

DA ESSÊNCIA DA FILOSOFIA



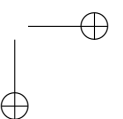
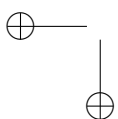
M. SCHELER

Tradutor:
Artur Morão

www.lusosofia.net



LusoSofia:press





Apresentação

Este denso e vigoroso estudo, escrito em 1917, pertence (juntamente com *Ordo moris*) ao primeiro período (1897-1920/22) da intensa produção filosófica de Max Scheler. Como lembra Manfred Frings, no electro-sítio que lhe dedica, o ímpeto reflexivo do filósofo centra-se aqui na questão da pessoa, no tema do “coração” como núcleo e fundo dinâmico do ser humano enquanto ens amans (à luz de S. Agostinho e de Pascal), na profunda exposição dos sentimentos e das emoções com seus diversos tipos e correspondentes valores.

Algumas das características do agir filosófico, propostas neste ensaio, são as seguintes:

a) A filosofia é autónoma, define-se apenas a partir da sua própria especificidade e do seu autoconhecimento, e não a partir de outra coisa; constitui-se como uma forma específica de saber sem pressupostos e não vai buscar o seu fundamento a conteúdos mundividenciais.

b) A sua essência só pode deduzir-se do olhar espiritual (ímpervio à conceptualização e ao juízo) e da atitude que a sustenta, pois, subjacente a todas as formas filosóficas não está um universo de objectos específicos e já prontos, mas um modo peculiar de conhecimento que induz justamente o filósofo - ao “levantar o véu que esconde o ser perante os olhos do espírito” - a descortinar um cosmos de essencialidades que transcende o recinto puramente empírico.

c) O acto filosófico é, por outro lado, um acto radicado no amor, que dimana do âmago da pessoa em comunhão com o essencial de todas as coisas possíveis.

d) Embora forma autónoma de conhecimento, a filosofia historicamente nem sempre se comportou como tal, antes se sujeitou a outras modalidades de conhecimento: foi “*ancilla*” (serva) da fé na era medieval, foi usurpadora da fé nos tempos modernos e serva da ciência se tornou no desfraldar da modernidade, graças sobretudo ao giro gnoseológico que a última inspirou e favoreceu.

e) O seu cunho, o seu selo é o *theorein*, o olhar contemplativo, que



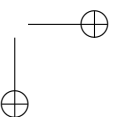
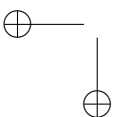


os pais da filosofia ocidental - Platão e Aristóteles - rasgaram, e não a 'razão prática' na acepção kantiana, ou a razão pragmática votada ao domínio da natureza, que leva ao descuido e à obnubilação precisamente daqueles objectos que exigem, como eco e ressonância, uma forma de vida moral empenhada.

f) No acto filosófico - e aqui paira o espírito agostiniano - o "amante" vai à frente do "cognoscente", a percepção do valor condiciona e prepara a revelação do ser. De facto, o filósofo só pode filosofar como homem integral, no conluio das suas faculdades espirituais superiores - de outro modo, não se lhe abrirá o reino das essências e dos valores que o capacitam para avaliar as expressões, as formas de intuição típicas de outras imagens do mundo, como por exemplo a cosmovisão científica ou a vida política.

g) No seu saber, que não é de dominação, o filósofo rompe com o mundo circundante, com os seus apelos mais imediatos e desemboca numa exigência ética que o abre ao absoluto, o industria na humildade intelectual e o convida ao autodomínio da concupiscência natural, condição moral para que o conhecimento possa desabrochar sem peias, sem ofuscações e sem cegueira.

Artur Morão





Da Essência da Filosofia e da Condição Moral do Conhecer Filosófico.*

M. SCHELER

Índice

1. A Autonomia da Filosofia	3
2. A Atitude Espiritual Filosófica (ou a Ideia do Filósofo)	6
3. Análise do Impulso Moral	28
4. O Objecto da Filosofia e a Atitude Filosófica cognoscitiva	40

A questão da essência da filosofia está erizada de dificuldades, não por incapacidade humana, mas por causa da índole do próprio tema. Tais dificuldades não se podem comparar com as dificuldades igualmente consideráveis que costumam surgir quando, com rigor, se tenta circunscrever os objectos das diferentes ciências positivas. É, de facto, difícil separar com clareza, por exemplo, a física da química (sobretudo desde que existe uma química física), ou dizer o que é a psicologia; mas aqui é pelo menos objectivamente possível e necessário recorrer em todas as dúvidas a conceitos fundamentais, filosoficamente elucidados como matéria, corpo, energia ou, respectivamente, "consciência",

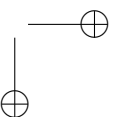
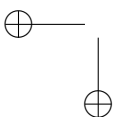
*Vom Wesen der Philosophie, in *Gesammelte Werke*, Bd. 5 *Vom Ewigen im Menschen*, Zúrique, Francke Verlag, 1954, 1968⁵, pp. 63-99





"vida", "alma", isto é, conceitos cuja elucidação, no seu conteúdo último, é ainda uma indubitável tarefa da filosofia. Em contrapartida, a filosofia que tem, por assim dizer, de se constituir *a si mesma* a partir da pergunta acerca da sua essência, não pode proceder de forma semelhante, porquanto não se refere a um particular conteúdo doutrinal de uma determinada espécie da essência da filosofia por ela buscada, portanto, a uma *doutrina* filosófica determinada ou a um "sistema" dito filosófico – pelo que se enreda numa espécie de círculo. Mesmo se tal conteúdo doutrinal é já filosófico – não só verdadeiro, mas capaz de suportar a crítica –, pressupõe-se, para a decisão, que se sabe *de antemão* o que é a filosofia e qual o seu objecto. A referência à *história* da filosofia também não exime esta à tarefa que se chamou a sua *autoconstituição*, pois sem o recurso consciente ou semiconsciente a uma ideia já dada da essência da filosofia só poderia, antes de mais, assinalar o que foi chamado de "filosofia" por diversos autores em épocas distintas, e que características comuns corresponderiam a estes diversos produtos do espírito. De tal conhecimento histórico e sistemático da filosofia do passado só pode esperar-se, com razão, uma certa prova e *exemplificação* do autoconhecimento da sua peculiar essência, já encontrado graças a esta autoconstituição – prova e exemplificação que se deveria desvendar no facto de que empreendimentos radicalmente diversos, *designados* como filosofia, só adquirem um sentido unitário e um nexo de *desenvolvimento* significativo, objectivo e histórico, à luz do autoconhecimento adquirido.

A tarefa, que denominei autoconhecimento da essência da filosofia por meio da filosofia, transparece também na sua peculiaridade em virtude de a filosofia, segundo a sua intenção essencial, ter de estabelecer em todos os casos *o conhecimento sem pressupostos* – ou digamos, para não antecipar nenhuma decisão filosófica segundo a verdade e a falsidade – o conhecimento objectivamente o mais isento *possível* de pressupostos. Quer tudo isto dizer que ela não pode pressupor como *verdadeiros* nem o conhecimento histórico (portanto, também não o conhecimento da história da filosofia), nem qualquer conhecimento das





chamadas "ciências" ou de uma só delas, nem o modo de conhecimento (e conteúdos individuais) da mundividência natural, nem ainda o conhecimento da Revelação, por mais que todos estes modos e matérias de conhecimento se situem, por um lado – lado esse que ela própria indaga na sua autoconstituição – no domínio dos objectos de que ela se deve ocupar (por exemplo, a essência do conhecimento da história, a essência da ciência histórica da filosofia, a essência do conhecimento da Revelação, a essência da mundividência natural). As pretensas filosofias que, já na intenção dos seus representantes, os respectivos "filósofos", admitem tais pressupostos atentam portanto contra a primeira característica essencial da filosofia, a de ser o conhecimento mais desprovido de pressupostos – pelo menos quando não é um *resultado* especial do conhecimento já conseguido, no intento de um conhecimento mais livre de pressupostos, o *facto* de a filosofia ter de admitir no seu trabalho certas suposições de índole determinada. Estes ensaios de filosofia, antagónicos à sua essência, podem já aqui encontrar nomes particulares. Se pressupõem como verdadeiro o conhecimento histórico a partir de qualquer ângulo, chama-se ele "tradicionalismo"; se se tem por verdadeiro o conhecimento científico, "cientismo"; se figura como verdadeiro o conhecimento da Revelação, "fideísmo"; se valem como verdadeiros os resultados da mundividência natural, "dogmatismo do são entendimento humano". Em contrapartida, a uma filosofia que se constitui verdadeiramente a si mesma sem pressupostos, e que evita tais erros, dar-lhe-ei doravante o nome de filosofia *autónoma*, isto é, filosofia que busca e encontra a sua essência e a sua legitimidade exclusivamente *por si mesma*, em si própria e nos seus elementos.

1. A Autonomia da Filosofia

Recentemente, difundiu-se de um modo tão geral um preconceito de índole gnoseológica que já com dificuldade se apreende como preconceito. Consiste ele na opinião de que é mais fácil circunscrever um domínio objectivo ou um "problema" do que indicar o *tipo de pessoa*,

www.lusosofia.net





ou reconhecer em pormenor o tipo que possui genuína competência para esse campo objectivo e esse problema – e, decerto, não só para a sua elaboração e solução, mas também para a sua determinação e circunscrição. Se porventura se dissesse que a arte é o que o verdadeiro artista produz, a religião o que o verdadeiro santo experimenta, expõe e prega, e a filosofia, porém, a referência às coisas que o verdadeiro filósofo possui e na qual *ele* considera as coisas – seria de temer que provocasse o riso de muitos. E, no entanto, estou convencido de que, pelo menos heurísticamente – prescindindo, pois, da ordenação consecutiva e objectiva dos problemas – *este* método para determinar o âmbito do assunto, para lá do tipo de pessoa, é mais seguro e unívoco nos seus resultados do que qualquer outro procedimento. Não conseguimos, com muito maior facilidade, pôr-nos de acordo sobre se este e aquele homem é um verdadeiro artista, este ou aquele um verdadeiro santo, do que sobre o que é a arte e a religião? Se, porém, é muito mais fácil e seguro pôr-se de acordo a este respeito, ao decidirmos individualmente se este ou aquele, por exemplo, Platão, Aristóteles, Descartes, será "um verdadeiro filósofo", deve todavia *guiar-nos* algo que não é um conceito empírico – pois o que aqui se busca é o possível alcance da validade de tal conceito, a sua *esfera* da possível dedução das características comuns. E o que nos guia não é um conceito do âmbito objectivo constituído de qualquer maneira, acerca do qual a discrepância e a vacilação são muito maiores, mas algo que tem de se descobrir a partir do tipo do seu autêntico representante. Este algo, porém, nada mais pode ser do que a *ideia*, oculta ainda para nós, para a nossa consciência judicativa e conceptual, de uma *atitude espiritual básica* perante as coisas, comum a todos os homens; atitude que paira diante do olhar do nosso espírito na forma de ser da *personalidade*, de tal modo que podemos constatar ainda o cumprimento e a deflexão [de tal ideia] por parte de um objecto, mas sem sequer a divisarmos ainda no seu conteúdo positivo.

Observamos também de imediato que o método do pensamento que consiste em descobrir a natureza de um domínio objectivo ou de um





chamado problema a partir, primeiro, não deles mesmos, mas da determinação prévia da estrutura de semelhante *atitude básica pessoal* – não *a partir das obras*, mas *nas obras*, por exemplo dos filósofos – possui limites perfeitamente definidos da sua aplicação. É impossível querer descobrir do mesmo modo, por exemplo, o domínio da física ou da zoologia, etc. Este método é possível e necessário, lógica e heurística-mente, apenas para as regiões autónomas do valor e do ser que importa definir, não mediante séries de objectos empiricamente delimitáveis, nem por uma determinada necessidade humana que exigisse garantia e satisfação e existisse *antes da adopção* desta atitude e da actividade dela derivada. Estas regiões constituem exclusivamente em si mesmas domínios autónomos.

E, por isso, a possibilidade aludida de encontrar o âmbito objectivo da filosofia a partir da descoberta dessa "ideia", que nos permite chamar filósofos a certos homens contribuirá, por seu turno, para uma consolidação retrospectiva da autonomia da própria filosofia. Mas acautelemonos já aqui em face de um equívoco a que estão expostos os maus hábitos mentais de hoje. Consistiria ele na opinião preconcebida de que – se é possível e necessário o procedimento mencionado – a filosofia não pode em geral possuir um domínio *objectivo* próprio, um *mundo de objectos* especial, e que, portanto, só deve ser um *modo especial de conhecimento* de todos os objectos possíveis, ou seja, dos mesmos objectos de que se ocupam, por exemplo, também as ciências, se bem que a filosofia o faz a partir de um ponto de vista subjectivo, escolhido de maneira diversa. Por exemplo, hoje, muitos investigadores opinam (erradamente, como me parece) que a unidade da psicologia não se funda num mundo próprio de factos, mas apenas na unidade de um "ponto de vista da observação" de todos os factos possíveis (por exemplo W. Wundt). Sem dúvida, poderia ser assim, poderia dar-se tal possibilidade – mas de nenhum modo tem de ser assim. Em todo o caso, o ponto de partida escolhido na investigação da essência da filosofia não tem a tal respeito nenhum preconceito. Poderia muito bem acontecer que a unidade típico-ideal da atitude espiritual, que nos guia sempre





que decidimos *o que* é um filósofo, constitua o *acesso* subjectivo essencialmente *necessário*, mas também só o caminho e o acesso, a um mundo particular de objectos e de factos – isto é, a um mundo de factos que consinta em aparecer ao homem cognoscente *exclusivamente* nesta atitude espiritual e não noutra, e que, embora tentemos apoderar-nos heurísticamente da essência e da unidade da filosofia só mediante a delimitação dessa atitude espiritual, ela existe todavia tão independentemente dessa atitude como a estrela que surge diante do telescópio, e que não percebemos a olho nu.

