

A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*

Edmund Husserl (1859-1938)

Com esta conferência quero tentar descobrir um novo interesse para o tema, tão frequentemente tratado, da crise europeia, desenvolvendo a ideia histórico-filosófica (ou o sentido teleológico) do homem europeu. Na medida em que sublinho a função essencial que deve ser desempenhada pela filosofia, assim como pelas ciências que são ramificações suas, procuro também que a crise europeia ganhe uma nova clarificação.

Partamos de algo bem conhecido: a diferença entre a Medicina, enquanto ciência da natureza, e a chamada “Medicina Natural”. Se esta última, na vida geral de um povo, emerge da experiência ingénuo e da tradição, já a medicina enquanto ciência da natureza provém da valorização das evidências das ciências puramente teóricas, daquelas que têm por objecto o corpo humano, em especial a Anatomia e a Fisiologia. Porém, por sua vez, estas baseiam-se nas ciências fundamentais que esclarecem a natureza em geral, ou seja, a Física e a Química.

Desviemos agora o olhar da corporalidade [*Leiblichkeit*] humana e pensemos na espiritualidade [*Geistigkeit*] humana, tema das chamadas

* Tradução de Nuno Nabais, a partir de uma versão colectiva realizada no âmbito do seminário *Tradução de alemão filosófico*, dirigido pela Professora Helga Hoock Quadrado, no Instituto Goethe de Lisboa, no ano de 1995.

A presente tradução do texto *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie (A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia)*, reelaboração da conferência apresentada por Husserl ao *Kulturbund* de Viena, nos dias 7 e 10 de Maio de 1935, com o título *Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit (A Filosofia na Crise na Humanidade Europeia)*, segue a versão publicada por Walter Biemel como anexo ao volume VI das Obras Completas de Edmund Husserl: *Husserliana*, Haag, Martinus Nijhoff, 2.^a edição, 1976, págs. 314 a 348. Ao longo da tradução, a numeração a negrito entre parêntesis rectos refere-se a esta última paginação. [*Nota do Tradutor*]

Ciências do Espírito [*Geistwissenschaften*]. Para estas ciências, o interesse teórico não se refere exclusivamente aos homens enquanto pessoas, às suas vidas e às suas realizações pessoais, nem aos produtos dessas realizações. A vida pessoal significa viver colectivamente como Eu e como Nós, num horizonte colectivo. E estas comunidades apresentam formas mais ou menos simples ou estratificadas, tais como **[315]** família, nação, supra-nação. A *vida* não tem aqui um sentido fisiológico. É uma vida que está dirigida para um fim [*zwecktätiges*] e que produz formações espirituais [*geistige Gebilde*]. Em sentido mais amplo, a vida é criadora de cultura [*kulturschaffend*] na unidade de uma historicidade [*Geschichtlichkeit*]. Tudo isto é já tema das diversas Ciências do Espírito. A diferença entre desenvolvimento vigoroso e atrofia, ou entre saúde e doença, pode também ser atribuída às comunidades, aos povos ou aos Estados. Surge assim inevitavelmente a questão: como explicar que, também nesse domínio, nunca se tenha alcançado uma Medicina científica, uma Medicina das nações e das comunidades supranacionais? As nações europeias estão enfermas. A própria Europa, como se diz, está em crise. E, para este mal, não faltam curandeiros. Estamos mesmo submersos por uma onda de ingénuos e exaltados projectos de reformas. Mas, como explicar que as Ciências do Espírito, apesar do seu poderoso desenvolvimento, não prestem aqui o mesmo serviço que as Ciências da Natureza tão bem desempenham na sua esfera própria?

Quem está familiarizado com o espírito das ciências modernas não terá dificuldade em encontrar uma resposta. A grandeza das Ciências da Natureza consiste no facto de elas não se satisfazerem com uma investigação empírica de ordem intuitiva. A descrição dos fenómenos naturais não passa aí de um estágio metodológico transitório que conduz à explicação exacta e, em última análise, à explicação de ordem físico-química. As ciências “meramente descritivas” prendem-nos às realidades finitas do mundo circundante terrestre. Porém, o método das Ciências da Natureza, dessas ciências que alcançaram exactidão matemática, permite-lhes abarcar dimensões infinitas, tanto no plano das efectividades, como no das possibilidades reais. As Ciências da Natureza interpretam o dado imediato como um fenómeno meramente subjectivo e relativo, e ensinam a investigar a natureza supra-subjectiva (a natureza “objectiva”) numa aproximação sistemática aos seus aspectos absolutamente universais, não apenas no domínio dos elementos, como no das leis. Do mesmo modo, as Ciências Naturais exactas ensinam a explicar todas as realidades concretas

dadas de forma imediata à intuição, sejam elas homens, animais ou corpos celestes, a partir do existente último, isto é, antecipam possibilidades e probabilidades futuras numa extensão e exactidão que excede toda a investigação empírica limitada ao dado intuitivo. O resultado nos tempos modernos dessa formação coerente das ciências [316] exactas foi uma verdadeira revolução no controlo técnico da natureza.

Infelizmente, e por razões internas, a condição metodológica das Ciências do Espírito [*Geisteswissenschaften*] (tal como elas se constituíram para nós) é muito diferente. A espiritualidade [*Geistigkeit*] do homem está fundada na *physis* humana. Toda a vida psíquica [*Seelenleben*] do homem individual está fundada na ordem corporal [*Körperlichkeit*]. Do mesmo modo, toda a comunidade assenta no corpo (*Körper*) dos seres humanos individuais, membros dessa comunidade. Se se quisesse tornar possível uma explicação efectivamente exacta dos fenómenos da Ciência do Espírito e se, desse modo, se procurasse uma prática científica cuja extensão fosse tão grande como a que existe na esfera da natureza, seria necessário que, quem se dedica às Ciências do Espírito, não tratasse unicamente o espírito enquanto espírito, mas regressasse às condições corpóreas e conduzisse as suas explicações de acordo com a Física e a Química exactas. Porém, devido à complexidade das investigações exactas que seria necessário realizar no plano físico-químico, esse projecto não pode senão falhar (e, por mais que se olhe em direcção ao futuro, nada se pode alterar). Esta dificuldade impõe-se, não apenas aos homens tomados individualmente mas, mais ainda, às grandes comunidades históricas. A situação seria diferente se o mundo fosse uma construção formada por essas duas esferas de realidade – a natureza e o espírito – que teriam, por assim dizer, uma igual dignidade sem que nenhuma tivesse qualquer privilégio sobre a outra, nem no método, nem na coisa mesma. Mas, porque só a natureza deve ser tratada como formando em si mesma um mundo fechado [*geschlossene Welt*], só a Ciência da Natureza pode, com uma coerência sem falhas, fazer abstracção de tudo o que é do domínio do espírito de modo a estudar a natureza na sua dimensão pura, isto é, enquanto pura natureza [*Natur rein als Natur*]. Por outro lado, e de forma inversa, a correspondente abstracção da natureza não conduz o estudioso das Ciências do Espírito, interessado pelo que é puramente espírito, a um “mundo” fechado sobre si mesmo, a um mundo articulado de forma puramente espiritual o qual, em paralelo com as Ciências da Natureza puras, poderia tornar-se o tema de uma Ciência do Espírito pura e universal. A espiritualidade animal [*animalische Geistigkeit*], à qual reenvia toda a outra

espiritualidade, a das “almas” [*See/len*] dos homens e a dos animais, é causalmente fundada de modo individual na corporeidade. Compreende-se assim que o investigador das Ciências do Espírito, interessado unicamente pelo espiritual enquanto tal, não se possa elevar acima do descritivo, acima de uma história do espírito. Dito de outro modo, compreende-se que se mantenha prisioneiro das finitudes intuitivas. Um qualquer exemplo o pode demonstrar. Veja-se o caso do historiador da Grécia antiga. Ele não pode tratar a história grega clássica [317] sem tomar em consideração a geografia física da Grécia antiga, a sua arquitectura, a corporeidade dos edifícios, etc., etc. Este exemplo parece completamente esclarecedor.

Mas, que aconteceria se o modo de pensar que se deu a ver nesta exposição se fundasse sobre preconceitos funestos e se, nos seus efeitos, ele mesmo tivesse a sua parte de responsabilidade na enfermidade [*Erkrankung*] da Europa? É esta, de facto, a minha convicção. Espero fazer compreender que se encontra aí uma das razões essenciais pelas quais o cientista moderno considera óbvia a sua recusa em considerar a possibilidade de fundar uma ciência do espírito universal, pura e consistente. Por isso também a nega liminarmente.

É do interesse do problema “Europa” determo-nos um pouco mais nesta questão. Só assim poderemos cortar pela raiz a argumentação atrás desenvolvida, argumentação essa que tão plausível é a um primeiro olhar. O historiador que se dedica às Ciências do Espírito e da Cultura, seja qual for o seu domínio, tem diante de si, e de forma constante, em todos fenómenos de que se ocupa, a natureza física – no nosso exemplo, a natureza da Grécia antiga. No entanto, essa natureza não é a natureza no sentido das Ciências da Natureza, mas sim aquilo que valia como natureza para os antigos gregos, aquilo que, no mundo envolvente [*Umwelt*], se oferecia aos seus olhos como realidade natural. Dito de modo mais explícito: o mundo histórico envolvente dos gregos não é o mundo objectivo no sentido que nós hoje lhe damos, mas a “representação do mundo” [*Weltvorstellung*] grega, isto é, a sua própria valoração subjectiva [*subjektive Geltung*], com todas as realidades que nele eram válidas, incluindo, por exemplo, deuses, demónios, etc.

Ora, o conceito de “mundo envolvente” [*Umwelt*] é um conceito que tem exclusivamente lugar na esfera do espírito. Que nós vivamos no nosso mundo envolvente particular, mundo ao qual se dirigem todos os nossos cuidados e esforços, designa um facto puro que se dá na espiritualidade [*Geistigkeit*]. O nosso mundo envolvente é uma criação espiritual [*geistiges*

Gebilde] que se realiza em nós e na nossa vida histórica. Não há razão alguma para que o investigador que faz do espírito enquanto espírito o seu tema de investigação venha exigir uma outra explicação que não uma explicação puramente espiritual. Generalizemos do seguinte modo: é um contra-senso olhar a natureza envolvente como sendo, em si mesma, estranha ao espírito e, em seguida, querer dar à Ciência do Espírito um fundamento através da Ciência da Natureza, pretendendo assim torná-la exacta.

