

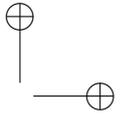
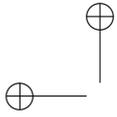
**A CRISE DA
HUMANIDADE EUROPEIA
E A FILOSOFIA**



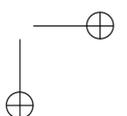
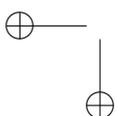
Edmund Husserl

Tradução e Introdução:
Pedro M. S. Alves

www.lusosofia.net



Texto publicado *in*
Edmund Husserl, *EUROPA: CRISE E RENOVACÃO*.
A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia,
☉ Centro de Filosofia / Universitas Olisiponensis,
Phainomenon / Clássicos de Fenomenologia,
Lisboa, 2006, pp. 119-152,
e aqui publicado pela LUSOSOFIA.NET
com a benévola autorização
do Tradutor e Director da Colecção,
Pedro M. S. Alves, que também fez a Introdução à
Edição portuguesa (De acordo com os textos de
Husserliana VI e XXVII, Editados por Walter Biemel
e Thomas Nenon / Hans Rainer Sepp; tradução
aprovada pelos Arquivos–Husserl de Lovaina)





LUSOSOFIA:PRESS

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*

Autor: Edmund Husserl

Tradutor: Pedro M. S. Alves

Colecção: Textos Clássicos de Filosofia

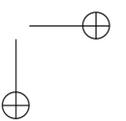
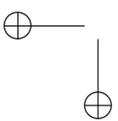
Direcção da Colecção: José M. S. Rosa & Artur Morão

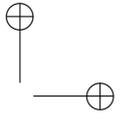
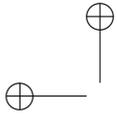
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M. S. Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008



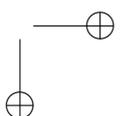
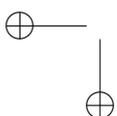


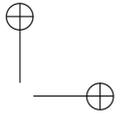
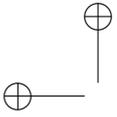
INTRODUÇÃO NA TRADUÇÃO PORTUGUESA

Se bem que relativamente tardia, é complexa e matizada a reflexão husserliana sobre a Cultura e, em particular, o significado do Ocidente. Ela desenvolveu-se sobretudo nas décadas de vinte e de trinta do século XX. Teve, porém, o seu início por ocasião das vicissitudes da Primeira Grande Guerra – catastróficas para a Europa no seu todo e, para Husserl, também dramáticas no plano pessoal, com as mortes de seu filho Wolfgang, em 1916, no campo de batalha de Verdun, e de Adolf Reinach, seu discípulo, em 1917 –, nas célebres lições sobre Fichte, proferidas em Friburgo, no ano de 1917, e repetidas por duas vezes em 1918. Os dois opúsculos aqui reunidos – os artigos para a revista japonesa *Kaizo*, de 1923-24, e a conferência de Viena, de 1935 –, apesar da distância temporal de mais de uma década, são peças essenciais de uma mesma reflexão e apresentam uma unidade e complementaridade assinaláveis.

Neles, duas ideias funcionam como motivos permanentes de reflexão. Elas contêm, mais que um diagnóstico acabado, uma identificação dos sintomas a partir dos quais será possível compreender o destino da cultura europeia e agir tempestivamente sobre a sua situação presente. São elas as ideias de *crise* e de *renovação*. “A Europa está em crise”, “Algo novo deve suceder” – tais são as duas afirmações terminantes que Husserl faz, em uníssono com muitos outros pensadores contemporâneos, no início da conferência de Viena, de 1935, e no primeiro dos artigos para a revista japonesa *Kaizo*, de 1923.

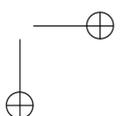
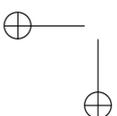
Elas são o centro de gravidade de todo o pensamento de Husserl nestes dois opúsculos. Estas ideias de *crise* e de *renovação* estão, porém, ligadas de uma maneira diametralmente oposta tanto ao modo costumeiro de as relacionar como à maior parte dos diagnósticos hodiernos da cultura europeia, muitos deles célebres.

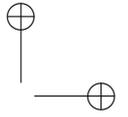
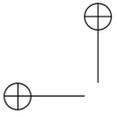




Destes últimos, mencionemos apenas dois casos, que estão a montante e a jusante destes opúsculos husserlianos que ora se publicam. Primeiro, o de Oswald Spengler, em 1918, com a longa obra intitulada *A Decadência do Ocidente. Esboço de uma Morfologia da História Mundial*, onde um biologismo da cultura, totalmente contrário ao pensamento de Husserl, anuncia a desagregação e a morte da cultura ocidental. Uma e outra vez, na conferência de Viena e no primeiro artigo para *Kaizo*, Husserl alude a esta tese e torna distância relativamente a esta concepção global a respeito do destino do Ocidente. “Por razões essenciais, não há nenhuma zoologia dos povos”, dirá num passo significativo da conferência de Viena.

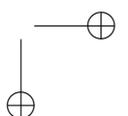
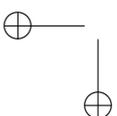
De seguida, e num contraste ainda mais vivo, é instrutivo mencionar aquele diagnóstico que, em 1936, em plena maré nazista e fascista, Heidegger havia de fazer em Roma, sob o título *A Europa e a Filosofia Alemã*, uma conferência que faz um díptico a negro com a de Husserl em Viena, proferida apenas um ano antes, e onde se toma patente que Heidegger não é apenas o “antípoda filosófico” de Husserl no quadro das discussões de escola sobre Fenomenologia, como este uma vez confessou, mas o seu completo oposto no que diz respeito às questões mais vastas da Cultura, da Política e da Civilização. Heidegger termina sugestivamente a sua conferência com um célebre fragmento de Heraclito sobre *polemos*, a guerra ou o combate. E bem significativo que *polemos*, aquele que, nas palavras de Heraclito, expõe a uns como *douloi*, servos, e a outros como *eleutheroi*, livres, seja, nas palavras de Heidegger, aquele que expõe uns homens como escravos (*Knechte* e outros como Senhores *Herren*). Ora, para Senhor, neste sentido preciso do domínio sobre outrem, os Gregos usavam a palavra *despotes*, e a relação de senhorio e servidão é, na sua origem, uma relação que se desenvolve na esfera doméstica do *oikos*. Que esta não seja a experiência originária da liberdade para os Gregos, é o que o atesta o célebre verso de Menandro: “Na Casa [*oikos*], o único escravo é o Senhor

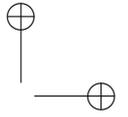
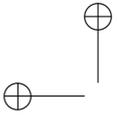




[despotes]”. A experiência grega da liberdade (da *eleutheria* e do seu contrário, a servidão, é, antes, a experiência da inserção do indivíduo na vida da *polis* e do seu surgimento como cidadão, na igualdade com os demais. Só no mútuo reconhecimento da igual liberdade de todos pode cada um ser efectivamente livre. E este o terreno, “político” por excelência, da liberdade dos Gregos, que implicava, na época clássica, os direitos políticos muito concretos de, por exemplo, falar e votar na Assembleia, ser arconte ou nomear os magistrados, e outros. E por referência a ele que se deve compreender a privação de liberdade própria do escravo. A tradução de *eleutherios* por *Herr*, ou seja, a submersão da liberdade política na esfera das relações de domínio e servidão, é não só uma perversão do que significa liberdade para os Gregos, mesmo para um “pré-clássico” como Heraclito, como uma flagrante confissão do que ela estava significando para o Heidegger de 1936. Ela era, como a conferência o diz logo no início, o destino do povo alemão para um projecto de auto-afirmação, conjugando as ideias de defesa perante “o asiático” (certamente o nome moderno para os *barbaroi* de outrora, que incluía, na fraseologia política alemã de então, por junto, a Rússia bolchevista e os judeus europeus) e de superação do “desenraizamento” e “fragmentação” da Europa.

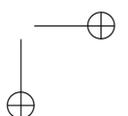
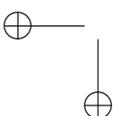
Coisa completamente diversa tinha Husserl para dizer acerca da Filosofia e da supranacionalidade europeia, em 1935. A cultura filosófica é a cultura da Razão. Nesse sentido, a Filosofia não é europeia. Pelo contrário, é a Europa que é filosófica. E a grandeza da Europa filosófica, o seu estatuto de “arconte” da Humanidade, não se confunde com qualquer projecto de domínio protagonizado por um povo, mas com o modo como ela, na finitude das suas formas de cultura, é o fenómeno da ideia infinita de uma cultura racional que pode, sem limites, tornar-se a cultura de uma Humanidade universal. A supranacionalidade europeia não será, por isso, um projecto de dominação para uso dos “europeus”, mas a ideia de uma humanidade autêntica, congregada nas tarefas infinitas de realização da

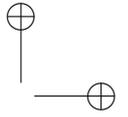
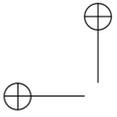




Razão, que jamais poderão alcançar uma forma final e definitiva, apta para uma repetição regular ou para uma imitação sem critério. E justamente neste contexto que a ideia de *strenge Wissenschaft*, Ciência Estrita, é relevada por Husserl como o lugar de realização de uma cultura autêntica, articulada nos planos da vida cognitiva, ética e social.

Neste contexto, não tem qualquer sentido a acusação, muito disseminada, de um “eurocentrismo” de Husserl. Antes de o afirmar, seria, de facto, importante esclarecer o que a Europa verdadeiramente é, para Husserl, e de que é ela a fenomenalização. Nesta perspectiva, compreende-se que o modo como, nestes opúsculos, as ideias de *crise* e de *renovação* aparecem conjugadas choque também, como dissemos, com a forma costumeira de as pensar. Não se trata, para Husserl, da verificação, no plano factual, de uma qualquer crise da Europa que impusesse uma inovação na sua cultura ou, mais fundo ainda, um novo começo diante da suposta falência do caminho até então percorrido. Não se trata, pois, com o tema da crise, da verificação de um fracasso da cultura da Razão. Pelo contrário, trata-se de renovação, não de inovação. E a renovação não é resposta à falência de um projecto. Ela consiste, antes, no regresso ao sentido original da cultura europeia e no cumprimento da exigência de constante renovação que lhe é ínsita, ou seja, de constante reactualização do seu ideal de vida. Em suma, a crise detectada não é culminação de uma trajectória da cultura europeia que se revelaria, por fim, inviável, mas um abandono de rumo; e a renovação exigida não é, por isso, reinvenção, mas regresso e repriminção. Husserl aponta com clareza o ponto em que a crise se originou: trata-se de um transvio da racionalidade, de uma sua interpretação demasiado estreita, sob o padrão das ciências matemáticas da Natureza, com as inevitáveis consequências do naturalismo e do objectivismo na compreensão da essência da subjectividade. Esta limitação da forma de uma cultura racional está apelando, do ponto de vista de Husserl, não para um abandono

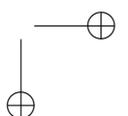
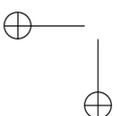


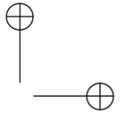
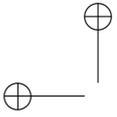


da matriz racional de uma cultura autêntica, mas para um “super-racionalismo” e para um “heroísmo da Razão”, que possa restabelecer as conexões perdidas entre racionalidade e vida e vencer, assim, essa situação crítica actual de desespero perante o silêncio da Razão no que respeita aos problemas mais fundos da subjectividade e da vida humana. Dar a forma de uma cultura racional à vida ética individual e comunitária, surpreender a *renovação* como exigência basilar da humanidade autêntica, que a põe na rota de uma progressão ilimitada em direcção a um pólo que “reside no infinito”, fazer também para o *eidōs* Homem o que as ciências matemáticas fizeram já para a Natureza, segundo a forma peculiar da racionalidade prática, imperativa e não apenas assertiva – eis o que se impõe para a ultrapassagem da “crise das ciências”, crise que não resulta de um falhanço da racionalidade científica, mas do seu estreitamento e de uma sua compreensão unilateral, metodologicamente moldada sobre o *eidōs* Natureza.

A série de cinco artigos sobre renovação foi motivada por um convite da revista japonesa *Kaizo*, feito através do seu representante T. Akita, em 8 de Agosto de 1922. O convite endereçado Husserl seguiu-se aos convites feitos a Bertrand Russell e Heinrich Rickert, e foi certamente motivado pelo facto de o pensamento de Husserl conhecer, na altura, grande divulgação entre os círculos filosóficos japoneses, suscitando mesmo a visita frequente de estudantes e docentes a Friburgo, onde assistiam às suas lições e seminários.

No Outono e Inverno de 1922/23, Husserl entregou-se à preparação da sua contribuição. O nome da revista, *Kaizo*, que significa precisamente *renovação*, deu-lhe oportunidade de recuperar, de uma forma sistemática uma multiplicidade de reflexões sobre a Ética e a teoria da cultura que haviam sido despoletadas pelos acontecimentos traumáticos da Primeira Grande Guerra, colocando, nomeadamente, a problemática Ética sobre um novo enfoque relativamente às lições de Ética de 1908/10. O projecto desde cedo se



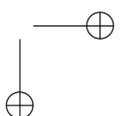
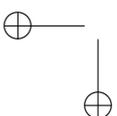


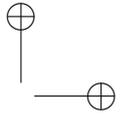
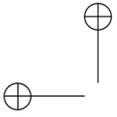
desdobrou numa série de artigos. A 14 de Dezembro de 1922, Husserl comunica a Roman Ingarden que escreve nesse momento “quatro artigos sobre problemas ético-sociais (renovação) para uma revista japonesa”. Os três primeiros ficaram concluídos em Janeiro de 1923, em versão dactilografada. E nessa data que Husserl os envia para o editor. O primeiro aparecerá no mesmo ano em edição bilingue. Os segundo e terceiro artigos surgirão em 1924, apenas na tradução japonesa. Para todos eles, desconhece-se a identidade do tradutor.

