensifica-se a alegria da vida e cresce a consciência da própria força. Tal é a complexão anímica em que o indivíduo se sente um só com o nexó divino das coisas e aparentado assim a todos os outros membros deste vínculo. Ninguém expressou com maior beleza do que Goethe esta constituição anímica. Celebra a ventura de «sentir e saborear» a natureza. «Não só permites a fria visita de surpresa, mas deixas-me perscrutar o seu seio profundo, como no peito de um amigo». «Fazes passar diante de mim a série do vivente e ensinas-me a conhecer os meus irmãos no silencioso bosque, no ar e na água».

Esta constituição anímica encontra a resolução de todas as dissonâncias da vida numa harmonia universal de todas as coisas. O sentimento trágico das contradições da existência, a disposição afectiva pessimista, o humor que apreende realisticamente a limitação e a estreiteza oprimente dos fenómenos, mas em cuja profundidade encontra a idealidade vitoriosa do real, são apenas etapas que nos encaminham para a percepção de uma conexão universal da existência e dos valores.

A forma de apreensão é em toda a parte a mesma neste idealismo objectivo. Não uma coordenação dos casos por semelhança ou uniformidade, mas contemplação conjunta das partes num todo, elevação do nexó vital a uma conexão cósmica.

O primeiro dos pensadores deste tipo a ter reflectido sobre o seu método filosófico foi, pelo que sabemos, Heraclito. Com profundidade, elevou à consciência a atitude contemplativa e expressou a sua oposição em face do pensamento personificador da fé, da percepção sensível, que ele menospreza no seu isolamento, e do conhecimento científico do mundo. O filósofo transforma em objecto da sua reflexão o que dele está perto, o que o rodeia cons-

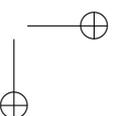
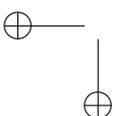




tantemente e todos os dias, por conseguinte, aquilo onde por toda a parte reencontra o mesmo. Estar naquilo que nos acontece: assim se esboça genialmente a meditação profunda em que os fenómenos do curso cósmico, evidentes para a multidão, se transformam para o verdadeiro filósofo em objecto de admiração e de meditação. Graças a esta atitude contemplativa, Heraclito concebeu o curso cósmico como em toda a parte o mesmo – fluxo constante e corruptibilidade de todas as coisas e, todavia, há nele em cada ponto uma ordem inteligível. Assim se resolve para ele o sentimento trágico da marcha incessante do tempo, em que sempre há e já não há presente, na consciência da permanente regularidade do universo em semelhante fluir.

Na Stoa domina a mesma intuição do universo como um todo, a cujo respeito as coisas singulares se comportam como partes e no qual são mantidas conexas por uma força unitária. Renunciou à relação de subordinação dos factos sob unidades conceptuais abstractas, que imperava em Platão e Aristóteles e, em vez da relação lógica do particular com o universal, aparece no seu sistema a relação orgânica de um todo com os seus membros: daí aquela forma de consideração que Kant, com profundo sentido, pôs na mais estreita relação, enquanto intuição da teleologia imanente do orgânico, com a forma da intuição estética.

E após o desaparecimento da silogística e da sistemática do mundo que utilizara as formas substanciais para a fundamentação de um mundo transcendente ao serviço da teologia cristã, surgem as mesmas categorias da concepção do mundo na época de transição da Idade Média para os tempos modernos: o todo e as suas partes, a individualidade destas partes até às mínimas entre elas. Já em Nicolau de Cusa surge a fina concepção estética do universo segundo a qual a coisa singular reflecte no seu lugar o universo. Espinosa é o representante desta doutrina do universo *uno*, e também a concepção de Leibniz, apesar do seu conceito de Deus que se baseia na sua monadologia e se relaciona com a sua tendência teológica, brotou desta constituição anímica. A plena consciência

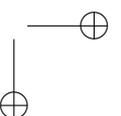
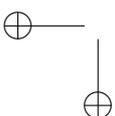


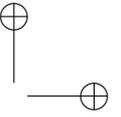
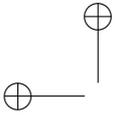


gnoseológica desta atitude contemplativa afirma-se em Schelling, Schopenhauer e Schleiermacher. A intuição intelectual de Schelling, a atitude estética contemplativa, desprovida de vontade, de Schopenhauer em que o sujeito, guiado pelo fio do princípio da razão suficiente, já não segue as relações das coisas entre si, mas realça o essencial nos fenómenos; por último, a religião dos *Discursos* de Schleiermacher como intuição e sentimento do universo: nestas diversas formas expressam-se apenas os diferentes aspectos da mesma atitude, tal como é própria deste tipo de concepção do mundo.