É notório que se esquece também por completo o facto de a Ciência da Natureza (como toda a ciência em geral) ser um título para as produções espirituais [*geistige Leistungen*] [318], a saber, as produções dos investigadores em Ciências da Natureza enquanto trabalham de forma cooperativa. Como todos os acontecimentos espirituais [*geistigen Vorkommnisse*], essas produções pertencem ao domínio do que deve ser explicado segundo as Ciências do Espírito. Não será então um contra-senso e um círculo vicioso querer explicar pela Ciência da Natureza o acontecimento histórico “Ciência da Natureza”, isto é, querer explicá-lo incluindo na explicação a própria Ciência da Natureza com as suas leis naturais, ciência essa que, enquanto produção espiritual, faz parte do problema a resolver?

Ofuscados pelo naturalismo (por mais que lutem verbalmente contra ele), os investigadores das Ciências do Espírito esqueceram-se por completo de colocar o problema de uma Ciência do Espírito universal e pura. Esqueceram-se também de perguntar por uma teoria da essência [*Wesenslehre*] do espírito, tomado em sentido puro, enquanto espírito. Essa ciência do espírito investigaria a generalidade incondicionada da espiritualidade nos seus elementos e leis, com o fim de formular, num sentido absolutamente conclusivo, explicações científicas.

As reflexões precedentes sobre a Filosofia do Espírito indicam-nos a atitude correcta para apreender e tratar o tema da situação espiritual da Europa como um problema que pertence a uma Ciência do Espírito pura, e portanto, como um problema da História do Espírito. Como indicámos nas palavras de introdução, deve manifestar-se aqui uma teleologia peculiar, que é, por assim dizer, inata à nossa Europa e apenas a ela. Essa teleologia está intimamente ligada ao despertar ou à irrupção da filosofia e das suas ramificações, quer dizer, ao despertar das ciências no sentido do espírito grego antigo. Presentimos que se trata de explicar as razões mais profundas da origem do naturalismo que se veio a revelar tão funesto, ou

ainda, o que é de igual importância, as razões da origem do dualismo moderno na interpretação do mundo. Finalmente, há-de vir a lume o verdadeiro sentido da crise da humanidade europeia [*europaischen Menschentums*].

Coloquemos a questão: de que modo se caracteriza a figura espiritual da Europa [*geistige Gestalt Europas*]? A Europa não se entende aqui em sentido geográfico, tal como vem nos mapas, como se pretendêssemos delimitar o homem europeu ao conjunto das pessoas que convivem neste território. É claro que, em sentido espiritual, pertencem à Europa as colónias inglesas, os Estados Unidos, etc., mas não os Esquimós, os índios apresentados nas feiras [319] ou os ciganos que percorrem perpetuamente a Europa como nómadas. Sob o título “Europa” designa-se a unidade de uma vida, de uma actividade e de uma criação espirituais, incluindo aí todos os fins, interesses, preocupações e trabalhos, assim como as formações determinadas por um fim, como as instituições, as organizações colectivas. Os indivíduos agem no seio de diversas comunidades de níveis diferentes, famílias, tribos, nações, todas ligadas intimamente pelo espírito e, como disse anteriormente, na unidade de uma figura espiritual. Às pessoas, às associações de pessoas e a todas as suas produções culturais deve, desse modo, ser atribuído um carácter universal.

“Figura espiritual da Europa” – que é isso? É o revelar da ideia filosófica imanente da história da Europa (da Europa espiritual) ou, o que vem a ser o mesmo, da sua teleologia imanente. Do ponto de vista da humanidade universal em geral, a figura espiritual da Europa manifesta-se como a irrupção e o início do desenvolvimento de uma nova época da humanidade, uma época que não quer, nem pode, viver na realização livre da sua existência, da sua vida histórica, senão a partir de ideias da razão [*Ideen der Vernunft*], a partir de tarefas infinitas.

Toda a figura espiritual [*geistige Gestalt*] está inserida de modo essencial num espaço histórico universal ou numa unidade particular de um tempo histórico segundo a coexistência e a sucessão; tem a sua história. Se seguirmos as conexões históricas, partindo, como é necessário, de nós e da nossa nação, a continuidade histórica conduz-nos sempre mais longe, da nossa nação às nações vizinhas e, portanto, de nações a nações, de umas eras a outras eras. Na antiguidade, por último, a continuidade histórica conduz-nos dos romanos aos gregos, aos egípcios, aos persas, etc. Aparentemente, não existe fim. Penetramos nos tempos primitivos e não podemos evitar tomar em consideração essa obra tão significativa e

conceptualmente tão rica de Menghin intitulada: *A História Universal da Idade da Pedra*. A humanidade aparece com uma vida única, de homens e povos unidos apenas por relações espirituais, com grande exuberância de tipos humanos e culturais que fluem e que mutuamente se interpenetram. É como um mar, no qual os homens e os povos são as vagas que se formam de maneira fugidia e mutável, e que de novo desaparecem, umas mais ricas, mais complexamente recortadas, outras mais primitivas. [320]

No entanto, uma observação mais rigorosa do interior destes factos permite-nos reconhecer novas afinidades e novas diferenças. Por mais hostis que as nações europeias possam ser ainda hoje, elas têm um parentesco particular e íntimo no espírito que as penetra e que transcende as diferenças nacionais. Existe como que uma fraternidade que nos confere a consciência de pertença-a-uma-pátria [*Heimatlichkeit*]. Isso é bem visível se considerarmos, por exemplo, a historicidade da Índia, a pluralidade dos seus povos e das suas formações culturais. Na Índia existe de facto uma afinidade familiar embora essa afinidade nos seja estranha. Por seu lado, a nós os indianos sentem-nos como estranhos. Só entre si, eles se sentem compatriotas. No entanto, essa diferença essencial entre o sentimento de pertença e de não pertença a uma pátria, que se relativiza em diversos níveis e constitui uma categoria fundamental de toda a historicidade, não é suficiente. A humanidade histórica não se divide sempre do mesmo modo segundo essa categoria. Sentimos isso justamente na Europa. Há aqui algo de único, que é reconhecido por todos os outros grupos humanos, algo que, independentemente de todas as considerações de utilidade, se torna para esses outros grupos humanos num motivo que os leva a europeizarem-se sempre mais, apesar da sua inquebrantável vontade de auto-conservação espiritual, enquanto que nós, se nos compreendermos correctamente, nunca, por exemplo, nos indianizaremos. Sentimos (e esse sentimento, apesar da sua obscuridade, é justificado), que o nosso modo de ser europeu é, de forma inata, uma enteléquia que dirige as metamorfoses da Europa e lhe confere o sentido de um desenvolvimento em direcção a uma forma ideal de vida e de ser, um desenvolvimento como que orientado para um pólo eterno. Não estamos perante uma dessas conhecidas tendências finalistas que conferem carácter próprio ao reino físico dos seres orgânicos. Não se trata também do que seria o desenvolvimento biológico de uma forma embrionária que alcançasse gradualmente a sua maturidade e que, em seguida, envelhecesse e morresse. Do ponto de vista da essência, não existe uma zoologia dos povos. Eles são unidades espirituais [*Es gibt wesensmäßig*

keine Zoologie der Völker. Sie sind geistige Einheiten]. Os povos não têm uma forma de maturidade que alguma vez tenha sido alcançada ou que possa vir a sê-lo, como uma forma que se repete sistematicamente. E isto é particularmente verdadeiro quanto à unidade supranacional que constitui a Europa. A espiritualidade humana nunca esteve, nem estará, concluída, e nunca poderá ser repetida. O *telos* espiritual do homem europeu, no [321] qual está contido o *telos* particular de cada nação particular e de cada homem individual, reside no infinito, é uma ideia infinita para a qual tende, por assim dizer, de forma oculta, todo o devir espiritual. Logo que, no seu desenvolvimento, essa ideia se torna consciente enquanto *telos*, ela surge igualmente como necessária enquanto fim prático da vontade. Desse modo, inaugura-se um nível de desenvolvimento novo e mais elevado que é orientado por normas, por ideias normativas [*normativen Ideen*].

No entanto, nada disto pretende ser uma interpretação especulativa da nossa historicidade, mas sim a expressão de um pressentimento vivo, resultante de uma tomada de consciência sem preconceitos. Este pressentimento dá-nos uma orientação intencional para discernir, na história europeia, conexões altamente significativas, na esteira das quais se transforma em certeza confirmada aquilo que foi pressentido. E o pressentimento [*Vorahnung*] é, em todas as descobertas, o indicador afectivo [*gefühlsmäßige Wegweiser*].

Lancemos mãos à obra. A Europa espiritual tem um berço. Não um lugar geográfico, num país dado, embora isso também seja verdadeiro, mas um berço espiritual numa nação e, mais concretamente, em indivíduos e em grupos humanos dessa nação. Referimo-nos à Grécia antiga dos séculos VII e VI a.C. Aí surge um novo tipo de atitude [*Einstellung*] de alguns indivíduos face ao mundo envolvente. Como consequência, aí irrompe uma espécie completamente nova de criações espirituais [*geistiger Gebilde*] que, rapidamente, crescem até se transformarem numa forma cultural sistemática e consistente. Os gregos deram-lhe o nome de Filosofia. Correctamente traduzida, no seu sentido originário, Filosofia quer dizer ciência universal, ciência do universo [*Weltall*], da unidade total [*Alleinheit*] de tudo o que é. O interesse pelo todo [*All*] começa muito cedo. Com ele, aquelas questões acerca do devir que tudo engloba e do próprio ser no devir particularizam-se segundo as formas e regiões gerais do ser. Desse modo, a Filosofia, a Ciência Una, ramifica-se numa pluralidade de ciências específicas.

Por muito paradoxal que possa parecer, vejo na emergência da filosofia, na qual portanto todas as ciências estão contidas, o fenómeno originário da

Europa enquanto existência espiritual. Adiante, dissolveremos este aparente paradoxo com esclarecimentos pormenorizados, por mais breves que estes devam ser.

