

DILTHEY E O PROBLEMA DO RELATIVISMO HISTÓRICO

Maria Nazar de Camargo Pacheco Amaral*

RESUMO: Situado no campo da discussão entre a filosofia da vida e a fenomenologia, ou mais especificamente entre a escola diltheiana e o círculo fenomenológico, o artigo investiga em que esfera Dilthey é, de fato, relativista, e, no caso afirmativo, até que ponto é possível extrair, de sua posição diante da história, consequências céticas.

UNITERMOS: fenomenologia, historicismo, relativismo histórico, princípio da auto-reflexão histórica.

A expressão "historismo" retrocede em sua origem mais primitiva aos primórdios do século XIX(1) e em sua trajetória reserva para si mais de um significado(2), mas superficial e precipitadamente podemos identificá-la com relativismo histórico. O renascimento do interesse pelo pensamento de Dilthey especialmente a partir do final dos anos 50 e início da década de 60 tem contribuído significativamente para revitalizar o tratamento da relação entre a obra do referido filósofo e o problema do relativismo. Apesar de nos referirmos aos "novo" impulso não podemos deixar de lembrar do "velho" representado especialmente pela famosa polêmica do "historismo e filosofia da concepção do mundo" inaugurada

* Professora da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

por Husserl na segunda parte do seu artigo "Filosofia como ciência rigorosa" publicado na revista *Logos* (1910/11). Nesse trabalho, Husserl procura - ao distinguir o papel da filosofia convertida em ciência rigorosa - expor com clareza o método de investigação fenomenológica, ao mesmo tempo em que, como sabemos, se insurge contra o materialismo, de um lado, e a filosofia da concepção do mundo, de outro. Em sua opinião, as filosofias de concepção do mundo desembocam inapelavelmente em relativismo ou historicismo céptico e o estudo diltheyano: "Os tipos de concepção do mundo e sua formação nos sistemas metafísicos" - como exemplo característico daquelas filosofias - constitui verdadeiro gérmen do relativismo(3). De fato, Dilthey acentua particularmente nesse trabalho "a relatividade de toda forma de vida histórica"(4) e aponta a consciência histórica como responsável pela "destruição da fé na validade universal" de cada uma das filosofias que pretendiam erigir sistemas de concepção de mundo. (VIII, 78). Dilthey sente-se bastante atingido pela severa crítica husserliana. Isto é o que podemos depreender das palavras do autor em carta endereçada a Husserl em 29 de junho de 1911: "... sua caracterização de meu ponto de vista como historicismo, cuja consequência legítima é o scepticismo, deixou-me deveras admirado"(5). O fato de Dilthey já em 1905 admitir publicamente na Academia de Berlim que *As Investigações lógicas de Husserl* (1900/1901) representavam o desenvolvimento de suas *Idéias sobre uma psicologia descritiva e analítica* (1894) - graças ao empenho daquele em igualmente valorizar a descrição para a teoria do conhecimento (VII, 14) - torna sua reação de espanto bastante compreensiva. O que, todavia, permanece até nossos dias obscuro é a concordância que ambos admitem existir no ponto de partida de suas filosofias(6). O caminho de investigação dos motivos ou fundamentos mais sólidos do referido acordo dos autores em relação aos princípios básicos que orientam o ponto de partida de ambas as filosofias permanece em aberto e delimita, em nossos dias, o campo da discussão entre filosofia da vida e fenomenologia ou mais especificamente entre a escola diltheyana e o círculo de fenomenólogos. Aterrados a esses debates não configura nosso objetivo, uma vez que empreendemos a tentativa de apurar, com a devida cautela, se e em que esfera Dilthey é de fato relativista e, no caso afirmativo, até que ponto é possível extrair - de sua posição diante da história - consequências cépticas.

Propomo-nos acompanhar certas pegadas da trajetória delineada pela consciência histórica dentro do pensamento diltheyano. Um verdadeiro depoimento do autor nos revela, a seguir, como ele captava a atmosfera filosófica de sua época. "É como se dominasse na filosofia deste século um sentimento obscuro: só quando ela prossegue o mais profundamente possível no estudo de seu passado, torna-se a história, até então sua adversária, sua médica" (VIII, 10). Esta afirmação do autor contém, como procurare-

mos comprovar, um precioso balanço histórico do papel da consciência dentro da filosofia diltheyana da vida. Essa verdadeira transmutação da história de inimiga da filosofia a sua fiel salvadora representa - como será nosso intuito constatar - o próprio trajeto da consciência histórica dentro do pensamento do autor. Essa "inimizada" entre filosofia e história parece advir do fato de Dilthey ter propugnado para a consciência histórica a missão de denunciar "a relatividade de toda forma de vida histórica", dando ênfase ao desaparecimento da validade absoluta de qualquer tipo particular de constituição de vida, religião ou filosofia causando, assim, a "destruição da fé na validade universal" de qualquer das filosofias com pretensão de erigir sistemas de concepção de mundo (Cf. *Ibid.*, 77-78). Como verdadeira delatora do condicionamento histórico a que estão sujeitas as concepções do mundo - que só podem ser verdadeiras desde que respeitados "os limites de sua unilateralidade", uma vez que somos impedidos de "contemplar a pura luz da verdade", mas apenas os seus "diversos raios refratados" - a consciência histórica detecta uma "ligação malfadada" inerente aos grandes sistemas metafísicos (Cf. *ibid.*, 224).