Por força de discordâncias entretanto surgidas entre Husserl e o editor, os dois artigos remanescentes da série prevista por Husserl nunca chegarão a aparecer. Deles, existe apenas a versão manuscrita, sem clara indicação da ordem por que deveriam ser publicados, e o artigo que, na presente edição, surge em último lugar não está sequer terminado.

A conferência de Viena sobre “A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia” tem também uma génese ocasional, apesar da extraordinária eficácia que o tema da crise das ciências terá na derradeira fase da actividade de Husserl. Em Março de 1935, o *Kulturbund* vienense convida Husserl para proferir uma conferência. O convite é aceite, em pleno trabalho de preparação da contribuição para o Congresso de Praga, promovido pelo *Cercle Philosophique de Prague pour les Recherches sur l’Entendement Humain*. A 5 de Maio, Husserl desloca-se a Viena, passando por Munique. No dia 7, pelas 20 horas, a conferência é dada na sala de conferências do *Österreichisches Museum*. Mais uma vez a Roman Ingarden, Husserl dirá que venceu a fadiga e que falou “com um sucesso inesperado”. Por força dessa recepção, a conferência será repetida a 10 de Maio.

A 19 de Junho, Husserl confia a Dorion Cairns que trabalha na conferência dada em Viena, melhorando-a do ponto de vista literário, aprofundando-a e fundamentando-a “para leitores alemães”. O resultado dessa reelaboração permaneceu, porém, iné-



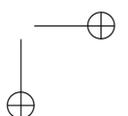
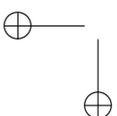


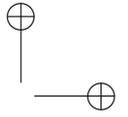
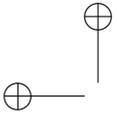
dito. Desse cadinho havia de sair o que seria a derradeira, e para muitos decisiva, obra de Husserl, o seu verdadeiro testamento filosófico – *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, aparecida em 1936.

A presente edição segue o texto publicado na colecção *Husserliana*. Assim, para os cinco artigos sobre Renovação, a tradução tem por base o volume XXVII, intitulado *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, editado por Thomas Nennon e Hans Rainer Sepp, e publicado em Dordrecht pela Kluwer Academic Publishers, em 1989. Os artigos traduzidos ocupam, nessa edição, as páginas 3 a 94, sob o título geral *Fünf Aufsätze über Erneuerung*. A tradução da Conferência de Viena baseia-se no volume VI de *Husserliana*, intitulado *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, editado por Walter Biemel e publicado em Haia por Martinus Nijhoff, em 1962. A conferência figura, nessa edição, como um texto complementar, sob o título *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, entre as páginas 314 e 348.

A tradução que ora se apresenta resultou da colaboração entre Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Da responsabilidade de Pedro M. S. Alves é a tradução dos quatro primeiros artigos sobre Renovação e da Conferência de Viena. Carlos A. Morujão traduziu o quinto artigo sobre Renovação.

Nesta edição portuguesa, mantém-se entre < > e a negrito as páginas da edição da *Husserliana*. As palavras que aparecem entre < > simples, sem negrito, são inserções dos editores da *Husserliana*, motivadas por faltas de partículas de ligação (principalmente conjunções) ou por ausência de títulos em algumas subdivisões do

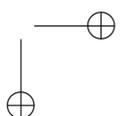
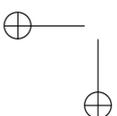


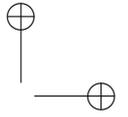
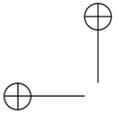


texto, lacunas que foi necessário colmatar. As notas dos tradutores estão assinaladas pela sigla [Nota do Tradutor]. As anotações dos editores da *Husserliana* estão assinaladas pela sigla [Nota da Hua]. As notas assinaladas por um asterisco, *, são do próprio Husserl. Completa esta edição portuguesa um Glossário Alemão-Português, onde as principais opções terminológicas são expressamente indicadas.

Por fim, seja dito que o título deste volume, *Europa: Crise e Renovação*, é da responsabilidade do director desta colecção de Obras de Edmund Husserl.

Pedro M S. Alves





A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia

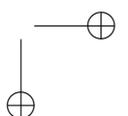
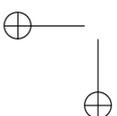
Edmund Husserl

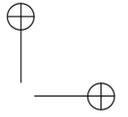
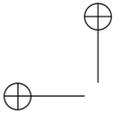
<VI, 314>

I

Quero arriscar, nesta conferência, a tentativa de suscitar um novo interesse pelo tema, tantas vezes tratado, da crise europeia, desenvolvendo a ideia histórico-filosófica (ou o sentido teleológico) da humanidade europeia. Ao mostrar a função essencial que têm a exercer, neste sentido, a Filosofia e suas ramificações, ou seja, as nossas ciências, a crise europeia receberá também uma nova luz.

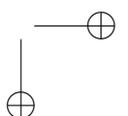
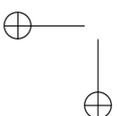
Começemos com o que é mais bem conhecido, com a diferença entre a Medicina científico-natural e a chamada “medicina naturalista”. Enquanto esta última surge, na vida comum do povo, a partir da empina e da tradição ingênuas, a Medicina científico-natural surge do aproveitamento de intelecções das ciências puramente teóricas, das ciências da corporalidade humana, desde logo a Anatomia e a Fisiologia. Todavia, estas repousam de novo, elas próprias, nas ciências fundamentais que explicam em geral a natureza, a Física e a Química.

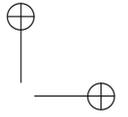
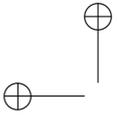




Voltemos agora os nossos olhos da corporalidade para a espiritualidade humana, para o tema das chamadas Ciências do Espírito. Nelas, o interesse teórico vai exclusivamente para os homens enquanto pessoas e para a sua vida e realizações pessoais, bem como, correlativamente, para as figuras dessas realizações. Vida pessoal significa viver num horizonte comunitário, enquanto eu e nós comunalizados. Certamente em comunidades de formas diversas, simples ou estratificadas, tais como <315> a comunidade familiar, nacional ou supranacional. A palavra *vida* não tem aqui um sentido fisiológico, ela significa vida activa em vista de fins, realizadora de formações espirituais – no sentido mais lato, vida criadora de cultura na unidade de uma historicidade. Tudo isto é tema das diversas ciências do espírito. Manifestamente, há também para as comunidades, para os povos e para os estados, uma diferença entre florescimento vigoroso e definhamento, por conseguinte, uma diferença entre saúde e doença, como também poderíamos dizer. Assim, não estamos longe da pergunta: como se explica que, a este respeito, não se tenha chegado nunca à Medicina científica, a uma medicina das nações e das comunidades supranacionais? As nações europeias estão doentes, a própria Europa, diz-se, está em crise. Não falta aqui, de todo, qualquer coisa como mezinhas naturais. Estamos a ficar, decididamente, submergidos por uma maré de propostas de reforma ingénuas e exaltadas. Mas por que razão as Ciências do Espírito, tão ricamente desenvolvidas, não prestam aqui o serviço que as Ciências da Natureza cumprem na sua esfera de um modo excelente?

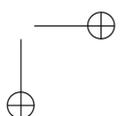
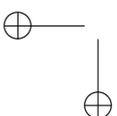
Os que estão familiarizados com o espírito das ciências modernas ripostarão de pronto. A grandeza das Ciências da Natureza consiste em que elas não se contentam com uma empina intuitiva, porque, para elas, toda a descrição da natureza quer ser apenas uma passagem metódica para a explicação exacta, em última instância físico-química. Eles opinam: ciências “simplesmente descritivas” amarram-nos às finitudes do mundo circundante terreno. A ciên-

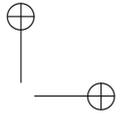
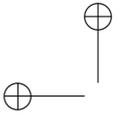




cia matematicamente exacta da natureza, porém, abarca, com o seu método, as infinitudes nas suas efectividades e possibilidades reais. Ela compreende o intuitivamente dado como uma simples aparição subjectivamente relativa e ensina a investigar a própria natureza supra-subjectiva (a Natureza “objectiva”) numa aproximação sistemática segundo os seus elementos e leis incondicionadamente gerais. Em unidade com isso, ensina ela a explicar todas as concreções intuitivamente pré-dadas, sejam homens, animais <ou> corpos celestes, a partir daquilo que ultimamente é, a saber, a partir das aparições fácticas de cada vez dadas, ensina a induzir possibilidades e probabilidades futuras, que ultrapassam em extensão e precisão toda a empina intuitivamente limitada. O resultado do desenvolvimento consequente das ciências exactas <316> na Modernidade foi uma verdadeira revolução no domínio técnico sobre a natureza.

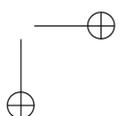
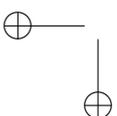
Totalmente diferente é, infelizmente (no sentido da concepção que já se nos tornou completamente compreensível), a situação nas Ciências do Espírito, e certamente por razões internas. A espiritualidade humana está, decerto, fundada na *physis* humana, toda e qualquer vida anímica humana individual está fundada na corporalidade e, por conseguinte, também toda e qualquer comunidade está fundada nos corpos dos indivíduos humanos que são membros dessa comunidade. Se, portanto, deve ser possível uma explicação realmente exacta dos fenómenos científico-espirituais e, assim, uma práxis científica de alcance semelhante ao da esfera da natureza, os investigadores das Ciências do Espírito não devem, então, considerar o espírito simplesmente enquanto espírito, mas retornar à base corpórea subjacente e conduzir as explicações por intermédio da Física e da Química exactas. Isto fracassa, porém (e tal não poderá mudar no futuro previsível), perante as complicações da necessária investigação psicofísica exacta, tanto a respeito do homem individual como, por maioria de razão, a respeito das grandes comunidades históricas. Se o mundo fosse, por assim di-

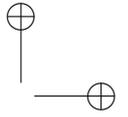
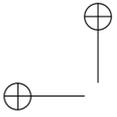




zer, construído a partir de duas esferas de realidade com direitos iguais, a Natureza e o Espírito, nenhuma delas privilegiada metódica ou substantivamente em relação à outra, então a situação seria diferente. Todavia, apenas a natureza pode ser tratada por si como um mundo fechado, só a Ciência Natural pode, com uma coerência sem quebras, abstrair de tudo o que é espiritual e investigar a natureza puramente como natureza. Por outro lado, uma tal abstracção consequente da natureza por parte do investigador das ciências do espírito, interessado apenas no puramente espiritual, não conduz, *vice-versa*, a um “mundo” em si mesmo fechado, a um mundo de interconexão puramente espiritual que pudesse ser o tema de uma Ciência do Espírito, universal e pura, enquanto paralelo da ciência pura da natureza. Porque a espiritualidade animal, a das “almas” dos homens e das bestas, a que toda outra espiritualidade reconduz, esta causalmente fundada, de um modo singular, na corporalidade. Assim se compreende que o investigador do espírito, interessado no puramente espiritual enquanto tal, não vá além da descrição, não vá além de uma história do espírito e permaneça, portanto, amarrado às finitudes intuitivas. Todo e qualquer exemplo o mostra. Um historiador não pode, por exemplo, tratar a história da Antiguidade Grega <317> sem tomar em linha de conta a geografia física da Grécia Antiga, não pode tratar a sua arquitectura sem tomar em linha de conta a corporalidade dos edifícios, etc., etc. Isto parece plenamente elucidativo.

Como ficaríamos, porém, se o inteiro modo de pensar que se manifesta nesta exposição repousasse sobre preconceitos funestos e se ele próprio fosse, nas suas consequências, corresponsável pela doença europeia? De facto, tal é a minha convicção; e espero tornar também compreensível que aqui reside, igualmente, uma fonte essencial para o modo óbvio como o cientista moderno nem sequer considera a possibilidade de fundamentação de uma ciência geral do espírito, em si mesma fechada, e, por isso mesmo, sem rodeios a nega.

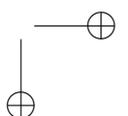
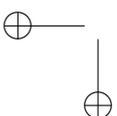


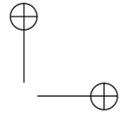
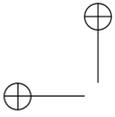


E do interesse do nosso problema-Europa ir um pouco mais além e desarreigar a argumentação acima desenvolvida, à primeira vista tão esclarecida. O historiador, o investigador do espírito e da cultura de qualquer esfera, tem certamente também a natureza física constantemente entre os seus fenómenos – a natureza da Grécia Antiga, no nosso exemplo. Contudo, esta natureza não é a natureza no sentido das ciências da natureza, mas antes o que para os Gregos valia como natureza, o que tinham diante dos olhos no seu mundo circundante enquanto efectividade natural. Dito de um modo mais perfeito: o mundo circundante histórico dos Gregos não é o mundo objectivo no nosso sentido, mas antes a sua “representação do mundo”, ou seja, a sua própria validação subjectiva com todas as efectividades que aí valem, incluindo, por exemplo, os deuses, os demónios, etc.