[322] Filosofia, Ciência, são designações de uma classe especial de criações culturais. O movimento histórico que adoptou por estilo a forma da supranacionalidade europeia tende para uma forma normativa situada no infinito, mas não uma forma que pudesse ser deduzida de uma simples análise morfológica exterior da mutação das formas. O permanente estar dirigido para normas é inerente à vida intencional dos indivíduos e, desse modo, é também inerente à vida das nações e das suas sociedades particulares e, finalmente, à vida do organismo que as nações ligadas pela forma da Europa constituem. Por certo que nem todas as pessoas estão dirigidas para essas normas. Nas comunidades pessoais de nível superior, constituídas pelos actos intersubjectivos, o estar dirigido por normas não está completamente desenvolvido, se bem que lhes seja inerente sob a forma de uma marcha necessária do desenvolvimento e da disseminação do espírito de normas universalmente válidas. Ao mesmo tempo, porém, esse processo significa que a humanidade [*Menschentums*] no seu conjunto é progressivamente reformada [*Umbildung*] a partir da criação de ideias [*Ideenbildungen*] que actuam em pequenos círculos, mesmo minúsculos. As ideias, formações de sentido [*Sinngebilde*] de um género novo e surpreendente, criadas por pessoas isoladas, albergam em si infinitudes intencionais [*intentionale Unendlichkeiten*]. Elas não são como as coisas reais existentes no espaço. Estas, mesmo quando inseridas no campo da experiência humana, nem por isso passam a assumir significado para o homem enquanto pessoa. Porém, a partir do momento em que o homem entra numa concepção de ideias [*Konzeption von Ideen*], ele torna-se, a pouco e pouco, um novo homem. O seu ser espiritual entra no movimento de uma progressiva reformação [*Neubildung*]. Desde o início, esse movimento desenrola-se de forma comunicativa, desperta um novo estilo de existência pessoal no seu círculo vital, uma compreensão retrospectiva de um novo devir. Em primeiro lugar, esse homem singular (e posteriormente também em seu redor), cria-se uma forma particular de humanidade [*Menschentum*] que, vivendo embora em finitude, aspira ao pólo da infinitude. Emerge assim um novo modo de organização comunitária e uma nova forma duradoura de comunidade cuja vida espiritual comunitária, através do amor por ideias [*Ideenliebe*], da produção de ideias [*Ideenerzeugung*] e da introdução ideal de normas de vida, [*ideale Lebensnormierung*], transporta consigo o

horizonte do futuro da infinitude; infinitude de gerações que se renovam a partir do espírito das ideias [*Ideengeiste*]. Foi isto que, em primeiro lugar, ocorreu no espaço espiritual de uma única nação, a nação grega, como desenvolvimento da Filosofia e das comunidades filosóficas. Foi também nessa nação que, inicialmente, emergiu um espírito cultural universal [*ein allgemeiner Kulturgeist*], [323] que arrastou consigo toda a humanidade [*Menschentum*]. Dá-se assim uma perpétua mutação segundo a forma de uma nova historicidade.

Este esboço será mais compreensível se reconstituirmos a origem histórica da humanidade [*Menschentum*] filosófica e científica e, a partir daí, esclarecermos o sentido da Europa. Só assim a nova espécie de historicidade que se realiza com este tipo de desenvolvimento da Europa espiritual se poderá destacar da história mundial no seu conjunto.

Para esclarecer a notável peculiaridade da Filosofia, o modo como ela se desenvolve em ciências especiais sempre novas, podemos, em primeiro lugar, apresentá-la em contraste com outras formas culturais surgidas na humanidade [*Menschheit*] pré-científica. Por exemplo, os trabalhos manuais, as culturas agrárias, as culturas da habitação, etc., são classes diversas de realizações culturais. Acompanhadas de métodos correspondentes para a sua produção eficaz, os seus produtos têm uma existência passageira no mundo envolvente. Pelo contrário, os adquiridos [*Erwerbe*] científicos, conquistado o método que permite assegurar eficazmente a sua produção [*Erzeugung*], adquire um tipo de ser totalmente diferente, uma temporalidade completamente outra. E esses adquiridos não se gastam, não são passageiros. A produção repetida não cria coisas semelhantes. No melhor dos casos, forma algo de uso semelhante. Seja qual for o número das produções de uma mesma pessoa, ou o número das pessoas envolvidas, a produção repetida produz uma obra idêntica quanto ao sentido e quanto ao valor. Quando pessoas efectivamente ligadas entre si, em intercâmbio compreensivo, encontram um objecto que outra criou por um procedimento idêntico, não podem deixar de o considerar semelhante ao que elas mesmas criaram. Numa palavra, o que a actividade científica produz, não é real mas ideal [*was wissenschaftliches Tun erwirbt, ist nicht Reales sondern Ideales*]. *Mais ainda*, o que é produzido enquanto algo que tem valor, enquanto verdade, é por sua vez utilizável como material para realizações possíveis de idealidades de grau superior, num processo continuamente renovado. Do ponto de vista do interesse teórico, cada grau atingido torna-se um fim

puramente relativo, a passagem para fins sempre novos e sempre mais elevados, numa infinidade que se caracteriza como campo de trabalho universal, como “domínio” da ciência. A Ciência designa portanto a ideia de uma infinidade de tarefas [*Wissenschaft bezeichnet also die Idee einer Unendlichkeit von Aufgaben*], das quais, em cada momento, uma parte finita está já realizada e assegurada enquanto validade permanente. Essa parte [324] forma, ao mesmo tempo, uma reserva de premissas para um horizonte infinito de tarefas enquanto unidade de uma tarefa última unificante.

Mas há ainda algo importante a referir. Na Ciência, a idealidade dos produtos singulares resultantes do trabalho, ou seja, a idealidade das verdades, não significa a simples repetibilidade sob a identificação do sentido e da validação. A ideia da verdade em Ciência destaca-se (e disso falaremos de novo) da verdade da vida pré-científica. Na Ciência, a ideia de verdade quer ser verdade incondicionada. Na Ciência, há uma infinitude que confere carácter relativo a cada validação e verdade factuais, que faz delas simples aproximações, ligadas precisamente ao horizonte infinito no qual a verdade em si vale, por assim dizer, como ponto infinitamente distante. Essa infinitude encontra-se igualmente no sentido científico da expressão “existente efectivo”, assim como se encontra na validade “comum” do “segundo cada um” enquanto sujeito de fundações a realizar. Este “cada um” já não é o “cada um” no sentido finito da vida pré- científica.

Após esta caracterização da idealidade própria da Ciência, com as infinitudes ideais que, de modos diversos, estão implicadas no seu sentido, a nossa breve recapitulação histórica conduz-nos ao contraste seguinte: antes de a Filosofia surgir, não há, no horizonte da história, nenhuma outra forma cultural que seja regulada por ideias ou por tarefas infinitas. Antes da Filosofia, nenhuma outra forma cultural conhece universos de idealidades que, enquanto totalidades, ou em cada uma das suas partes, contenham em si, nos seus modos de produção, infinitudes adequadas ao seu sentido.

A cultura estranha à Ciência, a cultura não tocada ainda pela Ciência, é uma tarefa e uma actividade [*Leistung*] que limita o homem à finitude. O horizonte aberto e sem fim no qual vive não é desocultado. Os seus fins e o seu actuar, os seus trabalhos e os seus dias, as suas motivações de ordem pessoal, de grupo, nacionais, míticas, tudo se move numa mundaneidade envolvente [*Umweltlichkeit*] que um olhar finito pode abarcar. Não existem tarefas infinitas, ou adquiridos ideais, cuja infinitude mesma constituísse o seu campo de trabalho, de tal forma que, para aqueles que aí trabalham, ela tivesse o modo de ser de um campo infinito de tarefas.

[325] Mas, com o aparecimento da Filosofia grega e com a sua primeira elaboração numa idealização coerente do novo sentido da infinitude, realiza-se uma mutação progressiva que, finalmente, arrasta consigo todas as ideias de finitude e, com elas, a humanidade [*Menschentum*] e o conjunto da cultura espiritual [*Geisteskultur*]. Para nós, europeus, existem por isso, fora da esfera filosófico-científica, muitas outras ideias infinitas (se é que podemos usar aqui esta expressão), mas todas elas devem o seu carácter análogo de infinitude (tarefas infinitas, fins, confirmações, verdades, “valores verdadeiros”, “bens autênticos”, normas “absolutamente” válidas), em primeiro lugar, à reconfiguração [*Umbildung*] da humanidade [*Menschentum*] pela filosofia e pelas suas idealidades. Que a cultura científica seja regulada por ideias de infinitude significa portanto uma revolução do conjunto da cultura, uma revolução no modo de ser da humanidade enquanto criadora de cultura. Significa também uma revolução da historicidade. Esta torna-se a história de uma humanidade finita que acede ao devir de uma humanidade de tarefas infinitas [*Menschentum unendlicher Aufgaben*].

Enfrentamos aqui uma objecção habitual: a Filosofia, a Ciência dos gregos, não teria sido nada de extraordinário, e não teria sido por eles que ela teria chegado pela primeira vez ao mundo. Os próprios gregos fazem narrativas sobre a sabedoria egípcia, babilónia, etc. De facto, os gregos aprenderam muito com essas culturas. Possuímos hoje uma imensa quantidade de trabalhos sobre as filosofias indianas, chinesas, etc., nos quais essas filosofias são colocadas em paralelo com a filosofia grega e, no interior de uma e mesma ideia de cultura, apreendidas como diferentes unicamente em relação às suas formações históricas. Naturalmente que há algo de comum entre elas. Mas não devemos permitir que uma generalidade meramente morfológica venha encobrir dimensões intencionais profundas, tornando-nos assim cegos às mais essenciais diferenças de princípio.

Antes de mais, a atitude dos “filósofos” de ambos os lados, a sua orientação de interesse universal, é já fundamentalmente diferente. É possível constatar, tanto num lado como noutro, um interesse que apreende o mundo na sua totalidade, interesse esse que, em ambos os lados, portanto, quer nas “filosofias” indianas, quer chinesas ou outras, dá origem a conhecimentos universais do mundo no modo de um interesse vital [*Lebensinteresses*] de tipo profissional. Este interesse vital produz, segundo uma motivação de compreensão recíproca, **[326]** comunidades profissionais nas quais os resultados gerais se propagam e desenvolvem de geração em geração. No entanto, apenas nos gregos temos um interesse vital universal

(“cosmológico”) [*universales («kosmologisches») Lebensinteresse*] na forma de uma pura atitude “teórica” [*rein «theoretischen» Einstellung*] de um tipo essencialmente novo. Apenas nos gregos, enquanto forma de comunidade na qual esse interesse actua por razões intrínsecas, surge um tipo essencialmente novo de filósofos, de sábios (matemáticos, astrónomos, etc.). São esses os homens que, de forma não isolada, mas uns com os outros e para os outros, isto é, num trabalho comunitário interpessoal, desejam e produzem teoria – e nada mais do que teoria. Teoria cujo crescimento e constante aperfeiçoamento, graças ao alargamento do círculo dos colaboradores e à sucessão de gerações de investigadores, é acolhida como uma tarefa infinita e comum. Por outras palavras, a atitude teórica tem nos gregos a sua origem histórica.

Tomada em sentido geral, atitude [*Einstellung*] significa um estilo habitual da vida volitiva [*habituell festen Stil des Willensleben*], fixado pelo hábito, que contém já pré-indicadas orientações da vontade ou interesses, assim como fins últimos e realizações culturais [*Kulturleistungen*], e cujo estilo de conjunto, portanto, está também previamente determinado. A vida quotidiana desenrola-se na permanência desse estilo enquanto forma normativa [*Normalform*]. Os conteúdos concretos de cultura transformam-se numa historicidade relativamente fechada. Em qualquer tipo de atitude, a humanidade [*Menschheit*] (ou uma comunidade fechada tal como a nação, a tribo, etc.) vive sempre na situação histórica que é a sua. A sua vida tem sempre um estilo normativo [*Normalstil*] e, em referência a ele, uma constante historicidade ou desenvolvimento.