Seguro *a priori* é que o que constitui o "objecto" peculiar da filosofia *não* podem ser grupos e espécies de objectos empiricamente delimitáveis e *definíveis* "per species et genus proximum", mas unicamente um mundo completo de objectos cuja possível apreensão está por essência ligada a essa atitude e aos tipos de actos de conhecimento que lhes são imanescentes.

Qual a natureza deste "mundo"? Quais os tipos de actos de conhecimento que lhe correspondem? Para responder a estas perguntas, é preciso elucidar a atitude filosófica do espírito, que sobre nós paira obscuramente sempre que temos de afirmar se X será, de facto, um filósofo.

2. A Atitude Espiritual Filosófica (ou a Ideia do Filósofo)

Os maiores entre os antigos ainda não tinham incorrido no pedantismo que acabamos de censurar, isto é, definir a filosofia quer como camuflagem de uma necessidade previamente dada de qualquer organização social, quer como domínio objectivo facilmente acessível a *todos*, pressuposto no conteúdo da mundividência natural e, portanto, já como dado [no conteúdo da mesma]. Embora – ao contrário dos modernos – tenham descoberto o objecto da filosofia num determinado domínio do *ser*, e não, como a filosofia da época moderna de orientação essenci-





almente "gnoseológica", no conhecimento do ser, eles sabiam contudo que o possível contacto do espírito com esta região do ser está ligado a um determinado acto da personalidade total, a um acto que falta ao homem dentro da atitude da mundividência natural. Este acto – que aqui se deve investigar com maior precisão – era para os antigos, acima de tudo, um acto *moral*, mas nem por isso de natureza unilateralmente voluntária. Surgia-lhes como um acto por meio do qual não se devia alcançar, por exemplo, um conteúdo teleológico positivo previamente escolhido, nem se devia realizar praticamente um chamado "fim", mas graças ao qual se devia eliminar de antemão uma inibição do espírito ínsita essencialmente no estado de toda a mundividência natural, para tornar possível o contacto com o domínio do ser genuíno como ser da filosofia: um acto pelo qual se devia superar uma barreira constitutivamente adaptada a este estado e levantar o véu que oculta esse ser perante os olhos do espírito.

Sempre que Platão pretende conduzir o discípulo à essência da filosofia, não se cansa de esclarecer reiteradamente e em formas distintas este acto na sua natureza essencial. De um modo tão plástico como profundo, chama-lhe "o movimento das asas da alma"; noutro lugar, um acto do ímpeto de totalidade e do cerne de personalidade para o essencial – não como se este "essencial" fosse um objecto particular ao lado dos objectos empíricos, mas para o essencial em todas as possíveis coisas particulares em geral. E ele caracteriza a *dynamis* no núcleo da pessoa, a mola, o algo que nela realiza a *elevação* ao mundo do essencial, como a forma suprema e mais pura do *eros*, isto é, aquilo que ele, mais tarde – pressupondo aqui já o resultado da sua filosofia – determina com maior rigor como a tendência ou o movimento inerente a todo o ser imperfeito para o ser perfeito, ou do *mé on* para o *ontōs on*. Já o nome de "filosofia" como *amor do essencial* – na medida em que o X arrastado por este movimento do *eros* para o ser pleno não é um ente qualquer, mas o *caso especial* de uma alma humana – leva ainda hoje o selo firme e indelével da fundamental definição platónica. Esta determinação mais precisa da forma suprema do amor, como tendência do





não ser para o ser, está já demasiado afectada pelo conteúdo específico da doutrina platónica para que a possamos aqui adoptar como fundamento; mais ainda o estão as características platónicas deste acto, que constituem o filósofo, e que o apresentam como simples *luta*, conflito, oposição ao corpo e a toda a vida no corpo e nos sentidos. Induzem, por fim, a divisar a meta do acto, a saber, o estado da alma, perante o qual o objecto da filosofia se oferece aos olhos do espírito, não numa *vida eterna* do espírito no "essencial" de todas as coisas, mas *num eterno morrer*. Com efeito, estas determinações ulteriores pressupõem já a teoria racionalista platónica e a concepção de Platão (errónea, na nossa opinião) de que: 1. todo o conhecimento intuitivo, isto é, não conceptual, está também necessariamente condicionado pelos sentidos e pela específica organização subjectiva dos sentidos do homem (subjectividade de todas as qualidades); 2. que o que importa superar na "participação no essencial" não é só a propensão da nossa natureza corpórea, mas esta própria natureza no seu modo fundamental. Ou seja, ao considerar a vida do filósofo como um "perene morrer", Platão pressupõe já o ascetismo resultante da orientação racionalista da sua teoria do conhecimento. Mais, esta ascese torna-se para ele a *atitude* e a forma de vida *que dispõe* o filósofo ao *conhecimento*; sem ela, é impossível o conhecimento filosófico.

Por conseguinte, agora que nos ocupamos da essência da filosofia – e não do conteúdo peculiar da doutrina platónica – fixemo-nos exclusivamente nas duas definições básicas com que Platão *abriu para sempre aos homens as portas da filosofia*: 1. que é necessário um *acto total* do núcleo da pessoa, acto que *não* se encontraria na mundividência natural, nem em toda a ânsia de saber *nela* ainda fundada, para fazer comparecer diante dos olhos do espírito o objecto da filosofia; e 2. que este acto estaria fundado num acto por essência de *amor* nitidamente caracterizado.

Antes de salientarmos autonomamente este acto, podemos, pois, definir a essência da atitude espiritual que, em todos os casos, está formalmente na base de todo o filosofar, como *acto determinado pelo*





amor de participação do núcleo de uma pessoa humana finita no essencial de todas as coisas possíveis. E um homem do tipo essencial do "filósofo" é um homem que adopta esta posição perante o mundo e na medida em que a adopta.

Mas estará já assim também suficientemente determinada a atitude filosófica geral do espírito? A minha resposta é não. Falta ainda um momento, que é absolutamente impossível negar à filosofia e ao filósofo. Consiste ele em que a filosofia é *conhecimento*, e o filósofo é um ser cognoscente. É uma questão secundária se este facto básico afecta, ou não, o filósofo; se lhe confere a ele e à sua actividade a máxima jerarquia essencial da existência humana possível, ou apenas alguma posição subordinada de qualquer *grau*. De todos os modos, a filosofia é *conhecimento*. Por conseguinte, se existisse uma participação do núcleo do ser de uma pessoa humana finita no essencial, fosse algo diferente do "conhecimento", ou uma participação que fosse ainda além do conhecimento do ente, nem por isso se depreenderia que o filósofo não é um ser cognoscente, mas que a filosofia não é em geral a *mais imediata* participação no essencial, permitida ao homem. Neste sentido metódico, toda a filosofia possível é, pois, "intelectualista" – seja qual for também o seu resultado no tocante ao *conteúdo*. Depende, sem dúvida, exclusivamente do conteúdo das essencialidades objectivas e da sua ordem, por fim, do conteúdo de uma essência a que aqui nos permitimos chamar essência originária de todas as essências, se justamente a filosofia, ou seja, o conhecimento espontâneo que parte do sujeito humano, há-de ser aquilo a que poderá corresponder por essência esta íntima e última "participação". Com efeito, por natureza, também a forma básica do participar se orienta segundo o *conteúdo* da essência originária. O órfico, para quem o "dado" na atitude anímica do êxtase era uma ânsia criadora caótica e inarticulada, tinha naturalmente de negar que à *filosofia*, enquanto arte apolínea, correspondesse esta participação. O método para a derradeira participação na essência primigénia não era, para ele, o conhecimento, mas a embriaguez dionisíaca. Se o conteúdo originário é uma ânsia total, só uma parti-





cipação nessa ânsia poderá ser o método correcto para a participação *mais imediata*; se é um dever ser eterno – como ensina Fichte –, só uma participação no dever pode ser tal; se é um amor total, no sentido cristão joânico, só é uma participação espontânea no amor, neste amor total; se é uma vida total (por exemplo, no sentido do *élan vital* de Bergson), só poderá ser uma convivência endopática e simpática, ou um egresso do homem desta vida total para as coisas enquanto figuras transitivas desta "vida". Se a essência originária, no antigo sentido da Índia, é um brâmane que tudo sonha, a nossa participação no sonho será a mais profunda e derradeira participação; se, no sentido de Buda, é um não-ser ou o nada, será apenas a própria supressão do ser numa morte absoluta – a "imersão no nirvana". Mas ainda que se verificasse um destes casos ou outro análogo, jamais se depreenderia que a filosofia possa ser *outra coisa* além de conhecimento, isto é, essa *espécie* singular de participação no essencial, que se chama *conhecimento*. O filósofo enquanto filósofo – se chegar a um destes resultados – só poderia deixar completamente de ser filósofo no final do seu caminho, quando enxergasse o essencial, por assim dizer, como que na outra margem; mas não poderia impor à filosofia outra missão a não ser o conhecimento. E só *depois* da ocorrência de uma participação não cognoscitiva no essencial é que o filósofo poderia descrever, numa retrospectiva reflexiva, o caminho pelo qual conseguiu tal participação e indicar a técnica interior para a conseguir. Quem, pois, se quiser subtrair ao "intelectualismo" *formal* da filosofia não sabe o que quer. Poderia dizer-se que errou a sua vocação; não tem direito algum de fazer da filosofia e do filósofo algo distinto do que são.

Mas tão insensato como negar o intelectualismo *formal* da filosofia seria o procedimento inverso, que pretende conseguir ou deduzir algo acerca do *conteúdo material* das essências em que o filósofo intenta originariamente participar. Com efeito, assim como é indubitável que o filósofo participa no essencial mediante o *conhecimento* (ou *na medida* em que isso é possível por meio do conhecimento), também é indubitável que a essência originária não está obrigada *a priori* a conceder





ao ser cognoscente enquanto cognoscente a derradeira participação. O modo de participação rege-se exclusivamente pelo *conteúdo* essencial da essência originária – mas não pela essencialidade do conteúdo. É de todo insensato, como de bom grado hoje se faz, tirar do intelectualismo metódico da filosofia a conclusão de que também o objecto da filosofia é o cognoscível, ou o possível conhecimento" do mundo. Seria ainda igualmente falso crer que existe algum fundamento lógico ou teórico para a tese de que a filosofia nada tem a ver com o essencial das coisas, mas com o conhecimento das coisas *enquanto* conhecimento, e que tudo o mais que nas coisas há de possível constitui um simples "resíduo", que "nada interessa" ao filósofo. Não é uma causa lógica, mas uma causa moral, o *vício moral do orgulho* da pessoa versada em filosofia, o que suscita a aparência de que já está excluído *a priori* que o itinerário metódico e rigorosamente intelectualista da filosofia (após a vitória moral da natural inibição do conhecimento) poderia levar a semelhante material de essências que, de acordo com a sua natureza, exigisse, como último acto do filósofo, uma *autolimitação* "livre", e também autonomamente filosófica, *da filosofia como filosofia* em geral; e que, portanto, o conteúdo da essência originária poderia, por fim, tornar necessária uma outra forma de participação mais adequada do que a atitude filosófica cognoscitiva. *Pode*, pois, muito bem acontecer que o filósofo, justamente na mais rigorosa *consequência* do seu filosofar, *tenha* de se subordinar livre e autonomamente a outra forma, mais elevada, de participação no essencial; mais ainda, que o filósofo *enquanto* filósofo, como razão filosofante em geral, se ofereça espontaneamente em *holocausto* ao tipo de participação não filosófico exigido pelo conteúdo da própria essência originária. De nenhum modo quer isto dizer que o filósofo deva abandonar subitamente o seu princípio metódico e *autónomo* de conhecimento ou capitular, por assim dizer, perante algo extrafilosófico, ainda que – em tal *resultado* da sua filosofia – a última consequência deste princípio cognoscitivo consistisse mesmo só em subordinar-se com todo o seu princípio metódico ao *conteúdo* objectivo do essencial, por ele reconhecido, ou de sacrifi-





car livremente esse princípio perante a *forma* de participação adequada exclusivamente a esse conteúdo. A censura de heteronomia filosófica e do preconceito da inexistente "ausência de pressupostos" recairia, ao invés, sobre aqueles que, de antemão, se não teriam decidido a realizar, em todos os casos, por meio de um simples *fiat* da sua vontade, esse acto de sacrifício, *prescindindo* do conteúdo positivo do essencial e da essência originária de todas as coisas. Pressupõem eles, de facto, de modo absolutamente arbitrário que a essência originária tem um conteúdo tal que permite uma plena participação mediante o seu possível ser-*objecto* (em oposição, por exemplo, ao seu possível ser-*acto*). Temos de discriminar *da forma mais precisa possível* o ser dos objectos (e dos não-objectos) e o ser-*objecto* do ser, já que os limites de possibilidade deste último são também *a priori* limites de possibilidade do conhecimento. O ser *pode* decerto *abarcar muito mais* do que o ser objectivável. Só *quando* o ser do essencial – e, sobretudo, da essência originária – é objectivável segundo o seu conteúdo, é que também o conhecimento constituirá a forma a ele adequada da sua possível participação; e a filosofia não terá, neste caso, de se autolimitar, no sentido antes mencionado. Seria um puro preconceito, um "pressuposto" absolutamente alógico, que isto tivesse de se fazer *a priori*, e a toda a filosofia assente em tal pressuposto devemos negar-lhe radicalmente o predicado da autêntica autonomia e ausência de pressupostos.