Mundo circundante é um conceito que tem o seu lugar exclusivamente na esfera espiritual. Que nós vivamos no nosso mundo circundante respectivo, que vale para todos os nossos cuidados e esforços, tal designa um facto que se passa puramente na esfera do espírito. O nosso mundo circundante é uma formação espiritual em nós e na nossa vida histórica. Para quem toma como seu tema o espírito enquanto espírito, não há aqui, por conseguinte, qualquer razão para exigir outra explicação para ele que não seja uma explicação puramente espiritual. E isto é válido em geral: é um contra-senso olhar a natureza circum-mundana como em si mesma alheia ao espírito e, em consequência, alicerçar as Ciências do Espírito nas Ciências da Natureza de modo a, pretensamente, tomá-las exactas.

Manifestamente, foi completamente esquecido que a Ciência da Natureza (tal como toda e qualquer ciência em geral) é um título para realizações espirituais <318>, a saber, as dos cientistas naturais colaborantes; enquanto tal, elas pertencem, tal como todos os eventos espirituais, ao âmbito daquilo que deve ser explicado pelas Ciências do Espírito. Não será, então, um contra-senso e um



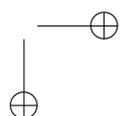
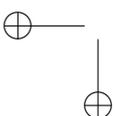


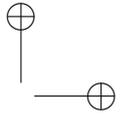
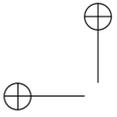
círculo querer explicar o acontecimento histórico “Ciência da Natureza” científico-naturalmente, explicá-lo por importação para a Ciência da Natureza e suas leis naturais, que, enquanto realização espiritual, pertencem elas próprias ao problema a resolver?

Obcecados pelo naturalismo (por mais que o combatam verbalmente), os cientistas do espírito têm descurado, total e completamente, até o próprio levantamento do problema de uma Ciência do Espírito, universal e pura, e o questionamento do espírito puramente enquanto espírito segundo uma doutrina eidética, doutrina que indagasse o incondicionadamente universal da espiritualidade, de acordo com os seus elementos e leis, com a finalidade de obter, por aí, explicações científicas num sentido absolutamente conclusivo.

As reflexões precedentes sobre a Filosofia do Espírito fornecem-nos a atitude correcta para captar e tratar o nosso tema da Europa espiritual como um problema puro das Ciências do Espírito, desde logo, por conseguinte, histórico-espiritualmente. Tal como foi dito desde logo nas palavras introdutórias, por este caminho deve tornar-se visível uma assinalável teleologia, inata, por assim dizer, apenas à nossa Europa, e certamente como intimamente conectada com a erupção ou irrupção da Filosofia e suas ramificações – ou seja, as ciências – no espírito dos Gregos antigos. Pressentimos já que se tratará, com isso, de uma clarificação das razões mais fundas da origem do funesto naturalismo, ou também, coisa que se mostrará como equivalente, do dualismo na interpretação do mundo que é característico da Modernidade. Finalmente, deverá, por esse meio, vir à luz do dia o sentido autêntico da crise da humanidade europeia.

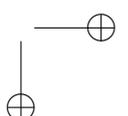
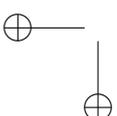
Levantamos a questão: como se caracteriza a forma espiritual da Europa? Por conseguinte, não a Europa compreendida geográfica ou cartograficamente, como se, com isso, fosse delimitado, enquanto humanidade europeia, o círculo dos homens que aqui vivem territorialmente em conjunto. No sentido espiritual, é mani-

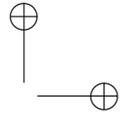
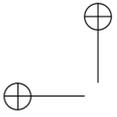




festos que os domínios ingleses, os Estados Unidos, etc., pertencem à Europa, não, porém, os esquimós ou os indianos das exposições nas feiras anuais, <319> ou ainda os ciganos, que perpetuamente circunvagavam pela Europa. Sob o título de Europa, trata-se aqui, manifestamente, da unidade de uma vida, de um agir, de um criar espirituais: com todas as finalidades, interesses, cuidados e esforços, com as formações finalisticamente produzidas, as instituições, as organizações. Aí agem os homens individuais em múltiplas sociedades de diversos níveis, em famílias, tribos, nações, todas íntima e espiritualmente ligadas e, como disse, na unidade de uma forma espiritual. Às pessoas, às associações de pessoas e a todas as suas realizações culturais deve ser outorgado, com isso, um carácter que universalmente as vincula.

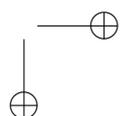
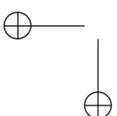
“A forma espiritual da Europa” – que *é* isso? E mostrar a ideia filosófica imanente à história da Europa (da Europa espiritual) ou, o que *é* o mesmo, a sua teleologia imanente, que se dá a conhecer, do ponto de vista da humanidade universal enquanto tal, como rompimento e começo do desenvolvimento de uma nova idade do homem, a época da humanidade que doravante não mais pode e não mais quer viver a não ser na livre formação da sua existência, da sua vida histórica, a partir de ideias da razão, a partir de tarefas infinitas. Cada forma espiritual está, por essência, num espaço histórico universal ou numa unidade particular de tempo histórico segundo a coexistência e a sucessão – ela tem a sua história. Por conseguinte, se seguirmos as conexões históricas e, como é necessário, partirmos de nós próprios e da nossa nação, então a continuidade histórica conduz-nos sempre mais além, da nossa nação até nações vizinhas e, assim, de nações a nações, de um tempo a outro tempo ainda. Por fim, na Antiguidade, somos conduzidos dos Romanos aos Gregos, aos Egípcios, Persas, e assim sucessivamente; não há aqui, manifestamente, qualquer termo final. Vamos dar aos tempos primitivos, e não podemos evitar considerar a obra, significativa e rica em ideias, de Menghin sobre a *História Uni-*

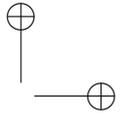
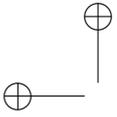




*versal da Idade da Pedra.*¹ Com este procedimento, a humanidade aparece como uma única vida de homens e povos, ligada apenas por relações espirituais, com uma profusão de tipos de humanidade e de cultura que, porém, correm fluentemente uns para os outros. E como um mar, no qual os homens e os povos são como ondas que fugazmente se formam, se alteram e de novo desaparecem, umas encrespando-se mais rica e complexamente, outras, de maneira mais primitiva. <320> No entanto, por uma consideração mais consequente e voltada para o interior, notamos traços de união e diferenças novas e peculiares. Por mais que as nações europeias possam estar inimizadas, elas têm, porém, um especial parentesco interno, no plano do espírito, que a todas atravessa e que sobreleva as diferenças nacionais. E qualquer coisa como uma irmandade, que nos dá, nestes círculos, a consciência de um solo pátrio. Isto prontamente sobressai assim que queiramos compreender, por exemplo, a historicidade indiana, com os seus múltiplos povos e formações culturais. Neste círculo, há de novo unidade de um parentesco familiar, mas que é estranho para nós. Por outro lado, os Indianos vivem-nos como estranhos, e só entre si se vivem como confrades. No entanto, esta diferença de essência entre ser compatriota e estrangeiro, uma categoria fundamental de toda a historicidade, relativizando-se em múltiplos níveis, não pode bastar. A humanidade histórica não se articula de um modo sempre igual de acordo com esta categoria. Sentimos isso precisamente na nossa Europa. Há nela qualquer coisa singular, que todos os outros grupos humanos sentem também em nós como algo que, abstraindo de todas as considerações de utilidade, se toma para eles um motivo para sempre se europeizarem, apesar da vontade inquebrável de autopreservação espiritual, enquanto nós, se bem nos compreendermos a nós próprios, jamais nos quereremos, por exemplo, indianizar. Quero com isto dizer que sentimos (e, apesar de toda a

¹ Oswald Menghin – *Weltgeschichte der Steinzeit*. Wien: A. Schroll Co., 1931. [Nota do Tradutor]

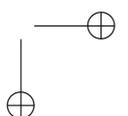
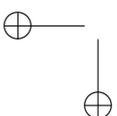


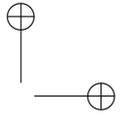
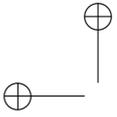


falta de clareza, este sentimento tem plenamente a sua razão de ser) que, na nossa humanidade europeia, está inata uma enteléquia que rege, de uma ponta a outra, a deveniência das formas europeias e lhes confere o sentido de um desenvolvimento para uma forma de vida e de ser ideais, como para um pólo eterno. Não como se se tratasse, aqui, de um dos bem conhecidos esforços em direcção a fins, que dão o seu carácter ao domínio físico dos seres orgânicos; por conseguinte, de qualquer coisa como o desenvolvimento biológico, em graus sucessivos, de uma forma embrionária até a maturidade, com o sequente envelhecimento e morte. Por razões essenciais, não há nenhuma zoologia dos povos. Eles são unidades espirituais; não têm, e particularmente não o tem a supranacionalidade Europa, nenhuma forma madura, já alcançada ou a alcançar, enquanto forma para uma repetição regular. O *telos* espiritual da humanidade europeia, no <321> qual estão encerrados os *telê* particulares das nações isoladas e dos homens individuais, reside no infinito, é uma ideia infinita, para a qual, por assim dizer, tende, de modo oculto, o inteiro devir espiritual. Assim que, no curso do desenvolvimento, ele se torna consciente enquanto *telos*, torna-se também, de modo necessário, algo prático, enquanto fim para a vontade, e com isso se introduz um novo e mais elevado nível de desenvolvimento, que está sob a direcção de normas, de ideias normativas.

Tudo isto, porém, não pretende ser uma interpretação especulativa da nossa historicidade, mas antes a expressão de um pressentimento vivido, que se eleva na reflexão sem preconceitos. Este dá-nos, contudo, uma guia intencional para discernir, na história da Europa, conexões altamente significativas,, em cuja prossecução o pressentimento se torna para nós certeza comprovada. Pressentimento é, segundo o modo do sentimento, o indicador de caminhos em todas as descobertas.

Passemos ao desenvolvimento. A Europa espiritual tem um lugar de nascimento. Não quero dizer com isto um lugar de nas-

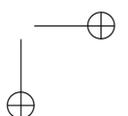
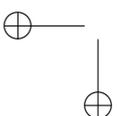


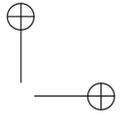
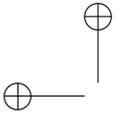


cimento geográfico num território, se bem que também isso suceda, mas antes um lugar de nascimento espiritual numa nação, ou seja, nos homens individuais e grupos humanos dessa nação. Essa nação é a Grécia Antiga dos séculos VII e VI a.C. Nela surge uma *atitude de tipo novo* dos indivíduos para com o mundo circundante. Como sua consequência, verifica-se a irrupção de um tipo de formações espirituais completamente novas, crescendo rapidamente para uma forma cultural sistematicamente fechada sobre si; os Gregos denominaram-na *Filosofia*. Correctamente traduzida, no sentido originário, esta palavra não quer dizer outra coisa senão Ciência Universal, ciência do todo mundano, da unidade total de tudo aquilo que é. Bem depressa começa o interesse pelo todo e, com isso, a pergunta pelo devir omni-englobante, e pelo ser no devir, começa a particularizar-se segundo as formas e regiões gerais do ser – assim se ramifica a Filosofia, a Ciência una, numa diversidade de ciências particulares.

Na irrupção da Filosofia neste sentido – na qual todas as ciências estão, por conseguinte, incluídas – vejo eu, por mais paradoxal que isso possa soar, o profenómeno da Europa espiritual. Por meio de explicações mais detalhadas, por mais sucintas que tenham de ser, a aparência de paradoxo depressa será afastada.

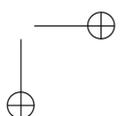
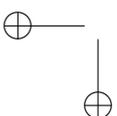
<322> Filosofia, Ciência, é o título para uma classe especial de formações culturais. O movimento histórico que tomou a forma e o estilo da supranacionalidade europeia avança para uma forma normativa que reside no infinito, mas não para uma que fosse já legível na mutação das formas, por meio de uma simples consideração morfológica exterior, O permanente estar dirigido para a norma habita interiormente a vida intencional das pessoas individuais e, a partir daí, das nações e das suas sociedades particulares e, finalmente, do organismo das nações ligadas enquanto Europa; certamente que não habita todas as pessoas, não está plenamente desenvolvido nas personalidades de nível superior constituídas por actos intersubjectivos, mas, apesar de tudo, habita-as sob a forma

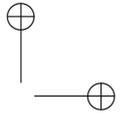
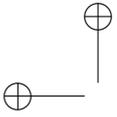




de uma marcha necessária do desenvolvimento e propagação de um espírito de normas universalmente válidas. isto tem ao mesmo tempo, porém, o significado de uma progressiva transformação da humanidade no seu todo, por via da formação de ideias que se tornam eficazes em pequenos, pequeníssimos círculos. As ideias – ou seja, as formações de sentido, produzidas nas pessoas individuais, com o maravilhoso modo novo de albergar em si infinitudes intencionais – não são como as coisas reais no espaço que, entrando no campo da experiência humana, não têm ainda qualquer significado para os homens enquanto pessoas. Com a primeira concepção de ideias, torna-se o homem, gradualmente, um novo homem. O seu ser espiritual entra no movimento de uma reformação progressiva. Este movimento desenrola-se, desde o início, comunicativa mente; no seu próprio círculo de vida, ele desperta um novo estilo de existência pessoal e, através da recompreensão do outro, um correspondente novo devir. Nele se difunde, desde logo (e, no seguimento, também para lá dele), uma humanidade especial que, vivendo na finitude, vive para o pólo da infinitude. Precisamente com isso surge um novo modo de comunalização e uma nova forma de comunidade duradoura, cuja vida espiritual, comunalizada pelo amor das ideias, pela produção de ideias e a normalização ideal da vida, traz em si a infinitude como horizonte de futuro: a de uma infinitude de gerações que se renovam a partir do espírito das ideias. Isto consuma-se, primeiro, no espaço espiritual de uma nação, a nação grega, enquanto desenvolvimento da Filosofia e da comunidade filosófica. Em unidade com isso, surge nesta nação, desde logo, um espírito de cultura universal, <323> que atrai com o seu sortilégio o todo da humanidade, e assim se produz uma progressiva mutação sob a forma de uma nova historicidade.

