

EUROPA E FILOSOFIA

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

Não basta assinalar diferenças e traçar fronteiras, que na sua ambiguidade podem demarcar o espaço do estranho, do inimigo e do intocável, mas é necessário libertar o que facilmente reprimimos na experiência da diferença, fragmentando *in radice* a condição humana: o encontro na diferença e na fronteira, como algo valioso que nos enlaça. Esta experiência positiva de fronteira, que Aristóteles exprimiu na conhecida expressão “a alma pode ser de algum modo todas as coisas”¹, Tomás de Aquino na concepção de o homem ser o “esse immateriale”, que é de algum modo os outros² e hoje circula em termos já triviais como ser-no-mundo e ser-com-outros da filosofia existencial e da comunicação, não se pode desvincular do espanto e do temor reverencial com que a filosofia iniciou a tematização conceptual do que na diferença ôntica se oferecia como Arché à sua hospitalidade. Os sentimentos de admiração, espanto, temor e reverência, como sentimentos de fronteira, caracterizam a relação do homem à sua origem, a sua condição “natalícia”, que é título da nossa dívida ao passado, inexaurível no seu sentido, misteriosa e celebrada na festa do nascimento como valor, convocada a renascer criativamente nas iniciativas da construção histórica. A análise heideggeriana de *Ser e Tempo* filtrou a “natalidade” do homem, quando o passado se circunscreveu a um lançamento anónimo e a uma derelicção solitária, polarizados pela morte, antecipadamente vivida na angústia, como fez epoche da dignidade da morte, quando a limitou a uma queda no nada e à possibilidade do impossível, que no fundo não justificam a celebração do último encontro ou o luto. Contra a derelicção e a angústia, a tragédia e o desespero, a rememoração e a esperança veiculam-nos, na actualidade

¹ ARISTÓTELES, *De Anima* III, 425b20, 431b17.

² TOMAS DE AQUINO, *In Aristotelis De Anima*, lib. II, lec. 5, ed. A.M. Pirrota, O.P. (Taurini 1956)101, nr. 283.

do presente, a densidade de um tempo de encontro, fértil em possibilidades, que excedem o núcleo duro de qualquer realidade realizada e cuja positividade ausente é dolorosamente vivida na experiência da privação e da falta e, sobretudo, na de holocausto.

A concepção de uma realidade valiosa iniciada numa experiência de assombro e depois aprofundada no tempo pleno da reminiscência, da esperança e da iniciativa do presente é indissociável da ideia de Europa, cujo nascimento de muitas raízes abriu uma fase significativa e original na história da humanidade, fecunda em possibilidades criadoras sempre novas mas que falou e praticou também a linguagem da violência, da opressão e do ódio do outro, que é a parte maldita da nossa história europeia, que não temos o direito de esquecer.

O cenário da queda do muro de Berlim e da próxima circulação de uma moeda única pelo espaço comunitário europeu semeado de auto-estradas enxameadas de caravanas de camiões-tir não pode significar o advento do economicismo nem a entronização do novo logos salvador - o da economia do mercado. A queda do muro não tem um significado simplesmente mercantilista mas o da transformação da fronteira-prisão em encontro cultural e axiológico entre homens livres, de que a cultura económica não passa de fragmentação. O derrube de uma concepção fundamentalista erguida no torrão histórico da razão e da liberdade não nos dispensa de reformular a pergunta pela essência da Europa, porque não há escritura definitiva da história e da sua filosofia e a desconstrução de sistemas consumados não é condenação ao vazio mas libertação e caminho para a liberdade e valor. Já nos "Diálogos de Castelgandolfo" de 1987, o Instituto de Ciências do Homem procurou ler o sentido de Europa nos olhos dos que aceitaram ou recusaram a sua influência, se tornaram mais profundamente homens ou foram apeados da sua dignidade e destruídos ³. Em 1989, o mesmo Instituto discutiu o tema "Europa e a Civil Society", porque se assistia a um renascimento do conceito de sociedade civil, irredutível às estruturas do Estado, como uma comunidade de cidadãos livres e iguais na sua dignidade, que se associam para realizar o bem comum sem excluir ninguém, que viva no seu território, na tradição da polis grega, da *Política* de Aristóteles e da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 ⁴. Para reflectir sobre as novas possibilidades da imaginação europeia libertadas pelo encontro livre dos povos da Europa reuniram-se em 1991 na cidade de Hannover teólogos,

³ K. MICHALSKI, Hrsg., *Europa und die Folgen. Castelgandolfo-Gespräche 1987*, Übers. (Stuttgart 1988).

⁴ ID., *Europa und die Civil Society, Castelgandolfo-Gespräche 1989*, Übers. (Stuttgart 1991).

filósofos e cientistas da França, Alemanha e da Polónia, que centraram os debates na nova figura de uma Europa cultural, que se pense para além dos limites estreitos do economicismo⁵. No mesmo ano, a relação entre valores e mercadorias no espaço europeu foi tema de um lúcido diálogo entre o filósofo P. Ricoeur e o político M. Rocard em que o primado do humanismo representado por valores ou instâncias supremas de acção e de decisão saiu reforçado⁶. Na consciência de que o Cristianismo se não pode hoje demitir das suas responsabilidades europeias, pois a sua chegada equivaleu a uma segunda fundação da Europa, as possibilidades de futuro do tempo europeu procuradas numa análise das aporias e dos becos sem saída do presente deram o mote às conferências e discussões do Congresso de Teologia Europeia de 1992 subordinadas ao tema “A nova Europa”⁷. Finalmente, o problema das culturas do mundo como experiências de vida recta e modelos de solução das nossas actuais dificuldades é a explicitação do tema já anunciado da exposição mundial a realizar-se no ano 2000 em Hannover “Homem - Natureza - Técnica”. Na situação pós-moderna, em que a exposição se situa, torna-se evidente que a lógica do progresso económico e técnico se deve integrar numa compreensão cultural global do desenvolvimento económico e técnico, em que soluções sócio-culturais holísticas substituam a parcialidade das contribuições económico-técnicas⁸.

Essas iniciativas definem a conjuntura em que a “Sociedade Martin Heidegger”, sediada em Messkirch, terra natal do filósofo, publicou um volume intitulado “Europa e Filosofia”, que insere uma conferência inédita de Heidegger pronunciada em Roma em 1936 e subordinada ao tema “Europa e a Filosofia Alemã”⁹. A análise deste trabalho alongou-se num confronto com outros textos filosóficos do séc. XX sobre a Europa. Estas meditações filosóficas, porém, exigiam o traçado do quadro Europa, onde elas se encaixilhariam à maneira de um poliedro contemporâneo. Daí, a estrutura dupla deste trabalho: na primeira parte, esboça-se um breve sumário das metamorfoses da ideia de Europa desde as suas raízes míticas e na segunda parte abrimos o fórum da discussão filosófica com textos representativos, que tecem uma abordagem pluri-angular do sentido da

⁵ P. KOSLOWSKI, Hrsg., *Imaginer l'Europe. Le Marché intérieur européen comme Tâche culturelle et économique* (Paris 1992).

⁶ M. ROCARD/P. RICOEUR, “Justice et Marché, Entretien entre Michel Rocard et Paul Ricoeur” in: *Esprit* 168(1991)5-22.

⁷ P. HÜNERMANN, Hrsg., *Das neue Europa, Herausforderungen für Kirche und Theologie* (Freiburg-Basel-Wien 1993).

⁸ P. KOSLOWSKI, *Die Kulturen der Welt als Experimente richtigen Lebens. Entwurf für eine Weltausstellung* (Wien 1990).

⁹ H.-H. GANDER, Hrsg., *Europa und die Philosophie* (Frankfurt/M. 1993).