A novidade da atitude teórica, na medida em que se refere retroactivamente a uma atitude passada, a uma atitude normativa anterior, consiste na reorientação dessa atitude anterior. A consideração universal da historicidade da existência humana, em todas as suas formas comunitárias e nos seus vários estratos históricos, mostra que, por essência, uma certa atitude é, em si mesma, primeira. Portanto, um certo estilo normativo da existência humana (para falar na generalidade formal) indica uma historicidade primordial no interior da qual o estilo normativo fáctico da existência criadora de cultura permanece sempre formalmente o mesmo, quer estejamos em períodos de apogeu, quer de declínio ou de estagnação. Desse ponto de vista, [327] falamos de uma atitude natural originária, de uma vida natural e originária, de uma primeira e originária forma de cultura. Sejam elevadas ou decadentes, todas elas se desenvolvem sem entraves ou ficam estagnadas. Por consequência, todas as outras atitudes se referem

retroactivamente a essa atitude natural enquanto sua reorientação [*Umstellung*]. Falando mais concretamente, é necessário que, numa das humanidades [*Menschheiten*] historicamente factuais que pertencem à atitude natural, irrompam, a partir da sua situação concreta interna e externa e num certo momento do tempo, motivos que determinem os homens – inicialmente apenas alguns homens isolados e pequenos grupos – a realizar uma reorientação no interior dessa mesma atitude.

Mas, como se deve caracterizar essa atitude originária, esse modo de ser histórico fundamental da existência humana? Respondemos: obviamente, por razões de reprodução, os homens vivem em comunidades, em família, tribo, nação, as quais, por sua vez, estão articuladas de forma mais rica ou mais pobre, em diversas sociabilidades particulares. A vida natural caracteriza-se por um viver no interior do mundo [*in die Welt Hineinleben*] de forma ingénua, mundo esse do qual, de um modo determinado, se tem sempre consciência como horizonte universal, sem que, alguma vez, ele seja transformado em tema, constituído em objecto temático. Temático [*thematisch*] é aquilo para o qual se está orientado. A vida em estado de vigília é estar sempre orientado [*Gerichtetsein*] para isto ou para aquilo, e estar orientado para isso como fim ou como meio, como relevante ou como irrelevante, como interessante ou indiferente, como privado ou público, como o que é quotidianamente perseguido ou subitamente novo. Tudo isso está inscrito no horizonte do mundo e, no entanto, exige motivos especiais para que, quem é envolvido numa tal vida mundana, mude de atitude e, de uma forma qualquer, venha a transformar essas coisas em tema e a conceber para elas um interesse durável.

Aqui, porém, é necessária uma exposição um pouco mais pormenorizada. Os indivíduos que, enquanto homens da sua comunidade universal de vida (a sua nação) reorientam a sua atitude, continuam a ter os seus interesses naturais, os interesses individuais de cada um. Nenhuma reorientação da atitude pode fazer perder esses interesses, o que significaria, para cada um, deixar de ser aquilo que é, ou seja, deixar de ser aquilo em que se tornou depois de ter nascido. Em todas as circunstâncias, portanto, a reorientação de atitude só temporariamente pode ter lugar. É certo que essa reorientação pode possuir uma duração que se prolongue de forma habitual por toda a vida posterior, mas apenas na forma de uma decisão incondicionada de retomar sempre a mesma atitude em periodicidades regulares intimamente unidas entre si [328], Decisão também de conservar novos tipos de interesse como válidos e como devendo ser realizados através dessa continuidade que

reúne de forma intencional as descontinuidades temporais. Finalmente, decisão de realizar esses novos tipos de interesse nas formações culturais correspondentes.

Conhecemos algo de semelhante nas profissões que surgem na vida da cultura natural e originária, com as suas periodicidades profissionais regulares que estruturam a restante vida e a sua temporalidade concreta (as horas de serviço dos funcionários públicos, etc.).

Dois casos são então possíveis. No primeiro, os interesses da nova atitude querem servir os interesses naturais da vida, ou, o que é essencialmente o mesmo, os interesses da prática natural. Então, a nova atitude é, ela mesma, uma atitude prática. Esta pode ter um sentido semelhante ao da atitude prática dos políticos que, enquanto funcionários nacionais, estão orientados para o bem comum, querendo portanto, na sua prática, servir a prática de todos (e, indirectamente, a sua própria também). Claro está que tudo isto pertence ainda à esfera da atitude natural que se diferencia essencialmente de acordo com vários tipos de membros da comunidade. Assim, por exemplo, a comunidade é diferente para aqueles que governam e para os que são simples “cidadãos” – tomando estes dois termos, obviamente, no seu sentido mais lato. De qualquer modo, a analogia permite compreender o facto de a universalidade de uma atitude prática, atitude que agora abarca a totalidade do mundo, não dever significar, de forma alguma, um estar interessado e um estar ocupado em todos os pormenores e especificidades no mundo, o que, de resto, seria impensável.

Ao lado da atitude prática de grau superior, existe ainda uma outra possibilidade de modificação da atitude geral e natural (que encontraremos em breve no tipo da atitude mítico-religiosa), a saber, a atitude teórica. Tal é, pelo menos, o nome que lhe damos, uma vez que é nela, por um desenvolvimento necessário, que aparece e cresce a *theoria* filosófica. Esta, por último, torna-se ela mesma um fim próprio ou um campo de interesses. Ora, a atitude teórica, se bem que seja de novo uma atitude profissional, é total e completamente não-prática. Com efeito, sendo uma prática que serve a esfera da naturalidade no quadro da sua vida profissional própria, ela repousa sobre uma *epoché* voluntária de toda a prática natural, mesmo a de mais elevado grau.

[329] Digamos, desde já, que não se trata de um estrangulamento definitivo da vida teórica, separando-a da vida prática, nem, por consequência, de um dilaceramento da vida concreta do homem teórico em duas continuidades de vida desconexas, cada uma das quais tentando

impor-se à outra. Do ponto de vista social, isso quereria dizer que daríamos origem a duas esferas culturais sem qualquer ligação espiritual. Ora, existe uma terceira forma possível da atitude universal (por oposição, por um lado, à atitude religiosa mítica fundada na atitude natural e, por outro lado, à atitude teórica). Referimo-nos à síntese das duas espécies de interesse que se realiza na passagem da atitude teórica à atitude prática. Desta maneira, a teoria, que forma uma unidade fechada sobre si e se desenvolve na *epoché* de toda a prática (a ciência universal, portanto), tem por vocação (uma vocação que demonstra até do ponto de vista teórico) servir a humanidade [*Menschheit*] de forma nova, em primeiro lugar aquela que vive na existência concreta e sempre de modo natural. Isto acontece numa nova espécie de prática, a da crítica universal de toda a vida e de todos os fins da vida, de todas as formações e sistemas culturais que surgiram na vida da humanidade [*Menschheit*] e, por consequência, como crítica também dessa mesma humanidade [*Menschheit*] e dos valores que a conduzem, expressamente ou não. Como consequência mais longínqua, é uma prática que, graças à razão científica universal, visa elevar a humanidade [*Menschheit*] a todo o tipo de normas de verdade, de modo a realizar uma humanidade [*Menschentum*] fundamentalmente nova, capaz de responder absolutamente por si mesma tendo como fundamento perspectivas teóricas absolutas. Mas, antes dessa síntese entre a universalidade teórica e a prática cujo interesse é universal, existe uma outra síntese da teoria e da prática – a saber, a da utilização dos resultados limitados da teoria, os resultados das ciências específicas limitadas que abandonam, pela sua própria especialização, a universalidade do interesse teórico em benefício da prática da vida natural. Aqui, na finitude, a atitude originalmente natural e a atitude teórica ligam-se uma à outra.

Temos que compreender mais profundamente a Ciência greco-europeia (em linguagem universal, a Filosofia) naquilo que, de princípio, a separa das “filosofias” orientais, às quais geralmente se concede o mesmo estatuto. Nesse sentido é agora necessário considerar com maior proximidade a atitude prático-universal [330] na forma como ela, anteriormente à Ciência europeia, criou essas filosofias, explicando essa atitude prático-universal como uma atitude religioso-mítica. É um facto bem conhecido, e também uma necessidade de essência compreensível, que toda a humanidade [*Menschentum*] vivendo naturalmente – quer dizer, antes da irrupção e do desenvolvimento da filosofia grega e, portanto, antes de uma concepção científica do mundo – comporta motivos religioso-míticos e práticas religioso-

míticas. Ora, a atitude mítico-religiosa consiste no facto de o mundo, enquanto totalidade, se tornar temático, quer dizer, temático de modo prático. “O mundo” significa aqui, obviamente, aquilo que vale para uma humanidade [*Menschheit*] considerada (por exemplo, a nação) na sua tradição concreta, portanto o mundo miticamente percebido por ela. A atitude mítico-natural compreende, antecipadamente, e como um todo, não apenas homens e animais, e outros seres infra-humanos e infra-animais, mas também seres sobre-humanos. O olhar que os engloba como um todo é um olhar prático. Não quer dizer que o homem que, na sua simples vida natural, não se interessa actualmente senão por certas realidades particulares, chegasse ao ponto em que todas as coisas, subitamente e ao mesmo tempo, se tornassem para ele relevantes em sentido prático e da mesma forma. Mas, na medida em que o mundo inteiro tem valor enquanto dominado por poderes míticos, e enquanto o destino do homem depende – imediata ou mediadamente – da forma como essas forças reinam, é possível que a prática suscite uma concepção do mundo universal-mítica, e que ela mesma se torne uma concepção interessada na prática. Compreende-se que os sacerdotes de um clero que administra os interesses religioso-míticos, e cuja uniformidade é mantida pela tradição, sejam motivados por uma tal atitude religiosa-mítica. É nesse clero que nasce e que se expande o “saber” [*Wissen*] verbalmente ritualizado dos poderes míticos (pensados de modo pessoal no sentido mais vasto do termo). Esse saber toma quase automaticamente a forma de uma especulação mística, a qual, surgindo como uma interpretação ingenuamente convincente, transforma o próprio mito. Neste processo, é óbvio que o olhar se dirige também constantemente para o restante mundo dominado pelos poderes míticos, para aquilo que, de facto, esse mundo comporta de seres humanos e infra-humanos (os quais, de resto, privados de ser ou de essência próprias bem fixas, permanecem abertos ao fluxo dos momentos do mito), para os modos como esses poderes regulam os acontecimentos deste mundo e como eles mesmos se devem adaptar ao poder unitário [331] de uma ordem superior. Esse olhar dirige-se também para o modo como esses poderes míticos intervêm nas diferentes funções que são as suas, preenchendo as suas tarefas, dispondo do seu destino. Mas, todo esse saber especulativo, que tem por fim servir o homem nos seus fins humanos, procura que a sua vida no mundo adquira a forma mais feliz possível, no sentido de a proteger da doença e de todo o tipo de fatalidade, indigência e morte. Compreende-se que, nesta forma mítico-prática de considerar o mundo e de o conhecer, possam aparecer

todos os tipos de conhecimento acerca do mundo factual, do mundo do conhecimento científico experimental, conhecimentos esses aos quais, posteriormente, possa vir a ser reconhecido um valor científico. Porém, no contexto de sentido que lhes é próprio, esses conhecimentos são e permanecem mítico-práticos. É um erro, é uma falsificação do seu sentido, que nós, formados nos modos de pensamento científico criados pela Grécia e reelaborados pelos modernos, falemos de Filosofia e de Ciência (Astronomia e Matemática) indianas e chinesas, interpretando assim a Índia, a Babilónia e a China segundo a nossa perspectiva europeia.