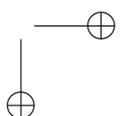
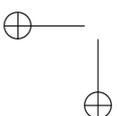
Este esboço grosseiro ganhará plenitude e maior compreensibilidade se seguirmos no encaço da origem histórica da humanidade filosófica e científica, esclarecendo, a partir daí, o sentido da Eu-

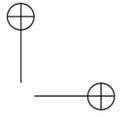
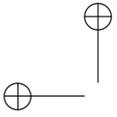




ropa e, com isso, do novo tipo de historicidade que se destaca da história universal com esta nova espécie de desenvolvimento.

Para começar, aclaremos a assinalável peculiaridade da Filosofia, desdobrada em sempre novas ciências especiais. Contrastemo-la com outras formas culturais, já disponíveis na humanidade pré-científica, contrastemo-la com os ofícios, a cultura do solo, com a cultura doméstica, etc. Todas elas designam classes de produtos culturais, com os correspondentes métodos para a produção bem sucedida. De resto, elas têm uma existência transitória no mundo circundante. Por outro lado, as aquisições científicas, depois de, para elas, terem sido obtidos os métodos de produção bem sucedida, têm um modo de ser totalmente diferente, uma totalmente diferente temporalidade. Elas não se desgastam, são imperecíveis; a produção repetida não produz algo semelhante, algo de igualmente utilizável, no melhor dos casos, ela produz, sim, qualquer que seja o número de produções da mesma pessoa e de quaisquer outras pessoas, identicamente o mesmo, algo idêntico segundo o seu sentido e validade. As pessoas ligadas umas às outras na compreensão recíproca actual não podem deixar de experienciar o que foi produzido pelos companheiros respectivos, em actos de produção iguais, como identicamente o mesmo que o que elas próprias produzem. Por outras palavras: aquilo que o fazer científico obtém não é algo real, mas sim ideal. Mas há. mais ainda: o que é assim obtido como válido, como verdade, serve de material para a possível produção de idealidades de nível superior e de sempre outras novas. No interesse teórico desenvolvido, tudo o que é obtido conserva de antemão o sentido de uma finalidade simplesmente relativa, torna-se ponto de passagem para finalidades sempre novas, sempre de um nível superior, numa infinitude prefigurada como campo de trabalho universal, como “domínio” da Ciência. Ciência designa, portanto, a ideia de uma infinitude de tarefas, das quais, em cada tempo, uma parte finita está já acabada e é conservada como uma validade persistente. Esta <324> parte forma, ao mesmo



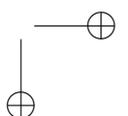
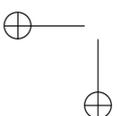


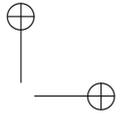
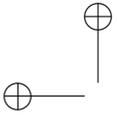
tempo, o fundo de premissas para um horizonte infinito de tarefas, enquanto unidade de uma tarefa omni-englobante.

Todavia, algo importante deve ser aqui notado em jeito de complemento. Na Ciência, a idealidade dos produtos do trabalho científico – as verdades – não significa a simples repetibilidade sob identificação do sentido e da comprovação: a ideia de verdade, no sentido da Ciência, aparta-se (e teremos ainda de falar disso) da verdade da vida pré-científica. Ela quer ser verdade incondicionada. Reside aí uma infinitude que dá, a cada verdade e comprovação fácticas, o carácter de ser apenas relativa, de ser uma simples aproximação, referida precisamente ao horizonte infinito no qual a verdade em si vale, por assim dizer, como ponto infinitamente distante. Correlativamente, esta infinitude reside também, então, no “ser efectivo” em sentido científico, assim como, de novo, na validade “universal” para “qualquer um”, entendido este “qualquer um” enquanto sujeito de todas as fundamentações a realizar; não mais se trata, pois, de falar de “qualquer um” no sentido finito da vida pré-científica.

Depois, desta caracterização da peculiar idealidade científica, com as infinitudes ideais multiplamente implicadas no seu sentido, sobressai, diante do nosso conspecto histórico, um contraste que enunciamos nesta proposição: nenhuma outra forma de cultura no horizonte histórico antes da Filosofia é, num sentido tal, cultura de ideias, nenhuma conhece tarefas infinitas, nenhuma conhece tais universos de idealidades que, segundo o seu sentido, são portadores da infinitude, tanto enquanto totalidades, como segundo as suas individualidades, bem como ainda segundo os seus métodos de produção.

A cultura extracientífica, não ainda tocada pela Ciência, é tarefa e realização do homem na finitude. O horizonte aberto sem fim, no qual ele vive, não é descerrado, os seus fins e o seu agir, o seu modo de viver, a sua motivação pessoal, de grupo, nacional, mítica – tudo isso se movimenta na circum-mundaneidade da circunspecção



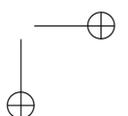
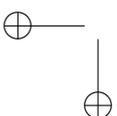


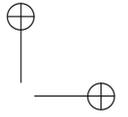
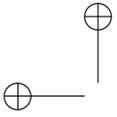
finita. Não há aí nenhuma tarefa infinita, nenhum adquirido ideal, cuja infinitude seja o próprio campo de trabalho, e, sem dúvida, o seja de um modo tal que, para aquele mesmo que trabalha, tenha conscientemente, como seu modo de ser, o sentido de um campo infinito de tarefas.

<325> Todavia, com o surgimento da Filosofia Grega e a sua primeira formulação, numa idealização conseqüente, do novo sentido da infinitude, consuma-se, a este respeito, uma transformação continuada, que finalmente atrai para a sua esfera todas as ideias da finitude e, com isso, a inteira cultura espiritual e a humanidade que lhe é correlativa. Para nós, Europeus, há ainda, fora da esfera filosófica -científica variadíssimas ideias infinitas (se esta expressão é aqui permitida), mas elas têm de agradecer o carácter análogo de infinitude (tarefas infinitas, finalidades, comprovações, verdades, “verdadeiros valores”, “bens autênticos”, normas “absolutamente” válidas) à transformação da humanidade através da Filosofia e das suas idealidades.

Cultura científica sob ideias de infinitude significa, por conseguinte, um revolucionamento da cultura no seu todo, um revolucionamento do inteiro modo de ser da humanidade enquanto criadora de cultura. Ela significa, também, um revolucionamento da historicidade, a qual é, agora, história do desfazer-se da humanidade finita no fazer-se humanidade de tarefas infinitas.

Encontramos aqui a objecção, fácil, de que a Filosofia, a Ciência dos Gregos, não é para eles emblemática, não é algo que com eles por vez primeira tivesse vindo ao mundo. Ao fim ao cabo, eles próprios nos falam dos sábios egípcios, babilónios, etc., e aprenderam, de facto, muitas coisas com eles. Possuímos, hoje em dia, uma profusão de trabalhos sobre a Filosofia Indiana, a Filosofia Chinesa, etc., nos quais estas são postas no mesmo plano que a Filosofia Grega e são tomadas como simples enformações históricas diversas no interior de uma mesma ideia de cultura. Naturalmente que não falta aqui algo comum. No entanto, não devemos permitir

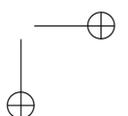
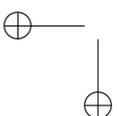


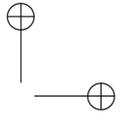
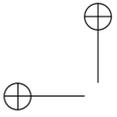


que o geral simplesmente morfológico encubra as profundezas intencionais e nos torne cegos para as mais essenciais diferenças de princípio.

Antes do mais, a própria atitude de ambos os “filósofos”, a direcção universal do seu interesse, é já fundamentalmente diferente. Podemos verificar, num lado e noutro, um interesse abrangendo o mundo, um interesse que conduz de ambos os lados – por conseguinte, também nas “filosofias” indiana, chinesa e semelhantes – a conhecimentos universais do mundo, operando, por todo lado, como um interesse vocacional de vida e conduzindo, através de motivações compreensíveis, <326> a comunidades de vocação em que, de geração em geração, os resultados gerais se propagam e, correspondentemente, se aperfeiçoam. Só com os Gregos temos, porém, um interesse de vida universal (“cosmológico”) na forma de tipo essencialmente novo de uma atitude puramente “teórica”, e isto enquanto forma comunitária em que este interesse tem eficácia a partir de fundamentos internos: a correspondente comunidade de tipo novo dos filósofos, dos cientistas (os matemáticos, os astrónomos, etc.) Eles são os homens que, não isoladamente, mas antes uns com os outros e uns para os outros, portanto, em trabalho comunitário ligado interpessoalmente, almejam e alcançam a teoria e nada de diferente da teoria, cujo crescimento e permanente aperfeiçoamento, com o alargamento do círculo de colaboradores e a sucessão das gerações de investigadores, são finalmente assumidos pela vontade com o sentido de uma tarefa infinita a todos comum. A atitude teórica tem nos Gregos a sua origem histórica.

Falando em termos gerais, *atitude* significa um estilo habitualmente fixo da vida volitiva em direcções da vontade ou interesses por ele prefigurados, em fins últimos, em realizações culturais cujo estilo de conjunto fica, portanto, deste modo determinado. Neste estilo persistente, enquanto forma normal, decorre a vida em cada caso determinada. Os teores concretos da cultura mudam numa historicidade relativamente fechada. Na sua situação histórica, a



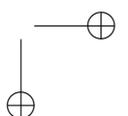
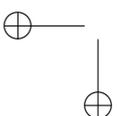


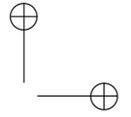
humanidade (ou seja, uma comunidade fechada, como a nação, a tribo, etc.) vive sempre em uma ou outra atitude. A sua vida tem sempre um estilo normal e, nele, uma constante historicidade ou desenvolvimento.

Por conseguinte, na sua novidade, a atitude teórica refere-se retrospectivamente a uma atitude precedente, que era antes a norma, ela caracteriza-se como conversão de atitude.² Considerando universalmente a historicidade da existência humana em todas as suas formas comunitárias e nos seus níveis históricos, é agora visível que uma certa atitude é, por essência, a atitude em si primeira, ou seja, que um certo estilo normal do existente humano (dito numa generalidade formal) marca uma primeira historicidade, no interior da qual o estilo normal, de cada vez facticamente actual, do existente criador de cultura permanece formalmente o mesmo em toda ascensão, decadência ou estagnação. <327> Falamos, a este respeito, da atitude natural, primeva, da atitude da vida originariamente natural, da primeira forma originariamente natural das culturas, superiores ou inferiores, desenvolvendo-se sem impedimentos ou estagnantes. Todas as outras atitudes estão, assim, retrospectivamente referidas a esta atitude natural enquanto conversões. Falando mais concretamente, numa das atitudes naturais historicamente factuais da humanidade devem surgir, a partir da situação interna e externa que, num determinado momento do tempo, se tornou concreta, motivos que, no seu interior, levem primeiro homens isolados e depois grupos humanos a uma conversão.

Como se deve caracterizar, então, a atitude por essência originária, o modo histórico fundamental do existente humano? Respondemos: compreensivelmente, por razões generativas, os homens vivem sempre em comunidades, na família, tribo, nação,

² Jogo de palavras entre *Einstellung*, aqui traduzido por “atitude”, e *Umstellung*, reorientação, transposição, conversão. Optámos por “conversão de atitude”, ou simplesmente “conversão”, para *Umstellung* e por “converter” quando se trata, no mesmo contexto de sentido, do verbo *umstellen* e suas flexões [Nota do Tradutor].

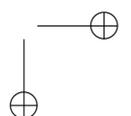
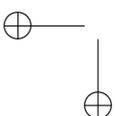


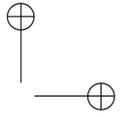
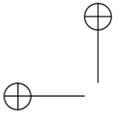


estando estas, por sua vez, mais rica ou mais pobremente articuladas em socialidades particulares. A vida natural caracteriza-se, agora, como uma vida que, ingénua e directamente, se entrega ao mundo, ao mundo que, enquanto horizonte universal, está sempre aí consciente de um certo modo, mas não tematicamente. Temático é aquilo para que estamos dirigidos. A vida desperta é sempre um estar dirigido para isto ou para aquilo, dirigido para isto enquanto fim ou meio, enquanto relevante ou irrelevante, para o interessante ou o indiferente, o privado ou o público, para o que é quotidianamente indispensável ou para algo irrompendo como novo. Tudo isto repousa no horizonte do mundo, mas são precisos motivos particulares para que quem está agarrado a uma tal vida mundana se converta e, por aí, chegue de algum modo a fazer dessa vida um tema e a ganhar por ela um interesse persistente.