Proponha-se já aqui um exemplo que pode significar mais do que um exemplo. Os grandes pais da filosofia europeia, Platão e Aristóteles, partiam, com razão, da ideia da meta da filosofia considerada como uma participação do homem no essencial. Visto que o *resultado* da sua filosofia definiu o ser originário como um possível ser-*objecto* e, portanto, como um possível correlato do conhecimento, tiveram igualmente de reconhecer a participação final no essencial que era acessível ao homem também no conhecimento (ou por uma espécie determinada de conhecimento). E, claro está, mediante actos espontâneos do espírito. Tiveram, por conseguinte, de reconhecer no "filósofo", no "sábio", *a forma suprema e mais perfeita do ser-homem* em geral. Não tinham,





por isso, fundamento algum para levar a cabo um acto que, no final do seu filosofar, circunscrevesse essencialmente a própria filosofia. Até a sua ideia de Deus teve de se representar na ideia de um sábio infinito ou de um "saber infinito do saber" (Aristóteles).

Tal facto de todo se alterou – e, decerto, a partir do princípio filosófico dos grandes antigos e até *por força* da sua *consequência* – quando, no início da era cristã – com razão ou sem ela, se considerou e viveu o conteúdo da essência originária como um acto infinito de *amor* misericordioso e criador. Sob o mesmo pressuposto, seja a filosofia, quanto ao seu fim, 1. uma participação no ser da essência originária, 2. ou essencialmente conhecimento, ela já não podia, neste resultado material filosofia e, claro está, filosofia na sua propriedade como conhecimento, a partir da natureza da *coisa*, alcançar uma meta autonomamente estabelecida. De facto, a participação do homem num ser, que não é ser-objecto, mas *ser-acto*, só pode ser também *co-realização* deste acto e, por isso, já não pode ser conhecimento de objectos; e, em segundo lugar, se a filosofia pretende alcançar a sua *índole* essencial de participação precisamente graças ao conhecimento, mais ainda, se pretende *começar* a sua participação frente à essência originária, tal participação deve já ter-se *consumado* como um acto infinito de amor, isto é, como um amar com ele, mediante uma absorção do centro pessoal de actos do homem nesse ser primigénio, na medida em que tal centro é primariamente centro de amor, e não é portanto centro de conhecimento. Foi, pois, uma necessária e rigorosa consequência lógica que – sob o pressuposto acerca do conteúdo (amor) e sobre o modo de ser da essência originária (acto) – a filosofia, *em virtude do seu próprio princípio*, a si mesma se limitasse e, em alguns casos, livre e autonomamente se sacrificasse, e também de modo livre e autónomo sacrificasse a sua fonte de conhecimentos, a razão, a uma outra *forma essencial de participação* na essência originária; isto é, a filosofia teve de se declarar, livre e autonomamente, como "*ancilla* da fé"¹, não da fé como acto subjectivo, mas da fé como *conteúdo* objectivo, já que a fé na palavra

¹ Não forçosamente como "*ancilla theologiae*". O teólogo comporta-se perante





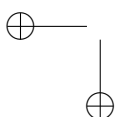
de Cristo, enquanto fé nas palavras da pessoa em quem se aceitava a unificação e a participação última e mais adequada no conteúdo desta essência originária, teve de se reconhecer como algo de mais imediato e adequado ao conteúdo e à forma de ser dessa essência originária do que a participação mediante o conhecimento.

A filosofia – se o filósofo em geral reconhecesse a verdade da determinação cristã da essência originária – só podia considerar-se como *caminho* provisório para um tipo totalmente diverso de participação; do ponto de vista metódico, também não seria diferente, como deveria ser, se fossem *verdadeiras* a doutrina de Fichte do dever-ser infinito e a doutrina de Bergson do *élan vital*. E o estatuto do *philosophos* ou do *sábio* deveria assim deslocar-se para o *segundo* lugar frente ao estatuto do *santo*, e o filósofo deveria subordinar-se conscientemente ao santo – do mesmo modo que o filósofo, sob o pressuposto kantiano² do chamado primado da razão prática, se deve subordinar ao exemplo moral do *sábio* prático, sob o pressuposto de Fichte ao reformador ético-prático, sob o pressuposto de Bergson ao espectador que se sente em empatia e simpatia com o *ritmo* da vida universal, e ser o seu livre servo (*ancilla*); mais ainda, devia em cada caso considerar nestes tipos a sua fonte suprema de todos os dados materiais para o seu pensamento filosófico – dados que são "apresentados" ao seu "conhecimento", tal como o dado na percepção do ser contingente é "dado" ao pensamento na cosmovisão natural.

A filosofia (no nosso exemplo) *conservou* evidentemente a *antiga dignidade* que possui em Platão e Aristóteles – a dignidade de ser, *não* "uma ciência", mas a *rainha* autônoma das ciências – também no novo enquadramento das épocas cristãs. Mas à antiga dignidade da *regina scientiarum* acrescentou-se ainda – sob o pressuposto da verdade da nova determinação da essência originária – a nova dignidade,

o santo como o que se ocupa da ciência filosófica (erudito em filosofia) frente ao filósofo.

² Kant distingue, pois, lógica e necessariamente duas definições da filosofia, o seu "conceito cósmico" e o seu "conceito escolástico".





naturalmente muito mais sublime e que excede aquele reinado, de ser ainda "*ancilla*", isto é, a voluntária servidora e (no plano objectivo) etapa prévia da fé (*praebula fidei*), segundo a palavra bíblica "bem-aventurados os (livremente) pobres em espírito" (*makárioi oi ptochói tô pnêumati*). Este passo de voluntária e objectivamente necessária auto-limitação filosófica da filosofia foi aqui apenas a derradeira e extrema realização da sua verdadeira autonomia, e era, portanto, o contrário da introdução de um princípio heterónimo, que circunscreve a filosofia a partir *de fora*; era igualmente o contrário da outra restrição que teria limitado a filosofia segundo os possíveis objectos de conhecimento (por exemplo no sentido kantiano, contra a sua vertente de coisa em si, em contraste com a vertente fenoménica, ou até num sentido agnóstico). Pelo contrário, durante toda a época da filosofia europeu-cristã, a filosofia, segundo o seu aspecto objectal, foi considerada em geral como *ilimitada*, porquanto tinha a pretensão de ser metafísica e de conhecer todo o ente, a partir das suas últimas raízes e fundamentos.

Sabe-se que, até ao presente, o autodesdobramento interno da chamada "filosofia moderna" (decerto em grandes impulsos muito desiguais) chegou, por fim, a um estado que representa, mais ou menos, o contrário do que se expressava na dupla exigência da antiga ideia de filosofia – a ideia de ser *simultaneamente* livre serva da fé (como sua suprema dignidade) e rainha das ciências (como sua segunda dignidade). De "livre serva" da fé tornou-se, durante longas etapas, usurpadora da fé, mas ao mesmo tempo *ancilla scientiarum* (em diferente sentido), ao ser-lhe imposta a tarefa ou de "reunir" os resultados das ciências particulares numa chamada mundividência isenta de contradições (positivismo), ou de fixar com maior precisão do que elas próprias o fazem, como uma espécie de polícia das ciências, os seus pressupostos e métodos (filosofia crítica ou filosofia chamada "científica").

Pode facilmente demonstrar-se – por razões derivadas da questão – que a *nova* relação fundamental da filosofia com a fé e as ciências representa a inversão mais profunda, mais penetrante e mais rica de consequências das *verdadeiras relações* a que alguma vez chegou a cultura





espiritual europeia, e que esta inversão é também apenas um exemplo singular do fenómeno muito mais englobante dessa *interior inversão de toda a ordem de valores*, dessa desordem do espírito e do coração, que constitui a alma da era capitalisto-burguesa. Em rigor, temos verdadeiramente aqui, diante de nós, *a rebelião dos escravos no mundo do intelectual* que, com a mesma insurreição do inferior contra o superior no *ethos* (predomínio do individualismo singularista sobre o princípio de solidariedade, dos valores utilitários sobre os valores vitais e espirituais, e destes últimos valores sobre os valores de salvação)³, nas instituições (predomínio, primeiro, do Estado sobre a Igreja, da Nação sobre o Estado, das instituições económicas sobre a Nação e o Estado), nas ordens (da classe sobre a ordem), na interpretação da história (tecnicismo e doutrina económica da história), na arte (movimento da ideia teleológica sobre a ideia formal, do artesanato sobre as artes superiores, do teatro de empresários sobre o teatro de poetas), etc., constitui uma *sintomatologia* rigorosamente vinculada a essa total inversão dos valores.

Não deve também estranhar-nos a *simultaneidade* do processo que fez da filosofia uma "sabedoria mundana", antagónica à fé e até usurpadora da fé (Renascimento), e cada vez mais escrava e rameira indigna ora desta, ora daquela ciência particular (da geometria, da mecânica, da psicologia, etc.). Ambas as coisas estão *essencialmente* ligadas. Tais processos seguem do modo mais exacto este princípio: a razão – enquanto *autonomia* e poder para baixo, dotada, em face de toda a vida instintiva e em todas as "aplicações" das suas leis no seio da multiplicidade sensível das séries fenoménicas, de um direito *eterno*, e gozando ao mesmo tempo de uma submissão livre e humilde, levada a cabo autonomamente, sob a ordem divina da Revelação – é de tal índole que se deve determinar *heteronomamente* para baixo, na mesma medida em que nega a condição, ínsita na essência das coisas, do seu direito à plena autonomia para baixo: a saber, a sua viva religação com Deus

³ [Sobre a ordenação jerárquica de valores, *ethos*, individualismo, princípio de solidariedade, veja-se *O formalismo na ética e a ética material dos valores*.]





enquanto luz originária, fundada na virtude da *humildade* e da livre *capacidade de sacrifício*. Só como "livre serva" da fé é que a filosofia pode conservar a dignidade de *rainha* das ciências, e tornar-se-á necessariamente servidora, inclusive escrava e concubina das "ciências", se ousar comportar-se como senhora da fé.

Se uso as palavras "*filosofia*" e "*ciências*" com significações distintas, e se assim excludo categoricamente que a filosofia, enquanto rainha das ciências, *nestas* se encontre incluída, ou que seja "uma ciência", e que se deveria chamar "filosofia científica", gostaria então de justificar, já aqui, este uso linguístico. Acima de tudo, justificá-lo, porquanto é diverso do de Edmund Husserl, cuja ideia objectiva da filosofia é a que mais se aproxima da que aqui desenvolvemos, e porque ele caracteriza expressamente a filosofia como "ciência".

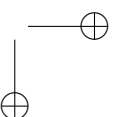
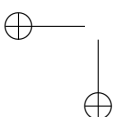
Não se trata aqui de uma diferença objectiva, mas de uma diferença somente terminológica, pelo menos no tocante ao cerne do tema. Husserl distingue – em princípio exactamente como, mais tarde, o farei⁴ – o conhecimento de essências, objectivamente evidente, do conhecimento real: o conhecimento real detém-se essencialmente no domínio da probabilidade. A filosofia, porém, na sua disciplina básica, é *conhecimento evidente de essências*. Além disso, Husserl faz uma distinção entre a filosofia e as ciências dedutivas dos "objectos ideais" (lógica, doutrina da multiplicidade e matemática pura), por ele assim designados. Parece assim atribuir tanto à fenomenologia do acto em geral como à fenomenologia do psíquico uma *preferência* frente à fenomenologia das coisas e às fenomenologias de outros domínios materiais do ser, por exemplo, a fenomenologia dos objectos da natureza, preferência que não se justifica. Mas como Husserl não só exige "rigor" para a filosofia (com o meu pleno acordo), mas lhe atribui, ademais, o título de "ciência", é forçado a empregar a palavra "ciência" com um significado fundamentalmente distinto: num caso, para a filosofia, enquanto conhecimento evidente de essências; em seguida, para as ciências formais positivas dos objectos

⁴ [O presente ensaio foi originalmente planeado como introdução de um trabalho mais amplo, "O mundo e o seu conhecimento" – que nunca veio à luz.]





ideais e, por fim, para toda a ciência experimental indutiva. Mas, porque já possuímos o digno e antigo nome da *filosofia para o primeiro*, não vemos porque teremos de empregar desnecessariamente *um nome* em dois sentidos. O receio de que a filosofia, no caso de não ser subsumida na "ciência", se deva incluir noutra conceito superior análogo, por exemplo o da arte, etc., seria de todo absurdo, pois nem todas as coisas devem ser "subsumidas"; pelo contrário, certas coisas, enquanto regiões autónomas de objectos e de actividade, têm também o direito de recusar semelhante subsunção. Encontra-se entre elas, em primeira linha, a filosofia que, de facto, nada mais é do que justamente *filosofia*, que possui a sua própria ideia de "rigor", a saber, de rigor filosófico e, portanto, não tem de se guiar pelo rigor especial da ciência (chamado exactidão" nos métodos de medida e de cálculo) como ideal que sobre *ela* paira. Mas a questão tem igualmente um fundo histórico. Creio que Husserl usa o conceito grego de ciência para a filosofia, o qual, no âmbito do seu sentido, coincide porventura com a *episteme* platónica, a que Platão contrapõe a esfera da *doxa* (isto é, também de *toda* a espécie de conhecimento provável). Neste caso, a filosofia não seria só "uma ciência" rigorosa, mas até a *única ciência genuína*, e tudo o mais não seria, no fundo, ciência no sentido mais rigoroso. Mas importa ver que o uso linguístico-prático não só se modifica no decurso dos séculos, mas até se *inverteu* em virtude das *mais profundas razões histórico-culturais*. Aquilo a que Platão chamava o âmbito da *doxa*, com excepção das ciências formais, tornou-se o complexo daquilo que, desde há alguns séculos e em quase todas as nações, se chama "ciência" e "as ciências". Pelo menos, na minha convivência e nos livros, ainda não encontrei ninguém que, ao utilizar a palavra "ciência", não pensasse, antes de mais, na chamada ciência positiva, mas tivesse porventura em mente a *episteme* de Platão ou a filosofia como "ciência rigorosa", no sentido de Husserl, a qual *não* deve todavia conter em si toda a matemática dedutiva. Justificar-se-á então teleológica e historicamente inverter de novo o uso desta palavra e reintroduzir a acepção que teve nos Gregos? Não creio. Se não se quiser sancionar perene-





mente um temível equívoco, deveria até mesmo *negar-se* a todas as ciências experimentais indutivas o direito de se chamarem ciência, e isto não é decerto o que Husserl deseja.