Desta atitude universal, mas mítico-prática, destaca-se agora nitidamente a atitude “teórica” que não é prática em nenhum dos sentidos tomados até agora pelo termo, isto é, destaca-se a atitude do *thaumazein* à qual os grandes pensadores do primeiro período culminante da filosofia grega, Platão e Aristóteles, reenviam a origem da filosofia. Apodera-se do homem a paixão por uma concepção e um conhecimento do mundo que se desvia de todos os interesses práticos e que, no círculo fechado das actividades de conhecimento e dos momentos a eles consagrados, nada mais realiza nem deseja que não seja a pura teoria. Noutros termos: o homem torna-se um espectador desinteressado, perscrutador do mundo. Torna-se filósofo. Ou antes, a sua vida adquire, a partir daí, uma receptividade a motivações só possíveis nessa atitude, a fins e métodos de pensamento de um novo género, nos quais finalmente surge a Filosofia e, pelos quais, o próprio homem se torna filósofo.

É óbvio que, como todo o produto histórico, a irrupção da atitude teórica possui a sua motivação factual no contexto concreto do acontecer histórico. Por consequência, é necessário explicar como é que esse *thaumazein* se pode instalar e tornar um hábito em certos indivíduos, a partir da forma de viver e do horizonte de vida da humanidade grega no século VII, [332] no seu comércio com as grandes nações já altamente civilizadas e com o seu mundo envolvente. Não desenvolveremos aqui esta questão. É mais importante compreender o caminho da motivação, o caminho da doação de sentido e da criação de sentido, pelo qual se passa da simples reorientação de atitude, portanto do simples *thaumazein*, à teoria – *factum* histórico que, no entanto, deve possuir a sua essência. É necessário explicar como se realiza a mutação da teoria original, da visão do mundo [*Weltanschauung*] (do conhecimento do mundo, portanto, no interior de uma visão universal) completamente “desinteressada” (consequência da *epoché* de todo o interesse prático), numa teoria científica em sentido próprio, sendo uma e

outra mediatizadas pela oposição entre a *doxa* e a *episteme*. No momento do seu aparecimento, o interesse teórico enquanto *thaumatzein* e, portanto, uma variante da curiosidade. Ele tem originalmente o seu lugar de existência na vida natural, irrompe no curso da “vida séria”, seja como realização de interesses vitais formados desde a origem, seja como olhar lúdico lançado em torno de si quando as necessidades prementes da vida estão satisfeitas ou quando as horas de trabalho estão terminadas. A curiosidade (que não é entendida aqui como um “vício” habitual) é também um novo interesse que se subtraiu aos interesses vitais e os abandonou.

Numa tal atitude, o homem toma em consideração antes de mais a diversidade das nações, tanto a sua como as estrangeiras, cada uma delas com o seu mundo envolvente próprio, com as suas tradições, os seus deuses, os seus demónios, as suas potencialidades míticas, mundo que vale para cada nação como o mundo obviamente real, sem margem para dúvidas. Este contraste surpreendente entre diferentes modos de ver o mundo faz aparecer a diferença entre representação do mundo e mundo real, e faz surgir uma nova questão: a da verdade. Não da verdade quotidiana, tomada nos seus vínculos com a tradição, mas de uma verdade válida identicamente para todos aqueles que já não estão cegos pelo peso da tradição, ou seja, de uma verdade em si. Faz portanto parte da atitude teórica do filósofo que ele esteja decidido, sempre e antecipadamente, a dedicar a sua vida futura à tarefa da *theoria*, a dar à sua vida um carácter universal e a edificar *in infinitum* conhecimento teórico sobre conhecimento teórico.

Em certas personalidades isoladas, como Tales, desenvolve-se assim uma nova humanidade [*Menschentum*], São homens que, criando a vida filosófica, têm como profissão [333] criar a filosofia como forma cultural de um género novo. Compreende-se que se desenvolva correlativamente uma nova forma de comunitarismo. Essas formações ideais da *theoria* são, sem dificuldade, vividas e aceites colectivamente numa compreensão e produção renovadas. Elas conduzem a um trabalho colectivo no qual há uma ajuda recíproca por meio da crítica. Mesmo os leigos, os não-filósofos, são atraídos por essas actividades e ocupações peculiares. Procurando compreendê-las, tornam-se eles mesmos filósofos. Ou então, se estiverem já muito comprometidos com a sua profissão, tornam-se discípulos. Assim, a Filosofia expande-se de duas maneiras, enquanto extensão de uma comunidade de filósofos de profissão, e enquanto movimento comunitário de formação educativa [*Bildung*] que acompanha aquela expansão. No entanto, encontra-se também aí a origem da cisão, tão funesta, entre pessoas

cultivadas e pessoas incultas. Em contrapartida, essa tendência para a expansão não está limitada à nação de origem. Ao contrário de todos os outros produtos da cultura, a expansão da Filosofia não é um movimento de interesses ligado ao solo da tradição nacional. Também os estrangeiros aprendem a compreender e a tomar parte nessa mutação cultural imensa que emana da Filosofia. É esse precisamente o ponto que é necessário ainda especificar agora.

A Filosofia, desenvolvendo-se nas formas da investigação [*Forschung*] e da formação educativa [*Bildung*], produz um duplo efeito espiritual. Por um lado, o mais essencial na atitude teórica do homem filósofo é a universalidade própria do comportamento crítico, decidido a não admitir nenhuma opinião dada antecipadamente, nem nenhuma tradição, sem previamente a questionar. A partir de então, e em relação ao universo tradicional dado antecipadamente, ele formula a questão de um verdadeiro em si, isto é, de uma idealidade. Não está aí apenas em jogo um novo comportamento na esfera do conhecimento. Devido à exigência de submeter o conjunto da experiência a normas ideais – a saber, a normas da verdade incondicionada – essa exigência engendra uma mutação profunda do conjunto da prática da existência humana, dito de outro modo, de toda a vida da cultura. Esta já não deve deixar-se normativizar pela estrutura empírica e ingénua da vida quotidiana e pela tradição mas, ao contrário, pela verdade objectiva. A verdade ideal torna-se um valor absoluto [*so wird ideale Wahrheit zu einem absoluten Wert*], conduzindo assim a uma modificação universal da prática do movimento de formação educativa e dos efeitos que a cultura exerce constantemente na educação das crianças. [334] Se reflectirmos mais pormenorizadamente sobre a natureza desta modificação, compreenderemos logo o inevitável: a partir do momento em que a ideia geral de verdade em si se torna a norma universal de todas as verdades relativas que aparecem na vida humana, das verdades de situação reais e supostas, essa mutação afecta também todas as normas tradicionais, as do direito, da beleza, da conveniência, dos valores humanos dominantes, dos valores de carácter pessoal, etc.

Assim, o crescimento de uma humanidade [*Menschentum*] especial e de uma actividade profissional [*Lebensberuf*] especial, acompanha a criação de uma nova cultura. O conhecimento filosófico do mundo não produz apenas esses resultados de uma natureza particular. Produz também um comportamento [*Haltung*] humano que se estende a todo o resto da vida prática, com as suas exigências e os seus fins, que são os fins da tradição

histórica na qual fomos educados, tradição de onde nos vem a validade desses fins. Forma-se uma comunidade [*Gemeinschaft*] nova e totalmente interior, aquilo a que poderíamos chamar uma comunidade de interesses puramente ideais entre os homens – homens que vivem para a filosofia, ligados na dedicação [*Hingabe*] a ideias que, não só são úteis a todos, mas de que todos se podem apropriar identicamente. Elabora-se então, necessariamente, uma acção colectiva [*Gemeinschaftswirken*] *sui generis*, uma colaboração e o exercício de uma crítica recíproca construtiva, de onde resulta o bem comum, a verdade pura e incondicionada na sua validade. A isso se acrescenta a tendência necessária para a propagação desse tipo de interesse, fazendo compreender a outros aquilo que é desejado e realizado. Trata-se, por consequência, de uma tendência a incluir sempre novas pessoas, se bem que ainda não filosofantes, na comunidade daqueles que filosofam. Inicialmente isso é realizado no interior da nação de origem. Porém, a expansão da Filosofia não pode produzir-se de forma exclusiva, como a que se realiza na investigação científica, segundo uma profissão. Ela alastra muito para além do círculo profissional, como movimento de formação educativa [*Bewegung der Bildung*].

Que acontece, no entanto, se o movimento de formação educativa se estende a círculos cada vez mais vastos e, naturalmente, aos mais elevados, ou seja àqueles que dominam, que são os menos marcados pelas preocupações da existência? É claro que não se produz simplesmente uma mutação homogénea da vida normal, geralmente satisfatória, do Estado e da Nação. Pelo contrário, ocorrem com frequência grandes **[335]** dilaceramentos internos que lançam essa cultura nacional, no seu todo, num estado de total subversão. Por um lado, aqueles a quem basta a conservação da tradição e, por outro, o círculo dos filósofos vão combater entre si, e esse combate acabará certamente por se desenrolar também na esfera do poder político. Desde os primórdios da Filosofia que os filósofos são perseguidos, que os que vivem para essas ideias são estigmatizados. E, no entanto: as ideias são mais fortes do que todos os poderes empíricos.

Há também que tomar em consideração o facto de que a Filosofia – que surgiu de uma atitude crítica universal perante toda e qualquer situação preexistente na tradição – não é interrompida, na sua expansão, por nenhuma barreira nacional. Ela apenas requer a aptidão [*Fähigkeit*] para uma atitude crítica universal, que tem também, é verdade, os seus pressupostos num certo nível da cultura pré-científica. Deste modo, a subversão da cultura nacional pode propagar-se à medida que a ciência universal em progresso

se torna património comum de nações inicialmente estranhas umas às outras, e à medida que a unidade de uma comunidade científica e cultural une a maioria das nações.