Europa. Como filosofar é também construir uma filosofia de filosofias, o texto de E. Husserl de 1935 é uma constituição através da *epoche* do sentido teleológico do espírito imortal europeu, prendendo-se de uma imanência transcendental eurocêntrica, cuja Metafísica a conferência heideggeriana de 1936, num regresso aos pré-socráticos, se propõe destruir com uma filosofia do Ser e da verdade como o outro começo da Europa; K. Jaspers persegue a onto-teologia criticada por Heidegger, compara com o Oriente o “espírito europeu”, livre, criador de história e de ciência, pleno de oposições e tensões, gerado na dor, em comunicação com os outros e com a Transcendência, ainda inacabado e com possibilidade de sair da crise mediante uma nova configuração da primordial essência europeia. Para além de espírito na Fenomenologia de Husserl, de relação ao Ser que chega na Ontologia Fundamental de Heidegger, de existência comunicacional referida à Transcendência em Jaspers, a Europa é também o espaço da razão secularizadora, que através do fenómeno da europeização científico-técnica e sociopolítica contribuiu para a erupção do que hoje se chama fundamentalismo (J. Ritter). A relação do mesmo e do outro numa nova Ontologia com a exploração do apriori comunicacional da possibilidade de traduzir, do intercâmbio de memórias e da possibilidade de reconciliação não por um ardil da razão ou por uma necessidade dialéctica anónima mas pelo reconhecimento mútuo do agressor e da vítima no encontro catártico do perdão é o novo macro-paradigma da Europa presente e futura, que não olvida a fidelidade ao passado, sobretudo ao cortejo de vítimas inocentes, sempre irreduzível às construções históricas (P. Ricoeur). Finalmente, a interpretação da Europa numa exploração da metáfora do “cabo eurásico” já usada por P. Valéry, que pode ser orientação teleológica, capital hegemónica e capital acumulador e dominador formado pelo consórcio espírito-cultura-economia, só pode ser “pensada de outro modo” através de uma desconstrução, que a descentre definitivamente para “outro cabo” e para o “outro do cabo”, indiciando uma Europa diferente ainda sem nome (J. Derrida). É essencial à filosofia a crítica e a desconstrução, que dissipem os *idola* da nossa hegemonia e acumulação egocêntricas mas toda a separação e exteriorização, que retirem o “outro” do contacto com a realidade histórica, incorrem na mesma ambiguidade do “outro” inatingível da Escola de Frankfurt, cuja realidade se evaporou nas nuvens do fantástico e do sonho impossível.

I

Europa é um nome grego, que, após variadas vicissitudes históricas, designa a quarta parte da terra em tamanho após a Ásia, a América e a

África, cuja autonomia se baseou em razões históricas, económicas e culturais e cuja expansão para o Ocidente evoca a saga da filha atlântica de uma mãe mediterrânea e culta, de próxima ascendência grega mas com raízes afro-asiáticas. Homero e Hesíodo falaram da princesa fenícia Europa e para ambos esta princesa, “filha de Phoinix”, era a irmã ou, pelo menos, uma parente próxima de Cadmos. Hesíodo (Fragmentos 141 e 143) narra que Europa, filha de “fenício nobre”, foi raptada por Zeus através da “água salgada”¹⁰. As metamorfoses da ideia de Europa iniciam-se com o antigo mito da princesa raptada por Zeus disfarçado de touro¹¹ e com o sentido geográfico atribuído a Europa no séc. VII A. C., integrada entre o “Peloponeso fecundo” e as ilhas do Mar Egeu, isto é, as regiões a noroeste da actual Grécia, como se lê num Hino Homérico a Apolo¹². O mito da Europa possui uma abscondita força expressiva: o touro era uma das divindades mais importantes do Oriente Antigo, símbolo da fecundidade e da produção agrária; com ele, a fertilidade, a beleza feminina e a luz demandam o Ocidente. Etimologicamente, na palavra Europa oculta-se a raiz assíria “erp”, que significa “obscuro”, “tenebroso”, lugar do pôr do sol, “ocidente”, “terra do entardecer”. Ao contrário, “Ásia” vem do assírio “asis”, que significa “claro”, “brilhante”, lugar do nascer do sol, “oriente”, “terra da manhã”. A oposição erp-asis, Europa-Ásia era a de uma periferia tenebrosa e bárbara penetrada lentamente pelo sol da cultura nascido no Oriente¹³. Já sabíamos que os gregos herdaram de outras culturas, sobretudo dos babilónios e dos egípcios, importantes contributos especialmente nos campos da Matemática e da Astronomia mas hoje o horizonte foi alargado com a proposta de uma Atena Negra, afro-asiática nas raízes da Hélade¹⁴. A Grécia Antiga elaborou com independência o legado da cultura oriental e transmitiu-o, recriado, a Roma, como reconhece Horácio: “Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio” (Epist. II, 1). Os mitos de Europa e de Eneias mostram a consciência, que os gregos e os romanos possuíram da origem da sua cultura: Ex Oriente lux.

¹⁰ Cf. M. BERNAL, *Schwarze Athene. Die afroasiatischen Wurzeln der griechischen Antike. Wie das klassische Griechenland “erfunden” wurde.* übers. (München-Leipzig 1992)151.

¹¹ Cf. W. BÜHLER, *Europa. Ein Überblick über die Zeugnisse des Mythos in der antiken Literatur und Kunst* (München 1968) passim; M. FUHRMANN, *Europa. Zur Geschichte einer kulturellen und politischen Idee* (Konstanz 1981); E. JÄCKE, *Die Idee Europa* (Frankfurt/M.-Berlin 1988)17.

¹² M. FUHRMANN, *o.c.* 6-7.

¹³ I. GEISS, *Europa. Vielfalt und Einheit. Eine historische Erklärung* (Mannheim-Leipzig-Wien-Zürich 1993)12-13.

¹⁴ Cf. M. BERNAL, *o.c.* 31-201.

No séc. VI A. C., surgiu em Mileto a primeira tentativa de fixar num mapa a superfície plana da terra, rodeada pelo oceano e dividida em duas partes pelo Mediterrâneo, pelo Mar Negro e pelo rio Rion, ao sul do Cáucaso. O semicírculo do norte chamou-se Europa e o do sul Ásia. Heródoto, o grande viajante e investigador do séc. V. A. C., que refere esta divisão, avançou com a nova partilha da terra em Europa, Ásia e África, em que o rio Don servia de fronteira entre Europa e Ásia e usou pela primeira vez o termo "europeu". Para o mesmo Heródoto, a tensão entre Ásia e Europa teria sido provocada pelo rei Cresos da Lídia, que obrigara os gregos a pagar impostos, restringindo-lhes a liberdade, que tão originariamente os caracterizaria¹⁵. A razão filosófica e a liberdade determinariam a novidade da recém-criada palavra "europeu".

Os resultados da expedição ao Mar do Norte realizada no séc. IV A.C. pelo investigador grego Pítias de Marselha¹⁶ enriqueceram o conceito de Europa e foram incorporados na obra geográfica de Eratóstenes (séc. III A. C.), o sábio que lograra fixar em 39 700 km a superfície da terra. Finalmente, as conquistas romanas na Gália, Hispania, Bretanha, nos Alpes e na região do Danúbio precisaram a área geográfica de Europa, ficando desconhecidas apenas as regiões da Rússia do Norte e partes da Escandinávia e da Escócia¹⁷.

Na época atormentada da transição da Antiguidade para a Idade Média assinalada pelas invasões dos bárbaros, pela queda do Império Romano do Ocidente, pela cristianização de numerosas etnias germânicas e pela ascensão dos francos, o conceito geográfico de Europa recebeu uma original fundamentação bíblica: são os três filhos de Noé, a que se refere o Génesis (X, 1), os verdadeiros inauguradores das três partes do antigo sistema do mundo. Os descendentes de Sem ou semitas habitam a Ásia, os filhos de Ham ou hamitas povoam a África e os filhos de Japhet são os europeus, como nos esclarece a *Historia Brittonum* do séc. VII¹⁸. Esta Europa dos descendentes de Japhet tornou-se região de catástrofe ou comunidade de sofrimento quando martirizada pelos godos invasores ou pela guerra terrível dos hunos, como se lamentaram poetas, cronistas e eclesiásticos desde Claudiano (séc. IV) a Gregório Magno (séc. VI-VII).