Dilthey, ao delinear a partir de sua "critica da razão histórica" - proposta em sua obra *Introdução às Ciências do Espírito* (1883) - o caminho de uma fundamentação empírica das ciências do espírito, pretende romper a ligação do pensamento com a metafísica. A seu ver, a metafísica, enquanto ciência, já havia cumprido o seu papel na história e os novos sistemas teóricos do conhecimento acabavam de praticar o que denominou de "eutanásia da metafísica" (Cf. I, 405). Esse procedimento terapêutico, adotado exclusivamente para pacientes terminais - como era o caso da ciência metafísica na opinião de Dilthey - deveria extinguir pela raiz o mal da "dupla face da filosofia", mal este configurado pela "ligação malfadada" entre o impulso metafísico, próprio do homem ansioso por uma solução para o enigma da vida e do mundo, e a aspiração do filósofo em fundamentar essa solução por meio de conhecimento universalmente válido (Cf. VIII, 224). Ora, a consciência histórica mostra-nos que cada concepção do mundo, ao reivindicar pretensiosamente para si validade universal, comete o pecado da *hybris*, passando a valer para muito além de seus modestos limites de "raio refratado" da "pura luz da verdade". Todavia, se, de um lado, o emprego da consciência histórica extirpou um mal, isto é, aquele da "ligação malfadada" parece ter contribuído, de outro, para minar a resistência da filosofia da vida, expondo-a a um outro mal igualmente terrível, qual seja, o do *cepticismo*. O próprio Dilthey tem consciência de seu alto poder de malignidade. Temeroso, pergunta-se: "Não é o meu próprio ponto de vista histórico um *cepticismo* infrutífero quando o comparo com a vida? Nós precisamos sofrer e vencer esse mundo, nós precisamos agir nele (...) onde está em minha concepção do mundo uma força igual" (*Ibid.*, 233). Sem

conseguir esconder a angústia causada por tal pressentimento, soma àque-
las questões estas outras: "Mas segue-se, então, daqui um ceticismo deso-
lador? Deve o gênero humano oscilar sem cessar entre sistema de crença
e dúvida (Ibid., 12). E se esse é, de fato, o caso em questão, perguntamos:
de que forma será possível à filosofia diltheyana cumprir sua missão de "...
fundamentação, justificação, consciência crítica, força organizadora que
apreende todo o pensamento concreto, todas as determinações de valores
e estabelecimento de fins" (Ibid., 225), de acordo com a proposta do autor
em sua *Teoria da concepção do mundo*? Com efeito, Dilthey parece nunca
ter renunciado à tentativa - tão propalada por ele como diretriz basilar do
seu pensamento - de fundamentar a objetividade da filosofia no sentido de
validade universal, mas nunca no sentido apriorístico. Nessa busca a via
empírica revela-se como a única possível para captar uma objetividade que
se forja ou se desvela *pari passu* com as criações humanas histórico - sociais.
De modo decisivo, dispõe-se, então, a não contar em seu caminhar filosó-
fico com a "proteção de uma crença" que não "se sustente diante do
pensamento", pois confessa "só poder viver em completa objetividade de
pensamento" (Cf. Ibid., 233). E conclui com invejável convicção: "Em mim
a sede pela verdade objetiva foi sempre a necessidade mais forte" (Ibid.).
Impelido por essa persuasão íntima defende com insistência a "descrição
da vida" como o mais alto objetivo da filosofia da vida, embora sua "aspira-
ção mais profunda" esteja voltada para "mostrar a vida como ela é" (Cf.
XIX, 330). Essa tarefa de descrever a vida deve manter-se no nível da tão
almejada objetividade do pensamento diltheyano e, desse modo, não deve
violar o caráter insondável e enigmático da vida, oferecendo-lhe uma
solução universalmente válida. Por sua vez, "mostrar a vida como ela é" deve
constituir tarefa própria de teólogos e poetas, uma vez que traz consigo o
estigma de uma solução do enigma da vida e do mundo. O filósofo difere
do teólogo e do poeta justamente porque almeja um conhecimento univer-
salmente válido, mas este - sob pena de identificar-se com conhecimento
metafísico - não deve assumir qualquer compromisso com a solução do
enigma da vida (Cf. VIII, 224).