Mas não é somente no uso das palavras filosofia e ciência que divirjo de Husserl; mais estritamente se distinguem as palavras *mundividência* e filosofia da mundividência. A expressão plástica *Weltanschauung* [mundividência, cosmovisão] foi introduzida na nossa língua por um egrégio investigador da história do espírito, Wilhelm von Humboldt, e significa sobretudo as respectivas formas fácticas de "visão do mundo" (não necessariamente conscientes e reconhecidas pela reflexão) e da articulação dos dados intuitivos e valorativos por parte de totalidades sociais (povos, nações, círculos culturais). Nas sintaxes das línguas, mas também na religião, no *ethos*, etc., podem encontrar-se e investigar-se estas "cosmovisões". Portanto, também o que eu denomino "metafísica natural" dos povos corresponde à esfera do que a mundividência, enquanto palavra, deve abarcar. A expressão "*filosofia da mundividência*" significa, pois, para mim o mesmo que filosofia das cosmovisões incessantemente "naturais" para a espécie "Homo" e mutáveis na sua singularidade – uma disciplina muito importante, que sobretudo Dilthey tentou, há pouco e com felicidade, fomentar para a fundamentação filosófica das ciências do espírito. Husserl, pelo contrário, chama filosofia da mundividência precisamente ao que eu denomino, com um *direito* muito *mais histórico*, a "*filosofia científica*", isto é, a tentativa nascida do espírito do positivismo de, a partir dos respectivos "resultados da ciência", erigir uma metafísica "conclusiva" ou uma chamada "cosmovisão", ou então fazer desembocar a filosofia na doutrina da ciência, ou seja, na doutrina dos princípios e métodos científicos. Husserl, com excelentes palavras, censura as tentativas deste tipo de, a partir dos conceitos fundamentais de uma ciência particular ("energia", "sensação", "vontade") ou de todas as ciências, fabricar uma metafísica, e apresenta como exemplo as tentativas feitas por Ostwald, Verworn, Haeckel e Mach, onde se pode ver como, por elas, se trava *arbitrariamente* em algum lado o progresso, infinito por essên-





cia, de toda a percepção, observação e investigação científicas das coisas. Partilho plenamente esta opinião. A "filosofia científica é, de facto, uma *monstruosidade*, pois a *própria* ciência positiva deve estabelecer o seu pressuposto, extrair todas as suas possíveis consequências e conciliar igualmente as suas contradições, repelindo com razão a filosofia, quando esta se tenta intrometer. A totalidade das ciências, *com* todos os seus pressupostos, por exemplo a matemática *com* os axiomas que a sustentam, e que foram descobertos pelo matemático, torna-se de novo um problema para a fenomenologia, no sentido de que esta totalidade é fenomenologicamente reduzida, posta, por assim dizer, entre parêntesis e é investigada nos seus fundamentos essenciais intuitivos. Mas não me parece correcto que Husserl atribua o bom-nome de filosofia da mundividência às criações fantasiosas de investigadores especiais que querem fazer de filósofos – e *todas* as ciências são ciências especiais – por conseguinte, justamente a chamada "filosofia científica". As mundividências nascem e crescem, mas não são pensadas por eruditos. E a filosofia, como Husserl correctamente salienta, nunca pode ser mundividência, quando muito, apenas *teoria* da mundividência. Mas se se pensar que a teoria da cosmovisão pode ser uma tarefa importante, não da filosofia, mas unicamente das ciências históricas e sistemáticas do espírito, então isso só se verifica em relação à teoria das singulares cosmovisões positivas, por exemplo, da indiana, da cristã, etc. Mas existe ainda uma filosofia, primeiro da "mundividência natural", em seguida, das possíveis "mundividências materiais" em geral, que é o fundamento histórico dos problemas científico-culturais de uma doutrina *positiva* da mundividência⁵. E esta doutrina da mundividência estaria também em condições de avaliar, com o auxílio de uma pura fenomenologia filosófica pensada como idealmente levada a cabo, o valor cognoscitivo das cosmovisões. Seria também capaz de assinalar que as estruturas das mundividências fácticas, diferentemente dos produtos jornalísticos

⁵ [Cf. também o ensaio do autor, "Doutrina da mundividência, sociologia e posição mundividencial" (1922), in *Ges. Werke*, Vol. 6; e também o escrito *Problemas de uma sociologia do saber*.]





diários da "filosofia científica", fundam e condicionam a estrutura das fases fácticas das ciências e os tipos científicos dos povos e épocas – inclusive a existência e a não existência de um "ciência", no sentido europeu ocidental – e que cada variação de uma estrutura científica foi legalmente *precedida* por uma mudança semelhante da estrutura da mundividência E, porventura, só aqui existe igualmente uma profunda diferença *concreta* entre a opinião de Husserl e a minha – na medida em que ele, muito mais do que eu, se inclina a atribuir às ciências positivas uma independência efectiva muito maior frente às mundividências dotadas de dimensões de duração de todo distintas das que oferecem os progressos das ciências positivas, mundividências que se alteram de um modo extremamente lento e difícil. Com efeito, as estruturas científicas, os seus sistemas fácticos de conceitos e de princípios básicos, parecem-me variar de forma descontínua na história em relação às mundividências; segundo me parece, só *dentro* de cada estrutura dada de *uma* mundividência, por exemplo, a europeia, reside a possibilidade de um progresso da ciência, ilimitado em princípio.

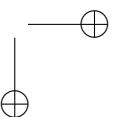
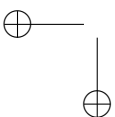
Perante a minha afirmação de que, para a índole especial do conhecimento que se chama filosófico, uma atitude *moral* é a condição prévia essencialmente necessária, muitos pensarão em doutrinas que encontraram um forte acolhimento, sobretudo desde Kant e Fichte até ao presente. Refiro-me às doutrinas que se chamaram "primado da razão prática sobre a teórica" (em primeiro lugar, Kant). Na realidade, Windelband, por exemplo, no seu conhecido livro sobre Platão, relacionou a reforma socrática a a sua influência platónica ulterior com esta doutrina de Kant; esta relação não só é inexistente mas, inclusive, a sua aceitação implica um radical desconhecimento do que efectivamente pensavam Sócrates e Platão, e do que também nós consideramos como verdadeiro (segundo o pensamento fundamental). Os grandes pais antigos da filosofia europeia não só não conheceram uma teoria do chamado primado da razão prática sobre a teórica, mas é antes claríssimo que eles concedem à vida teórica (*theorein*) uma incondicional preferência de valor sobre a vida prática (*práttsein*). Cada uma das formas





que a teoria do primado da razão prática adoptou desde Kant nega justamente esta preferência de valores. A verdadeira relação de ambas as concepções consiste em que a doutrina antiga faz de uma determinada atitude moral do espírito (o impulso do homem todo para o essencial) a simples condição prévia do *conhecimento* filosófico, isto é, uma condição para penetrar no reino das *coisas*, ou chegar ao seu limiar, com que a filosofia tem de lidar; e que a superação de todas as atitudes somente *práticas* em face da existência é o que – ao lado de outras coisas – constitui a tarefa e a meta desta atitude *moral* do espírito. Kant, pelo contrário, opina que a filosofia teórica em geral não possui *nenhuma* condição prévia especificamente moral no filósofo, mas que também no caso fictício de uma perfeição extrema da filosofia só a vivência do *dever e obrigação* nos garantiria uma participação na ordem "metafísica" na qual, segundo a sua opinião, a razão teórica só em vão e com sofismas procura penetrar. Mas Fichte (e, nisto dele dependente, a escola actual de H. Rickert) fez da razão teórica uma formação da razão prática, porquanto equiparou o ser das coisas à simples exigência (o dever-ser ideal) do seu reconhecimento mediante o acto do juízo; o obrigatório reconhecimento do chamado *valor* de verdade de fundar o *ser* das coisas, e até de fazer imergir na "exigência" deste reconhecimento. Por conseguinte, o que em Platão é apenas um pressuposto *subjectivo*, embora necessário enquanto tal, para a meta da filosofia, para o conhecimento teórico do ser, é para estes pensadores um primado do moral nas próprias ordens *objectivas* – em contrapartida, os antigos, quase exactamente ao invés, julgavam encontrar no *Bem* apenas um grau supremo do ser (*ontōs ón*). E, por isso, a doutrina do primado da razão prática foi a que mais fortemente abalou e rejeitou a ideia de que, para o puro conhecimento de determinados objectos existentes, o pressuposto é uma certa *forma de vida moral duradoira*, e que os erros metafísicos se encontram ligados à atitude "natural" e preferentemente "prática" perante o mundo.

A tese, aqui defendida, não coincide *exactamente* com nenhum destes dois círculos de ideias, embora se aproxime muito *mais* da opinião





antiga do que do moderna. Em primeiro lugar, é evidente que, em todas as questões particulares da apreensão e do conhecimento dos *valores* (que, diferentemente dos antigos, não posso olhar como mera função do conhecimento do ser, tal como não posso considerar o próprio valor positivo como um grau superior do ser), o querer e o agir, prévios a apreensão do valor, constituem os motivos principais de todas as *ilusões axiológicas*, ou seja, cegueiras de valor. Precisamente por isso, o homem, se em geral houver de chegar à apreensão dos valores (e ao querer e agir possíveis *nela* assentes), deve, antes de mais, ser determinado pela *autoridade e pela educação* a agir e a querer de tal modo que se eliminem os motivos ilusórios do seu discernimento axiológico. Deve, em primeiro lugar, aprender, de uma forma mais ou menos cega, a querer e a agir de um modo objectivamente bom e correcto, antes de ser capaz de *discernir* o Bem como Bem e de *inteligentemente* querer e realizar o Bem. Embora a proposição de Sócrates – quem conhece claramente o Bem também o quer e faz (com as modificações que noutro lado introduzi)⁶ – permaneça correcta na medida em que uma conduta plenamente boa não só inclui em si a bondade objectiva do querido, mas também a intuição evidente da sua prioridade axiológica objectivamente fundada como o "melhor" em cada caso, nem por isso se impõe menos a afirmação de que a aquisição da capacidade subjectiva para este discernimento está, por seu turno, ligada à *eliminação dos seus motivos ilusórios*, constituídos sobretudo por formas de vida que consistem num querer e num agir objectivamente maus e convertidos em hábito. São sempre *modos práticos de viver* errados, de qualquer modo prévios, que rebaixam a nossa consciência dos valores e da hierarquia axiológica ao nível em que residem esses mesmos modos de vida, e que assim nos induzem, primeiro, à cegueira axiológica ou à ilusão acerca dos valores.

Admitido isto, não há aqui razão alguma para supor, também para o conhecimento *teorético* do ser – diversamente de toda a apreensão

⁶ Veja-se a este respeito o meu livro: "O formalismo na ética e a ética material dos valores", parte I.





de valores na forma de actos emocionais (sentir algo, preferir, amar) – uma "condição moral prática" análoga, se ao que foi dito se não acrescentar ainda mais alguma coisa. Este "mais alguma coisa" diz respeito à relação essencial que existe entre conhecimento de valores e conhecimento do ser *em geral*. E parece-me ser uma lei rigorosa da estrutura da essência tanto dos actos "espirituais" superiores como das funções" inferiores do nosso espírito que lhe subministram a matéria que, na ordem do dado possível da *esfera objectiva em geral*, as qualidades axiológicas e as unidades de valor, a ela pertencentes, estejam *previamente dadas* a tudo o que pertence ao estrato do ser isento de valores: pelo que nenhum ente de todo axiologicamente neutro se pode "tornar *originariamente*" objecto de uma percepção, lembrança, expectativa e, em segundo lugar, do pensamento e do juízo, sem que a sua qualidade *axiológica* ou a sua relação de valor a outra coisa (igualdade, diferença, etc.) não esteja já de algum modo previamente dada (em que o "previamente" não encerra por força em si a sucessão no tempo e a duração, mas apenas a *ordem* da série do dado, ou da duração). Portanto, todo o ser alheio ou indiferente ao valor é um ser só graças a uma *abstracção* mais ou menos artificial, em virtude da qual prescindimos do seu valor, nem sempre concomitantemente dado, mas também sempre dado *de antemão* – um modo de abstracção que, sem dúvida, pode surgir habitualmente no "erudito" e tornar-se uma "segunda natureza", pelo que, ao invés, ele se sente inclinado a considerar o ser axiologicamente neutro das coisas (da natureza e da alma) como mais originário do que as qualidades de valor das coisas, não só *enquanto existe*, mas também enquanto é *dado*; e apoiado neste falso pressuposto demanda quaisquer "medidas", "normas", etc., graças às quais o seu ser axiologicamente isento recupere de novo diferenças de valor. Só por isso é que é tão difícil ao homem natural pensar "psicologicamente", isto é, sem valores⁷. Já o âmbito de modalidades e de qualidades sensoriais externas, de que uma espécie dispõe – como o pode corroborar a teoria "com-

⁷ [Acerca dos actos emocionais de vivência e da abstracção levada a cabo pela psicologia explicativa cf. *O formalismo na ética*, Secção IV, 1.]





parada" dos sentidos – depende sempre do isolamento das qualidades *possíveis* em geral, que podem obter uma função de sinal para coisas e unidades processuais *importantes para a vida* (da organização respectiva). As qualidades dão-se originariamente como sinais para "o amigo e o inimigo"⁸. A criança, antes de saber que o açúcar é doce, sabe que é agradável (eis a razão por que ela chama, por vezes, açúcar a tudo o que é igualmente agradável) e, antes de saber que o remédio é amargo (no sentido qualitativo da qualidade sensorial), sabe que é desagradável ("amargo" no sentido axiológico da palavra). Já noutra lugar demonstrei, de forma tão insistente que não quero repetir-me, que o mesmo vale para cada dado ambiental, para a recordação, para a expectativa e para todas as unidades concretas da percepção⁹.