Todavia, aqui são necessárias explicações mais detalhadas. Os homens individuais que se convertem têm, enquanto homens, a sua comunidade universal de vida (a sua nação) e também os seus interesses naturais continuados, cada um os seus próprios interesses; não os podem perder simplesmente por qualquer conversão, porque isso seria, para cada um deles, deixar de ser quem é, deixar de ser aquilo em que se tornou desde o nascimento. Quaisquer que sejam as circunstâncias, a conversão só pode, portanto, durar um lapso de tempo; ela só pode ter uma validade continuada para toda a restante vida sob a forma de uma decisão incondicionada da vontade de reassumir, em lapsos de tempo periódicos, mas intimamente unificados <328>, sempre a mesma atitude e de manter firmemente como válidos e realizáveis estes interesses de novo tipo através desta continuidade – lançando intencionalmente pontes sobre as discontinuidades – e de, finalmente, os realizar nas formas culturais correspondentes.

Conhecemos situações semelhantes nas profissões que surgem já nas vidas de cultura naturalmente originárias, com as suas temporalidades profissionais periódicas, que permeiam a restante vida



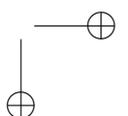
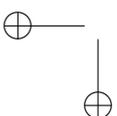


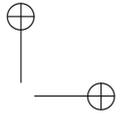
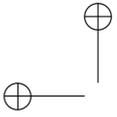
e a sua temporalidade concreta (as horas de serviço do funcionário, etc.)

Agora, dois casos são possíveis. Ou os interesses da nova atitude querem servir os interesses da vida natural ou, coisa que é essencialmente o mesmo, da práxis natural, caso em que a nova atitude será, ela própria, uma atitude prática. Isto pode ter, agora, um sentido semelhante ao da atitude prática do político que, enquanto funcionário da nação, está dirigido para o bem geral e, por conseguinte, quer servir, pela sua própria práxis, a práxis de todos os outros (e, mediatamente, também a sua própria). Isto pertence, certamente, ainda ao domínio da atitude natural, a qual, por essência, se diferencia nos diversos tipos de membros da comunidade e é, de facto, diferente para aqueles que regem a comunidade e para os “cidadãos” – ambos tomados, naturalmente, no sentido mais lato possível. Em todo caso, a analogia torna compreensível que a universalidade de uma atitude prática – no caso vertente, uma que se dirige para o mundo no seu todo – não tem, de modo nenhum, de querer dizer um estar interessado e ocupado com todas as individualidades e totalidades particulares no interior do mundo, coisa que seria certamente impensável.

Perante a atitude prática de grau superior, há, porém, ainda uma outra possibilidade essencial de alteração da atitude natural geral (que logo aprenderemos a conhecer no caso tipo da atitude mítico-religiosa), a saber, a *atitude teórica* – assim a denominamos de antemão porque nela surge, por um desenvolvimento necessário, a teoria filosófica, que se torna num fim autónomo ou num campo de interesse. A atitude teórica, se bem que seja, de novo, uma atitude profissional, é totalmente não-prática. No quadro da sua vida profissional própria, ela repousa, por conseguinte, numa *epoché* voluntária de toda e qualquer práxis – e também da de grau superior – que esteja ao serviço da natural idade.

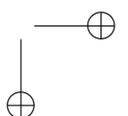
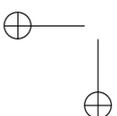
<329> Todavia, seja desde já dito que, com isto, não se fala de modo nenhum de um “estrangulamento” definitivo do fluxo entre

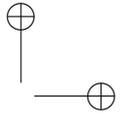
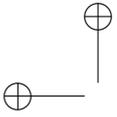




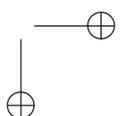
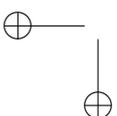
vida teórica e vida prática, correspondentemente, de uma desagregação da vida concreta do teórico em duas continuidades de vida desenrolando-se desconexamente, coisa que, socialmente falando, teria, portanto, como significado o surgimento de duas esferas culturais espiritualmente sem conexão. Porque é ainda possível uma terceira forma da atitude natural (frente à atitude mítico-religiosa naturalmente fundada e, por outro lado, à atitude teórica), a saber, a síntese de ambos os interesses, que se consuma na passagem da atitude teórica para a prática, de tal modo que a teoria, surgindo numa unidade fechada e sob *epoché* de toda e qualquer práxis (a Ciência Universal), é chamada (e na própria inteligência teórica atesta ela o seu chamamento) a servir de um modo novo a humanidade, a qual, na sua existência concreta, vive sempre primeiro de modo natural. Isto sucede sob a forma de uma práxis de um tipo novo, o da crítica universal de toda a vida e de todas as finalidades da vida, de todas as formações e sistemas culturais já surgidos a partir da vida dos homens e, com isso, também uma crítica da própria humanidade e dos seus valores reitores, tanto expressos como inexpressos; e, numa consequência mais lata, sob a forma de uma práxis que tem em vista elevar a humanidade, segundo normas de verdade de todas as formas, através da razão científica universal, modificá-la desde a raiz numa nova humanidade, capacitada para uma auto-responsabilidade absoluta com base em inteligências teóricas absolutas. Todavia, antes desta síntese da universalidade teórica e da práxis universalmente interessada, há, manifestamente, uma outra síntese da teoria e da práxis – a saber, o aproveitamento para a práxis da vida natural de resultados limitados da teoria, das ciências especializadas, limitadas, que deixam a universalidade do interesse teórico cair na especialização. Portanto, aqui se ligam, por finitização, a atitude originariamente natural e a atitude teórica.

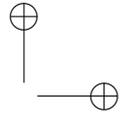
Para a compreensão mais aprofundada da Ciência greco-europeia (falando universalmente: a Filosofia) na sua diferença de princípio





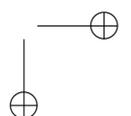
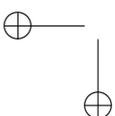
a respeito das “filosofias” orientais, que se supõe serem equivalentes, é agora necessário considerar mais de perto a atitude práctico-universal, <330> tal como ela criou estas filosofias antes, da ciência europeia, e esclarecê-la enquanto atitude mítico-religiosa. É um facto bem conhecido, mas também uma visível necessidade de essência, que, a cada humanidade vivendo naturalmente – antes da irrupção e da efectuação da Filosofia Grega e, deste modo, antes de uma consideração científica do mundo –, correspondem motivos mítico-religiosos e uma práxis mítico-religiosa. A atitude mítico-religiosa consiste, agora, em que o mundo, enquanto totalidade, se torna temático e, decerto, temático de um modo práctico; o mundo – tal quer naturalmente dizer, aqui, o mundo que é concreta e tradicionalmente válido para a correspondente humanidade (digamos, a nação), por conseguinte, o mundo míticamente apercebido. A esta atitude mítico-natural pertencem, de antemão e primeiro que tudo, não apenas homens e animais e outros seres sub-humanos e sub-animais, mas também seres sobre-humanos. O olhar que os abarca enquanto totalidade é práctico, mas não como se o homem que, no deixar-se viver natural, está apenas actualmente interessado em realidades particulares, pudesse alguma vez chegar a uma situação em que, subitamente, tudo fosse, de modo igual e em conjunto, para ele relevante do ponto de vista práctico. Mas, uma vez que o todo do mundo vale como mundo regido por poderes míticos e que o destino do homem depende, mediata ou imediatamente, do modo como esses poderes exercem o seu domínio, a consideração mítico-universal do mundo é, possivelmente, incitada pela práxis e é, então, ela própria uma consideração praticamente interessada. Motivados para esta atitude mítico-religiosa estão, compreensivelmente, os sacerdotes, pertencentes a uma casta sacerdotal que administra unitariamente os interesses mítico-religiosos e a sua tradição. Nela surge e se propaga o “saber”, linguisticamente cunhado e fixado, acerca dos poderes míticos (pensados de um modo pessoal, no sentido mais alargado). Ele toma, a partir de si mesmo, a forma

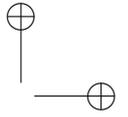
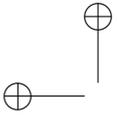




de especulação mítica, a qual, surgindo como interpretação ingenuamente convincente, transforma o próprio mito. Compreende-se, assim, que o olhar esteja constantemente co-dirigido para o restante mundo regido pelos poderes míticos e para o que lhe corresponde de seres humanos e sub-humanos (que, de resto, não estando fixados no seu ser próprio, estão abertos ao influxo de elementos míticos), para o modo como esses poderes regem os acontecimentos deste mundo, para o modo como eles próprios <331> se devem juntar numa ordem suprema de poder, para o modo como, por fim, eles intervêm, através de funções e funcionários individuais, criando, executando e impondo o destino. Todo este saber especulativo tem, porém, como finalidade servir os homens nas suas finalidades humanas, para que conformem a sua vida mundana do modo mais feliz possível, a possam proteger da doença, da fatalidade de todo tipo, da miséria e da morte. E concebível que, nesta consideração e conhecimento mítico-prático do mundo, possam surgir muitos conhecimentos cientificamente aproveitáveis acerca do mundo factual, ou seja, do mundo conhecido a partir da experiência científica. Mas, no seu contexto de sentido, eles são e permanecem conhecimentos mítico-práticos, e é um erro e uma falsificação do sentido que alguém, porque foi formado nos modos de pensar criados na Grécia e aperfeiçoados na Modernidade, fale já de Filosofia e Ciência Indiana e Chinesa (Astronomia, Matemática), interpretando europeicamente, portanto, a Índia, a Babilónia e a China.

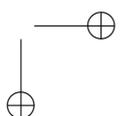
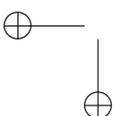
Desta atitude universal, mas mítico-prática, destaca-se nitidamente, agora, a atitude “teorética”, não-prática em qualquer dos sentidos anteriores, a do *Θαυμάζειν* a que as figuras maiores do primeiro período culminante da Filosofia Grega, Platão e Aristóteles, reconduzem a origem da Filosofia. Apodera-se dos homens o fervor de uma consideração e de um conhecimento do mundo que se afasta de todo e qualquer interesse prático e que, no círculo fechado das suas actividades cognitivas e nos tempos a elas con-

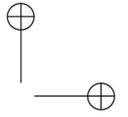
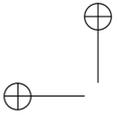




sagrados, nada mais almeja e alcança que pura teoria. Por outras palavras, o homem torna-se um espectador descomprometido, sinóptico, do mundo, torna-se um filósofo; ou melhor: a partir daí, a sua vida torna-se receptiva apenas às motivações que são possíveis nesta atitude, motivações para novos objectivos de pensamento e métodos, através dos quais se realiza, por fim, a Filosofia e o próprio homem se realiza enquanto filósofo.

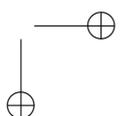
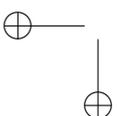
Naturalmente, a irrupção da atitude teórica tem, como tudo o que se forma historicamente, a sua motivação fáctica no contexto concreto do acontecer histórico. Importa, portanto, a este respeito, esclarecer como, a partir do tipo e do horizonte de vida da humanidade grega do século VII <332> no seu comércio com as grandes e já altamente cultivadas nações do seu mundo circundante, aquele $\Theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ pôde aparecer e tornar-se habitual, primeiro que tudo nos indivíduos singulares. Não vamos entrar em detalhes; é mais importante, para nós, compreender o caminho motivacional, o caminho da doação e criação de sentido que conduz da simples conversão de atitude, ou seja, do simples $\Theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$, até a teoria – um facto histórico que deve ter, porém, a sua essencialidade própria. Importa esclarecer a transmutação que vai da teoria originária, da visão do mundo (conhecimento do mundo a partir da simples visão universal) totalmente “descomprometida” (decorrente da *epoché* de todo e qualquer interesse prático) até a Ciência autêntica, ambas mediadas pelo contraste entre $\delta\acute{o}\zeta\alpha$ e $\epsilon\pi\iota\sigma\theta\eta\gamma\epsilon\mu\epsilon$. O interesse teórico incipiente, enquanto $\Theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$, é manifestamente uma modificação dessa curiosidade que tem já o seu lugar originário na vida natural, enquanto brecha na marcha da “vida séria”, seja como efeito de interesses de vida originalmente formados, seja como um olhar lançado em volta como que por jogo, quando estão satisfeitas as necessidades directas actuais ou quando estão decorridas as horas de ocupação profissional. A curiosidade (aqui não como “vício” habitual) é também uma modificação, um interesse que se eximiu aos interesses vitais, os deixou cair.

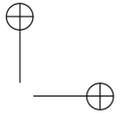
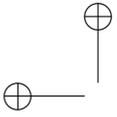




Instalado nesta atitude, o homem vê, primeiro que tudo o mais, a diversidade das nações, a sua própria e as estrangeiras, cada uma com o seu próprio mundo circundante, que vale evidentemente para ela como o mundo efectivo puro e simples, com as suas tradições, os seus deuses, demónios, as suas potestades míticas. Neste contraste espantoso, sobrevém a distinção entre representação do mundo e mundo efectivo, e surge a nova pergunta pela verdade; por conseguinte, não a verdade do quotidiano, vinculada à tradição, mas antes uma verdade idêntica, válida para todos que não estão ofuscados pela tradição, uma verdade em si. Compete, portanto, à atitude teórica do filósofo que ele esteja constantemente e de antemão decidido a consagrar sempre a sua vida futura, no sentido de uma vida universal, à tarefa da teoria, a edificar conhecimento teórico sobre conhecimento teórico *in infinitum*.