Configura-se de modo cada vez mais claro o antagonismo entre
consciência histórica, com seu consequente relativismo e filosofia, condu-
zida por sua aspiração natural pela objetividade do conhecimento, capaz
de garantir "ao ser humano uma posição segura em meio a essa realidade"
movente e à "ação humana um alvo objetivo" (cf. Ibid., 6). Em outros
termos, trata-se de evitar a pretensão dos sistemas metafísicos - em reivin-
dicar o caráter de validade universal do conhecimento, ligado de modo
"malfadado" à solução do enigma da vida e do mundo - sem, todavia,
desembocar em um ponto de vista relativista ou céptico. Ora, uma síntese
superior e sempre mais abrangente, capaz de dominar e sobrepujar a

tensão inerente à polarização entre ciência metafísica e relativismo, ou filosofia e consciência histórica obtém-se, na opinião de Dilthey, pelo "emprego da consciência histórica na filosofia e sua história" (cf. *ibid.*, 7). De fato, a consciência histórica é responsável pela ferida que destruiu metafísica e religião simultaneamente e "precisa também produzir a cura" (cf. *ibid.*, 234). O tratamento prescrito por Dilthey deverá revelar sua eficácia na orientação e fundamentação seguras da ação humana diante das iniquidades da vida em um momento histórico descrito por ele como o de "catástrofes que se aproximam com incrível rapidez" (7). E, se nos é possível verificar semelhante efeito é porque a consciência histórica apresenta-se como apenas um dos pratos da balança que pesa as condições da vida humana histórica e este, uma vez pressionado, só faz projetar e tornar mais visível a presença do outro prato, isto é, o do "espírito soberano", ao que tudo indica, o fator absolutamente incondicionado, capaz de suportar todos os relativismos possíveis do mundo histórico-social. Afinal, é o próprio Dilthey quem afirma:

"Não a relatividade de cada concepção do mundo é a última palavra do espírito que esteve presente em todas, mas sim a soberania do espírito em relação a cada uma delas em particular e ao mesmo tempo a consciência positiva de que nos diferentes modos de o espírito se comportar subsiste para nós uma única realidade" (v, 406).

De fato, para contrabalançar a consciência da relatividade do mundo histórico, o autor parece buscar o apoio firme e sólido do espírito absolutamente soberano. E a sua prescrição soa do seguinte modo em seu ensaio "A Cultura Contemporânea e a Filosofia" (1911): "As relatividades precisam ser trazidas com a universalidade em nexo profundo" (VIII, 204). Ora, esse nexo entre o universal e o relativo, a vida do espírito e a história humana simboliza a própria consciência humana histórica que, assim formada, reconhece ser o desvelar lento e progressivo do espírito o verdadeiro responsável pela construção do mundo histórico, enquanto nossa realidade única. Todavia, nada melhor do que as próprias palavras do autor para caracterizar a importância dessa busca de equilíbrio entre relatividade e universalidade: "... no relativo o universal, no passado um futuro sólido, a elevação do sujeito à consciência histórica, o reconhecimento do real como critério para associar o nosso progresso no futuro com claros objetivos para o futuro, sim, justamente na consciência histórica que regras e força precisam estar contidas para perante todo o passado proporcionar-nos livre e soberanamente um objetivo comum da cultura humana. O nexo do gênero humano em pensamento universal e apoiado claramente sobre esse objetivo, a circunstância comum da tarefa, a medida saudável para o alcançável, o ideal aprofundado da vida: tudo isso obtém fundamento na consciência histórica que não é mais abstrata, não mais meramente concei-

tual e por isso não mais se extingue em idealidade ilimitada. A generalização que a filosofia presentemente tem a executar está com isso determinada, ela seria a expressão da aliança da nossa cultura universal para alcançar um grau mais alto do que todas até agora" (Ibid., 204-205). Como estamos percebendo, a consciência histórica, este verdadeiro ponto de entrecruzamento do relativo e do universal, do passado e do futuro, do real e do ideal, do concreto e do abstrato, da história e da filosofia, parece fundamentar a tarefa da filosofia no presente, isto é, expressar em grau mais elevado do que nunca, a aliança de nossa cultura universal. Ora, isto parece significar um verdadeiro salto para além dos relativismos.

Pelo que estamos podendo perceber, a própria consciência histórica, que nos denuncia todo tipo de relativismo histórico, parece ironicamente poder oferecer-nos o mais poderoso medicamento para esse grande mal, isto é, a consciência da soberania da força criadora do espírito. Atentemos para uma outra caracterização bastante oportuna do autor sobre a consciência histórica: "A consciência histórica da finitude de todo fenômeno histórico, de todo estado humano ou social, da relatividade de todo tipo de crença é o último passo para a libertação do homem. Com ela o homem alcança a soberania de extrair de toda experiência o seu significado, de se entregar totalmente a ela, imparcialmente, como se não existisse nenhum sistema de filosofia ou crença que pudesse atar o homem. A vida torna-se livre de conhecimento conceitual; o espírito torna-se soberano diante de todas as teias de aranha do pensamento dogmático. Toda beleza, toda santidade, todo sacrifício revivido e interpretado abre perspectivas que revelam uma realidade. E, do mesmo modo, acolhemos, então, em nós o mal, o terrível, o feio como tendo o seu lugar no mundo, como encerrando em si uma realidade que precisa ser justificada na ordem do mundo. Algo que não pode ser negado. E, ante a relatividade se faz valer a continuidade da força criadora como fato histórico central" (VII, 290-291). Com essas palavras, o autor descreve de modo bastante vivo a passagem da consciência histórica de "adversária" da filosofia a sua "médica" salvadora. Ela, na verdade liberta o homem tão radicalmente de todos os relativismos e condicionamentos inerentes a toda sua tradição cultural - inclua-se aqui filosofia, religião ou ciência -, que é como se ela o libertasse de si mesmo, de sua história para devolvê-lo à totalidade, à soberania absoluta do espírito e, assim, somente nessa relação parte todo lhe permitisse extrair o significado de suas experiências limitadas de vida. Estas, como sabemos, revelam o belo e o feio, a santidade e o mal terrível como apenas algumas entre as infinitas possibilidades de expressão histórica da soberania da força criadora do espírito. E, desse modo, constrói-se a realidade do mundo histórico social...