Também em mundividências inteiras de círculos culturais e de povos se verifica que as estruturas da sua consciência de *valor* prescrevem a última *lei de configuração* a toda a sua visão do mundo (na medida em que se refere ao ente). E em todo o progresso histórico do conhecimento se verifica que os objectos, abrangidos pelo progresso do conhecimento, tiveram *primeiro* de ser amados ou odiados, antes de serem intelectualmente reconhecidos, analisados e julgados. Em toda a parte o "*amante*" precede o "*conhecedor*", e não existe região alguma do ser (números, estrelas, plantas, contextos de realidade histórica, ou coisas divinas), cuja investigação não tenha atravessado uma *fase enfática*, antes de ingressar no estádio da análise axiologicamente *neutra* – um estádio que, quase sempre, coincidia com uma espécie de metafisicização da região (da sua falsa elevação ao significado "absoluto"). Até os números foram, para os Pitagóricos, primeiramente "deuses", antes de eles investigarem as suas relações. A geometria analítica possuía, no seu inventor, Descartes, um significado metafísico, coincidente com o absolutamente válido da física; para ele, o espaço cristalizava-

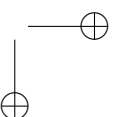
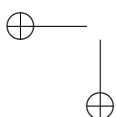
⁸ O significado deste princípio para determinar certos grupos de factos da fisiologia e da psicologia sensorial, e também para a história evolutiva da percepção sensorial no desenvolvimento do mundo da vida, está assinalado em *O Formalismo...*, Secção III.

⁹ Ver a este respeito e do que se segue, *O Formalismo*, etc.





se em matéria. Leibniz concebeu o cálculo diferencial como um caso especial da sua "*lex continui*", metafisicamente interpretada; para ele (pelo menos, originalmente), não era um artifício do nosso entendimento, mas uma expressão do próprio devir das coisas. A recente história económica do século XIX nasceu na casca de ovo da concepção metafísica da história económica, em virtude do novo *interesse* pelos processos económicos, intensificado ao máximo, o qual revelou uma classe que sofrera duramente no plano económico. A alumbrada especulação da natureza desenvolvida pelo Renascimento, num inebriamento naturalista de forte cor panteísta, precedeu, como nova viragem do interesse do homem europeu, a rigorosa *investigação* natural. Para Giordano Bruno, o céu visível era, acima de tudo, um objecto de um novo entusiasmo, antes de ser efectivamente investigado pela astronomia exacta. Não é na orientação negativa, segundo a qual não existiria o "céu" da Idade Média, isto é, o reino das esferas finitas da astronomia pré-copernicana, com as suas matérias especiais e as suas formas de movimento exclusivamente próprias, com os seus espíritos das esferas, etc., mas no giro positivo [e na percepção] de que Copérnico descobrira uma nova estrela no céu – a Terra –, de que estávamos "já no céu" e de que, inversamente, existia apenas o "terreno" do homem medieval, que Bruno saúda o copernicanismo. De modo análogo, a alquimia precedeu a química rigorosa; os jardins botânicos e zoológicos como objectos de uma nova *fruição* e de uma nova valorização da natureza, antecederam os começos da botânica e da zoologia, de maior rigor científico. O "amor" romântico pela Idade Média precedeu analogamente a sua rigorosa investigação histórica; o prazer congénito do amador pelas diversas partes da cultura grega (por exemplo, o gosto de Winckelmann pela plástica, a concepção dos poemas gregos como modelos eternos no período "clássico" da filologia moderna) anteciparam-se à sua filologia e arqueologia apenas histórica e cientificamente cultivadas. Para a investigação do divino, constitui quase uma *communis opinio* de todos os grandes teólogos que um contacto emocional com Deus *no amor divino*, um sentir a sua presença como *summum bonum* – uma excitação





do "sentido divino", como dizem os grandes oratorianos Malebranche e Thomassinus, seguindo os neoplatônicos e os Padres gregos – precede, e deve preceder, todas as provas da sua existência como última fonte de realidade¹⁰.

Se – como aqui apenas aponte – é possível demonstrar, segundo os mais diversos *métodos* com que podemos investigar o conhecimento do valor e o conhecimento do ser, este primado do dado axiológico sobre o dado do ser, *de nenhum modo* se depreende daí uma prioridade existente *em si* dos valores, em face do ser. Também aqui "o posterior em si" *pode* ser "o anterior para nós", como já Aristóteles asseria enquanto regra geral acerca da relação do conhecer e do ser. Sim, visto que é uma proposição evidente a de que a todas as qualidades – embora elas possam também *existir* separadas dos seus portadores e estejam sempre submetidas a uma ordem própria que lhes é essencial, fundada no seu conteúdo – "*corresponde*" um ser subsistente, a que elas são inerentes; por isso, a afirmação de Aristóteles é aqui não só válida – mas *deve* também sê-lo.

De igual modo, da prioridade do dado axiológico sobre o dado do ser, em conexão com a proposição anterior, segundo a qual o dado axiológico evidente pressupõe, por sua vez, uma "condição moral" – e tanto mais quanto menos relativos são os valores –, se depreende que, justamente por isso, também o *acesso* possível ao *ser* absoluto se encontra, por sua vez, *indirectamente* ligado a esta "condição moral".

A relação peculiar que aqui, por um lado, estabelecemos entre valor e ser, entre teoria e moral, consiste em que o dado axiológico evidente possui uma prioridade *objectiva* sobre toda a boa conduta, todo o querer e agir (pois só o evidentemente querido como bom é também *perfeitamente bom*, se ao mesmo tempo é objectivamente bom). Mas o dado axiológico evidente é, ao mesmo tempo, de aposterioridade subjectiva perante o querer e a conduta objectivamente bons. O dado evidente do valor é, além disso, de aprioridade subjectiva frente a todo o dado

¹⁰ [Cf. a este respeito o tratado "Problemas da religião", in *Do eterno no homem*, *Ges. Werke*, V.]





de ser. O próprio valor, porém, em face do ser subsistente, só possui significado atributivo. E, por isso, podemos acrescentar também de imediato que os tipos específicos "emocionais" dos actos do nosso espírito, graças aos quais os valores nos são primeiramente dados e que constituem também as fontes para todos os *juízos* secundários de valor e para todas as normas e princípios do dever-ser, formam o *laço de união comum*, tanto para toda a nossa conduta prática como para todo o nosso conhecimento e pensamento teóricos. Mas visto que dentro do grupo dos actos emocionais, o *amor* e o *ódio* são os tipos de actos mais originários, que englobam e fundam todos os restantes tipos de actos (interesse, sentimento de algo, preferência, etc.), constituem também as *raízes comuns* do nosso comportamento prático e teórico; são os *actos fundamentais* em que exclusivamente encontra e preserva a sua *unidade* derradeira a nossa vida teórica e prática.

Como se adverte, esta teoria *distingue-se* nitidamente, no nosso espírito, de todas as teorias, ou de um primado do entendimento ou de um primado da vontade, porquanto afirma um *primado do amor e do ódio*, quer perante todas as espécies do "representar" e do "julgar", quer ainda perante todo o "querer". Como noutra lugar se mostrou, não se trata de subsumir de qualquer modo os actos do interesse, da atenção e os actos de amor e de ódio no aspirar e querer, e não é igualmente possível reduzi-los a simples modificações do conteúdo representativo¹¹.

3. Análise do Impulso Moral

Na integralidade do acto deste impulso, pelo qual o cerne da pessoa procura participar no essencial mediante o conhecimento, há que dis-

¹¹ Sobre as relações mais exactas do amor e do ódio com os actos cognoscentes e de tipo valorativo, veja-se o ensaio: *Conhecimento e amor*; compare-se, além disso, a tipologia histórica deste problema no livro *Guerra e construção*, "Amor e conhecimento". Veja-se ainda o meu livro *Teoria e fenomenologia dos sentimentos de simpatia, do amor e do ódio* [*Zur Theorie und Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, Halle 1913.]





tinguir diversos factores. Mas, uma vez assinalados, é preciso investigar com exactidão, primeiro, a *posição* cognoscitiva fixa particular, que se consegue como meta, graças a este impulso de toda a pessoa; em segundo lugar, o princípio cognoscitivo, pelo qual e segundo o qual se conhece nesta atitude; e, por fim, em terceiro lugar – o mais importante – a natureza do *mundo de objectos* e da sua conexão, que nesta posição cognoscitiva vem para o lugar do dado na "mundividência natural".

Só depois de tal acontecer é que se podem desenvolver as *disciplinas* filosóficas e expor a relação da filosofia com todos os tipos de géneros cognoscitivos não filosóficos: 1) com a mundividência natural, 2) com a ciência, 3) com a arte, a religião e o mito.

A. O acto do impulso como acto pessoal do homem inteiro

Não é característica de uma filosofia especial, mas a essência da própria filosofia, que nela o homem *todo* se encontre em plena actividade, com a totalidade concentrada das suas faculdades espirituais superiores. No seu aspecto subjectivo, isto corresponde ao facto fundamental de que a filosofia é *uma* – diversamente das ciências que, por essência, são *muitas*. Esta diferença de unidade e multiplicidade constitui já também um rasgo distintivo, por princípio, entre a filosofia e a essência da ciência¹². Em virtude da natureza especial dos seus objectos (números, figuras geométricas, animais, plantas, coisas inertes e vivas), as ciências exigem respectivamente a aplicação e o exercício de funções *parciais* específicas do espírito, por exemplo maior reflexão ou arte de observação, mais pensamento discursivo ou intuitivo-inventivo, etc.; além disso, as principais espécies de ciências exigem formas especiais, unilaterais, de intuição material, correspondentes às específicas *formas de existência* dos seus objectos, entre as quais se encontram, por exemplo, a forma de intuição externa para a ciência natural, e a da intuição interna para a psicologia. As ciências que se ocupam de mundos de bens ligados a um certo tipo de valores (arte, direito, Estado,

¹² "A ciência" não existe; só existem ciências.





etc.) requerem uma aplicação e um exercício especial e *unilateral* das funções emocionais, por exemplo, do sentido da qualidade na arte, do sentido do direito e do lícito na ciência jurídica, em virtude do qual se tornam patentes à consciência os valores desta espécie. Na filosofia, pelo contrário, filosofa originalmente o *todo concreto* do espírito humano, e isso num sentido do qual gostaria de dizer que "cobre e integra" o grupo das funções peculiares em actividade. Também no problema filosófico parcial mais específico filosofa o *homem inteiro*. Só ao *reintegrar* de imediato no centro da sua pessoa as formas de intuição essencialmente separadas e as atitudes de consciência, que se adoptam nas "ciências", ou que se supõem dissociadas e diferenciadas na religião e na arte e nos seus representantes, e ligadas à possibilidade específica dos dados das respectivas regiões do ser e do valor, é que o filósofo consegue realizar, embora só de acordo com a sua *possibilidade*, aquilo que não podem levar a cabo todos os que nessas formas vivem e agem de modo unilateral: assinalar a diferença essencial destas *formas* da intuição e do correspondente existir e ser-dado, e circunscrevê-las com rigor; ademais – e é o mais importante – consegue pôr diante de um *olhar* do espírito ainda indiferenciado e absolutamente *simples* as *formas* de intuição, de pensamento e de sentimento em que vivem os investigadores, os artistas e os piedosos – e tal *sem* objectalmente as terem – ainda como *conteúdos* essenciais particulares; é capaz de as *objectivar* perante uma intuição *pura e sem forma*, ou seja, frente a um "pensamento" puro e isento de formas.

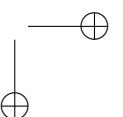
A antiga exigência platónica de que o homem integral – e não apenas o seu entendimento isolado ou o seu ânimo separado, etc. – deve procurar a participação no essencial por meio da filosofia não é, pois, como muitos infantilmente supõem, um mero traço *psicológico* do carácter de Platão: é uma exigência da possibilidade cognoscitiva por parte do seu próprio *objecto*, ínsita na unidade essencial e na problemática *material* da filosofia. É uma exigência *onticamente* fundada, e não de um modo psicológico ou apenas filosófico-gnoseológico. Com efeito, as regiões do ser, diversas pela sua essência, só são apre-





síveis, nos seus tipos particulares, enquanto essencialmente diversas, pela reintegração prévia das suas formas de intuição, tipos de actos, etc., que por essência lhes correspondem, *num* ponto de partida unitário, no *centro* de uma pessoa. Interpreta-se, pois, de um modo totalmente errado esta proposição do homem inteiro que filosofa quando, em vez do concreto *centro de actos do espírito*, se coloca o "homem" como objecto psicofísico, como se também *este* "homem" pudesse incluir as suas particularidades na filosofia e fazer assim da filosofia um "romance" do seu autor. E de novo se compreendeu mal a ideia quando, no sentido da proposição de Fichte, de todo diversa da de Platão, de que "a filosofia que se possui se orienta segundo a classe de homem que se é", se responsabilizava o carácter moral também pelo *conteúdo, resultado* da filosofia, em vez de o fazer exclusivamente pelo *impulso*, ou seja, pela grandeza, pureza e energia do impulso, que nos põe numa possível relação de conhecimento com o *domínio do ser* em si existente, de que se ocupa a filosofia.