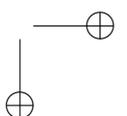
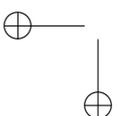
Em personalidades singulares, como Tales, etc., origina-se, com isso, uma nova humanidade; homens que criam por vocação a vida filosófica, <333> que criam a Filosofia como uma forma cultural de tipo novo. Compreensivelmente, origina-se, do mesmo lance, um correspondente tipo novo de comunalização. Estas formações ideais da teoria são, sem mais, vividas e assumidas conjuntamente pela recompreensão do outro e pela reprodução. Sem mais, elas conduzem ao trabalho conjunto, que se entreja pela crítica. Mesmo os que estão à margem, os não-filósofos, tornam-se atentos a um tão singular fazer e agir. Recompreendendo os outros, ou se tornam eles próprios filósofos, ou se tornam discípulos, se estão já profissionalmente muito manietados. Assim se difunde a Filosofia de uma maneira dupla: enquanto ampliação da comunidade de vocação dos filósofos e enquanto ampliação conjunta do movimento comunitário da educação. Mas aqui reside, também, a origem da cisão interna, posteriormente tão decisiva, da unidade do povo em cultos e incultos. Manifestamente, esta tendência de difusão não tem, porém, os seus limites na nação natal. Diferentemente de todas as outras obras culturais, ela não é um movimento do inte-

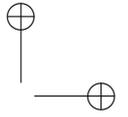
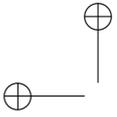




resse vinculado ao solo da tradição nacional. Também os homens de nações estrangeiras aprendem a recompreender e tomam, em geral, parte na violenta transformação cultural que irradia da Filosofia. Todavia, isto mesmo precisa ainda de ser caracterizado. Da Filosofia, que se amplia na forma da investigação e da educação, deriva um duplo efeito espiritual. Por um lado, o mais essencial da atitude teórica do homem filosófico é a peculiar universalidade da postura crítica, a qual está decidida a não aceitar sem questão qualquer opinião pré-dada, qualquer tradição, de modo a que possa perguntar logo de seguida, a respeito do todo do universo pré-dado segundo a tradição, pelo que é em si verdadeiro, por uma idealidade. Mas isto não é apenas uma nova postura cognitiva. Em virtude da exigência de submeter a empina no seu todo a normas ideais – a saber, as da verdade incondicionada –, depressa resulta daí uma transformação de grande alcance da inteira práxis da existência humana e, portanto, da vida de cultura no seu todo; ela não mais deve deixar que as suas normas sejam tomadas da empiria ingénua do quotidiano e da tradição, mas antes da verdade objectiva. Assim devém a verdade objectiva um valor absoluto que, no movimento da educação e no constante efeito na formação dos jovens, <334> traz consigo uma práxis universal modificada. Se reflectirmos um pouco mais neste tipo de transmutação, logo compreendemos o inevitável: se a ideia geral da verdade em si se torna a norma universal de todas as verdades relativas que surgem na vida humana, das verdades de situação efectivas ou supostas, então isto também diz respeito a todas as normas tradicionais, às normas do Direito, da beleza, da utilidade, dos valores pessoais dominantes, dos valores pessoais do carácter, etc.

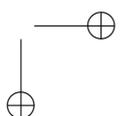
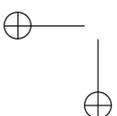
Resulta, portanto, uma particular humanidade e uma particular vocação de vida, em correlação com a realização de uma nova cultura. O conhecimento filosófico do mundo não cria apenas estes resultados de tipo particular, mas cria, antes, uma postura humana que imediatamente engrena em toda a restante vida prática, com

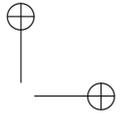
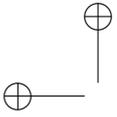




todas as suas exigências e fins, os fins dessa tradição histórica no interior da qual se foi educado e de onde retiram a sua validade. Edifica-se entre os homens uma comunidade nova e íntima, poderíamos mesmo dizer, uma comunidade de puros interesses ideais – homens que vivem a Filosofia, entre si ligados pela dedicação às ideias que não são apenas úteis a todos, mas que são próprias de todos eles. Necessariamente se forma uma eficiência comunitária de tipo particular, a do trabalhar com o outro e do trabalhar para o outro, mutuamente se coadjuvando no exercício crítico, a partir da qual resulta a verdade pura e incondicionada enquanto bem comum. A isso se junta, agora, a tendência necessária para a propagação do interesse, por meio da recompreensão do que foi pretendido e realizado; portanto, uma tendência para a inclusão de sempre novas pessoas ainda não filosóficas na comunidade dos filósofos. Assim acontece, primeiro, no interior da nação natal. A extensão não pode ocorrer exclusivamente como difusão da investigação científica profissional, mas, lançando as suas mãos muito além do círculo profissional, ela ocorre, antes, enquanto movimento educativo.

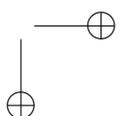
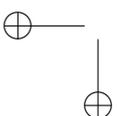
Se o movimento educativo se difunde para círculos cada vez mais largos de povos – e, por natureza, para os mais elevados, para os dominantes, para os menos constrangidos pelos cuidados da vida –, que consequências resultam daí? Manifestamente, isto não conduz simplesmente a uma modificação homogênea da normal vida do Estado e da Nação, satisfatória no seu conjunto, mas antes, com toda a probabilidade, a grandes cisões interiores, nas quais esta vida e o todo da cultura nacional entram em convulsão. Os que estão conservadoramente satisfeitos com a tradição e o círculo humano dos filósofos tornam-se antagonistas mútuos e, seguramente, a luta desenrolar-se-á nas esferas políticas do poder. A perseguição inicia-se já nos próprios começos da Filosofia. São proscritos os homens cuja vida se entrega a estas ideias. Ainda assim, as ideias são sempre mais fortes que quaisquer poderes empíricos.

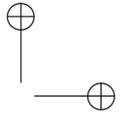
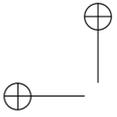




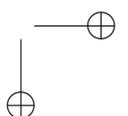
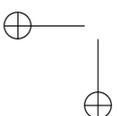
Além disso, temos também de tomar aqui em linha de conta que a Filosofia, provindo de uma atitude crítica universal contra toda e qualquer pré-doação tradicional, não é impedida na sua propagação por qualquer limite nacional. Apenas deve estar presente a capacidade de assumir uma atitude crítica universal, a qual tem certamente como pressuposto um certo nível de cultura pré-científica. Assim se pode propagar a convulsão da cultura nacional, primeiro que tudo quando a Ciência Universal em progresso se torna um bem comum para as nações, antes alheadas umas das outras, e a unidade de uma comunidade científica e educativa atravessa a pluralidade das nações.

Há ainda uma coisa importante que deve ser aqui trazida, respeitante à relação da Filosofia com as tradições. Duas possibilidades devem ser aqui consideradas. Ou o que vale segundo a tradição é totalmente rejeitado, ou o seu conteúdo é filosoficamente assumido e, com isso, também de novo formado no espírito da idealidade filosófica. Um caso notável é, aqui, o da Religião. Não quero pôr na sua conta as “religiões politeístas”. Deuses no plural, poderes míticos de todo e qualquer tipo são objectos circum-mundanos com a mesma efectividade que animais ou homens. No conceito de Deus, o singular é essencial. Mas ele implica:, do ponto de vista humano, que a sua validade de ser e de valor seja experienciada como um vínculo interior absoluto. Aqui se produz, agora, uma fusão desta absolutez com a da idealidade filosófica. No processo geral de idealização, que procede da Filosofia, Deus é, por assim dizer, logicizado, torna-se portador do *logos* absoluto. Eu gostaria, de resto, de ver já o lógico no facto de a Religião apelar teologicamente para a evidência da fé, enquanto <336> tipo seu, mais próprio e profundo de fundamentação do verdadeiro ser. Os deuses nacionais estão, porém, simplesmente aí, sem questão, enquanto factos reais do mundo circundante. Antes da Filosofia, ninguém levanta quaisquer questões crítico-gnosiológicas, quaisquer questões acerca da evidência.





No essencial, se bem que um pouco esquematicamente, está agora delineada a motivação histórica que torna compreensível como, a partir de um punhado de gregos extravagantes, pôde ser posta em marcha uma convulsão da existência humana e da sua inteira cultura, primeiro na sua própria nação e, depois, nas vizinhas. Mas é agora também visível que, a partir daqui, poderia despontar uma supranacionalidade de um tipo completamente novo. Refiro-me, naturalmente, à forma espiritual da Europa. Agora, não mais se trata de uma justaposição de diferentes nações, influenciando-se mutuamente apenas por lutas comerciais e de poder – um novo espírito, procedente da Filosofia e das ciências particulares, de livre crítica e de instituição de normas para tarefas infinitas domina a humanidade, cria novos e infinitos ideais! Estes são-no para os homens individuais e as suas nações, são-no também para as próprias nações. Mas, finalmente, eles são também ideais infinitos para a síntese em expansão das nações, na qual cada uma destas nações, precisamente porque aspira à sua própria tarefa ideal no espírito da infinitude, oferece o seu melhor às nações com que está unida. Por via deste ofertar e receber, eleva-se o todo supranacional, com todas as suas sociedades escalonadas, preenchido pelo espírito exaltado de uma tarefa infinita, articulada em várias infinitudes, mas que é apenas uma única. Nesta sociedade total dirigida para o ideal, a Filosofia detém tanto a função de guia como as suas tarefas infinitas específicas; refiro-me à função de reflexão teórica livre e universal, que compreende todos os ideais e o ideal total – por conseguinte, o universo de todas as normas. Numa humanidade europeia, a Filosofia tem constantemente de exercer a sua função, enquanto arconte de toda a humanidade.

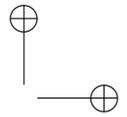


II

Todavia, devem agora tomar voz os mal-entendidos, seguramente muito incisivos, e as objecções que, como me <337> quer parecer, retiram a sua força sugestiva dos preconceitos em moda e da sua fraseologia. Não será o que foi aqui exposto uma intempestiva reabilitação do racionalismo, da “iluminice”,³ do intelectualismo que se vai perder em teorias alheadas do mundo, com as suas necessárias consequências nefastas do diletantismo inane, do snobismo intelectual? Não significa isto querer retomar, uma vez mais, ao erro fatal segundo o qual é a Ciência que faz sábios os homens, que ela está vocacionada para criar uma humanidade autêntica, que se sobreponha ao destino e que seja suficiente? Quem, hoje, levará ainda a sério estes pensamentos? Esta objecção tem certamente uma legitimidade relativa para o estado do desenvolvimento europeu desde o século XVII até o fim do século XIX. Ela não toca o sentido próprio da minha exposição, porém. Quer-me parecer que eu, o suposto reaccionário, sou muito mais radical e muito mais revolucionário que todos aqueles que, hoje em dia, se comportam tão radicalmente em palavras.

Também estou certo de que a crise europeia radica num racionalismo extraviado. Mas não se pode tomar isto como se a racionalidade enquanto tal fosse o mal, ou tivesse um significado subordinado no todo da existência humana: naquele sentido elevado e autêntico, de que exclusivamente falamos como sentido prístino grego, que se tornou um ideal no período clássico da Filosofia Grega, ela carece, decerto, de muitas clarificações na auto-reflexão, mas é chamada, na sua forma amadurecida, a conduzir o nosso de-

³ *Aufkärerei* – palavra pejorativa com que, em círculos hegelianos, se designou o movimento do Iluminismo, *Aufklärung*. Traduzirmo-la por “iluminice”, um neologismo que comporta também o mesmo sentido desdenhoso [Nota do Tradutor].

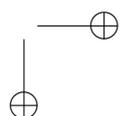
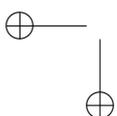


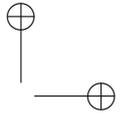
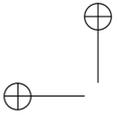
envolvimento. Por outro lado, concedemos de boa vontade (e o Idealismo Alemão há muito nos precedeu nesta visão) que a forma de desenvolvimento da *ratio*, enquanto Racionalismo do período do Iluminismo, foi um extravio, se bem que, ainda assim, um extravio compreensível.

Razão é um título amplo. Segundo a boa velha definição, o homem é o ser vivo racional e, neste sentido amplo, o papua é também homem e não bicho, Ele tem as suas finalidades e age pensadamente, considerando as possibilidades práticas. As obras e os métodos resultantes entram na tradição, que é sempre de novo compreensível na sua racionalidade. Mas tal como o homem e o próprio papua <338> representam um novo nível da animalidade, a saber, em contraposição aos bichos, também a razão filosófica representa um novo nível da humanidade e da sua razão. O nível da existência humana sob⁴ normas ideais para tarefas infinitas, o nível da existência *sub specie aeterni*, é, porém, apenas possível na absoluta universalidade, precisamente aquela que está, desde o início, contida na ideia de Filosofia. A Filosofia Universal, com todas as ciências particulares, constitui certamente uma aparição parcelar da cultura europeia. Mas está implícito no sentido de toda a minha exposição que esta parte seja, por assim dizer, o cérebro funcionante, de cujo funcionamento normal depende a autêntica, a saudável espiritualidade europeia. A humanidade elevada ao humano superior, ou à razão, exige, portanto, uma Filosofia autêntica.