Uma frase de Goethe apreende para Dilthey como se fosse uma

verdadeira fórmula a sua visão da realidade histórica social e de suas ciências: "O mundo racional deve ser observado como um indivíduo imortal que realiza continuamente o necessário e por meio disso arroga-se o comando do acidental" (I, 53). Todavia, nada melhor do que as próprias palavras do autor para descrever de modo fidedigno essa mesma realidade: "No primeiro plano do palco da vida as ações recíprocas dos indivíduos parecem acidentais e desconexas, nascimento e morte e toda casualidade do destino, as paixões e egoísmo restrito, parecem confirmar a opinião daqueles que só vêem na vida da sociedade a ação e reação de interesses dos indivíduos sob influência do acaso, reduzindo o curso de história ao jogo das forças individuais. Mas na realidade se realiza justamente por meio dessa ação recíproca dos indivíduos particulares, de suas paixões, de suas vaidades, de seus interesses o nexo necessário final da história da Humanidade" (Ibid.). De fato, o agir humano histórico-social tem como mola propulsora a vontade, mas nela atua "o fim como motivo" que submete as vontades particulares, aparentemente preocupadas consigo mesmas, mas que acabam por realizar "o que é preciso" (Cf. Ibid.) E assim completa-se a "... reconciliação da personalidade soberana com a marcha do mundo", que não é produto da "subjetividade do arbítrio", mas da "entrega às grandes forças objetivas" (VIII, 226). E, como sabemos, essas forças objetivas são aquelas que têm "o fim como motivo" e que, assim sendo, submetem as vontades individuais que no primeiro plano do cenário da vida parecem se preocupar apenas consigo mesmas, mas que, no fundo, realizam "o que é preciso" ... já que têm o "fim como motivo" ... Este fim, todavia, não pode ser realizado pelo indivíduo particular, mas pelo gênero humano em sua evolução. Isto é explicado pelas próprias palavras do autor: "As necessidades que estão instaladas na natureza não são satisfeitas pela atividade isolada dos seres singulares, devido ao caráter limitado da existência humana, mas sim na divisão do trabalho humano, que é tecido através das gerações" (I, 44). Ora, esse trabalho humano, que é tecido por meio de gerações, parece produzir "a realidade plena e total" de que o autor nos fala, como sendo "a idéia fundamental de sua filosofia": "A idéia fundamental de minha filosofia é que até agora não se colocou uma única vez a experiência plena e não mutilada como fundamento do filosofar, portanto, nem uma só vez a realidade plena e total (VIII, 171).

Nestas palavras parece estar alojado todo o credo da "filosofia da filosofia" diltheyana, que pretende fazer da filosofia objeto da filosofia, uma vez que apenas através desse procedimento metódico conseguirá apreender, pela via da experiência plena e não mutilada, "a realidade plena e total". Ora, erigir a filosofia objeto da filosofia parece significar ir para além da realidade humana histórico-social, objeto das "ciências do espírito" e objeto da filosofia da vida, que busca fundamentar empiricamente o conhecimen-