### 3.

Desta atitude promana a fórmula metafísica comum a toda esta classe de sistemas. Todos os fenómenos do universo são duais; vistos de uma vertente, na percepção externa, são dados como objectos sensíveis e, como tais, encontram-se num nexó físico enquanto, vistos por assim dizer a partir de dentro, trazem em si uma conexão vital, a qual se pode vivenciar no nosso próprio interior. Por isso, este princípio pode expressar-se como parentesco de todas as partes do universo com o fundamento divino e entre si. Corresponde à constituição anímica de uma simpatía universal, que experimenta por toda a parte no real, no que aparece espacialmente, a presença da divindade. Esta consciência do parentesco é o rasgo fundamental metafísico comum na religiosidade dos Indianos, dos Gregos e dos Germanos, e na metafísica dá origem à imanência de todas as coisas como partes de um todo, num fundamento cósmico unitário, e de todos os valores num nexó significativo que constitui o sentido do mundo. A contemplação, a intuição que, na sua vida, revive a do todo, seja como for que esta se interprete, experimenta nos fenómenos externamente dados uma conexão divina, íntimamente viva. Por último, brota da mesma atitude, em geral, a concepção determinista; pois o singular encontra-se aqui determinado pelo todo, e a conexão dos fenómenos concebe-se como determinação interna, sejam quais forem as determinações que se lhe atribuem.

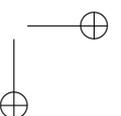
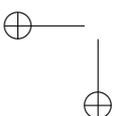


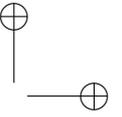


## 4.

O que nesta fórmula do idealismo objectivo se contém como estrutura da conexão cósmica é expresso pela religião, pela poesia e pela metafísica só de modo simbólico. É pura e simplesmente incognoscível. A metafísica destaca apenas aspectos isolados da vitalidade do sujeito, da conexão vital da pessoa e projecta-os na imensidade como conexão cósmica. Assim desponta uma nova dialéctica incessante que avança de sistema em sistema até que, após o esgotamento de todas as possibilidades, se reconhece o carácter insolúvel do problema.

É este fundamento cósmico razão ou vontade? Se o definirmos como pensamento, precisa de uma vontade para que algo surja. Se o concebemos como vontade, pressupõe um pensamento determinador de fins. Mas vontade e pensamento não se sujeitam a uma redução recíproca. Termina aqui o pensamento lógico do fundamento cósmico, e resta nele apenas o reflexo da vitalidade por meio da mística. Se tal fundamento cósmico se imaginar como pessoal, esta metáfora exige que ele seja limitado mediante determinações concretas. Se a tal fundamento se aplicar a ideia do infinito, esvanecem-se então de novo todas as suas determinações, e resta aqui apenas o insondável, o inapreensível, a obscuridade da mística. Se for consciente, entra na oposição de sujeito e objecto, e acerca do inconsciente não podemos pensar como conseguirá extrair de si a consciência como algo de superior; encontramos-nos de novo perante algo de incompreensível. Não conseguimos pensar como da unidade cósmica se pode originar o múltiplo, do eterno algo de mutável: logicamente é inconcebível. A relação entre ser e pensar, extensão e pensamento, não se torna compreensível mediante a palavra mágica de «identidade». Por isso, destes sistemas metafísicos, resta-nos somente uma complexão anímica e uma concepção do mundo. Goethe proporcionou a esta mundividência a máxima expressão:





*Que Deus seria o que apenas empurrasse de fora,  
E com o dedo deixasse girar o todo?  
Fica-lhe melhor mover o mundo por dentro,  
Cuidar em si da natureza, e de si na natureza,  
De modo que o que nele vive, tece e é,  
Jamais perca a sua força ou o seu espírito.*

\* \* \*

**[Nota do Tradutor]**

A primeira transladação para português deste escrito de W. Dilthey publicou-se em Outubro de 1992. Surge agora aqui apurada e ressarcida.