Ao contrário do Império Romano, que sucumbiu, a Igreja consolidou-se e difundiu na Europa o novo ideal do cristão por excelência, que era o monge, o asceta, o santo, como tríade configuradora da ideia eclesial

¹⁵ Cf. H.-F. BORNITZ, *Herodot-Studien* (Berlin 1968) 164ss, 176ss.

¹⁶ E. JÄCKE, *o.c.* 34-35, 44-45.

¹⁷ M. FUHRMANN, *o.c.* 8.

¹⁸ Cf. *Historia Brittonum* in: *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, Bd. 13, Hrsg. Th. Mommsen (Berlin 1898)159.

de Europa. O modelo de uma unidade europeia ascético-cristã parece já uma realidade na viragem do séc. VII para o séc. VIII, pois nesta altura a consciência histórica pouco rigorosa projectava num imperador romano do séc. IV o “*imperium totius Europae*”¹⁹. Nesta ideia eclesial de Europa sobressaía o Papa como a autoridade, que transcendia todas as facções, “pai venerável”, “chefe soberano” da Igreja Romana e de toda a Europa, de que Leão IV se reclamou contra o patriarca de Constantinopla. Esta ideia de Europa foi absorvida pela teocracia de Carlos Magno ou pela união de Igreja e de Estado, em que todos os povos do império carolíngio se submetiam ao príncipe de toda a Cristandade, ao representante terreno de Deus, que, pela vertente do cesaropapismo, segurava as rédeas do poder temporal e espiritual, regendo o “*regnum Europae*”. Para Alcuíno, conselheiro e estreito colaborador de Carlos Magno, o Império de Carlos, a Cristandade e a Europa são idênticos, pois não passam de três expressões diferentes da mesma realidade, pois a Europa pertence à Cristandade como a Ásia e a África ao Islão²⁰. A divisão do império do “*pater Europae*” Carlos Magno foi considerada por um cronista de finais do séc. IX a divisão da Europa, que se cifrara na perda lamentável de uma totalidade constituída pela trindade “Carlos Magno, Europa e todos os povos (*universae nationes*)”, que à maneira de passado glorioso ainda influía na Europa do presente. O reino dos francos não era um estado em sentido moderno mas uma confederação de *regna* e de ducados. Já desde 481 o reino dos Merovíngios mergulhara em longa anarquia e numa descentralização feudal do poder. Só o avanço árabe até Tours e Poitiers (732) provocou a necessidade de uma união dos diversos *regna* e a aliança entre Pepino III e o Papa em 751. Com a mudança dinástica para os Carolíngios iniciou-se uma nova fase de expansão guerreira, que o Papa consagrou e honrou em Roma no Natal do ano 800 com a sagração e outorga do título de imperador. Apesar de fenómeno histórico passageiro, o império de Carlos Magno formou o núcleo latino da Europa e a sua invulgar estatura de “*pater Europae*” deixou traços indeléveis na consciência de povos não-cristãos de leste a ponto de o seu nome Carolus estar na raiz da palavra “rei” em russo (*koral*), em polaco (*Krol*), em checo (*kral*) e em húngaro (*kiraly*)²¹. Mais do que o brilho fugaz do imperador, foram marcantes as experiências colectivas da Renascença carolíngia pelo seu regresso paradigmático às raízes culturais na Antiguidade, sem o qual doravante não haverá cultura nem civilização.

¹⁹ M. FUHRMANN, *o.c.* 23.

²⁰ ID., *o.c.* 10; cf. E. JÄCKE, *o.c.* 124-135.

²¹ I. GEISS, *o.c.* 31.

A Cristandade não só se assumiu como a verdade absoluta da Revelação Cristã mas convenceu-se outrossim de que ela representava a realização definitiva da presença do Evangelho entre os homens. Daí, o zelo missionário na propagação do modelo de “Christianitas” para além das fronteiras da Europa, o que não excluía o uso da violência. “Missão” significava o alargamento progressivo das fronteiras culturais, políticas e económicas da Cristandade, de tal modo que a mensagem de Cristo se divulgava com o estilo europeu de vida²².

A alta Idade Média não usou a palavra Europa para exprimir os seus ideais. As cruzadas testemunham a unidade da consciência político-cristã mas a categoria, que exprimiu este movimento de povos europeus, não foi a de Europa mas a de “Christianitas”. Do mesmo modo, entre as ideias-chave que definem a Idade Média - Roma, capital do Império, símbolo do Estado e da Pax Romana e sede do Papado, Igreja, que não sucumbiu sob os golpes das invasões bárbaras, Império, que ressurgiu renovado em 800 com a coroação de Carlos Magno e Christianitas - não se encontra a palavra Europa, inexistente na literatura das cruzadas, nos documentos públicos, nas crónicas dos acontecimentos da época²³. Nas lutas entre o Papa e o Imperador, a palavra Europa não ocupa qualquer lugar de relevo e, por isso, no Hino ao Imperador (Salve Mundi Domine), Frederico Barba-Ruiva é exaltado como senhor do mundo, príncipe dos príncipes, rei dos reis, reencarnação de Augusto e de Carlos Magno e detentor do poder a que toda a Cristandade está submetida, sem que a palavra Europa seja nomeada ou pronunciada²⁴. A mesma ausência constatada-se no *Dictatus Papae* de Gregório VII, onde é reivindicado o direito exclusivo ao título universal e ao uso das insígnias externas do poder supremo e é ainda como “imperador celeste” e não europeu que em meados do séc. XIII se intitula Gregório IX.

Isto não significa que sob o nome de “Christianitas” ou de “imperium christianum” se não tenha solidificado a fase eurocêntrica, que assinala a Idade Média. O continente começa a compreender-se a si mesmo a partir da oposição total ao inimigo exterior considerado uma encarnação do Anti-Cristo, concretizada em povos históricos com os quais não poderia pactuar a “Res Publica Christiana” como “societas perfecta”, cuja distân-

²² Cf. G. ALBERIGO, “Europa und die anderen Kontinente - Spannungen, Begegnungen und Beziehungen” in: P. HÜNERMANN, Hrsg., *Das neue Europa*, 63-81, 65.

²³ M. FUHRMANN, *o.c.* 12.

²⁴ Archipoeta, Salve mundi Domine, sobretudo estrofes 1-3, 16 e 20 in: *Hymnen und Vagantenlieder*, hrsg. von K. Langosch (Darmstadt 1975)248ss, cit. por M. FUHRMANN, *o.c.* 3-26.

cia relativamente ao Reino de Deus tendia para o grau zero. O “*mos christianorum*” tornou-se um modelo social de europeização, traduzido na língua latina da comunicação culta, propagado pelo entusiasmo dos missionários e defendido na sua pureza pelas “*universitates studiorum*”. Pensava-se que o bem comum exigia a extinção ou, pelo menos, a exclusão dos “outros”, que eram os incrédulos, os herejes ou os judeus marginalizados nos seus “ghetos”. Que se não tratava apenas de normas abstractas, basta recordar o fenómeno das cruzadas e o facto de se negar aos não-crentes o direito de propriedade, como consta da aprovação oficial do Papa Inocêncio IV. Outros modos diferentes de ser europeu como o encontro de Francisco de Assis com o Sultão, os tratados de paz de R. Lulo e de N. Cusa “para uma religião na multiplicidade de ritos” foram casos isolados com carácter exótico²⁵. Porém, em *De Monarchia*, 3, 10 e 16 de Dante, publicada em 1310, surpreendem-se traços de um novo conceito de Christianitas, quando a defesa da restauração do império universal é acompanhada de uma separação nítida das esferas da Igreja e do poder temporal, fundamentada em duas instâncias diferentes - a da condução da humanidade à vida eterna segundo os imperativos da Revelação Cristã e a da realização da felicidade temporal dos homens de acordo com as normas do direito. Esta atitude de Dante situa-se no lento desenvolvimento do conceito de secularização, cujas raízes mergulham na Alta Idade Média, com mais rigor na questão das investiduras do séc. XI e na proclamação da “*libertas ecclesiae*”, que significou, ao mesmo tempo, o nascimento do poder civil na sua esfera própria de acção, mediante a dessacralização do imperador no “*Dictatus Papae*” de Gregório VII e o início da secularização da política, a que se juntou a criação de formas temporais de domínio com a consciência de soberania dotada de expressão territorial. O Estado Moderno nasceu desta secularização ou constituição autónoma legítima da esfera civil a partir da unidade político-religiosa tradicional e através da lenta evolução das estruturas territoriais hierarquizadas de domínio²⁶. O Cristianismo tem-se caracterizado entre todas as grandes religiões pela distinção entre Igreja e Estado, entre o Reino de Deus e o de César, entre fé e razão, mesmo nas épocas de teocracia ou de cesaropapismo. Esta distinção subjaz no Ocidente a todos os renascimentos culturais da razão antiga no seio da “*Res Publica Christiana*” desde os Carolíngios à Renascença Italiana. É possível

²⁵ G. ALBERIGO, *o.c.* 67-68.