to daquelas ciências. Ir além dessa experiência ou por trás dela para apreender a realidade em toda sua plenitude e totalidade significa contar com o apoio da única experiência plena e não mutilada dessa realidade, igualmente plena e total, que é a experiência da unidade originária do homem com o todo, com o espírito soberano. Este parece ser "o fim como motivo" supremo da Humanidade em seu evoluir histórico. Vista sob esse ângulo, a história apresenta, então, em um primeiro plano, as ações recíprocas das unidades psico-físicas de um modo aparentemente acidental e causal, mas no fundo todo esse condicionamento histórico tem como mola propulsora a força de um incondicionado, o desvelar do espírito soberano, o fim de toda Humanidade e todas as culturas, organizações sociais, ciências do homem e da natureza, concepções do mundo, etc. Estamos, na verdade, tentando deslindar o significado da fórmula mágica da "filosofia da filosofia", enquanto o mais poderoso antídoto para os males do "relativismo histórico". Se a "filosofia da filosofia" cura a ferida do relativismo que a consciência histórica produziu - na medida em que se torna objeto de si mesma - é justamente porque, de fato, não estamos mais dentro da esfera do mundo histórico, mas para além dele ou por trás dele, conforme podemos depreender das observações de Dilthey em sua Teoria da Concepção do mundo: "Neste ponto é possível tornar claro o pensamento fundamental do qual partiu a minha teoria da concepção do mundo e que determina também este trabalho. A consciência histórica nos conduz a um ponto anterior ao caminho seguido pelos metafísicos, no sentido de um sistema uniforme de validade universal, anterior às diferenças condicionadas por esse caminho, diferenças em forma de classificações. A consciência histórica faz da própria contradição existente nos sistemas e na disposição global dos mesmos seu objeto. Ela vê essa disposição global em conexão com a evolução das religiões e da poesia. Ela mostra que todo o trabalho conceitual metafísico não conseguiu dar um passo em direção a um sistema uniforme. Assim sendo, é possível ver a contradição dos sistemas metafísicos, finalmente, fundada na própria vida, na experiência da vida, nas posições tomadas diante do problema da vida. Nessas posições estão colocadas a variedade dos sistemas e, ao mesmo tempo, a possibilidade de distinguir neles determinados tipos" (VIII, 97-98).

Se a consciência histórica pode ter como objeto a contradição existente nos sistemas e em sua disposição global é porque ela própria não é histórica. Se a visão global da disposição dos sistemas lhe é acessível, é porque ela se situa, conforme citação do autor, em um ponto anterior ao caminho seguido pelos metafísicos, anterior portanto às diferenças, às contradições e aos antagonismos condicionados por esse caminho que separa os pensadores. Ela se situa, diríamos, no ponto nevrálgico da incondicionalidade representado, no caso, pela ligação da vida humana

histórica com a unidade originária, fonte de toda vitalidade inerente à nossa estrutura e que responde pelas múltiplas facetas historicamente condicionadas que a vida humana pode assumir. "As antinomias entre os sistemas - declara Dilthey - repousam na multiplicidade da vitalidade, que se expressa nas formas principais. Outra vez repousa aqui a antinomia nas imagens científicas do mundo objetivamente independentes, mas quando se apreende as formas principais como expressões relativas das diferentes faces da vitalidade, então repousa nessas faces somente uma diferença, mas nenhuma antinomia" (VIII, 8). Ora, a vitalidade multifacetada é representada na vida histórico-social como a vitalidade das unidades psico-físicas, que comprometem a história com o desenrolar de suas ações vitais de múltiplas faces, mas que, no fundo, estão dando expressão à energia vital originária, esta sim, a verdadeira base de sustentação do primeiro plano do cenário da vida. Basta, então, à "consciência histórica" percorrer o caminho inverso ao da riqueza das manifestações históricas e religá-las à fonte de onde se originaram que, onde se viam antinomias ou contradições, se vêm diferenças ou diversidades.

Ao acompanharmos o desvelar da tarefa da "consciência histórica" dentro do pensamento diltheyano assistimos à alteração de sua posição diante da filosofia, isto é, de "adversária" passou a "médica" salvadora. Essa mudança de papel aconteceu, porém, apenas no primeiro plano das considerações do autor, porque no fundo a "consciência histórica" representou desde as origens o papel de grande salvadora da "filosofia da vida". Ela soube extrair desde o princípio sua força universalizante da energia absolutamente infinita do espírito que a permcia lhe dando vida. "Pois a essência do espírito - declara Dilthey - é uma síntese. Nós o conhecemos como princípio de coordenação e de atividade. Assim é ele realmente por toda parte onde se manifesta. E por isso ele é enteléquia" (XVIII, 198). Ao que tudo indica, o espírito sintetiza em si o motivo original e a meta final, ou seja, nele o fim atua como motivo, o ato como potência geradora de energia... As criações históricas adquirem foros de objetividade justamente por serem manifestações, exteriorizações da energia espiritual, cabendo às "ciências do espírito" "... antes de mais nada e principalmente retraduzir a imensa e extensa exteriorização da realidade humana histórico-social na vitalidade espiritual de onde ela proveio (VII, 119-120). O procedimento de retradução conquista validade na justa medida em que constitui a outra face do agir espiritual. Ou, em outras palavras, o espírito exterioriza-se em obras ou criações, e por isso ele é capaz de retroceder às origens, retraduzir, interiorizar sua criação, compreendê-la portanto. "A vida- pondera dilthey - manifesta-se numa infinidade de formas, tornando-se compreensível na regressão dessas formas" (VII, 147). Interior e exterior, tradução e retradução, vivência e compreensão parecem constituir apenas duas perspecti-