Por fim, seria igualmente uma interpretação errónea da nossa proposição desconhecer que todo o acto conclusivo do homem espiritual que filosofa como totalidade deve ser um acto de conhecimento – na ética, por exemplo, e também na doutrina do ser – e que, apesar de tudo, o peculiarmente *dado*, que subjaz a este conhecimento, pode muito bem e, inclusive em certas coisas, não *deve* ser fruto de funções "cognoscentes" do espírito concreto. Parece-me que, Wilhelm Dilthey, por exemplo, nem sempre nos seus escritos distinguiu exactamente as funções dadoras e as gnoseologicamente conclusivas, e os actos do espírito no filosofar; abriu, por isso, a porta a certas críticas racionalistas, inteiramente erróneas, da sua doutrina. Existe hoje, sem dúvida, uma espécie de aspiração à chamada "filosofia da vivência", que adere ao erro fundamental de que a filosofia nada mais pode ser do que conhecimento e, claro está, conhecimento rigorosamente objectivo, determinado apenas pelo objecto, e nada mais; que ela poderia, porventura, ser também "vi-





vência" ou emitir juízos sobre cada vivência contingente, por exemplo sobre sentimentos de evidência, que aqui e além se apresentam¹³.

Mas – curiosamente – filósofos há que consideram também como um "facto vivencial psíquico contingente" as formas *essenciais* emocionais da apreensão de valores e a *profusão* variegada, segundo os diversos filósofos, das *matérias* do possível conhecimento que, no seu carácter de *dadas*, e não apenas no seu ser e na sua constituição, dependem desse impulso do homem inteiro; tais filósofos são, pois, da opinião imensamente ingénua de que, para ser filósofo, basta a capacidade de julgar e de inferir correctamente sobre qualquer coisa.

Ao tentar elevar-se à participação no essencial, o concreto centro de actos do homem integral tem, pois, por meta uma *união imediata* entre o seu ser e o ser do essencial; isto é, o fito do homem é aqui chegar a ser o correlato central de actos de todo o essencial possível e, claro está, na *ordem* imanente a este domínio. Significa isto que o centro de actos se deve essencializar e eternizar a si mesmo, isto é, o seu próprio *ser*, graças a esta participação, e também que as essencialidades se devem transferir para a forma do ser e a amplitude da *personalidade*. Mas na medida em que – como se verá – a ideia de um concreto centro pessoal (infinito) de actos, enquanto correlato de *todas* as possíveis essencialidades, se identifica com a ideia de Deus (ou com *uma* determinação fundamental desta ideia), a tentativa do impulso do homem espiritual total é sempre, ao mesmo tempo, uma tentativa do homem para a si mesmo se *transcender* como ser natural já acabado, para se divinizar a si mesmo ou se tornar semelhante a Deus (Platão). "Tentar" facticamente soltar o centro de actos do espírito próprio da sua conexão psicofísica e biológico-humana, mediante um acto sempre novo deste centro¹⁴ – não só graças a um "prescindir" abstractivo-teórico ou a um

¹³ Que também o meu ensaio *Ensaio de uma filosofia da vida* [Versuche einer Philosophie des Lebens] (cf. *A subversão dos valores* [Vom Umsturz der Werte]) tenha podido ser mal interpretado psicologicamente é apenas um indício do nível muito baixo dos respectivos críticos ou dos seus arrogantes seguidores.

¹⁴ Os métodos de "redução" (a investigar mais tarde) dos modos de existir dos objectos para, por meio deles, trazer à intuição o seu puro "quê", a sua "essência"





simples" não ter em conta" tal conexão – e "incorporá-lo" no centro universal de actos correspondente à ideia de Deus a fim de, a partir do centro de actos e, por assim dizer, "na sua força", lançar um olhar sobre o ser de todas as coisas – eis o que constitui, como tentativa sempre renovada, uma característica essencial do "impulso", que estamos a investigar.

A pergunta de se é onticamente possível conseguir tal intento, e até que ponto ele se alcança, constitui um problema inteiramente distinto, que concerne ao conteúdo da filosofia, e não à origem da *atitude* filosófica do espírito nem à intenção unitária que por essência lhe corresponde.

B. Ponto de partida e elementos do impulso.

No estudo do impulso que induz à atitude filosófica do espírito (e, a partir dela, ao objecto e ao ser da filosofia), importa distinguir duas coisas: o seu ponto de partida e a sua meta. Ora, para todos os tipos de uma actividade espiritual superior, dirigida ao grupo de valores que, na minha *Ética*, chamei "valores espirituais" (quer esta actividade seja científica, filosófica, estética, artística, religiosa ou moral), o ponto de partida *comum* é constituído pela mundividência¹⁵ natural do homem, pelo ente e pelo valioso que nela é dado. Mas o pressuposto *idêntico-comum* para os fundamentalmente distintos actos e tomadas de posição

– procedimento que Husserl denominou recentemente "redução fenomenológica" e que ele descreve somente como "abstracção", ou seja, "deixar fora de consideração", "pôr entre parêntesis", dos modos de existir (não do próprio existir, como ele admite) – têm por pressuposto o acto que procura separar o ser do centro de actos da sua conexão com o ser psicofísico, pelo menos segundo a *função*; pressupõem, portanto, um processo de ser, um *tornar-se* outro do homem. A técnica espiritual do conhecimento desta transformação da própria pessoa deve, pois, preceder os métodos exclusivamente lógicos de abstracção. [Sobre a "redução fenomenológica" cf. in *Fenomenologia e teoria do conhecimento*; e ainda nos escritos tardios *A situação do homem no cosmos e Idealismo-realismo, Ges. Werke*, Vol. 9.]

¹⁵ Ou seja, o "comportamento" natural (querer, agir, etc.), e também a "atitude natural de valores".



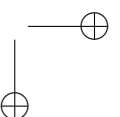
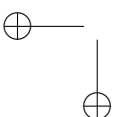


que, deste ponto de partida, levam em direcção a qualquer âmbito axiológico da essência dos valores *supravitais*, é o *comportamento objectivo*. É o comportamento do espírito orientado em geral para a essência como tal dos valores desse tipo. Se, pois, importa estudar a superação do "impedimento moral" – superação que reside justamente no impulso e por ele se produz –, temos primeiro de conhecer a natureza geral da mundividência natural, o ser e a conduta do homem, que lhe correspondem como dados seus. E devemos igualmente buscar aquele momento idêntico no acto que funda, primeiro, a atitude objectiva em geral; em segundo lugar, a atitude filosófica, por parte da pessoa: revelar-se-á aqui como particularmente importante que percepcionemos, numa *correcta* relação recíproca, os três modos essencialmente distintos de comportamento objectalmente cognoscitivo: 1. a mundividência natural; 2. A mundividência filosófica; 3. A mundividência científica¹⁶.

Uma primeira característica de toda a visão natural do mundo é que o sujeito nela inserido considera o respectivo ser do mundo circundante, ou seja, todo o possível ser do mundo envolvente em geral, como o ser-mundo¹⁷ – e isto em todas as direcções, espacial, temporal, e também na direcção do mundo interior e do mundo exterior, na orientação para o divino e ainda na direcção para objectos ideais. Com efeito, em todas estas direcções existe um "mundo circundante" que, por mais que possua para os diversos sujeitos singulares ou colectivos (povos, raças, o género natural humano), e também para os diferentes graus de organização da vida, um conteúdo singular distinto, participa de uma *estrutura* essencial, que dele faz o "mundo circundante". Esta estrutura do mundo circunjacente natural constitui o sistema das formas naturais do existir (coisas, acontecimentos, intuição natural do espaço e do tempo), a que corresponde o sistema das *formas* naturais de percepção, de pensamento e linguagem (são entendimento humano e linguagem

¹⁶ [Cf. os trabalhos tardios do autor "Mundividência filosófica (1927) e "As formas do saber e a cultura" (1925).]

¹⁷ [Sobre a pessoa – mundo e organismo (corpo) = ambiente cf. *O formalismo*, sobretudo na Secção III e Secção VI, B A, 3.]





popular). Este sistema deve estudar-se com toda a exactidão na "fenomenologia da mundividência natural"; tem de se separar nitidamente da *teoria das categorias da ciência*, e também da teoria das formas do conhecimento e do ser, das quais se ocupará em seguida a *filosofia enquanto filosofia*, quando já tiver obtido o seu objecto especial e se encontrar perante ele numa posição cognoscitiva.

Mas, seja qual for a aparência que para o homem tiver a estrutura do *ser do mundo envolvente*, é em todos os casos peculiar ao ser que lhe corresponde ter uma estrutura *relativa* no seu ser à *singular organização biológica* do homem como espécie particular da *vida universal*. E esta relatividade ou vinculação do existente com a "organização" subsiste em igual medida, quer para a estrutura e o conteúdo do carácter quiditativo deste mundo circundante (das essencialidades que nele se encerram), quer para o seu existir real e as formas do seu existir. Encontramo-nos aqui no mundo da *doxa* – de acordo com a separação platónica de *doxa* e *episteme*. E é indiferente se por mundo circundante pensamos no meio ambiente especial de um indivíduo, de uma raça, de uma geração ou de um povo, ou no ambiente *geral* do homem natural enquanto representante de uma espécie vital em geral. Mas conhecer e pensar assim o ente na mesma relatividade de ser à vida em geral, de modo que, concebido na sua máxima *plenitude* possível e com a exclusão, em princípio rigorosa, de toda a relatividade de ser (relatividade de essência e existência) ao indivíduo, raça, povo, etc., seja apenas relativo à organização humana em geral, ou ao que de idêntico há em todos os homens, eis a redução que o *conhecimento científico "universalmente válido"* empreende no ser e no conteúdo do meio circundante. Mas o facto fundamental de que, da plenitude do ser-mundo em geral, só passe para a esfera do mundo circundante o que tem significado, plenificante ou antagónico, em todos os casos responsivo, para a estrutura instintiva e para a estrutura sensorial do homem correspondente à estrutura dos instintos, subsiste *exactamente* na mesma forma para o mundo envolvente total e despojado de toda a referência ao ser individual-particular,





portanto, referido antes a um *homem vivo em geral*, e para os ambientes particulares do indivíduo, da raça, etc.

A orientação do *conhecimento filosófico*, porém, diversamente da do conhecimento "científico", que se mantém nas *formas* estruturais – se bem que não necessariamente nos conteúdos de estrutura – da "mundividência natural", *não* reside na ampliação da participação cognitiva no ser do mundo ambiente ou na conquista de um *mundo circundante* (humano) de "*validade universal*". O conhecimento filosófico visa antes uma *esfera de ser inteiramente distinta*, que se encontra *fora e além* da simples *esfera do mundo envolvente* do ser em geral. Requer-se, precisamente por isso, um *impulso* particular para alcançar o próprio ser do *mundo*. Ou seja, é necessária uma articulação específica, antes de mais, de actos morais para, quanto possível, abolir no espírito cognoscente os *laços* que constituem o seu possível objecto, dentro da visão natural (tanto a comum como a "científica") do meio ambiente, relativa no seu ser à *vida*, à *vitalidade* em geral e, por isso, também necessariamente a qualquer sistema particular somático-sensorial de instintos. Exigem-se estes actos para que o espírito *abandone*, por princípio, o ser meramente relativo à *vida*, o *ser para a vida* (e, com ele, para o homem como ser vivo), a fim de poder ingressar na participação do ser, tal como em si é e em si mesmo se encontra¹⁸.

Na textura dos *actos morais básicos*, que *por essência possibilitam o conhecimento filosófico*, distinguimos um tipo positivo de actos fundamentais, e dois tipos negativamente orientados que, na sua actuação unitária conjunta, permitem que o homem chegue ao limiar do possível dado do objecto da filosofia:

1. *O amor da pessoa espiritual inteira ao valor e ao ser absolutos,*

¹⁸ Se, em princípio, estes actos podem ser realizados pelos homens em todos os graus possíveis, também então é possível alcançar o objecto da filosofia ou o ser absoluto (essência e existência) de todos os objectos em *todos* os graus de adequação e plenitude.

É, pois, impossível, já só por isso, dizer que qualquer um pode reconhecer em todos os casos tudo, ou mais, ou menos, ou nada acerca das coisas e valores absolutos. O que todo o homem *pode* reconhecer depende antes da intensidade do impulso.





2. A humilhação do eu e do Si mesmo natural,

3. O autodomínio e, graças a ele, a objectivação possível dos impulsos instintivos que condicionam sempre necessariamente a percepção sensorial natural, da vida "corporeamente" dada e vivida como corporalmente fundada.

Na sua cooperação ordenada, estes actos morais – e só eles – conduzem a pessoa espiritual, enquanto sujeito de possível participação no ser mediante o conhecimento, para lá da esfera do mundo circundante do ser ou além da direcção da *relatividade do ser* em geral, e introduzem-na na esfera mundana do ser, portanto na *direcção do ser absoluto*. Dissolvem o *egocentrismo natural*, o *vitalismo* e o *antropomorfismo* do homem, típicos de toda a mundividência natural, e as características materiais do dado que lhes corresponde no mundo envolvente como tal – e isto em direcções distintas:

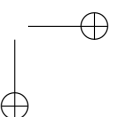
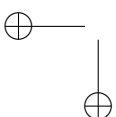
O *amor* ao valor e ao ser absolutos rompe a fonte, existente no homem, da *relatividade do ser* de tudo o que é mundo circundante.