²⁶ M.B. PEREIRA, *Modernidade e Tempo. Para uma Leitura do Discurso Moderno* (Coimbra 1990)30ss.

assinalar etapas do desenvolvimento crescente de secularização desde a questão das investiduras, o lento despertar das ciências empíricas com Roberto de Grosseteste, a distinção entre filosofia e teologia na crise da Universidade de Paris no séc. XIII com especial relevo para a luz natural do intelecto agente e da consciência moral em T. de Aquino, a distinção entre natural e sobrenatural de R. Belarmino, a doutrina da salvação apenas pela fé em Lutero com a consequente entrega da razão ao século e a autonomia da razão teórica e prática de Kant, o filósofo do protestantismo no coração do Iluminismo.

O princípio da Igreja latina “*Ecclesia semper reformanda*”, mau grado exemplos em contrário do seu histórico incumprimento, comunicou-se à sociedade latina, que jamais deixou de se questionar através dos conflitos e das reformas permanentes do seu percurso histórico²⁷. Por isso, o sistema europeu é *unitas multiplex* em processo, que manteve o pluralismo e a rivalidade de forças, que mais tarde serão protagonizadas por “*nationes*”. No concílio de Constança de 1417, usou-se pela primeira vez o termo “*nationes*” proveniente das universidades medievais como nome colectivo, que designava alunos e professores oriundos de grandes regiões, para classificar os padres conciliares segundo os quatro grandes povos do tempo - italianos, franceses, espanhóis e alemães e, na sequência deste uso, apareceu “*natio*” em sentido político na fórmula “*Sacro Império Romano da Nação Alemã*” (1496)²⁸. Porém, o “nacionalismo” moderno nada tem a ver com o uso clássico e medieval do conceito de “*natio*”. A palavra “nacionalismo” aparece pela primeira vez em 1774 em J. Herder, que elevou a natureza e a história a esferas de revelação progressiva de Deus. Nesta concepção, os povos assumem uma grandeza religiosa e as suas tradições são a poliformia das revelações de Deus a ponto de se concluir que a divindade só pelo espírito do povo se pode experienciar, numa transferência da experiência absoluta de Deus para o mundo da vivência popular, que aceitava mais tarde como martírio e até como imitação de Cristo a imolação pela pátria na revolta ou na guerra. Ao “nacionalismo” de Herder acresceu o nascimento do Estado Nacional Moderno na Revolução Francesa como entidade soberana última ou povo-estado gerado pela “*volonté générale*” para além das diferenças regionais, classistas e religiosas. Este nacionalismo radical e jacobino, de cariz totalitário, não permitia qualquer dissensão nem pluralismo, tornou-se exteriormente agressivo e imperialista, não fosse ele a instância suprema

²⁷ I. GEISS, *o.c.* 33.

²⁸ *ID.*, *o.c.* 56-57.

de sentido e o padrão último de toda a acção política, isto é, “o religioso secularizou-se no nacional e o secular sacralizou-se”²⁹.

No sentido de *unitas multiplex* e não do totalitarismo moderno, o francês P. Dubois previu, no início do séc. XIV, o futuro sistema moderno de estados nacionais, de iguais direitos, ao defender a Igreja como instituição internacional, de estrutura monárquica e ao propor a substituição do Império por uma União Europeia de Estados, que definiu numa espécie de concílio o destino dos Estados-membros³⁰.

Após a queda de Constantinopla em 1453 e perante a crescente ameaça da invasão turca, a palavra Europa reaparece com nova força expressiva, de que o humanista Eneias Silvio Piccolomini, o Papa Pio II, foi o principal arauto. Europa torna-se agora a categoria capaz de abranger uma só religião e uma multiplicidade de povos e de estados como uma terra-mãe, uma casa própria, múltipla nas suas etnias mas una nas suas raízes culturais greco-latinas e religiosas. O tema do escrito do Papa humanista intitulado *Europa* é a multiplicidade dos povos europeus com suas terras e paisagens, a variedade dos seus habitantes e a descrição sumária das relações políticas, eclesiais e económicas, a que são contrapostos os turcos enquanto “bárbaros” em sentido predominantemente cultural. A conquista de Constantinopla pelos muçulmanos foi sentida como um ataque à Europa e, mais tarde, a vitória de Lepanto (1571) sobre o sultão M. Ali Pascha será vivida como a libertação da ameaça de aniquilação, que pesava sobre o mesmo continente.

Com o avanço da secularização impulsionado pela Reforma e pelas guerras religiosas, o conceito de Estado independente de qualquer confissão religiosa e o princípio regulador do equilíbrio entre as potências europeias ameaçado no séc. XVI pelo reino dos Habsburgos e no séc. XVII pela França de Luís XIV culminam na filosofia política de J. Bodin, que usa a categoria Europa no seu sentido secularizado (“os príncipes da Europa”, “os povos da Europa”), definitivamente consagrado na literatura do séc. XVII.

Consciente das novas exigências da época, Leibniz pugna no novo espaço europeu da argumentação política pelo direito das nações à sua própria existência, pelo princípio do equilíbrio entre as potências euro-

²⁹ Th. NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1800-1866, Bürgerwelt und starker Staat* (München 1983); Cf. H. KOHN, *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution* (Heidelberg 1950)448ss; O. DANN, Hrsg., *Nationalismus und sozialer Wandel* (Hamburg 1978)209-222; V. CONZEMIUS, “Die Kirchen und der Nationalismus” in: P. HÜNERMANN, Hrsg., *Das neue Europa*, 82-99.

³⁰ P. DUBOIS, *De Recuperatione Terre Sancte (1305)*, hrsg. von Ch.-V. Langlois (Paris 1891)1ss, cit. por M. FUHRMANN, *o.c.* 26.

³¹ M. FUHRMANN, *o.c.* 26.

peias e pelo postulado da paz entre povos³². Dois blocos dividiam a Europa geográfica e culturalmente: a latinidade e a ortodoxia. A Europa da Comunidade Europeia é, com excepção da Grécia ortodoxa, uma criação latina da Idade Média nascente, pois os seus povos são ou foram desde o começo católicos, usam a escrita latina nas suas línguas e apresentam um conjunto de experiências históricas fundamentais: individualismo, separação entre Estado, sociedade e religião, querela das investidas, renascença e humanismo, reforma e contra-reforma, iluminismo, secularização em todas as esferas da vida, industrialização, revolução e nacionalismo, que definem o Ocidente latino, elevando-o a uma sociedade aberta com uma democracia parlamentar. Pelo contrário, a Europa do oriente e do sudeste reúne os povos da Igreja Ortodoxa, que usam a escrita cirílica nas suas línguas (talvez o único caso em que o expansionismo europeu respeitou a especificidade étnico-cultural dos povos), não praticam a separação entre Estado e Religião, não desenvolveram o processo de secularização, mantêm estruturas colectivas, são insensíveis ao conceito de indivíduo, vivem em sociedades organizadas desde cima e suportaram longos períodos de dominação estrangeira. Moscovo, bastião da ortodoxia, atribuiu-se uma missão especial salvadora após a queda de Constantinopla e foi nesta “terceira Roma” que Ivan IV assumiu o título de czar e deu fôlego à expansão imperial da Rússia. Neste contexto, o comunismo assentou como uma variante ateia do modelo ortodoxo autocrático³³. A divisão da comunidade dos crentes numa parte ocidental e noutra oriental da Cristandade não significou para a Europa qualquer experiência positiva de alteridade, pois o “outro” foi imediatamente exorcizado, se não como hereje, pelo menos como cismático.