vas, dois momentos da vida do espírito. Ter consciência viva dessa dupla face do espírito é o mesmo que reforçar nosso nexo vital ou nossa unidade com a energia do espírito. E o "nexo de nossa própria consciência" assim nascido constitui para Dilthey "a condição mais geral de todo nexo produzido pela consciência" (cf. VIII, 180). Por isso mesmo, a "consciência histórica" pode desencadear o exercício da "auto-reflexão histórica", isto é, da volta da consciência sobre si mesma, tendo em vista apreender o seu próprio conteúdo, "fazer dos ideais humanos e das próprias concepções do mundo seus objetos", assim como "descobrir na multicolorida variedade de sistemas, por meio de procedimento analítico, estrutura, nexo, articulação" (cf. VIII, 7), ou, em resumo, "descobrir na consciência as condições não mais redutíveis dela própria" (cf. VIII, 179). Ora, as condições absolutamente simples, primitivas, genuinas e legítimas da consciência, isto é, as verdadeiramente puras e autênticas, para além das quais não nos é possível regredir, só podem ser detectadas pelo curvar do espírito sobre si mesmo e suas criações, procedimento este capaz de nos contemplar com o vivenciar de momentos de profunda unidade entre consciência finita e soberania do espírito infinito. A consciência dessa profunda unidade parece ser o resultado do cumprimento à risca da prescrição proposta por Dilthey para enfrentar o relativismo e consequentemente o scepticismo decorrentes do cerco imposto pela "consciência histórica" à filosofia, isto é, "levar a consciência da relatividade de todo real histórico às suas últimas consequências" (Cf. VIII, 204).

Conforme já vimos, fazer pressão sobre um dos pratos da balança que pesa as condições da consciência, isto é, sobre o prato da relatividade ou da historicidade, significa fazer levantar, com igual vigor, o outro prato, qual seja, o da soberania universal do espírito. É nesse verdadeiro balanço pendular do agir espiritual - descrito pelo movimento de ir, caracterizado pelo desvelar do espírito por meio de suas criações, e de vir, representado pelo dobrar-se do espírito sobre suas obras, identificando-as como suas, compreendendo-as -, que a realidade do mundo histórico é tecida e compreendida como conteúdo objetivo de nossa consciência, tornando possível o exercício da "auto-reflexão", na opinião de Dilthey, a mais alta tarefa da filosofia contemporânea. Esta filosofia, apesar de nutrida pela consciência histórica, não traz em si o gérmen da relatividade. "Uma filosofia que tenha consciência de sua relatividade, que reconheça a lei da finitude e subjetividade da qual depende, é deleite inútil do sábio; ela não preenche mais sua função, é relativa a todo sistema metafísico, sucumbe à dialética da exclusão mútua na história, então o espírito humano precisa tentar retroceder (...) para a natureza humana, para os objetos que lhe são dados, para seus ideais e fins" (VIII, 13). De fato, em meio ao domínio da "filosofia da filosofia" e de seu mais elevado princípio, ou seja, a auto-refle-

xão, não há lugar para contradições, antagonismos, relativismos, subjetivismos ou ceptivismos, pois tudo é, no fundo, uma questão de obedecer-se ao imperativo categórico da humanéutica diltheyana, qual seja, retroceder sempre à fonte de toda vitalidade inerente à natureza humana, isto é, à energia infinita do espírito, ao todo, restabelecendo a unidade original, sinal igualmente característico do cumprimento da "lei fundamental" da auto-reflexão histórica: "alargamento do eu, sua elevação e sua objetivação conferem-lhe caráter de eternidade" e "por meio dessa transformação ela domina o espírito céptico" (cf. VIII, 12).

A transmutação da "consciência histórica" em "auto-reflexão histórica", e a consequente cura do relativismo que ela própria causou, denuncia a auto-limitação da doença do relativismo histórico dentro da filosofia da vida. De fato, o caminho diltheyano da "descrição da vida" ou da "crítica da razão histórica", na medida em que busca estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento histórico, revela, já em suas origens, estar inteiramente comprometido com a resposta intuída pelo autor como garantia da satisfação de sua aspiração por "mostrar a vida como ela é". O objetivo da filosofia de "descrever a vida" e a aspiração diltheyana de "mostrar a vida como ela é" não constituem, em verdade, dois caminhos, duas trilhas diversas e paralelas, mas apenas duas faces de um único e mesmo trabalho de vida: o de garantir objetividade à "ausculta mais profunda da alma do mundo histórico" (cf. V, 4). Em outras palavras, descrever a vida é uma forma de dizer "como ela é" ou de "compreendê-la por si mesma", isto é, inclusive em sua profundidade insodável e enigmática. Intuitivamente, Dilthey deslinda o mistério da vida e do mundo e de posse da "compreensão da vida por si mesma" dá início à longa, árdua e às vezes traiçoeira caminhada filosófica que pode, então, se identificada com a "passagem da intuição à razão" (8). A vida, ao tornar-se sondável à atuação da intuição, configura o ponto de partida básico da filosofia diltheyana. Afinal, esta não poderia fugir à regra geral imposta pelo autor ao filosofar, isto é, de que não há filosofia sem pressupostos, sem um começo arbitrário (9). Todavia, a peculiaridade do referido ponto de partida reside no fato de pretender oferecer-nos um conhecimento objetivo da totalidade do real. E, nesse sentido, desvela-se para nós a "dupla face da filosofia" diltheyana expressa por aquela "ligação malfadada", símbolo do caráter tradicional da filosofia como metafísica. Como se isso não bastasse, o próprio diagnóstico do caráter auto-limitado da doença do relativismo desfere na "filosofia da filosofia" um golpe metafísico. Esta filosofia revelou ser mais uma concepção do mundo dentro da infinitade que a história da filosofia comporta. E, se o seu autor pretende, com ela, esboçar uma teoria da concepção do mundo, que contrariamente às concepções metafísicas não se expusesse à contradição diante de outras, que povoam a história, é justamente porque