Há ainda um ponto importante que deve ser introduzido: aquele que se refere à relação da Filosofia com as tradições. Existem duas possibilidades a considerar. Ou os valores tradicionais são inteiramente rejeitados, ou o seu conteúdo é retomado filosoficamente e, desse modo, reformulado também no espírito da idealidade filosófica. Um caso notável é o da religião. Não quero considerar neste caso as “religiões politeístas”. Deuses no plural, poderes míticos de todo o tipo, são objectos do mundo envolvente e têm a mesma realidade de um animal ou de uma pessoa. No conceito de Deus é o singular que é essencial. Faz parte desse conceito, visto do lado humano, que a sua validade de ser [*Seinsgeltung*] e a sua validade de valor [*Wertgeltung*] seja experienciada como um vínculo interior absoluto. Poderíamos mesmo confundir essa realidade absoluta com a idealidade filosófica. No processo geral de idealização que a filosofia engendra, Deus é, por assim dizer, logicizado, toma-se até o portador do *logos* absoluto. Aliás, reconheceria de bom grado a natureza da exigência lógica no facto de a religião se reclamar, no plano teleológico, da evidência da crença [*Glaubensevidenz*] enquanto [336] espécie própria e última da fundamentação do ser verdadeiro. Ao contrário, os deuses nacionais existem de forma inquestionável, como factos reais [*reale Tatsachen*] do mundo envolvente. Antes da Filosofia não se colocam questões de crítica do conhecimento, questões de evidência.

De modo essencial, ainda que um pouco esquemático, traçámos já a motivação histórica que permite compreender como alguns homens isolados na Grécia puseram em marcha uma reorientação da existência humana e do conjunto da sua vida cultural – primeiro, na sua própria nação e, posteriormente, nas nações próximas. Mas é igualmente visível que, a partir de então, pôde surgir uma supra-nacionalidade de um tipo completamente novo. Refiro-me, naturalmente, à forma espiritual da Europa. Esta deixa de ser um conjunto de nações diferentes que se influenciam reciprocamente apenas através de lutas de comércio e de poder, para se transformar num novo espírito resultante da filosofia e das ciências particulares, para vir a ser um espírito de livre crítica e de construção de normas [*Normierung*] visando tarefas infinitas, espírito esse que domina então a humanidade [*Menschentum*] e cria ideais novos e infinitos! Trata-se de ideais, tanto para o indivíduo no seio da sua nação, como para as próprias nações. Mas, afinal, eles são também ideais infinitos para a síntese em expansão das nações, na

qual cada uma destas nações, justamente porque aspira à sua tarefa ideal própria no espírito da infinitude [*Geist der Unendlichkeit*], oferece o que tem de melhor às nações com as quais está unida. Neste oferecer e receber eleva-se o todo supranacional, com todas as suas sociedades estratificadas, preenchido pelo espírito de uma tarefa exaltante, e no entanto única e infinita, articulada numa infinitude complexa. Nessa sociedade global [*Allsozietät*] idealmente orientada, a Filosofia permanece numa função directora, conservando a sua missão específica e infinita. A Filosofia tem a função de uma reflexão teórica livre e universal, que inclui também todos os ideais – e o ideal universal [*Allidea*], portanto, o universo de todas as normas. No seio da humanidade [*Menschheit*] europeia, a filosofia deve exercer constantemente a sua função de orientadora do conjunto de toda humanidade [*Menschheit*].

II

É necessário tomar agora em consideração os mal-entendidos e os escrúpulos que, de forma cada vez mais insistente, [337] extraem a sua força sugestiva dos preconceitos hoje dominantes e da fraseologia com que se ornamentam.

Podemos perguntar: o que acabou de ser exposto não será apenas uma nova reabilitação do racionalismo, já muito fora de uso, não será uma dessas iluminices [*Aufklärerei*] do intelectualismo que se perde em teorias ingénuas, com as suas consequências necessariamente funestas, não será um apetite de cultura vazio, um snobismo intelectualista? Não se pretenderá regressar de novo a esse erro fatal segundo o qual é a ciência que faz o homem sábio e é ela que é chamada a criar uma humanidade [*Menschentum*] autêntica, superior ao destino e auto-suficiente? Quem poderá hoje ainda tomar a sério tais ideias?

Esta objecção tem certamente alguma razão de ser relativamente ao nível de desenvolvimento europeu desde o século XVII até ao final do século XIX. Mas não atinge o sentido próprio da minha exposição. Parece-me que eu, o pretendo reaccionário, sou bem mais radical e bem mais revolucionário do que aqueles que hoje em dia se mostram tão radicais no seu discurso.

Também eu estou certo de que a crise europeia se enraíza nos desvios do racionalismo. Mas isto não quer dizer que a racionalidade enquanto tal seja um mal, ou que tenha apenas uma significação subordinada no todo da

existência humana. A racionalidade [*Rationalität*], no seu sentido elevado e autêntico, do qual unicamente estamos a falar enquanto sentido grego originário, a racionalidade que, no período clássico da filosofia grega, se tornou um ideal – se bem que precise certamente ainda de muitos esclarecimentos auto-reflexivos – é chamada hoje a conduzir de forma madura o nosso desenvolvimento. Por outro lado, temos que reconhecer (e, neste ponto, o idealismo alemão precedeu-nos de longe) que a forma de desenvolvimento da *ratio* como racionalismo do período do iluminismo [*Aufklärung*] foi um desvio [*Verirrung*], se bem que um desvio compreensível.

A razão [*Vernunft*] é um título vasto. Segundo a boa velha definição, o homem é o ser vivo racional e, nesse sentido amplo, o Papua é também um homem e não um animal. Tem os seus fins e age de forma reflectida, tomando em consideração as suas possibilidades práticas. As obras e os métodos daí resultantes são incorporados na tradição e podem ser sempre de novo compreendidos na sua racionalidade. Mas, assim como o homem e o próprio Papua [338] representam, quando comparados com o animal, um novo grau da animalidade [*Animalität*], assim também a razão filosófica representa um novo estádio na humanidade [*Menschlichkeit*] e na sua razão. Ora, o estádio onde a existência se torna humana, onde normas ideais são propostas como tarefas infinitas, o estádio onde a existência se compreende *sub specie aeterni*, é no entanto apenas possível na universalidade absoluta, precisamente aquela que está antecipadamente contida na ideia de filosofia. A Filosofia universal, com todas as ciências particulares, constitui, de facto, uma manifestação parcial da cultura europeia. No entanto, o sentido fundamental de toda a minha exposição implica a tese segundo a qual essa parte é, por assim dizer, a cabeça actuante de cujo funcionamento normal depende a autêntica e sã espiritualidade europeia. Aquilo que dá o carácter humano [*das Menschentums*] à mais elevada humanidade [*Menschlichkeit*] – a razão – exige portanto uma filosofia autêntica.

Aqui reside precisamente o lugar de perigo! Quando falamos de “Filosofia”, precisamos de distinguir a filosofia enquanto facto histórico de uma época determinada e, por outro lado, a filosofia enquanto ideia, enquanto ideia de uma tarefa infinita. A Filosofia que é, a cada momento, histórica e efectiva, é a tentativa, mais ou menos feliz, de realizar a ideia orientadora da infinitude e, desse modo também, de um todo [*Allheit*] de verdades. Os ideais práticos, considerados como pólos eternos, dos quais não é possível desviar-se ao longo de toda uma vida sem, do mesmo passo, cair no arrependimento, sem se tornar infiel a si mesmo e, portanto, sem se

tornar miserável, esses ideais práticos, assim considerados, não são já em si mesmos claros e determinados. Os ideais são antecipados numa generalidade vaga, são determinados apenas quando são apreendidos de modo concreto e com resultados práticos mesmo que parciais. Há o perigo constante de esses ideais serem traídos por interpretações unilaterais e satisfações precipitadas, o que se paga por contradições ulteriores. Daí o contraste entre as grandes pretensões dos sistemas filosóficos, sistemas esses, portanto, incompatíveis entre si. A isso acresce a necessidade, e também o perigo, da especialização.

É precisamente deste modo que a racionalidade, quando unilateral, pode vir a ser um mal. Pode dizer-se também: pertence à essência da razão que, num primeiro momento, os filósofos só possam compreender e elaborar a sua tarefa infinita segundo uma perspectiva unilateral absolutamente necessária. Não existe aqui qualquer desvio, qualquer erro. Como dissemos, o caminho que se abre aos filósofos de forma imediata e necessária não os deixa apreender senão uma face da tarefa. [339] Eles não notam que o todo dessa tarefa infinita – que é a de conhecer de um ponto de vista teórico o todo do ente – tem ainda outras faces. Mesmo quando essa insuficiência se expressa em obscuridades e contradições, ela consegue motivar o ponto de partida para uma reflexão universal. O filósofo deve portanto tornar-se senhor do sentido verdadeiro e pleno da Filosofia, deve abarcar o todo dos seus horizontes de infinitudes. Nenhuma linha de conhecimento, nenhuma verdade particular, deve ser tornada absoluta e isolada. Unicamente nesta consciência de si mais elevada, que se torna ela mesma um dos ramos da tarefa infinita, pode a Filosofia preencher a sua função, a saber, colocar-se a si mesma – e, por esse meio, colocar a humanidade [*Menschentum*] autêntica – no caminho certo. Essa tarefa pertence de novo ao domínio do conhecimento da Filosofia, enquanto elevada ao mais alto grau de tomada de consciência de si mesma. Uma Filosofia só é conhecimento universal através dessa constante actividade de reflexão.

Disse que o caminho da Filosofia passa pela ingenuidade [*Naivität*]. É este, portanto, o lugar apropriado para a crítica do irracionalismo, actualmente dominante, ou melhor para a denúncia dessa ingenuidade de um certo racionalismo que se tomou pela racionalidade filosófica pura e simples. Este irracionalismo, que é unicamente característico da filosofia da idade moderna no seu conjunto, desde o Renascimento, toma-se pelo racionalismo efectivo, portanto, pelo racionalismo universal. Essa ingenuidade – que, como ponto de partida, é inevitável – envolve todas as

ciências, mesmo aquelas que já tinham alcançado um certo desenvolvimento na antiguidade. Para ser mais exacto: o título geral dessa ingenuidade chama-se objectivismo [*Objektivismus*] e a sua figura varia conforme os diferentes tipos de naturalismo, ou seja, de naturalização do espírito. Filosofias antigas e modernas foram e permanecem ingenuamente objectivistas. Para ser mais justo é necessário acrescentar que o idealismo alemão proveniente de Kant se tinha já esforçado apaixonadamente por superar essa ingenuidade, então já muito visível. Não pôde porém alcançar efectivamente esse grau de reflexividade superior que foi decisiva para a nova figura da filosofia e da humanidade [*Menschentum*] europeias.