Numa Europa, que pela secularização transforma em progresso o imperativo de “Ecclesia semper reformanda”, delinea-se claramente a unidade múltipla e complexa, que une os contrários com suas tensões de modo inseparável e já no séc. XV concilia o regresso humanista às raízes com o turbilhão histórico de uma intensa actividade política, militar, económica, civilizacional e cultural. Já se considerou “milagre europeu” a mudança registada na Europa nos sécs. XV e XVI com a difusão do humanismo, a eclosão de consciências nacionais nas regiões culturais mais importantes, a criação de um espaço comercial e financeiro, a introdução de novas técnicas, a missão e a criação de utopias³⁴. Com a Modernidade abrem-se à Europa possibilidades inauditas, que

³² ID., *o.c.* 19-20.

³³ I. GEISS, *o.c.* 14.

³⁴ Cf. E.L. JONES, *The European Miracle: Environments, Economies and Geopolitics in the History of Europe and Asia* (Cambridge 1981); E. JÄCKLE, *o.c.* 257-287.

dinamizam o conteúdo de “tempos novos” e de “tempo novíssimo” e que as categorias de secularização, crítica, progresso, revolução, emancipação e evolução procuram configurar e traduzir³⁵. Com a difusão das maneiras da corte, dos costumes burgueses, do conforto moderno e das vantagens técnicas difunde-se o ideal da “civilização europeia” e a convicção de que o sentimento de pertença à Europa cresce com a possibilidade de exploração do mundo. Esta atitude tem a sua contrapartida noutro modo de ser europeu expresso no contrapolo da crítica filosófica e teológica à brutalidade e à depravação europeias, quando comparadas com a inocência do bom selvagem ou a sabedoria do mandarim chinês e os dotes do povo japonês. Assim, um missionário jesuíta no Japão escrevia em 1577: “Devemos reconhecer que os homens aqui não são de modo algum bárbaros. Se abstrairmos da vantagem da Religião, de que usufruímos, nós, comparados com eles, somos os maiores bárbaros. Todos os dias aprendo algo com os japoneses e estou convencido de que não há no mundo inteiro um povo, que seja por natureza tão dotado como este”³⁶. Francisco de Vitória reflectira em 1539 sobre esta relação positiva e originária entre os homens, afirmando ser contra o direito natural que o homem seja o adversário de outro homem de modo gratuito, pois o homem não é lobo para o outro homem, como diz Plauto, mas é simplesmente homem³⁷. Foi, porém, duramente criticado por Bartolomeu de las Casas, quando pretendeu justificar a colonização espanhola da América Latina. Francisco de Vitória fundamentou na sociabilidade humana a liberdade de comércio segundo as exigências do capitalismo mercantil e, por razões do comércio existente nas Índias Ocidentais e da fé, que pelos índios fora acatada, pensava que a Espanha não deveria abandonar essas paragens. Bartolomeu de las Casas, que em 1550 defendera os índios perante o imperador Carlos V, respondeu que Vitória, “o homem altamente culto”, para justificar a guerra com os índios usava argumentos assentes em situações completamente falsas, que haviam sido arquitectadas pelos salteadores, que dizimaram toda esta parte da terra³⁸. Esta crítica do

³⁵ M.B. PEREIRA, *o.c.* 39-113.

³⁶ Texto citado por E. HOLENSTEIN, *Menschliches Selbstverständnis, Ichbewußtsein, Intersubjektive Verantwortung, Interkulturelle Verständigung* (Frankfurt/M. 1985)109.

³⁷ ID., *o.c.* 187.

³⁸ Cf. G. GUTIERREZ, “Wenn wir Indianer wären...” in: E. SCHILLEBECKX, Hrsg., *Mystik und Politik, Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft* (Mainz 1988)32-44; 41; H.-E. BAHR, “Las Casas, Martin Luther. Befreiung des Gewissens und Befreiung der Armen. Die zwei Reformationen” in: J.-B. METZ/H.-E. BAHR, *Augen für die Anderen, Lateinamerika, eine theologische Erfahrung* (München 1991)127-157, 131-144.

missionário dos índios mostra a diferença entre as novas teorias e as práticas do comportamento eurocêntrico da colonização. Em 1612, Francisco Suarez estabelece no seu *Tratado das Leis* o princípio fundamental da comunicação e do encontro universal dos homens: “O género humano, embora repartido por diferentes povos e reinos, constitui uma certa unidade, não apenas como espécie mas também política e moralmente, como se mostra pelo imperativo natural do amor e da indulgência. Este estende-se a todos, também aos estrangeiros, de quaisquer nações que eles sejam. Daqui resulta para qualquer estado soberano, para qualquer república e monarquia que estes, apesar de formarem com seus membros uma comunidade perfeita, não são menos de algum modo membros desta sociedade humana universal. Nenhuma destas comunidades é tão auto-suficiente que não necessite de auxílio recíproco, de associação e de comunicação, umas vezes por razões de utilidade, outras por necessidade e carências morais - como se colige do processo da experiência”³⁹. Na ideia de “bom selvagem” proposta por Montaigne, defendida pelo jesuíta J. F. Lafitau em 1724 quanto aos indígenas da América⁴⁰ e recebida por J. J. Rousseau no *Discours sur l’Origine et le Fondement de l’Inégalité parmi les Hommes* (1755), a relação positiva ao outro não-europeu é inscrita entre as possibilidades do modo de ser europeu. No séc. XVII, Leibniz concebeu o plano de incluir no seu pensamento cristão a própria Teologia Natural Universal, que descobrira na Filosofia e na Religião chinesas após a leitura da obra, que sobre a China escrevera o jesuíta Athanasius Kircher em 1667. O filósofo alemão não publicou a obra, que projectou com o título *De Cultu Confucii civili* nem conseguiu enviar à China uma missão evangélica, que realizasse uma “propagatio fidei per scientias” e um “commercium”, que não fosse apenas o de “mercadorias e de manufacturas” mas de luz e de sabedoria com o outro mundo civilizado entendido agora como polo positivo e complementar da Europa. Seriam benvindos missionários chineses, que ensinassem aos europeus a Teologia Natural num intercâmbio com missionários europeus, que levariam àquelas paragens a Teologia Sobrenatural⁴¹. Em França, não só Malebranche redigiu o escrito intitulado

³⁹ F. SUAREZ, *Tractatus de Legibus* (Coimbra 1612) § 2.19.9.

⁴⁰ J.F. LAFITAU, *Moeurs des Sauvages Amériquains comparées aux Moeurs des premiers Temps*, 2 vols. (Paris 1724).

⁴¹ Cf. K. LÖWITH, “Unzulängliche Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident” in: D. HENRICH/W. SCHULZ/K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, Hrsg., *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für H.-G. Gadamer zum 60. Geburtstag* (Tübingen 1960)144⁵; JONG-SUAHN, *Leibniz’ Philosophie und die chinesische Philosophie* (Konstanz 1990).

Entretien d'un Philosophe chrétien et d'un Philosophe chinois sur l'Existence et la Nature de Dieu mas também os missionários franceses foram no séc. XVII os grandes intermediários da civilização chinesa e, sobretudo, da Ética de Confúcio e não tiveram levantar o problema de uma adaptação sua à religião chinesa de estado e seus ritos para melhor expansão do Cristianismo, contra a vontade oficial da Igreja, no que foram apoiados por Voltaire, interessado em criticar a concepção cristã e teológica da história a partir das notícias recebidas da China. Por isso, foi contra o *Discours sur l'Histoire Universelle* (1681) de Bossuet que Voltaire publicou em 1756 o *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations*, opondo à concepção teológica do primeiro uma filosofia profana e secularizada da história, que se inicia com a China e não com a história da criação e a queda original do homem - exemplo seguido mais tarde por Hegel ⁴².