Aqui reside, porém, o ponto periclitante! “Filosofia” – devemos, aqui, separar filosofia como facto histórico de um tempo determinado e Filosofia enquanto ideia, ideia de uma tarefa infinita. A filosofia de cada vez historicamente efectiva é a tentativa, mais ou menos conseguida, de realizar a ideia reitora da infinitude e mesmo da totalidade das verdades, ideais práticos, a saber, ide-

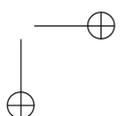
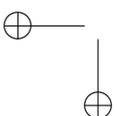
⁴ Lemos *under* em vez de *und der*, de acordo com a lição seguida já por David Carr (vide *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970, p. 290) [Nota do Tradutor].

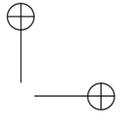
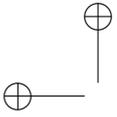




ais vistos como pólos eternos de que não nos podemos desviar na nossa inteira vida sem arrependimento, sem nos tornarmos desleais e, por isso, infelizes, não são de modo algum, para este olhar, já claros e determinados, eles são antecipados numa generalidade plurívoca. A determinidade resulta somente do trabalho concreto e do fazer que é, no mínimo, relativamente bem sucedido. Há, aí, a constante ameaça de se cair em unilateralidades e em contentamentos precipitados, que se vingam em contradições subsequentes. Daí o contraste entre as grandes pretensões dos sistemas filosóficos e o facto de serem entre si incompatíveis. A isso há que juntar a necessidade – e novamente – a periculosidade da especialização.

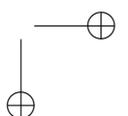
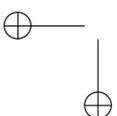
Assim pode a racionalidade unilateral tornar-se, sem dúvida, um mal. Podemos também dizer: pertence à essência da razão que os filósofos só possam compreender as suas tarefas infinitas e trabalhar nelas primeiro que tudo numa unilateralidade absolutamente necessária. Não há aí nenhuma improcedência, nenhum erro, mas antes, como foi dito, o caminho que é para eles recto e necessário permite-lhes captar, de início, apenas um aspecto da tarefa, primeiro <339> sem notarem que a tarefa infinita no seu todo, o conhecimento teórico da totalidade daquilo que é, tem ainda outros aspectos. Se as insuficiências se anunciam em obscuridades e contradições, isso motiva um começo para uma reflexão universal, O filósofo deve, portanto, ter sempre em vista apoderar-se do sentido verdadeiro e completo da Filosofia, da totalidade dos seus horizontes de infinitude. Nenhuma linha de conhecimento, nenhuma verdade singular pode ser absolutizada e isolada. Somente nesta autoconsciência suprema, que se torna ela própria um dos ramos da tarefa infinita, pode a Filosofia preencher a sua função, pode pôr-se a caminho e, através dela, a autêntica humanidade. Mas que assim seja é coisa que pertence, também, de novo, ao campo de conhecimento da Filosofia no nível supremo de auto-reflexão. Uma Filosofia é conhecimento universal apenas através desta constante reflexividade.

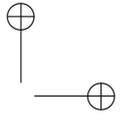
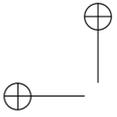




Disse: o caminho da Filosofia ultrapassa a ingenuidade. Este é, então, o lugar de crítica do tão afamado Irracionalismo, ou seja, o lugar para pôr a descoberto a ingenuidade desse racionalismo que é tornado pela racionalidade filosófica pura e simples, mas que é, seguramente, característico da Filosofia da Modernidade no seu conjunto, desde a Renascença, e se toma pelo Racionalismo efectivo e, portanto, universal. Nesta ingenuidade, inevitável no começo, estão, portanto, mergulhadas todas as ciências cujos começos já na Antiguidade se tinham desenvolvido. Dito com mais precisão: o título generalíssimo para esta ingenuidade é *objectivismo*, enformado nos diversos tipos do naturalismo, da naturalização do espírito. As antigas e as novas filosofias eram e permanecem ingenuamente objectivistas, Para ser justo, há que acrescentar que o Idealismo Alemão, procedente de Kant, estava já fervorosamente empenhado em Superar uma ingenuidade que se tornara já muito sensível, sem que, porém, fosse capaz de atingir efectivamente o nível mais alto de reflexividade, decisivo para a nova forma da Filosofia e da humanidade europeia.

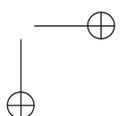
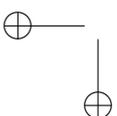
Só posso tornar compreensível o que foi dito por indicações grosseiras. O homem natural (tornemo-lo como o homem do período pré-filosófico) está mundanamente dirigido em todos os seus cuidados e fazeres. O seu campo de vida e de efectuação é o <340> mundo circundante estendendo-se espaço-temporalmente à sua volta, no qual ele próprio se inclui. Isto permanece conservado na atitude teorética, a qual, de início, não pode ser outra coisa senão essa atitude do espectador descomprometido de um mundo que, por essa via, se desmitifica. A Filosofia vê no mundo o universo daquilo que é, e o mundo torna-se mundo objectivo frente às representações do mundo, que mudam do ponto de vista das nações e das subjectividades individuais; a verdade torna-se, por conseguinte, verdade objectiva. Assim começa a Filosofia enquanto Cosmologia; como é compreensível, ela está, no seu interesse teorético, dirigida primeiro para a natureza corpórea, porque

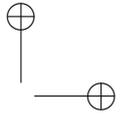
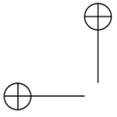




todo o dado espácio-temporal tem, em todo caso, pelo menos na sua base, a fórmula existencial da corporalidade. Homens e bichos não são simples corpos, mas, na direcção circum-mundana do olhar, eles aparecem como qualquer coisa que é corporeamente e, por consequência, aparecem como realidades inseridas na espácio-temporalidade universal. Assim têm todos os acontecimentos anímicos – os do eu respectivo, como experienciar, pensar, querer – uma certa objectividade. A vida em comunidade, a das famílias, povos, e semelhantes, parece, então, dissolver-se nos indivíduos singulares, enquanto objectos psicofísicos; a vinculação espiritual através da causalidade psicofísica carece de uma continuidade puramente espiritual – a natureza física intervém em toda parte.

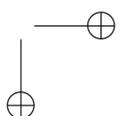
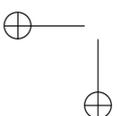
A marcha histórica do desenvolvimento está prefigurada, de modo determinado, por esta atitude para com o mundo circundante. Já o olhar mais fugidio para a corporalidade que pode ser encontrada de antemão no mundo circundante mostra que a natureza é um todo omniconectado homogéneo, por assim dizer, um mundo para si, abraçado pela espácio-temporalidade homogénea, repartido em coisas individuais, todas iguais entre si enquanto *res extensae* e determinando-se causalmente umas às outras. Muito depressa se dá um primeiro, grande passo na descoberta; a superação da finitude da natureza já pensada como um em si objectivo, uma finitude não obstante a aberta ausência de fim. E descoberta a infinitude, primeiramente, na forma de idealização das grandezas, das medidas, dos números, das figuras, das rectas, pólos, superfícies, etc. A natureza, o espaço, o tempo tornam-se *idealiter* extensíveis ao infinito, assim como *idealiter* partíveis ao infinito. A partir da arte da Agrimensura desponta a Geometria, a partir da arte dos números, a Aritmética, da mecânica quotidiana, a Mecânica matemática, etc. Transformam-se, agora, sem que <341> sobre isso seja formulada uma hipótese expressa, a natureza e o mundo intuitivos num mundo matemático, o mundo das ciências matemáticas da natureza. A Antiguidade foi à frente neste cami-

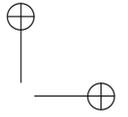
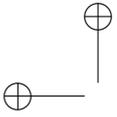




nho e, com a sua Matemática, consumou-se, ao mesmo tempo, a primeira descoberta de ideais infinitos e de tarefas infinitas. Isto tornou-se, para todos os tempos posteriores, a estrela orientadora das ciências. Que eficácia teve, agora, o sucesso embriagante desta descoberta da infinitude física para a tentativa de dominar cientificamente a esfera espiritual? Na atitude circum-mundana, na que é constantemente objectivista, todo o espiritual aparecia como que sobreposto na corporalidade. Está, assim, próxima uma transposição do modo de pensar científico-natural. Daí que encontremos, já nos começos, o Materialismo e Determinismo de Demócrito. Os espíritos maiores, porém, recuam diante disso, e também diante de toda e qualquer psicofísica neste estilo novo. Desde Sócrates, o homem torna-se tema na sua específica humanidade como pessoa, nas sua vida espiritual comunitária. O homem permanece inserido no mundo objectivo, mas torna-se já num terna maior para Platão e Aristóteles. Torna-se sensível, aqui, uma cisão digna de nota: o humano pertence ao universo dos factos objectivos, mas, enquanto pessoas, enquanto eu, têm os homens objectivos, fins, eles têm normas da tradição, normas de verdade – normas eternas. Se o desenvolvimento na Antiguidade se entorpece, nem por isso ele se perde, porém. Dêmos o salto para a chamada Modernidade. Com entusiasmo ardente, é retomada a tarefa infinita de um conhecimento matemático da natureza e do mundo em geral. Os resultados portentosos do conhecimento da natureza devem, agora, ter a sua contrapartida no conhecimento do espírito. A razão havia provado a sua força na natureza. “Tal como o Sol que alumia e aquece é um só, assim é também uma só a razão” (Descartes).⁵

⁵ Trata-se de uma citação truncada de um passo célebre das *Regulae ad directionem ingeni* (regra primeira), de Descartes, provavelmente de memória e por mistura com um outro não menos conhecido de Platão (*República*, VI 508b e sgs.), onde há, de facto, a referência ‘indirecta, omissa em Descartes, a qualquer coisa como um poder generativo do calor do Sol, O texto de Descartes é o seguinte: “Nam cùm scientiae omnes nihil aliud sint quàm humana sapientia, quae semper una & eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata,

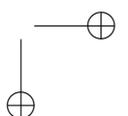
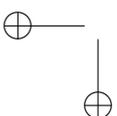


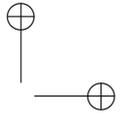
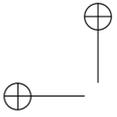


O método científico-natural deve também abrir os segredos do espírito. O espírito é real, objectivamente no mundo e, enquanto tal, fundado na corporalidade. A concepção do mundo assume, por conseguinte, de modo imediato e totalmente dominante, a forma de uma concepção dualista e, seguramente, psicofísica. A mesma causalidade, apenas duplamente cindida, abarca o mundo uno, o sentido da aclaração racional é por todo lado o mesmo, mas de tal modo que a aclaração do espírito, se quiser ser única e, com isso, <342> filosoficamente universal, reconduz de novo ao físico. Uma investigação aclaradora do espírito que seja pura e em si mesma fechada, uma Psicologia ou doutrina do espírito puramente dirigida para o interior, para o eu, que, a partir da auto-vivência do psíquico, se estenda até a psique alheia – isso não pode existir, deve tomar-se antes o caminho pelo exterior, o caminho da Física e da Química. Todos os bem-queridos discursos sobre o espírito de comunidade, a vontade do povo, sobre ideais, sobre objectivos políticos das nações e coisas semelhantes, são romantismo e mitologia, provindos da transposição analógica de conceitos que só têm um sentido próprio na esfera pessoal individual. O ser espiritual é fragmentário. A pergunta sobre a fonte de todos os mal-estares, há, agora, que responder: este objectivismo ou esta apreensão psicofísica do mundo é, apesar da sua aparente compreensibilidade, uma unilateralidade ingénua, que permaneceu incompreendida enquanto tal unilateralidade. A realidade do espírito como um suposto anexo real dos corpos, o seu suposto ser espaço-temporal no interior da natureza, tudo isso é um contra-senso.

Vale mostrar aqui, porém, para o nosso problema da crise, como sucedeu que a “Modernidade”, tão orgulhosa, durante séculos, dos seus resultados teóricos e práticos, tenha ela própria caído numa

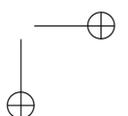
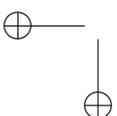
nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quám Solis lúmen à rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus vilis cohibere; neque enim nos vnus veritatis cognitio, veluti vnus artis vsus, ab alterius inventione dimovet, sed potiùs iuvat” (Oeuvres de Descartes. Vol. X, p. 360) [Nota do Tradutor].

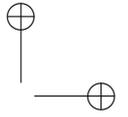
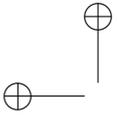




crescente insatisfação e tenha mesmo sentido a sua situação como uma situação de mal-estar. O mal-estar aloja-se em todas as ciências, finalmente como um mal-estar do método. Mesmo que incompreendido, o nosso mal-estar europeu diz respeito, porém, a muitos de nós.