acredita poder dar a volta por trás da história e atingir o ponto anterior às diferenças condicionadas pelo caminhar metafísico dos pensadores. Para tanto, nos propôs retroceder até a energia vital originária, base de sustentação das múltiplas faces que o desenvolvimento da estrutura humana pode adotar, e o que obtém como resultado é justificação de que em meio a esse território não existem mais antinomias ou contradições, justamente porque é atingida a verdadeira unidade vital, fonte de toda vitalidade humana, domínio do absolutamente incondicionado. A própria descrição da tarefa da teoria da concepção do mundo, resumida por Dilthey em sua obra a *Essência da Filosofia* (1907), pode colaborar na defesa de nosso ponto de vista. "É tarefa da teoria da concepção do mundo proceder metodicamente à interpretação da relação do espírito humano com o enigma do mundo e da vida a partir da análise da evolução histórica da religiosidade, da poesia e da metafísica em oposição ao relativismo" (V, 405).

O que se revela importante para a teoria da concepção do mundo é justamente o desenrolar de um verdadeiro cordão invisível que atua no fundo e por trás dos processos históricos determinando as alterações, as mudanças ou transformações no comportamento religoso do homem, em sua poesia, ou na metafísica. Impõe-se, à teoria diltheyana da concepção do mundo, captar por trás do movimento, o sempre igual a si mesmo, o que não se modifica, mas que é antes causa e motivo de toda modificação aparente. Essa tarefa traduz-se numa interpretação da relação do espírito humano com o espírito universal e na consequente eliminação do enigma do mundo e da vida. Semelhante procedimento mostra ser duplamente metafísico, isto é, ao julgar levar a efeito uma análise crítica, ou, conforme suas próprias palavras, um "tratamento fenomenológico da metafísica, o autor não consegue apagar os rastros da sua própria atuação metafísica ante a ciência metafísica. A experiência da realidade "plena" e "total" é igualmente uma experiência "plena" e "não mutilada", comparável àquela resultante de uma solução absoluta do enigma da vida e erigida em categoria de conhecimento universalmente válido, símbolo máximo para o autor, da metafísica. Contudo, o autor parece ter se esquecido de submeter a sua "filosofia da filosofia", assim tão circularmente engendrada, a certas máximas suas que, por sinal, mostraram-se válidas apenas para os outros sistemas metafísicos. Por exemplo: "...toda fórmula na qual expressamos o sentido da história é apenas um reflexo de nosso próprio interior animado" (I, 97), ou esta outra: "... a vida me é dada diretamente como a minha própria. E só a partir dessa minha própria vida eu comprehendo a vida ao meu redor, as formas animais e humanas..." (XIX, 347). Na verdade, o que procuramos mostrar é que essa "filosofia da filosofia" se encontra circularmente fechada sob o império absolutamente soberano de uma resposta intuitiva do autor ao enigma da vida e do mundo com pretensão de

vitalidade universal.

Se o autor pretendeu, alçar vôo para além dos relativismos e antinomias inerentes aos grandes sistemas metafísicos ele, de modo circular, nada mais faz do que uma metafísica da metafísica e, julgando que a missão da ciência metafísica se extinguira, substitui-a pela "filosofia da filosofia", não se dando conta de que está apenas reforçando duplamente o seu papel, à medida que usa um procedimento metafísico para negar a validade da metafísica. Assim sendo, está convidado a pagar um preço intelectualmente muito elevado par aum pensador, qual seja, o de submeter-se às suas próprias críticas, críticas essas desferidas em sua obra apenas aos outros sistemas metafísicos(10). A "filosofia da filosofia" é erigida em categoria de resposta absoluta, e, assim sendo, como a resposta e não como uma das possíveis, entre as infinitas, que a consciência histórica nos ensinou a ver(11). Apoiado nesta resposta, Dilthey pode acionar o processo de ressuscitamento da "Velha filosofia prática" que, aos seus olhos está morta (cf. X, 117) e, empenhando-se em submeter sua fé prática ao apoio do conhecimento objetivo, obtém desse procedimento teórico a garantia do valor instrumental de sua filosofia, isto é, de que ela tem condições de oferecer princípios ou regras de ação prática, orientação e comando não só para vida de seres singulares como para a da sociedade como um todo. E o princípio da auto-reflexão(12) - de eficácia igualmente teórica e prática (cf. XIX, 79 e 89) - constitui o lacre de segurança capaz de neutralizar o menor indício de ruptura de continuidade entre certeza teórica e segurança prática, pensamento e ação, razão e intuição, consciência histórica e soberania do espírito, história e filosofia, vivência e vida...