Para a Modernidade secularizada, o eurocentrismo legitimava-se pela superioridade de facto da racionalidade europeia, que se impunha a outros povos coercivamente ou por eles era apropriada sem correcta assimilação. Outra expressão do eurocentrismo era a convicção de que por direito o comportamento europeu devia vincular universalmente todos os homens, porque nele o próprio reino dos céus se transforma no único reino desde mundo, o da poderosa e pacificadora sociedade europeia, como escrevia Novalis nos fins do séc. XVIII ⁴³. Modos diferentes de ser europeu pareciam desprender-se das posições de F. de Vitória, de F. Suarez, de Leibniz e dos defensores da ideia de tolerância e de liberdade religiosa da segunda metade do séc. XVI, a que se juntaram no séc. XVII não só pensadores significativos como Espinosa, H. Grócio, H. Conring ou J. Locke mas também autores menos relevantes e até desconhecidos, interessados em formular e defender positivamente o problema da paz europeia e da tolerância ⁴⁴. No entanto, a inteligência europeia pautou frequentemente as suas convicções pela célebre conclusão de Montesquieu: "Um olhar para o estado actual do mundo mostra que, quanto mais a Europa dominar os outros continentes e se encontrar em pleno florescimento, enquanto o resto do mundo gemer com cadeias de escravo e na miséria, tanto mais esclarecida se apresentará a Europa perante as restantes partes do mundo" ⁴⁵.

⁴² Cf. K. LÖWITH, *o.c.* 145; E. SHILS, "Die Ausbreitung des europäischen organisierten Wissens" in: K. MICHALSKI, Hrg., *Europa und die Folgen*. 189ss.

⁴³ NOVALIS, "Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment geschrieben im Jahre 1799" in: Novalis *Werke*, hrsg. und kommentiert von G. Schulz (München ²1982)500.

⁴⁴ Cf. M.B. PEREIRA, "Modernidade, Fundamentalismo e Pós-Modernidade" in: *Revista Filosófica de Coimbra* I, 2(1992)242-243.

⁴⁵ Texto citado por G. ALBERIGO, *o.c.* 72-73.

Na *História da Filosofia* e na *Filosofia da História* Hegel dedica ao pensamento da Índia e da China mais de centena e meia de páginas mas parte da constatação de que a grande fama cultural de que os chineses gozaram no tempo de Leibniz na Europa, empalideceu em virtude de um melhor conhecimento do problema. Os livros clássicos de Confúcio exibiam “pobreza de pensamento”, as suas ideias éticas nada tinham de relevante e eram inferiores às de Cícero. Teria sido melhor para a fama de Confúcio se os seus livros não tivessem sido traduzidos. Após citações de Laotse, pergunta Hegel se nelas se encontra qualquer ensinamento, pois a filosofia da interioridade livre e o desenvolvimento da consciência da liberdade com que Hegel identificava o pensamento europeu, nada teriam de comum com a sabedoria oriental ⁴⁶. O exemplo de A. Schopenhauer é o outro lado esquecido do pensamento europeu da época. Ao contrário de Hegel, A. Schopenhauer rompeu com a tradição europeia e cristã e com os seus conceitos fulcrais como história, razão, indivíduo, Deus pessoal, etc. para se converter ao pensamento indiano, convencido de que a sua doutrina sobre o *Mundo como Vontade e Representação* coincidia com a sabedoria indiana, cujos mestres poderiam desencadear na Europa uma segunda e mais profunda Renascença. Schopenhauer é filho do seu tempo, quando pretende dar voz a outra face do séc. XIX através da alteridade do pensamento indiano, isto é, a uma crítica à confiança europeia no pensamento conceptual e racional, no cálculo e na planificação, na ciência e na tecnologia ⁴⁷.

O próprio Lenin reduziu os movimentos nacionalistas da Ásia a simples armas contra o imperialismo europeu e fez depender o apoio a prestar-lhes do exame prévio da sua contribuição para apressar ou retardar o caminho da revolução na Europa. Tanto Lenin como outros revolucionários russos fizeram da Europa o centro do poder do mundo e acreditaram que a revolução proletária vitoriosa na Europa libertaria automaticamente os trabalhadores de todas as outras nações, destruiria os regimes coloniais ou semicoloniais da Ásia e da África e integraria os seus súbditos na nova ordem mundial socialmente emancipada. Por isso, Lenin não se interessou pela vida das sociedades na sua diferença típica, seguindo o exemplo de Marx, que não manifestou qualquer preocupação

⁴⁶ G.W. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der philosophie* I (Frankfurt/M. 1971)138-170; ID., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Frankfurt/M. 1970)142-274.

⁴⁷ W. HALBFASS, “Europa, Indien und die Europäisierung der Erde” in: K. MICHALSKI, Hrg., *Europa und die Folgen*.235ss; cf. W. SCHIRMACHER, *Schopenhauer in der Postmoderne* (Wien 1989); ID., *Schopenhauers Aktualität. Ein Philosoph wird neu gelesen* (Wien 1988).

pelo destino singular de povos referidos nos seus textos, como os da China, da Índia ou da própria Irlanda ⁴⁸.

Por volta de 1800, apareceu o termo “europeísmo” para designar o gosto por tudo o que era propriamente europeu e em 1830 o verbo “europeizar” significa dar ao mundo a civilização melhor ⁴⁹. Afirmava-se com arrogância um complexo de superioridade sobre todas as outras civilizações e, no fim do séc. XIX, no momento das últimas colonizações e da hegemonia sobre o mundo, a Europa considerava-se portadora da verdadeira missão civilizadora junto dos selvagens e bárbaros e alimentou em certos círculos o mito da superioridade do homem branco, sobretudo do ariano ⁵⁰. Este racismo, a princípio anglo-saxónico e depois germânico, dissolveu toda a solidariedade europeia, coadjuvado pela exasperação dos nacionalismos e pelas rivalidades desenfreadas pela posse de colónias, de mercados, matérias primas, espaços vitais, etc. Contra os nacionalismos belicistas despontou o sonho de uma união de Estados da Europa já silenciosamente presente em utopias do séc. XVII (William Penn) e no “projecto da paz perpétua” de E. Kant antes que Victor Hugo profetizasse em estilo sublime o advento futuro dos Estados Unidos da Europa, que anunciaria, por seu lado, uma humanidade reconciliada. Também Lenin pensou federar a Europa mas após a revolução e Hitler reivindicou a tarefa de a unificar ⁵¹.

As novas possibilidades abertas no percurso histórico da Europa pela Modernidade foram coagidas a entrar nas construções dialécticas de Hegel e Marx e na sucessão sem alternativa dos estádios teológico, metafísico e positivo de Comte. Todas as construções urdidas pelo encadeamento necessário são muros fundamentalistas da razão moderna, que já ruíram, libertando-se a natureza e o homem para um novo acolhimento tecido de espanto e de temor mas agora à sombra do holocausto, a cuja luz se compreende o sentido do nosso “pacto nupcial” com a vida. O que é dificilmente definível como o bem ou o valor, pode ser concretamente experienciado na sua radical negação prática antes que a razão formule princípios, estabeleça mandamentos ou imponha normas. No horizonte do valor vivido nas grandes experiências negativas, a relação dos homens entre si não é dialéctica mas dialógica e, neste sentido, é possível afirmar que “a originalidade europeia está ... não só na complementaridade activa mas também na conflitualidade permanente da herança helénica, da

⁴⁸ Cf. I. BERLIN, *Der Nationalismus*. Übers. (Frankfurt/M. 1990)70-71.

⁴⁹ E. MORIN, *Penser l'Europe, édition revue et complétée* (Paris 1990)72.