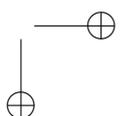
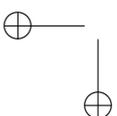
Estes são problemas que provêm inteiramente da ingenuidade com que a ciência objectivista torna aquilo que ela designa como mundo objectivo pelo universo de todo o ser, sem com isso atentar que a subjectividade operante na ciência não pode, por direito, comparecer em nenhuma ciência objectiva. Todo aquele que foi formado científico-naturalmente acha compreensível que tudo o que é simplesmente subjectivo deva ser excluído e que o método científico-natural, apresentando-se nos modos subjectivos de representação, determine objectivamente. Assim, também procura ele o objectivamente verdadeiro para o psíquico. Com isso, é ao mesmo tempo assumido que o subjectivo, excluído pelo físico, deve ser investigado precisamente enquanto psíquico pela Psicologia, portanto, obviamente, pela Psicologia psicofísica. Mas o investigador da natureza não torna para si próprio claro que o fundamento constante do seu trabalho de pensamento – ao fim e ao cabo, um trabalho subjectivo – é o mundo circundante da vida, que este <343> é constantemente pressuposto como solo, como esse campo de trabalho unicamente pelo qual têm sentido as suas perguntas e os seus métodos de pensamento. Onde é, agora, submetido à crítica e à clarificação o método, essa peça poderosa que conduz do mundo intuitivo circundante até as idealizações da Matemática e sua interpretação como ser objectivo? As revoluções de Binstein dizem respeito às fórmulas com que foi tratada a *physis* idealizada e ingenuamente objectivada. Mas como as fórmulas em geral, como os objectos matemáticos em geral recebem sentido a partir do subsolo da vida e do mundo circundante intuitivo, acerca disso não aprendemos nada, e, assim, não reforma Einstein o espaço e o tempo em que se desenrola a nossa vida vivente.

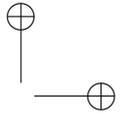
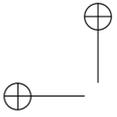




A ciência matemática da natureza é uma técnica maravilhosa para fazer induções de uma capacidade operativa, de uma probabilidade, de uma precisão, de uma computabilidade que nunca antes puderam ser sequer imaginadas. Enquanto realização, ela é um triunfo do espírito humano. No que respeita, porém, à racionalidade dos seus métodos e teorias, ela é uma realização completamente relativa. Pressupõe já uma abordagem ao nível do fundamental que carece, ela própria, de uma efectiva racionalidade. Na medida em que o mundo circundante intuitivo, este mundo simplesmente subjectivo, é esquecido na temática científica, é também esquecido o próprio sujeito que trabalha e o cientista não se torna nunca um tema. (Assim, deste ponto de vista, a racionalidade das ciências exactas está na mesma linha da racionalidade das pirâmides egípcias.)

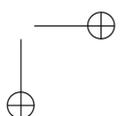
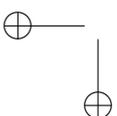
Certamente que, desde Kant, temos um Teoria do Conhecimento propriamente dita, e, por outro lado, há ainda a Psicologia que, com as suas pretensões de exactidão científico-natural, quer ser a ciência geral e fundamental do espírito. Mas a nossa esperança de uma racionalidade efectiva, isto é, de uma intelecção efectiva, fica decepcionada, tanto aqui como em todo lado. Os psicólogos não notam, de todo, que também eles próprios, em si mesmos, enquanto cientistas operantes com o seu mundo circundante, não entram no seu tema. Não notam que necessariamente se pressupõem já de antemão a si próprios, enquanto homens comunalizados do seu mundo circundante e do seu tempo histórico, pelo próprio facto de quererem obter a verdade em si enquanto válida em geral para qualquer um. Por via deste objectivismo, a Psicologia não pode de maneira alguma tomar como tema a alma <344> no seu sentido mais próprio, isto é, o eu que age e padece. Ela pode bem objectivar e tratar indutivamente a vivência valorativa, a vivência da vontade, distribuindo-a pela vida corpórea, mas pode ela fazê-lo também com as finalidades, os valores, as normas, pode ela fazer da razão um tema, digamos, como “disposição”? Perde-se comple-





tamente de vista que o objectivismo, enquanto realização autêntica do investigador que se dirige por normas verdadeiras, pressupõe precisamente essas normas e que o objectivismo não quer, portanto, ser derivado de factos, porque os factos são já, com isso, visados enquanto verdades e não como coisas imaginárias. Sem dúvida que alguns sentem as dificuldades que aqui residem; assim se acende a polémica acerca do psicologismo. Mas, com a rejeição de uma fundamentação psicologista das normas, sobretudo das normas para a verdade em si, nada está ainda feito. A necessidade de uma reforma da Psicologia da Modernidade no seu todo torna-se sensível de um modo cada vez mais geral, mas ainda não se compreende que ela fracassou por via do seu objectivismo, que ela não atinge, em geral, a essência própria do espírito, que o seu isolamento da alma, objectivamente pensada, e a sua nova interpretação psicofísica do ser-em-comunidade são uma in consequência. Certamente que não trabalhou ela em vão e que apresentou, também, muitas regras empíricas bem úteis para a prática. Mas ela será tão-pouco uma efectiva Psicologia como a estatística moral, com os seus conhecimentos não menos valiosos, será já uma Ciência Moral.

Por todo lado, no nosso tempo, se anuncia a necessidade candente de uma compreensão do espírito, e a obscuridade da relação metódica e substantiva entre as Ciências da Natureza e as Ciências do Espírito tornou-se quase insuportável. Dilthey, um dos maiores cientistas do espírito, pôs toda a energia da sua vida na clarificação da relação entre Natureza e Espírito, na clarificação da prestação da Psicologia psicofísica, a qual, como ele opinava, devia ser complementada por uma nova Psicologia, descritiva e analítica. Os esforços de Windelband e Rickert não produziram, infelizmente, as intelecções desejadas. Também eles, tal como os demais, permanecem presos ao objectivismo; e, por maioria de razão, também os novos psicólogos reformadores, que crêem que toda a culpa reside no preconceito, há muito dominante, do atomismo, e que é chegado

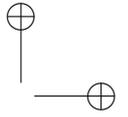
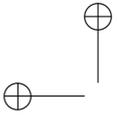


um tempo novo com a Psicologia da totalidade.⁶ Jamais a situação poderá <345> melhorar, porém, enquanto o objectivismo, proveniente de uma atitude natural dirigida para a circum-mundaneidade, não for posto a nu na sua ingenuidade e enquanto não irromper o reconhecimento de que é uma inconseqüência a concepção dualista do inundo, na qual Natureza e Espírito têm de valer como realidades de sentido similar, se bem que causalmente edificadas uma sobre a outra. Com toda a seriedade, sou da seguinte opinião: não existiu nunca nem existirá jamais uma ciência objectiva do espírito, uma doutrina objectiva da alma, objectiva no sentido de atribuir às almas, às comunidades pessoais, inexistência⁷ nas formas da espácio-temporalidade.

O espírito e só mesmo o espírito é em si próprio e para si próprio um ser; é independente e pode, nesta independência e apenas nela, ser tratado de modo verdadeiramente racional, de modo verdadeiramente científico a partir do fundamento. No que respeita, porém, à natureza na sua verdade científico-natural, ela só aparentemente é independente e só aparentemente pode ser levada, por si, ao conhecimento racional nas Ciências Naturais. Porque a natureza verdadeira no seu sentido, no sentido científico-natural, é produto do espírito que investiga a natureza e pressupõe, portanto, a Ciência do Espírito. Por essência, o espírito está capacitado para exercer o autoconhecimento e, enquanto espírito científico, o autoconhecimento científico, e isto iterativamente. Apenas no conhecimento científico-espiritual puro não fica o investigador embaraçado pela objecção do auto-encobrimento da sua própria operatividade. Por isso, é um erro das Ciências do Espírito competir com as Ciências Naturais pela igualdade de direitos. Assim que concedem a

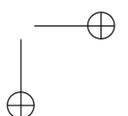
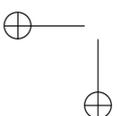
⁶ *Ganzheitspsychologie* (ou também *Strukturpsychologie*) – alusão à escola de Leipzig, do início da década de vinte do século XX, centrada no conceito de *Ganzheit*, introduzido por Félix Krüger em oposição à psicofísica de cunho materialista e mecânico [Nota do Tradutor].

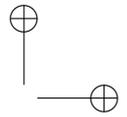
⁷ *Inexistenz*, deve, aqui, ser tomado no sentido de “existência-em” e não no sentido de “não-existência” [Nota do Tradutor].



estas últimas a objectividade enquanto auto-suficiência, caem elas próprias no objectivismo. Mas, tal como elas estão agora desenvolvidas, com as suas diversas disciplinas, as Ciências do Espírito carecem da racionalidade última, efectiva, tornada possível pela visão espiritual do mundo. Esta falta de uma racionalidade autêntica sob todos os aspectos é, precisamente, a fonte da obscuridade insuportável do homem acerca da sua própria existência e das suas tarefas infinitas. Os homens estão inseparavelmente unidos numa tarefa: *apenas quando o espírito, a partir da sua volta ingénua para fora, retorna sobre si próprio <346> e permanece em si próprio e puramente em si próprio, pode a si próprio bastar.*

Como se chegou, porém, a um começo de uma tal auto-reflexão? Um começo não era possível enquanto campeava o sensualismo, ou melhor, o psicologismo dos *data*, a Psicologia da *tabula rasa*. Só quando *Brentano* exigiu uma Psicologia enquanto ciência das vivências intencionais foi dado um impulso que poderia conduzir mais além, se bem que o próprio Brentano não tivesse ainda superado o objectivismo e o naturalismo psicológico. A elaboração de um método efectivo para captar a essência fundamental do espírito nas suas intencionalidades e para, a partir daí, edificar uma analítica do espírito que fosse consistente até o infinito, conduziu à Fenomenologia transcendental. Ela supera o objectivismo naturalista e todo e qualquer objectivismo em geral da única maneira possível, a saber, pelo facto de que aquele que filosofa procede a partir do seu próprio eu e, decerto, puramente como o executor de todas as suas validades, das quais ele se torna num espectador teórico. Nesta atitude, é possível edificar uma ciência do espírito absolutamente suficiente, sob a forma de uma conseqüente auto-compreensão e de uma compreensão do mundo enquanto realização espiritual. O eu também já não é mais, então, uma coisa isolada ao lado de outras coisas tais num mundo pré-dado e, em geral, cessa a séria exterioridade e justaposição das pessoas egóicas em benefício de um íntimo ser uns-nos-outros e ser uns-para-os-outros.

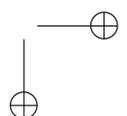
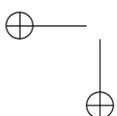


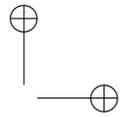


Contudo, não é possível falar desse assunto aqui, pois nenhuma conferência o poderia esgotar. Mas espero ter mostrado que não se trata, aqui, de renovar o antigo Racionalismo, que era um naturalismo absurdo, incapaz, em geral, de captar os problemas espirituais que nos tocam mais de perto. A *ratio* que está agora em questão não é outra senão a autocompreensão efectivamente universal e efectivamente radical do espírito, na forma da Ciência Universal auto-responsável, em que um modo completamente novo de cientificidade se põe ao caminho e no qual todas as perguntas pensáveis encontram o seu lugar: as perguntas pelo ser e as perguntas pela norma, bem como as perguntas acerca da chamada existência. E minha convicção que a Fenomenologia intencional ³⁴⁷ fez, por vez primeira, do espírito enquanto espírito um campo de experiência e de ciência sistemáticas e, por via disso, operou uma total transformação da tarefa do conhecimento. A universalidade do espírito absoluto abrange todo o ser numa historicidade absoluta, que incorpora em si a natureza enquanto formação espiritual. Só a Fenomenologia intencional e, decerto, transcendental fez luz sobre isto, por meio do seu ponto de partida e dos seus métodos. Só a partir dela se compreende, desde os fundamentos mais profundos, o que o objectivismo naturalista é, e, em particular, que a Psicologia, através do seu naturalismo, deva passar ao lado, em geral, da realização do espírito, do problema radical e autêntico da vida espiritual.

III

Condensem as ideias fundamentais das nossas explicações: a hoje em dia tão falada “crise da existência europeia”, documentando-se em inumeráveis sintomas de desagregação da vida, não é nenhum destino obscuro, nenhuma fatalidade impenetrável, mas torna-se compreensível a partir do plano de fundo da *teleologia da his-*





tória europeia, que pode ser filosoficamente descoberta. Pressuposto para esta compreensão é, porém, que o fenómeno “Europa” seja, antes de tudo, captado no seu núcleo essencial central. Para que a desordem da “crise” hodierna possa ser concebida, o *conceito Europa* deve ser elaborado enquanto *teleologia histórica de finalidades infinitas da razão*, deve ser mostrado como o “mundo” europeu nasceu de ideias da razão, ou seja, do espírito da Filosofia. A “crise” pode, então, tornar-se clara como o *aparente fracasso do Racionalismo*. A razão do falhanço de uma cultura racional reside, porém – como foi dito –, não na essência do próprio Racionalismo, mas unicamente na sua *alienação*, na sua absorção no “naturalismo” e no “objectivismo”.

A crise da existência europeia tem apenas duas saídas: a decadência da Europa no afastamento perante o seu próprio sentido racional de vida, a queda na fobia ao espírito e na barbárie, ou então o renascimento da Europa a partir do espírito da <348> Filosofia, por meio de um heroísmo da razão que supere definitivamente o naturalismo. O maior perigo da Europa é o cansaço. Se lutarmos contra este perigo de todos os perigos como “bons europeus”, com aquela valentia que não se rende nem diante de uma luta infinita, então, do incêndio aniquilador da incredulidade, do fogo consumptivo do desespero a respeito da missão humana do Ocidente, das cinzas do cansaço enorme, ressuscitará a Fénix de uma nova interioridade de vida e de uma nova espiritualidade, como penhor de um grande e longínquo futuro para o Homem – porque só o espírito é imortal.