Apenas posso tornar compreensível o que acabo de dizer em traços breves. O homem natural (digamos, o homem do período pré-filosófico) está, em todas as suas preocupações e actos, orientado para o mundo. O seu campo de vida e de acção é o mundo envolvente [340] que se estende em seu redor no quadro do espaço e do tempo, e no qual ele mesmo se inscreve. Essa situação persiste na atitude teórica. Esta atitude, a princípio, não pode ser senão a atitude do espectador descomprometido cujo olhar sobrevoa o mundo e que, desse modo, é despojado dos seus mitos. A Filosofia vê no mundo o universo do ente [*Universum des Seienden*]. O mundo torna-se então mundo objectivo relativamente às representações do mundo – que variam segundo as nações e as subjectividades individuais – e a verdade torna-se assim verdade objectiva. É por essa razão que a Filosofia começa sob a forma de cosmologia. No seu interesse teórico, a Filosofia está orientada, em primeiro lugar, para a natureza corpórea, uma vez que tudo o que é dado no espaço e no tempo, pelo menos enquanto suporte último, tem o esquema existencial [*Daseinsformel*] da corporeidade [*Körperlichkeit*]. Os homens e os animais não são apenas corpos vivos [*Körper*] mas, para o olhar que se orienta para o mundo envolvente, aparecem também, enquanto realidades incluídas na espacio-temporalidade universal, como algo que tem uma entidade corpórea [*als etwas körperlich Seiendes*]. Do mesmo modo, todos os processos da esfera da alma [*seelischen Vorkommnisse*], os de cada eu individual, tais como ter experiência de algo, pensar, querer, têm uma certa objectividade. A vida comunitária, das famílias, dos povos, etc., parece então dissolver-se na dos indivíduos singulares, tomados separadamente e considerados como objectos psico-físicos. A vinculação espiritual [*geistige Verbundenheit*] que se realiza por meio de uma causalidade psico-física carece de continuidade puramente espiritual. Por todo o lado, portanto, a natureza física exerce o seu domínio.

O curso histórico da evolução está prescrito de forma determinada por essa atitude face ao mundo envolvente. O mais fugaz olhar sobre as coisas corpóreas que se oferecem no mundo envolvente mostra que a natureza é uma totalidade homogénea que liga entre si todas as coisas, um mundo que existe para si, encarcerado, se se pode dizer, pela espacio-temporalidade homogénea, dividido em coisas singulares iguais entre si enquanto *res extensae*, e determinando-se reciprocamente de forma causal. Rapidamente, dá-se um primeiro e grande passo de descoberta: a vitória sobre a finitude da natureza, já concebida como algo de objectivo em si, uma finitude [*Endlichkeit*] que permanece como tal apesar da ausência de fim e do carácter aberto da própria natureza. Descobre-se a infinitude [*Unendlichkeit*], em primeiro lugar, sob a forma da idealização das grandezas, das medidas, dos números, das figuras, das linhas rectas, dos pólos, das superfícies, etc. A natureza, o espaço, o tempo podem ser extensíveis idealmente até ao infinito, assim como podem ser idealmente divididos ao infinito. Da arte da agrimensura surge a geometria, da arte dos números a aritmética, da mecânica vulgar a mecânica matemática, etc. A partir de então, [341] e sem que tivesse sido expressamente avançada uma hipótese a esse propósito, a natureza e o mundo intuitivos transmutam-se num mundo matemático, no mundo das ciências matemáticas da natureza. A antiguidade iniciou esse caminho e, com a sua matemática, realizou a primeira descoberta de ideais infinitos e de tarefas infinitas. Para todas as épocas ulteriores, a Matemática passará a ser a estrela que guiará a marcha das ciências.

Que repercussões teve esse sucesso inebriante da descoberta da infinitude física sobre a forma científica de dominar o mundo do espírito? Na atitude orientada apenas para o mundo envolvente, ou seja, na atitude que permanece objectivista, tudo o que é do espírito parecia como que sobreposto à corporeidade física. Era, portanto, tentador transpor o modo de pensamento das ciências da natureza para o plano do espírito. É por esse facto que, logo nos primórdios da filosofia, encontramos o materialismo e o determinismo de Demócrito. Mas os mais elevados espíritos recuaram horrorizados perante essa doutrina, como perante toda a psico-física de estilo mais recente. Desde Sócrates que a reflexão adopta por tema o homem na sua humanidade [*Menschlichkeit*] específica, o homem como pessoa [*Person*], compreendido na sua vida espiritual comunitária. O homem permanece inserido no mundo objectivo. Mas, por outro lado, o homem enquanto pessoa é já o grande tema para Platão e Aristóteles. Dá-se aqui uma cisão muito peculiar: o humano [*das Menschliche*] pertence ao universo

dos factos objectivos mas, enquanto pessoa, enquanto um Eu, o homem tem fins, persegue objectivos, normas de tradição, normas de verdade – normas eternas. Se é certo que esse desenvolvimento se interrompeu na antiguidade, no entanto, não se perdeu por completo. Saltemos agora para aquilo a que chamamos os tempos modernos. Com um fervor entusiástico, empreendeu-se então a tarefa infinita de um conhecimento matemático da natureza e do mundo em geral. Os sucessos extraordinários do conhecimento da natureza foram aplicados ao conhecimento do espírito. A razão demonstrou a sua força na natureza. “Assim como o sol é um único sol que ilumina todas as coisas e as aquece, assim também a razão é uma única razão” (Descartes). Considerou-se então que o método das ciências da natureza deveria desvendar também os segredos do espírito. O espírito é real [*real*], é uma realidade objectiva no mundo, e, enquanto tal, fundado na corporalidade [*Leiblichkeit*]. Deste modo, a concepção do mundo adquire, em todos os domínios, a forma de um dualismo e de um dualismo psico-físico. Uma mesma causalidade, mas cindida em duas, envolve um mundo único. O sentido da explicação racional é o mesmo por todo o lado. De tal forma, que a explicação do espírito, se pretende ser única e, desse modo, detentora de um alcance filosófico universal, [342] acaba por reconduzir a compreensão do homem ao plano físico. Considera-se que não pode haver uma investigação explicativa do espírito que seja pura e coerente, que não pode haver uma psicologia ou teoria do espírito que esteja voltada para o interior e que possa penetrar na *psyché* de um outro a partir do eu, ou seja, do psíquico tal como é vivido por cada um. Inversamente, acredita-se ser necessário adoptar o caminho da exterioridade, o caminho da Física e da Química. Nesse sentido, todos os discursos inflamados sobre o espírito da comunidade, a vontade popular, os ideais, os fins políticos das nações, etc., nada mais são do que romantismo e mitologia. Eles procedem de uma transposição analógica de conceitos que não têm sentido próprio senão na esfera pessoal do indivíduo. O ser espiritual é parcelar. Ora, a fonte de todas estas carências explicativas reside nesse objectivismo, nessa concepção psico-física do mundo que, apesar do seu aparente carácter óbvio, é ingenuamente unilateral. A sua parcialidade permanece até hoje por compreender. É um completo contra-senso pensar a realidade do espírito como um anexo supostamente real do corpo [*Körper*], pensar o seu ser como algo supostamente espaço-temporal interior à natureza.

O problema da crise que nos ocupa obriga-nos agora a mostrar como foi possível que a “Idade Moderna”, tão orgulhosa dos seus sucessos práticos e

teóricos ao longo de vários séculos, tenha acabado por ser arrastada para um crescente mal-estar e deva mesmo experimentar a sua situação como uma situação de indignação [*Notlage*]. Uma indignação que se aloja em todas as ciências e que, em última análise, tem a forma de uma indignação do método. Ora, a indignação [*Not*] europeia, mesmo incompreendida, afecta um grande número de ciências.

Do princípio ao fim, estes problemas são provenientes da ingenuidade com que a ciência objectivista considera aquilo que designa por mundo objectivo como o universo de todo o ente, ignorando o facto de a subjectividade, que cria a ciência, não ter lugar legítimo em nenhuma ciência objectiva. Para quem foi formado nas ciências da natureza, parece óbvio que os factores simplesmente subjectivos devam ser excluídos e que o método das ciências da natureza possa determinar objectivamente aquilo que encontra a sua figuração [*Darstellung*] nos modos subjectivos de representação. É assim que, mesmo para o domínio do psíquico, se procura também alcançar a verdade objectiva. Supõe-se que o factor subjectivo, excluído pelo investigador em Física, deva ser estudado precisamente enquanto algo de psíquico na Psicologia e, obviamente, numa Psicologia psico-física. No entanto, o investigador que estuda a natureza não se dá conta de que o fundamento permanente do seu trabalho subjectivo de pensamento reside no mundo envolvente da vida [*Lebensumwelt*] e que este [343] está, constantemente, pressuposto como o solo, como o campo de trabalho no interior do qual, unicamente, têm sentido as suas questões, os seus métodos de pensamento. Assim sendo, onde seria submetido à crítica e à elucidação esse poderoso adquirido metodológico que conduz do mundo envolvente intuitivo à idealização matemática e à interpretação do mundo como ser objectivo? As revoluções introduzidas por Einstein referem-se às fórmulas que tratam da *Physis* idealizada e ingenuamente objectivada. Mas, nada dizem sobre o modo como as fórmulas em geral, ou seja, a objectivação matemática em geral, recebe sentido sobre o fundo último [*Untergrund*] da vida e do mundo envolvente intuitivo. É por isso que Einstein não reforma o espaço e o tempo onde se desenrola a nossa vida de seres vivos [*lebendiges Leben*].

A ciência natural fundada na Matemática é uma técnica admirável que permite induções de uma produtividade, de uma probabilidade, de uma exactidão, de uma calculabilidade da qual, noutros tempos, seria mesmo impossível suspeitar. Enquanto realização [*Leistung*], ela é um triunfo do espírito humano. Mas, no que diz respeito à racionalidade dos seus métodos

e teorias, é inteiramente relativa. Ela pressupõe uma abordagem prévia dos fundamentos, abordagem essa que carece totalmente de efectiva racionalidade. Ao mesmo tempo que a Matemática científica esquece o mundo envolvente intuitivo, esse factor puramente subjectivo, o próprio sujeito que a produz é igualmente esquecido. O investigador da natureza nunca é um tema para si mesmo. (Deste ponto de vista, a racionalidade das Ciências exactas pertence à mesma linhagem da racionalidade das pirâmides egípcias).