⁵⁰ M.B. PEREIRA, “Modernidade, Racismo e Ética Pós-convencional” in: *Revista Filosófica de Coimbra* II, 3(1993)3-64, 15-29.

⁵¹ E. MORIN, *o.c.* 72-73.

herança romana e do legado judaico-cristão. Desde a Renascença, a dialógica cultural diversificar-se-á e intensificar-se-á em múltiplas dialógicas diferentes mas interferentes entre a fé, a razão, a dúvida, o empirismo”. Portanto, “é a dialógica que está no coração da identidade cultural europeia” e não um ou outro dos seus elementos ou momentos⁵². A ameaça comum da Europa é, para E. Morin, o nada, a encarnação do mal, que hoje está ideologizado, burocratizado, tecnicizado e reduzido ao anonimato, é o inimigo formado pela conjugação do hegemonismo da homogeneização e do totalitarismo. O nada vindo do nihilismo filosófico e caído dos céus de Hiroshima habita connosco e, sob a forma de extermínio, tem “o poder de revelar o sentido profundo da comunidade de destino da Europa, que é lutar contra a aniquilação das suas liberdades e das suas culturas”. A vontade de viver regenera-se por referência ao nada e contra o nada e nesta mesma referência se funda a nossa cidadania europeia. O poder absoluto dos Estados, sobretudo das superpotências, só é controlado pelo nada e, num último esforço de generalização, E. Morin completa o seu pensamento, escrevendo que “é doravante o nada, que controla o universo e é a partir desde controle e graças a ele que nós podemos tentar lutar contra o nossos aniquilamento”⁵³. O que falta na análise de Morin, é reconhecer que às grandes experiências negativas aflora um valor, que, uma vez perdido, não está nas nossas mãos recuperar nem muito menos construir, isto é, algo que veneramos e respeitamos, somos capazes de acolher mas não podemos criar, como deuses menores, dada a passividade originária da nossa finitude.

No seu último escrito, o filósofo Hans Jonas, recentemente falecido, numa retrospectiva da filosofia do séc. XX e numa antecipação da futura problemática filosófica, complementa a temática da insuficiência da razão instrumental com a afirmação de que o espírito humano recebe “as suas motivações originárias da percepção de valores”, formando “os conceitos de bem, de dever e de culpa” e despertando para uma competência ética capaz de se responsabilizar pelas próprias acções. Porque hoje a praxis humana ameaça a totalidade do mundo, “pode o homem tomar consciência também da sua responsabilidade quanto à conservação do todo”⁵⁴. Cultivar este sentido da responsabilidade torna-se uma das tarefas permanentes da filosofia actual e futura, pois a problemática do ser do

⁵² ID., *o.c.* 150.

⁵³ ID., *o.c.* 202.

⁵⁴ H. JONAS, *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts* (Frankfurt/M. 1993)39.

mundo e da vida em perigo é fonte da inquietação permanente das consciências, que se vêem forçadas a “trabalhar na ideia de uma paz entre o espírito e a natureza”, que obrigue e provoque o homem arrogante “a desistir de muitas coisas, a que os seus hábitos parecem conferir-lhe direito”. Esta ascese responsável, que é um imperativo incondicionado, tem de ser fundada tão racionalmente quanto possível “numa concepção envolvente do ser” de acordo com “o enigma da criação”⁵⁵. Para Hans Jonas, é indubitável que o espírito é o único salvador possível dos grandes perigos, que ele mesmo cria, pois nenhum Deus lhe retira o dever, que a sua posição na ordem das coisas lhe impõe”⁵⁶. A crise ecológica é alarme axio-ontológico e não mera disputa interminável e fria de paradigmas gnoseológicos.

Habitar ética e responsabilmente no mundo alicerça-se no espanto surpreendente de existir numa realidade frágil e valiosa, de que a Economia faz epoque quando se orienta exclusivamente pela lógica do mercado e pela pretensão de ocupar o vazio deixado pela queda do fundamentalismo dialéctico. Contra esta atrofia do modo europeu de existir há que repensar a Europa para além da luta contra o nada numa nova recepção activa do que vale, cuja negação é precisamente o nada qualitativo e pode coexistir com a produção física e técnica de objectos e a sua exploração comercial ilimitada. Como noutro lugar afirmámos⁵⁷, é na generalização do nada qualitativo que está a raiz do Niilismo Europeu ou da negação universal de sentido disseminada pelo universo do homem e das coisas e cuja travessia é inevitável, embora não seja vã a oposição, como podem dogmaticamente pensar os vencidos do nada⁵⁸.

Há uma confluência hodierna para a reformulação do vínculo entre liberdade, cultura e valor, patente em obras sobre “capitalismo ético e democrático”, “coordenação social” em vez de subordinação, “Economia como cultura”, “Ética da Economia”, etc. apesar do valor desigual e da insuficiência de muitas posições⁵⁹. Deste fenómeno generalizado é teste-

⁵⁵ ID., *o.c.* 40.

⁵⁶ ID., *o.c.* 41.

⁵⁷ M.B. PEREIRA, *Modernidade e Secularização* (Coimbra 1990)177.

⁵⁸ Cf. VARIOS, *Traversée du Nihilisme, Séminaire organisé par Leyenberger et J.-J. Forté* (Paris 1993).

⁵⁹ P. KOSŁOWSKI, *Nachruf auf den Marxismus-Leninismus. Über die Logik des Übergangs vom entwickelten Sozialismus zum ethischen und demokratischen Kapitalismus* (Tübingen 1991); ID., *Gesellschaftliche Koordination. Eine ontologische und kulturwissenschaftliche Theorie der Marktwissenschaft* (Tübingen 1991); ID., *Wirtschaft als Kultur. Wirtschaftskultur und Wirtschaftsethik in der Postmoderne* (Wien 1989); F. HENGSBACH, *Wirtschaftsethik. Aufbruch, Konflikte, Perspektiven* (Freiburg- Basel-Wien 1991).

munho a publicação em 1993 de um *Léxico da Ética da Economia*⁶⁰ e, sobretudo, no ponto de vista filosófico, a elevação levinasiana da Ética a *prima philosophia* e o interesse por ela suscitado⁶¹. A mesma questão basilar abre caminho no reino da Teoria Política como documenta o diálogo havido em 1991 entre o filósofo P. Ricoeur e o político M. Rocard⁶². Para P. Ricoeur, “a primavera dos povos de leste convenceu os mais recalcitrantes de que necessitamos de inventar um futuro, que seja o mais justo possível no seio das nossas democracias - o nosso horizonte inultrapassável”. Do desmoronamento da economia planificada ou administrada pode pensar-se que a única via restante é a do nivelamento de todos os bens reduzidos a mercadorias no espaço aberto da concorrência regido pela lógica do mercado, a única sobrevivente. Para obviar a esta conclusão apressada, P. Ricoeur parte da ideia de sociedade enquanto “vasto sistema de distribuição” de todas as espécies de bens, isto é, não só de mercadorias mas de outros bens, que o não são, como a saúde, a educação, a segurança, a identidade nacional ou a cidadania. Deste modo, poder-se-á perguntar que bens são susceptíveis de ser distribuídos segundo as regras do mercado e que bens exigem outro modo de distribuição. Esta análise de bens recusa “uma visão puramente processual da justiça”, que não contempla a natureza dos bens que distribui, ou o uso de regras meramente formais de repartição, que valeriam independentemente dos bens distribuídos, como pensa J. Rawls na sua *Teoria da Justiça*. Para M. Rocard, esta formulação de Ricoeur atinge a questão central do que deve ser a nossa concepção de sociedade, que não pode alicerçar-se “numa extensão da lógica da mercadoria a todos os domínios da vida social e política”⁶³. A pergunta de Rocard toca o núcleo da Axiologia, ao pretender saber a partir de que instância racional se pode preferir este ou aquele sistema de distribuição e de que modo convencer os outros de que o sistema a que se deve aderir não é a sociedade de mercado pura e simples. Recorreu-se frequentemente na história a processos coercitivos e, por isso, um sistema de organização social superava outro porque era imposto pela força. Porém, a recusa da violência ou da força bruta não implica a cessação de antagonismos, de relações de força, de conflitualidade e, por isso, “é preciso tentar explicitar os valores que suportam tal ou tal escolha e fazer passar esta explicação na opinião pública,

⁶⁰ *Lexikon der Wirtschaftsethik*. Hrsg. von Georges Enderle, Karl Homann, Martin Honecker, Walter Kerber, Horst Steinmann (Freiburg-Basel- Wien 1993).