A *humilhação* verga o *orgulho natural* e constitui o pressuposto moral da remoção simultânea e necessária, para o conhecimento filosófico, 1) dos *modos contingentes do existir* dos puros conteúdos quiditativos (condição da intuição das puras "essências"); e 2) do *entretencimento fáctico* do acto cognoscente na economia vital de um organismo psicofísico. Mas a presença dos modos casuais de existir nos conteúdos quiditativos e o entrosamento do acto cognoscente na economia de uma unidade psicofísica de vida têm entre si *essencialmente* uma *correspondência* recíproca. Conjugam-se e coincidem.

O *autodomínio*, como meio de restrição e de objectivação dos impulsos instintivos, destrói a *concupiscência* natural, é a condição moral de uma *adequação* que vai de zero até à perfeição, dentro da plenitude dada do conteúdo do *mundo*.

Às três *medidas de todo o conhecimento* variáveis e entre si independentes:

1. Tipo e grau da *relatividade do ser do seu objecto*,





2. *Conhecimento evidente da essência ou conhecimento indutivo da existência,*

3. *Adequação do conhecimento,*

correspondem, pois, os mencionados actos *morais* como condições prévias da realização cognitiva:

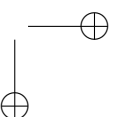
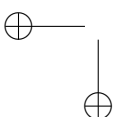
O amor, núcleo e alma, por assim dizer, de todo o complexo de actos, orienta-nos rumo ao *ser absoluto*. Leva-nos, portanto, *para lá* dos objectos que existem de um modo *relativo* apenas em referência ao *nosso ser*.

A humildade conduz-nos do existir contingente de um algo qualquer (e de todas as formas e conexões de ser categoriais correspondentes a *esta* esfera) em direcção à *essência*, ao puro *conteúdo quiditativo do mundo*.

O autodomínio leva-nos do opinar inadequado, no caso extremo, do opinar unívoco e meramente simbólico dos objectos desde a grandeza zero em direcção à *plena adequação* do conhecimento intuitivo.

Entre estas atitudes morais e o possível progresso do conhecimento *numa* das direcções básicas (para o ser absoluto, para a apreensão evidente, para a adequação) não existe uma relação *casual* ou empírico-psicológica, mas uma relação *essencial* – conexão em que se encontram perenemente ligados – como que com agrafos – os *mundos* moral e teórico. A atitude de humildade é que, de facto, nos liberta daqueles factores, em nós existentes, aos quais, no seio da mundividência natural e da sua ligação com o meio envolvente (inclusive ainda na "ciência"), corresponde o ter *primário* do respectivo existir casual das coisas (em *oposição* à sua essência). Suprime ela assim o obstáculo moral sistemático, que os factores mencionados, ao obscurecerem os olhos do nosso espírito, opõem inibitoriamente ao conhecimento puro da essência.

Apenas uma das três atitudes morais básicas se apresenta aqui, não *só* como condição moral do conhecimento filosófico, mas *também* (diversamente da cosmovisão natural) do conhecimento científico: semelhante atitude básica é a do autodomínio dos impulsos instintivos pela vontade racional, que corresponde à intensificação da adequação do co-





nhecimento. E isto deve-se a que a ciência, diferentemente da filosofia, se move (quer de modo indutivo, quer com método dedutivo) dentro da esfera do ser contingente (pressupõe decerto o conhecimento da essência, mas não o realiza); e isto ocorre também onde, por exemplo, ela busca e encontra leis naturais; e, em segundo lugar, deve-se a que ela não elabora cognitivamente o ser absoluto, mas apenas a soma de todos os objectos existentes, que são ainda relativos no seu ser à *dominação* e à *variabilidade* possíveis de uma vontade racional dirigida e também *ligada* por meio de possíveis fins vitais e valores vitais. De facto, por mais que a ciência ultrapasse a relatividade do ser individual, nacional e racial dos objectos, e até a relatividade do ser da organização natural humana positiva, e deste modo também a fase de cosmovisão natural, e a exclua do seu objecto, permanece todavia, bem como todo o seu mundo objectal, *necessariamente* ligada, graças à referência básica constitutiva de todo o ser possível sob a *possível superintendência de uma vontade racional finita orientada para objectivos possíveis da vida universal*, a dois factos básicos no homem: 1) o seu querer, e 2) as suas propriedades vitais *universais*. Estes factos fundamentais, enquanto centros selectivos de referência de todo o ser, correspondem tão exactamente ao ter primário do ser *contingente* como *ser relativo* do ser em toda a atitude espiritual não filosófica que, sem eles, também o primado desses dados se desvaneceria. E estes factos fundamentais tendem também a suprimir e a eliminar, quanto possível, o amor ao ser absoluto e a humildade perante o puro *quê* do mundo e dos conteúdos mundanos (indiferentemente do modo como se distribui este *quê* e a *sua* conexão segundo o espaço, o tempo, o número, a casualidade, etc., na *esfera da existência* do contingente geral).

E, por isso, também não é casual, mas um facto necessário por essência que a disposição moral básica do investigador científico frente ao mundo e à *sua* tarefas nele *seja, e tenha de ser, totalmente distinta* da disposição básica filosófica. O investigador positivo encontra-se primariamente animado, na sua vontade de conhecimento, por uma *vontade de dominação* e por uma *vontade de ordenação*, derivada da anterior,





em face de toda a natureza: as "leis", *segundo* as quais a natureza se pode dominar, são *também* a sua meta suprema. Não lhe interessa o que o mundo é, mas de que modo ele se poderá pensar como *feito*, para assim o pensar, dentro deste limite superior, como *praticamente modificável em geral*. Por conseguinte, o autodomínio em função de uma possível dominação do mundo, e não a humildade e o amor, é que constitui o seu *ethos* fundamental. *O investigador deve também*, sem dúvida, ser movido – tal como a ciência pressupõe em geral a filosofia, e o conhecimento do contingente o conhecimento da essência – pelo amor ao *conhecimento* das coisas em geral. Mas não – como o filósofo – pelo amor ao *ser* dos próprios objectos. E também o seu amor ao conhecimento é apenas amor ao conhecimento de um certo tipo: a *esse* conhecimento que, além de ser suficiente para tudo o que torna adequado e logicamente correcto o conhecimento em geral (dois tipos de medida, que valem para todo o conhecimento), faculta *apenas* uma possibilidade de dominação do mundo *em geral* e, portanto, não possibilita uma finalidade ou uma utilidade *determinada*. O autodomínio deve, decerto, guiar também o filósofo; mas guia-o tão-só como norma heurístico-pedagógica para – na máxima adequação do conhecimento dos objectos, com a sua ajuda solícita – expungir do ser do objecto, pela plena humilhação do seu ser volitivo, o "existir contingente" e contemplar, quanto possível, exclusivamente o seu *quê*, a sua *essência* perene. Uma vez chegado ao limiar do seu conhecimento, o filósofo deve de novo excluir a vontade (o correlato *essencial* do acto de todo o existir contingente em geral) e "entregar-se" ao puro *quê* do seu objecto.

4. O Objecto da Filosofia e a Atitude Filosófica cognoscitiva

No vértice de toda a filosofia "clássica" postou-se assim, com razão, a pergunta sobre qual o acto de compreensão que é o primeiro quanto à evidência; e com razão, as grandes fases da filosofia se distinguem,





antes de mais, pelo lugar que ocupa a convicção sobre esse "ponto de partida" mais incisivo de toda a filosofia. Além disso, é com razão que a cisão mais considerável na história do pensamento europeu se deve a que, desde Descartes, o problema do *conhecimento* das coisas predomine sobre o problema do ser das coisas em si mesmas¹⁹. A filosofia antiga, e também a medieval, é acima de tudo filosofia do ser; a moderna, com poucas exceções, é sobretudo teoria do conhecimento. Mas se a filosofia se configura segundo uma ou outra das tendências entre si radicalmente opostas, isso depende essencialmente do que se propõe como o acto de *discernimento* mais isento de pressupostos, mais originário e imbatível, e da *ordem* em que se sucedem os intuitos ulteriores, no tocante à sua origem, suposição e consequência. Importa, pois, encetar toda a controvérsia sobre a essência da filosofia com o problema acerca do "*ordem das evidências mais fundamentais*".

A *primeira* e mais imediata evidência e, ao mesmo tempo, a que já se pressupõe para a constituição do sentido da expressão "dúvida de algo" (do ser de algo, da verdade de uma proposição, etc.) é a convicção evidente que, em forma de juízo, assere que *algo é absolutamente* ou, em termos mais estritos, que o "*nada não é*". (A palavra nada não significa aqui exclusivamente o não algo ou a não-existência de algo, mas o *nada absoluto*, cuja negação de ser ainda não separa, no ser negado, o ser-assim ou a essência, do ser-aí). O facto de que *o nada não é* constitui, ao mesmo tempo, o objecto do primeiro e mais imediato discernimento, e ainda o objecto do mais intenso e derradeiro *assombro* filosófico – pelo que este último movimento emocional perante o facto só pode então ocorrer plenamente quando a atitude de humildade, que extingue o carácter de evidência (e assim o carácter de *intuito intelectual*) da existência real do ser, precede os actos anímicos que predis põem para a atitude filosófica. É, pois, indiferente a que coisa me dirijo e que objecto contemplo, objecto já determinado com maior exactidão segundo categorias mais subordinadas do ser – como são, por exem-

¹⁹ [No manuscrito, esta secção tem como título "O ser em si mesmo". O trabalho era para ser continuado.]





plo, o ser-assim, o ser-aí, o ser-consciente, o ser-natureza, o ser real ou o ser objectivo não real; o ser-objecto, o ser-acto, e também o ser-objecto e o ser-resistência; o ser-valor ou o ser "existencial" indiferente ao valor; o ser substancial, atributivo, acidental ou relacional; o ser-possível, o ser-necessário, o ser-efectivo; o ser fora do tempo, o ser pura e simplesmente duradouro ou o ser-presente, o ser-passado, o ser-futuro; o ser-verdadeiro (por exemplo de uma proposição), o ser-válido ou o ser pré-lógico; o ser "fictício" exclusivamente mental (por exemplo a "montanha de ouro" só imaginada ou o sentimento apenas representado) ou o ser extramental, ou ambos ao mesmo tempo – em *cada* um destes exemplos, colhidos arbitrariamente, de uma ou de várias classes de ser que se cruzam, como também em cada uma destas classes escolhidas, *este* discernimento torna-se-me claro com evidência irrefutável – tão claro que supera em claridade *tudo* o que com ele se possa apenas vir a comparar de um modo imaginário. Quem, por assim dizer, não vislumbrou o *abismo do nada absoluto* passará inteiramente por alto a positividade eminente do conteúdo do discernimento de que algo exista em absoluto, e não antes o nada. Começará num intuito qualquer, que talvez não seja menos evidente, mas que todavia é posterior à evidência de tal intuito, como por exemplo no intuito pretensamente ínsito no *cogito ergo sum*, ou em intentos que sustentam que a verdade existe, que há um valor absoluto, que se julga que existem sensações, ou que existe uma "representação" do mundo, etc.

O intuito, de que falamos, nem sequer seria evidente – para não mencionar a intuição mais originária e já antes dada de toda a dúvida intentada – se houvesse de se "dar". Mas a afirmação necessita, sem dúvida, de uma fundamentação *de que* ela, e não outra, é o intuito primeiro e irrefutável. Com efeito, isto é justamente o que a maioria dos filósofos impugna, por exemplo todos os que, quanto à evidência, concedem a prioridade sobre *esta* intuição à intelecção em torno da estabilidade do *conhecimento* – ou, como outros fazem, ao discernimento em torno da existência do ser-verdadeiro, do ser-válido ou até do ser-valor. Importa, pois, encontrar métodos especiais, universalmente reconhe-





cidos, para corroborar o primado desta intuição sobre todas as outras e, com a ajuda desses métodos, deveria resistir-se *in extenso* a toda a tentativa de pôr outra intuição no lugar desta²⁰.

Mas antes de se desenvolverem tais métodos e de alguns exemplos se aplicarem, é preciso aduzir um *segundo* intuito, que assenta no primeiro e numa classificação do ser, superior a toda a separação dos tipos e formas de ser, etc., que portanto se pode separar de todas as outras classificações do ser. A separação, a que me refiro, concerne à diferença que há entre um e outro ente, em relação a se ele se encontra só numa dependência unilateral ou recíproca de outro ente, ou se exclui toda a possível dependência de outro ente, a saber: se *é de um modo "absoluto"*. Por conseguinte, a um ente que – se existir – *é exclusivo*, tem o seu ser em si e *apenas* em si, por conseguinte, a nada está enfeudado, chamaremos – seja qual for a sua determinação segundo as restantes diferenças de ser – o ente absoluto. O ente absoluto pode apreender-se e conceber-se de um modo diferente em *relação* a outras diferenças de ser, sem que nele mesmo tais diferenças se encontrem. Por exemplo, frente a toda a esfera do possível (sempre relativo) ser-objecto (para um acto possível do intentar) pode também denominar-se como o "ser por si" (*ens pro se*). Em comparação com todo o ser que requer um possível reconhecimento judicativo do seu ser, isto é, um ser-verdadeiro proposicional "acerca" do seu ser, pode denominar-se *ens a se*; e *ens per se*, em comparação com todo o ente que só é ser (embora apenas lógica ou também causalmente por meio de outro ser. Em face de todo o ser absoluto, que só é ser absoluto de uma existência unicamente significada, isto é, mental ou fictícia, pode chamar-se não só o ser absoluto (mentalmente) intentado, mas o ser absolutamente absoluto frente a todo o intentar. Tudo isto e coisas semelhantes são apenas determinações relativamente significativas do ser absoluto, que se justificam, mas não podem ser introduzidas no seu próprio ser.