NOTAS

(1) Cf. "historismus" in: J. Ritter (editor), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3, p. 1141 ss.

(2) A respeito da distinção dos vários significados da palavra "historismo" cf. Herbert Schnädelbach, 1983, pp. 51-54.

(3) Edmund Husserl, "Philosophie als strenge Wissenschaft", in: *Logos* I (1910/11), p. 293. Cf. Rodi, Lessing, 1984, pp. 103-109.

(4) *Gessammelte Schriften*, vol VIII, p. 77

A citação das Obras Completas de Dilthey obedecerá ao seguinte critério: algarismo romano para os volumes e algarismos árabe para as páginas.

(5) "Der Briefwechsel Dilthey - Husserl", in Rodi, Lessing, p. 110.

(6) Ibid., pp. 110-117. Sobre o assunto cf. Misch, "Die Auseinandersetzung zwischen Dilthey und Husserl", in: Rodi, Lessing, p. 124.

(7) Cf. *Briefwechsel Dilthey-Yorck*, p. 156.

(8) Georg. Misch atribui "o motivo do aparente caráter fragmentário e efetivamente incompleto" da filosofia diltheyana à "passagem da intuição in ratio, o lugar espinhoso de toda filosofia". Cf. "Vorbericht des Herausgebers", *Gesammelten Schriften Dilthey*, Vol V, p. XII.

(9) Cf. *Briefwechsel Dilthey. Yorck*, 1923, p. 221; Cf. I, 419; cf. XIX, 36 e 41.

(10) Como reforço de nossas conclusões transcreveremos os quatro princípios fundamentais da filosofia da experiência plena e não mutilada resumidos por Dilthey em seu ensaio "Fundamento da minha filosofia": 1. A inteligência não é um desenvolvimento do indivíduo particular e a partir dele comprehensível, mas sim um processo na evolução do gênero humano e este mesmo é o sujeito no qual se encontra a vontade do conhecimento. 2. E ela existe precisamente como realidade nos atos vitais do homem, todos os quais também possuem os aspectos da vontade e dos sentimentos e por correspondência ela existe como realidade somente nessa totalidade da natureza humana. 3. O princípio correlativo a este é: somente através de um processo histórico de abstração forma-se o pensamento abstrato, o conhecer e o saber. 4. *Essa inteligência plena, efetiva, tem também, todavia, em si a religião ou metafísica ou o incondicional como um lado de sua realidade, e sem estes ela não é jamais real nem eficaz.* (*Gesammelte Schriften*, VIII, 172.).

(11) Para H.G. Gadamer "em vão procuramos em Dilthey uma resposta efetiva para o problema do relativismo, e isto não porque ele nunca tenha encontrado a resposta correta, mas porque esse nunca foi a seu verdadeiro problema. (...) a auto-reflexão histórica o conduzia de relatividade em relatividade sempre a caminho do absoluto." Cf. Dilthey Verstrickung in die Aporien des Historismus", in: Rodi, Lessing, 1984, p. 306.

(12) A obra de Helmut Johach inclui um estudo bastante sugestivo da hermenêutica da vida como auto-reflexão histórica com propósito prático. Cf. *Handelnder mensch und objektiver Geist. Zur theorie der Geistes- und sozialwissenschaften bei W. Dilthey*, 1974, pp. 132-137.

AMARAL, Maria N. de C.P. Dilthey and the problem of historical relativism. *Discurso*, Rev.Depto.Filo.USP, S.Paulo, (18):161-175. 1990.

ABSTRACT: Inserted in the discussions between philosophy of life and phenomenology, this essay analyses the problem whether and in what sense Dilthey is, in fact, a relativist and the extent to which it is possible to draw skeptical conclusions from his conceptions about history.

UNITERMS: phenomenology, historicism, historical relativism, principle of historical self-reflection.

BIBLIOGRAFIA

- Dilthey, W., *Briefwechsel Dilthey-Yorck*, editado por S. V. D., Schulemburg, Halle, a.d.s., 1923.
- Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*.
- Gadamer, H. G., "Dilthey Verstrickung in die Aporien des Historismus", in Rodi, F., Lessing H. U., *Materialen zur philosophie W. Diltheys*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1984.
- Husserl, E., Philosophie als strenge wissenschaft", in *Logos*, I, 1910-1911.
- Johach, H., *Handelnder mensch un objektiver geist - zur theorie der geistes - und sozialwissenschaften bei W. Dilthey* Verlag anton Hain, Meisenheim am Glan, 1984.
- Mish, G., "Die auseinandersetzung zwischen und Husserl", in Rodi, F., Lessing, H. U., *Materialen zur Philosophie W. Diltheys*, Frankfurt Sunhrkamp Verlag, 1984.
- Ritter, J., (editor), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 3.
- Rodi, F., e Lessing, H. U., *Materialen zur Philosophie W. Diltheys*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1984.
- Schnadelbach, H., *Philosophie in Deutschland - 1831-1933*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1983.