É certo que, desde de Kant, possuímos uma teoria do conhecimento independente. Por outro lado, a Psicologia existe já como um facto e, pretendendo ter a mesma exactidão das Ciências da Natureza, quer ser uma ciência geral e fundamental do espírito. No entanto, aqui como em todo o lado, a esperança de uma racionalidade efectiva, quer dizer de uma evidência efectiva, é totalmente frustrada. Os psicólogos não se dão conta de que, nem eles, enquanto investigadores que realizam a ciência, nem o seu mundo da vida envolvente, alguma vez constituem um tema para si próprios. Não se dão conta de que, pelo facto de pretenderem alcançar a verdade em si como válida em geral para todos, necessariamente se pressupõem a si mesmos enquanto homens que vivem em comunidade, pertencentes ao seu mundo envolvente e ao seu tempo histórico. Pelo seu objectivismo, a Psicologia não pode, de forma alguma, incluir a alma [*die Seele*] como seu tema, [344] ou seja, o Eu que age e sofre, no seu sentido mais próprio e essencial. A Psicologia bem pode objectivar e tratar indutivamente a vivência da valoração, a vivência da vontade repartida na vida do corpo. Mas, poderá ela fazer o mesmo com os fins, com os valores, com as normas? Poderá ela fazer da razão um tema de reflexão, tomá-la por exemplo como uma “disposição” [*Disposition*]? Isso equivaleria a esquecer por completo que o objectivismo, considerado como realização autêntica do investigador que se orienta para normas verdadeiras, pressupõe justamente essas normas. Omite-se por completo que não é possível derivar esse objectivismo dos factos, uma vez que os factos são pensados como verdades e não como ficções [*Einbildungen*]. De qualquer modo, sentem-se bem as dificuldades que aqui existem: a controvérsia sobre o psicologismo assim o atesta. Nada se alcança com o simples rejeitar de uma fundamentação psicológica de normas e, antes de mais, de normas válidas para a verdade em si. A necessidade de uma reforma de toda a Psicologia moderna faz-se sentir cada vez mais. No entanto, ninguém compreendeu ainda que a Psicologia falhou precisamente devido ao seu objectivismo. De uma maneira geral, a

Psicologia não tem qualquer acesso à essência do espírito. A sua forma de isolar a alma – objectivamente pensada – assim como a sua interpretação psico-física do ser-em-comunidade é uma deturpação. É certo que o trabalho da Psicologia moderna não foi em vão, que muitas regras empíricas, que também têm o seu valor prático, foram descobertas. Mas ela não é uma Psicologia efectiva, assim como a Estatística Moral [*Moralstatistik*], com os seus conhecimentos não menos preciosos, nunca será uma ciência moral.

Na nossa época, por toda a parte se manifesta a necessidade premente de uma compreensão do espírito. E, no entanto, tornou-se quase insuportável a falta de clareza que afecta as relações de método e de conteúdo entre as Ciências da Natureza e as Ciências do Espírito. Dilthey, um dos maiores investigadores das Ciências do Espírito, dedicou toda a sua energia às relações entre a natureza e o espírito, à clarificação do contributo da Psicologia psico-física a qual, a seu ver, exigia o complemento de uma Psicologia nova, descritiva e analítica. Os esforços de Windelband e de Rickert não trouxeram infelizmente a tão desejada evidência. Como todos os outros, também eles permaneceram prisioneiros do objectivismo. Foi justamente esse o caso dos novos reformadores da Psicologia, que acreditavam que a culpa se ficava a dever exclusivamente ao preconceito do atomismo – durante muito tempo dominante – e que uma nova época viria com a Psicologia da totalidade [*Ganzheitspsychologie*]. Mas nunca **[345]** esse estado de coisas poderá melhorar enquanto o objectivismo, que tem a sua origem na atitude natural face ao mundo envolvente, não for desmascarado na sua ingenuidade, isto é, enquanto não se tomar consciência de que é uma total deturpação do seu objecto essa concepção dualista do mundo segundo a qual a natureza e o espírito são considerados como realidades de sentido homogéneo, se bem que edificadas uma sobre a outra, de maneira causal. Digo-o com absoluta convicção: nunca existiu, nem alguma vez existirá, uma ciência objectiva do espírito, uma doutrina objectiva da alma [*objektive Seelenlehre*], objectiva no sentido em que condenasse à inexistência tanto as almas como as comunidades pessoais, reduzindo-as à forma do espaço-tempo.

O espírito e só o espírito existe em si mesmo e para si mesmo. Só o espírito é autónomo e só ele pode, no quadro dessa autonomia e unicamente nesse quadro, ser tratado de uma maneira verdadeiramente racional, verdadeira e fundamentalmente científica. Quanto à natureza, considerada na verdade que lhe conferem as ciências da natureza, tem apenas uma autonomia aparente. Por esse facto, é também apenas de forma aparente

que, através das ciências naturais, a natureza acede a um conhecimento racional. É que a natureza verdadeira, a natureza conhecida pelas ciências da natureza, é o resultado do espírito que a investiga e, portanto, pressupõe o resultado da ciência do espírito. O espírito é, por essência, capaz de exercer o seu auto-conhecimento e, enquanto espírito científico, de exercer um conhecimento científico de si mesmo, de forma reiterada. O investigador só pode escapar à objecção de que a sua actividade estaria ocultada aos seus próprios olhos pelo conhecimento puro das ciências do espírito. É por isso que é errado, da parte das ciências do espírito, lutar com as ciências da natureza pela igualdade de direitos. A partir do momento em que as ciências do espírito reconhecem em si próprias uma objectividade que se basta a si mesma, ficam prisioneiras do objectivismo. Mas, no estado actual do seu desenvolvimento, as ciências do espírito, e as múltiplas disciplinas que lhe estão subordinadas, estão privadas de uma racionalidade última, efectiva, isto é, aquela racionalidade que é possível apenas através da concepção do mundo fundada sobre o espírito. É precisamente esta falta de uma racionalidade autêntica que é a fonte dessa insuportável falta de clareza do homem acerca da sua própria existência e das suas tarefas infinitas. Tarefas que estão inseparavelmente unidas numa única tarefa: *é apenas quando o espírito, deixando de se orientar ingenuamente para o exterior, retorna a si [346], permanece em si e puramente em si, que pode bastar-se a si mesmo.*

Como surgiu então uma tal tomada de consciência de si? Este aparecimento não foi possível enquanto o sensualismo dominou, ou melhor, o psicologismo dos factos brutos, a Psicologia da *tabula rasa*. Embora o próprio Brentano não tivesse superado o objectivismo e o naturalismo psicológico, foi ele quem deu o impulso decisivo ao exigir uma psicologia definida como ciência das vivências intencionais. A elaboração de um método efectivo, capaz de apreender a essência fundamental do espírito sob os seus aspectos intencionais e, a partir daí, de construir uma analítica do espírito que se prolongue até ao infinito de forma coerente, conduziu por sua vez à fenomenologia transcendental. Ela supera o objectivismo naturalista e todo o objectivismo em geral da única maneira possível: o sujeito filosofante parte do seu próprio Eu, mais precisamente, considera-se como aquele que opera todos os actos dotados de validade, e transforma-se em espectador puramente teórico desses mesmos actos. Nessa atitude, consegue edificar uma ciência do espírito que se basta absolutamente a si mesma na forma de uma auto-compreensão coerente e de uma compreensão do mundo como realização espiritual. O espírito não é um espírito na natureza, ou ao lado da

natureza, mas é a natureza que entra, ela mesma, na esfera do espírito. O Eu deixa de ser uma coisa isolada ao lado de outras coisas igualmente isoladas num mundo previamente dado. A exterioridade e a justaposição recíprocas dos Eus pessoais cedem lugar à intimidade de seres que são um no outro e de um para o outro [*Ineinander- und Füreinanderseins*].

Porém, não é possível falar aqui de tudo isto. Nenhuma conferência poderia esgotar um tal tema. Espero, apesar de tudo, ter mostrado que não procurámos a renovação do velho racionalismo, que era um naturalismo absurdo, incapaz em geral de apreender esses problemas do espírito que nos dizem respeito de forma tão próxima. A *ratio* que agora está em questão nada mais é do que a auto-compreensão efectivamente universal e efectivamente radical do espírito na forma de uma ciência universal responsável, pela qual se obtém um modo da cientificidade completamente novo. É aí que todas as questões pensáveis, questões do ser e questões da norma, questões daquilo a que, portanto, chamamos existência, encontram o seu verdadeiro lugar. É minha convicção que a fenomenologia intencional [347] transformou, pela primeira vez, o espírito enquanto espírito no campo de uma experiência e de uma ciência sistemáticas e, desse modo, produziu uma total reorientação da tarefa do conhecimento. A universalidade do espírito absoluto engloba todo o ente numa historicidade absoluta, na qual se inscreve a natureza enquanto obra do espírito [*Geistesgebilde*]. Apenas a fenomenologia intencional e, mais precisamente, transcendental, faz luz sobre este domínio, através do seu ponto de partida e dos seus métodos. Apenas ela permite compreender, e compreender por razões profundas, o que é o objectivismo naturalista e, em particular, por que razão a Psicologia, pelo seu naturalismo, estava condenada de uma maneira geral a não captar a actividade criadora do espírito, esse problema ao mesmo tempo radical e específico da vida espiritual.

III

Reunamos as ideias fundamentais da nossa exposição: a “crise da existência europeia” de que hoje tanto se fala, e que é documentada por inúmeros sintomas de desagregação da vida, não é um destino obscuro, não é uma fatalidade de sentido impenetrável. Ela torna-se compreensível e transparente sobre o fundo da *teleologia da história europeia* que a filosofia permite descobrir. Uma tal compreensão supõe que se tenha anteriormente

apreendido o fenómeno “Europa” no seu núcleo essencial e central. Para poder apreender o carácter inessencial da “crise” presente foi necessário precisar o *conceito de Europa* como *teleologia histórica dos fins racionais infinitos*, foi necessário mostrar de que modo o “mundo” europeu nasceu de ideias da razão, isto é, nasceu do espírito da filosofia. A “crise” pôde ser então esclarecida como a aparente falência do racionalismo. A causa do fracasso de uma cultura racional reside porém – como também foi dito – não na essência do próprio racionalismo, mas apenas na sua alienação, no facto de se ter confundido com o “naturalismo” e o “objectivismo”.

A crise da existência europeia não tem senão duas saídas: o declínio da Europa porque afastada do seu próprio sentido racional da vida, o afundamento na barbárie e na hostilidade contra o espírito, ou o renascimento da Europa a partir do espírito [348] da Filosofia, graças a um heroísmo da razão que supere definitivamente o naturalismo. O maior perigo que ameaça a Europa é a fadiga. Combatamos esse perigo dos perigos como “bons europeus”, com essa coragem que não se atemoriza com combates infinitos. Veremos então surgir, da aniquiladora chama da incredulidade, do fogo onde se consome toda a esperança da missão humana do ocidente, das cinzas da grande fadiga, a Fénix de uma nova vida interior e de uma nova espiritualidade [*Vergeistigung*], enquanto garantia de um grande e duradouro futuro da humanidade [*Menschenzukunft*]: pois só o espírito é imortal.