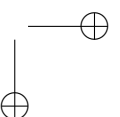
²⁰ Tal é o que se fará em pormenor num livro que aparecerá em breve: "O mundo e o seu conhecimento. Ensaio de uma solução do problema do conhecimento". Ver acima nota 4.





Em seguida, o *segundo intuito evidente* consiste em discernir que há um ente absoluto, ou um ente mediante o qual todo o outro ser não absoluto possui o ser que lhe corresponde. Se realmente algo existe (como claramente podemos reconhecer em cada exemplo de qualquer ente), e não o nada em geral, o que se assinala arbitrariamente nos nossos "exemplos", o que neles é não-ser relativo (tanto não-ser algo como não-existir), pode deslocar-se para as possíveis dependências e relações que o seu ser possui com outro ser (entre os quais *também* do sujeito cognoscente), mas jamais para o próprio ser. Este ser exige uma fonte num ente puro e simples e *sem* qualquer determinação próxima que o circunscreva, não em virtude de um *raciocínio*, mas graças a um discernimento imediatamente intuitivo. A quem negar esta proposição pode apenas mostrar-se que, inclusive, a tentativa da sua negação e todos os seus argumentos *pressupõem* o absolutamente ente na sua própria intenção como a ele facticamente *dado* e por ele facticamente reconhecido. Apreende-o efectivamente em cada um dos seus intuítos, num olhar espiritual, como logo se torna meridianamente claro na tentativa intelectual da sua *abolição* – olho para ele, e na sua *direcção*, através do tecido de todo o ser relativo, portanto também através de todo o não-ser relativo. Mas, para conseguir ver na sua direcção, deve igualmente divisar a meta, que não está mais longe do que o ente absoluto – sem uma determinação mais específica.

Sem dúvida, o esplendor da luz desta verdade não depende, em primeiro lugar, da acribia lógica. Assim como o intuito, na primeira proposição, depende de a possibilidade objectiva indubitável de que o *nada* não existe se trazer de vez em quando, na forma de juízo, à consciência, e de ainda, por assim dizer, nela se *viver* de um modo tal que o ser de cada ente está dado como milagrosa eliminação de tal possibilidade – enquanto *encobrimento* perenemente espantoso *do abismo do nada absoluto* –, assim também o esplendor da luz deste *segundo* intuito depende de, em todo o ser relativo e dependente (e aqui, em primeiro lugar, em si mesmo), não só se conservar o ser, mas também o não-ser relativo, por conseguinte, depende de que não se





identifique secretamente – por inadvertência e ignorância – qualquer ser relativo com o ser absoluto. Por isso, a questão não é se os homens co-admitem e co-significam o ser do ser absoluto em cada momento da sua vida consciente; a única questão é se também, para eles, o ser do ser absoluto *sobressai* com suficiente rigor e clareza frente ao ser relativo, ou se para a sua consciência se funde secretamente com esta ou aquela parte do ser relativo, por não discernirem o seu não-ser relativo e, consciente ou inconscientemente, o identificarem com o ser absoluto e por tal o tomarem. Quem alguma vez *absolutiza* um ente relativo deve necessariamente tornar-se o que se apelida de relativista, porque doravante já não capta *separadamente* o ser absoluto do ente relativo. O relativista é sempre – sempre o absolutista do relativo.

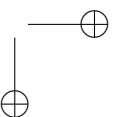
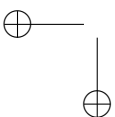
Por conseguinte, verifica-se já aqui o que antes se disse, a saber, que uma certa atitude moral de toda a pessoa constitui o pressuposto para a clareza meridiana de um discernimento filosófico. Só quem também, mais ainda, quem primeiro no aspecto axiológico do mundo e de si mesmo percebe, além do "orgulho" relativo do ser e do valor positivo de cada coisa, igualmente a medida e a índole da "humildade" correspondente do seu não-ser relativo e da sua carência de valor, e cujo amor se dirige claramente, ao mesmo tempo, para o absoluta e positivamente valioso (o *summum bonum*) e para um *bem separado*, na sua consciência, dos restantes bens relativos, conseguirá também cumprir as condições acima mencionadas; sem o seu cumprimento, não o ilustrará a luz de ambos os intuitos. A "auto-evidência" do ser, que é justamente o que impede o claro discernimento da imensa positividade do facto de que, *em geral, algo existe e não antes o nada*, e também a *negação do não-ser relativo* das coisas, da sua "niilidade" relativa, negação que ocorre em diferentes sujeitos de modo diverso e em distintas zonas do ser relativo – são ambas uma função dependente do "orgulho natural", da auto-sobrevalorização natural e instintiva (decerto biológico-teleológica) e da consequente auto-segurança do existir que, por exemplo, permite também negar tão notavelmente, frente à consciência, a morte e o tempo incomensurável em que não existimos e não





existiremos. E só quando tivermos aprendido a assombrar-nos por *não não sermos* é que poderemos também receber plenamente toda a clareza meridiana da luz dos dois intuitos mencionados e a superioridade da sua evidência em face de todas as outras intuições.

O *terceiro* intento, que se segue na "ordem da evidência", isto é, "segue-se de tal modo que, entre os membros desta ordem, já *divisamos* essencialmente o precedente – se *querer* discernir o membro seguinte houver de ter também apenas um sentido possível – ou, por outras palavras, segue-se de modo tal que talvez ainda possamos significativamente "duvidar" do seguinte; embora *já não* o consigamos nos precedentes; (o terceiro intuito) corresponde, em forma de juízo, à proposição de que todo o ente possível possui *necessariamente* um *ser de essência* ou um *ser quiditativo (essentia)* e um *ser-aí (existentia)*, e isto indiferentemente do que aliás possa ser e de qual a esfera do ser a que também possa pertencer, segundo outras possíveis classificações das classes e formas do ser. Também aqui basta qualquer exemplo de um ente (seja um ser-acto ou ser-objecto, seja "um ente" ou, até mesmo, já a *forma* particular do ser como, por exemplo, o ser real e o ser objectivo não real, ou o ser subsistente e inerente), a fim de desvendar a separabilidade de *essência e existência*, válida para qualquer ser possível em geral, e obter ao mesmo tempo a intuição de que todo o ente deve necessariamente possuir uma essência e uma existência. Também o ser real, por exemplo, tem, por seu turno, a sua essência particular. Portanto, a cada essência de algo corresponde igualmente uma existência qualquer, e a cada existência uma determinada essência – embora o *conhecimento de essência* seja de todo diverso do conhecimento de existência, diverso na evidência e no alcance da validade, e também na sua apreensibilidade para nós. O nosso conhecimento de existência e das relações existenciais é muito mais *limitado* do que o nosso conhecimento de essência e das relações essenciais do mundo. Se, no entanto, tivermos de expressar já aqui a proposição fundamental de que o que está contido na essência de quaisquer objectos ou que neles figura como essência, também neles está contido ou se verifica *a priori*





e necessariamente em todos os objectos existentes possíveis da mesma essência – sejam, ou não, para nós cognoscíveis estes objectos existentes ou uma parte deles; em contrapartida, de nenhum modo tudo o que vale a propósito dos objectos reconhecidos como existentes, ou neles está contido, é válido também para a essência de tais objectos, ou nela está contido²¹.

Se chegámos ao pleno intuito de um puro conteúdo quiditativo de um objecto (ou de um acto) ou de uma determinada ordem ou de uma conexão de tais conteúdos, tal intuito possui propriedades que o distinguem *fundamentalmente* de todo o conhecimento do âmbito da existência "casual": é *fechado*, por conseguinte, não pode ampliar-se e diminuir-se, ou seja, é rigorosamente *evidente*; em contrapartida, a todo o conhecimento de existência contingente (seja qual for o modo como se encontre, mediante a percepção directa ou por meio de raciocínios) jamais lhe advém a não ser uma pretensa evidência ou uma evidência condicional em face de uma nova experiência, ou de uma conexão ampliada de inferências (objectivamente, pois, em forma de juízo, advém-lhe não a verdade, mas a probabilidade). É *intuito* e "vale" (em forma de juízo) *a priori* para todo o ente possível da mesma essência, inclusive para o que agora nos é desconhecido ou incognoscível em geral. Toda a verdadeira aprioridade é, pois, aprioridade de essência.

²¹ Visto que o *a priori* da essência, formal e material, não só vigora "para" o existente em que casualmente se encontra e que reside nos limites da nossa experiência da existência, mas também para o existente da mesma essência, que se encontra *para além e fora* da esfera da nossa possível experiência da existência, temos nele, em todos os casos, um saber que – sem ter de *esgotar* as essencialidades da esfera transcendente à experiência – é simultaneamente válido em todos os casos para esta esfera e para o nela existente.

Não pode aqui mostrar-se – e reserva-se para um tratamento sistemático do problema do conhecimento – o modo como daí se pode obter uma solução positiva da questão relativa à possibilidade de uma metafísica e refutar o veredicto de Kant sobre a metafísica. [Sobre a função do *a priori* material da região do ser para uma possível metafísica, cf. o ensaio *Problemas da religião*; e ainda os escritos tardios *A situação do homem no mundo* e "Conhecimento e trabalho" in *As formas do saber e a sociedade, Ges. Werke*, Vol. 8.]





Em terceiro lugar, enquanto simples intuito da essência, tanto é (e, muitas vezes, com maior facilidade) realizável no simples ser-intentado dos *ficta* [imaginados] da essência correspondente como em objectos realmente existentes dessa essência. Se, por exemplo, graças à ilusão, considero algo de facticamente inanimado como animado, o carácter vivente do ser objectal do significado no acto ilusório é, pois, um *fictum*, pelo que a *essência* do vivo tem de estar contida tanto no *fictum* como na apreensão perceptiva de algo efectivamente vivo. Só quanto ao ser absoluto, cuja dilúcida estrutura, ainda não cindida em essência e existência, *precede*, portanto não lhe é subsequente, a cisão de essência e existência e as duas posições verdadeiras correspondentes, se deve acrescentar a observação de que a sua existência se tem de inferir antes necessária e exclusivamente da sua própria essência (seja ela qual for), pois, segundo o seu conceito, não depende em geral no seu ser de outro ente possível, nem a sua existência pode ser contingente. Por conseguinte, enquanto a cisão de essência e existência, no interior de todo o ente relativo, é *ôntica* e reside no ser das próprias *coisas*, e não no nosso entendimento, ela é, frente ao ente absoluto – seja ele qual for – apenas gnoseologicamente relativa a um sujeito cognoscente. Ser-aí e essência coincidem no ser absoluto e, claro está, de tal modo que, sob o *pressuposto* da separação relativa ao conhecimento, a sua existência se segue da sua essência, mas não inversamente.

Com isto obtivemos já alguns materiais essenciais, embora não todos, para a determinação do objecto da filosofia. Podemos dizer: *a filosofia é, segundo a sua essência, um intuito rigorosamente evidente, não multiplicável e não ab-rogável por indução, válido a priori para todo o existente contingente, intuito de todas as essencialidades e conexões essenciais a nós acessíveis em exemplos, e certamente na ordem e na hierarquia em que se encontram na sua relação com o ente absoluto e a sua essência.*

A orientação do conhecer para a esfera do *absoluto* ou a relação com a esfera do absoluto de todo o ser objectivo possível, e a orientação para a esfera *essencial* de todo o ser possível objectivo, em con-





traste com a sua casual esfera de existência – isso e só isso constitui, em primeiro lugar, a natureza do conhecimento *filosófico*; e tal no mais rigoroso *contraste* com as ciências, que têm também necessariamente de lidar da maneira mais diversa com o ser relativo do ser (e, decerto, relativo tanto à existência como à essência), e que realizam todos os seus conhecimentos ou (sem dúvida, *com base* nos chamados axiomas, que fundam relações de essência) no ser intramental de simples *ficta* (assim toda a matemática), ou na existência contingente e na sua conexão de existência.

Já nesta incompleta determinação objectal da filosofia, como em tudo o que acerca dela antes se afirmou, ocorre um conceito que, até agora, se deixara por analisar, mas que perante o rasgo predominante da filosofia moderna, desde Descartes, parece pôr *em questão* tudo o que foi dito. Trata-se do conceito do conhecimento e de todos os conceitos com ele relacionados. Temos de dizer que tipo de ser é o *ser do conhecimento*; estamos tanto mais obrigados a isso quanto, na ordem do evidente ou dos graus da possível dubitabilidade dos intuitos, não partimos, como Descartes, Locke, Kant e outros, do "conhecimento" ou do "pensar" ou da "consciência", ou de qualquer outro tipo de "eu" ou juízo, etc., para alcançarmos, só com a sua ajuda, os conceitos fundamentais ônticos. Mais ainda, só poderemos manter definitivamente a ordem das evidências, até agora conseguida, das nossas três proposições, se refutarmos a ordem das evidências adoptadas por esses inquiridores, não só no solo da nossa, mas se demonstrarmos também *positivamente* o que é e significa o *conhecimento* geral, no domínio de meros algos existentes.

Com a discussão deste problema, que excede consideravelmente a determinação da essência da filosofia e da condição moral do conhecimento filosófico, iniciam-se as publicações sobre "o mundo e o seu conhecimento" que, dentro em breve, pensamos apresentar ao público.



**[Nota do Tradutor]**

A presente versão, nunca antes editada, foi feita em 2002. Põe-se agora ao dispor do público curioso e que gosta de examinar a vida e os seus arrabaldes.

O texto alemão (*Das Wesen der Philosophie*) encontra-se no volume V das *Gesammelte Werke*, Berna, Franke Verlag, 1954, pp. 61-101.

Para ter uma ideia do eco de Max Scheler no palco filosófico mundial, o leitor poderá visitar o sítio de Manfred Frings, um dos principais especialistas na obra do filósofo:

- [Max Scheler Web Site](#)