⁶¹ E. LEVINAS, *L'Éthique comme Philosophie première*. Colloque de Cerisy-la-Salle sous la direction de Jean Greisch et Jacques Rolland (Paris 1993)

⁶² M. ROCARD/P. RICOEUR, “Justice et Marché” in: *Esprit* 168(1991)5- 22, 5.

⁶³ ID., *o.c.* 6.

obtendo por via democrática o consenso mais alargado”⁶⁴. Mergulhado numa sociedade “autónoma, pós-religiosa” e desencantada, Rocard constata que já não há valores transcendentais capazes de fazer consenso e de impor uma limitação externa ao mercado, ao reino da mercadoria e do dinheiro como equivalente geral de valor. Isto existiu apenas na Idade Média em virtude de “uma regulamentação ética e religiosa” da economia e em nome de uma legitimidade extraordinariamente poderosa, porque não submetida à discussão secular. A secularização desencadeou a vontade de acumulação de bens e de rapacidade social tanto mais fortemente quanto era certo que o mercado surgia como forma de libertação sem entraves. O protesto socialista nasceu de uma reacção ética a este estado de coisas e daí a sua inicial utopia ética de uma sociedade radicalmente não mercantilista⁶⁵. Rocard procurava “legitimidades novas” diferentes das do mercado e da extensão da sua lógica aos diferentes domínios da sociedade, pois há bens, que transcendem o estatuto de mercadoria, como v. g. o ambiente. Para justificar medidas dispendiosas contra a poluição, não recorreremos às leis do mercado mas “a outros valores, a valores superiores, que são o respeito pela vida... e, mais ainda, a projecção deste respeito pela vida no futuro, o cuidado pela durabilidade da vida, a vontade de preservar o porvir da humanidade”⁶⁶. Esta responsabilidade pelo futuro permite responder à questão da distribuição de bens: há bens como o ambiente, a saúde, a educação, que comprometem o futuro e dos quais não podemos dispor a nosso bel-prazer. Tais bens não são susceptíveis de uma distribuição segundo a lógica do mercado mas exigem uma regulamentação típica, proibições e custos, que as leis puras do mercado não podem justificar. A ética da responsabilidade pelo futuro opõe-se à “grande fraqueza das leis do mercado”, que prescindem das exigências do futuro para numa “contemporaneidade quase absoluta” distribuir v. g. grossos dividendos no instante economicamente pleno. Rocard lembra as reflexões de P. Ricoeur em *Temps et Récit* mas adianta que “estas interrogações sobre o tempo não são tomadas devidamente em conta nas regras de funcionamento da Economia”⁶⁷.

Obtido o acordo quanto à existência de bens, que transcendem a esfera do mercado, P. Ricoeur formula o problema da hierarquia desses bens e da ordem de propriedade da sua escolha. Este problema não pode receber

⁶⁴ ID., *o.c.* 7.

⁶⁵ ID., *o.c.* 8.

⁶⁶ ID., *o.c.* 10.

⁶⁷ ID., *o.c.*, *l.c.*

uma resposta definitiva, segundo Rocard, porque “a democracia é o sistema em cujo seio a legitimidade está sempre em causa, em debate. Nenhuma legitimidade pode ser definitiva, porque é sempre susceptível de ser posta em questão. Neste sentido, a democracia é sempre autofundamentada...”⁶⁸. Deste constante questionamento decorre o risco do primado da visão processual em democracia, em que os valores são por assim dizer suspensos, postos entre parêntesis. As regras processuais não são valores em si mesmas e coincidem com o “vazio axiológico”, que acompanha o interesse pelo formalismo processual, a que só as nossas convicções podem fornecer conteúdos. Ricoeur define a sua posição antiformalista da esfera axiológica: a democracia afigura-se o regime em que todos os conflitos estão abertos e que, por isso, exige processos conhecidos e aceites mas o processual é apenas a forma da discussão, que não cria o conteúdo de que necessita. A origem do conteúdo está no mundo das convicções, que são sinónimos dos valores e dão corpo à nossa acção. Neste caso, a democracia exige, além de processos para arbitrar conflitos, convicções ou valores, que sustentam e orientam as arbitragens e as ordens de prioridade entre valores concorrentes⁶⁹. Rocard não separa nem distingue os processos dos valores, que os suportam e, porque hoje não dispomos de valores transcendentais, não há outro valor disponível para além do “respeito pela vida humana”, capaz de articular a protecção do ambiente, as questões da Bioética, uma regulamentação económica a nível mundial, o respeito pela liberdade do outro, em que se baseia a liberdade de mercado.

A tese ricoeuriana de que os valores ou convicções se distinguem das questões processuais, o que lhe permite ver nos valores não uma criação processual mas uma realidade valiosa, é formulada sob outro ângulo - o da laicidade ou secularização, caracterizado, no seu ponto de arranque, pela ausência de valores transcendentais: “A laicidade do Estado foi assim concebida como uma laicidade de abstenção... isto é, de colocação entre parêntesis das convicções...”⁷⁰. Neste caso, a legitimidade do Estado laico está em não exigir qualquer convicção e o seu grande combate consistiu em fugir de uma legitimidade fundada na tradição, substituindo-a por uma legitimidade alicerçada na argumentação. Com esta atitude coincide a teoria da comunicação ou da argumentação de J. Habermas na sua radical oposição a toda a tradição, a qual propõe um modelo de cidadania expurgado de toda a substância, de toda a convicção, um patriotismo de

⁶⁸ ID., *o.c.* 12.

⁶⁹ ID., *o.c.* 13-14.

⁷⁰ ID., *o.c.* 17.

constituição contra as tendências recorrentes do nacionalismo alemão. Contra Habermas, defende Ricoeur que a tradição, ou melhor, as tradições são vectores de convicção da sociedade civil e não simples convenções. Por isso, Ricoeur propõe uma dupla laicidade: “Deve constituir-se, ao lado da laicidade de abstenção do Estado, uma laicidade de confrontação, de debate, que é a da sociedade civil, enquanto distinta do poder público”⁷¹. Daí, a ideia de uma laicidade viva, que alimenta o diálogo entre as convicções diversas, formadas pela heterogeneidade das nossas heranças culturais - o legado judaico-cristão, o grego, o romano, as Luzes e o socialismo do séc. XIX. À laicidade do Estado e da sociedade civil acresce a laicidade da escola, em que na tradição francesa o Estado projectou a sua imagem com a total neutralização de convicções. Por isso, não admira que o resultado seja uma sociedade sem convicções, sem dinamismo próprio, que vai mendigar tudo ao Estado⁷². Isto não significa que a alternativa seja a substituição do Estado pela empresa mas a necessidade de se reconstruírem os fundamentos da legitimação da acção do Estado. Após a morte das ideologias totalitárias, resta ainda das nossas convicções a axiologia da utopia positiva de um futuro melhor como a da “paz perpétua” de Kant ou de Fichte e a do homem reconciliado com o outro homem na solidariedade nacional e internacional e numa terra de justiça, de paz e de cooperação entre povos⁷³.

Neste diálogo, ressaltam os conceitos europeus de secularização, de valor ontologicamente fundado e de utopia positiva do encontro de convicções, que, apesar de diferentes, se cimentam nas grandes heranças culturais, como a judaico-cristã, a greco-romana, a iluminista e a axiologia do socialismo do séc. XIX. A secularização é entendida como secularismo pós-religioso, que se pode interpretar como agnosticismo e ateísmo ou conciliar com o fideísmo, como é o caso de P. Ricoeur⁷⁴. Com a secularização interroga-se a essência da razão autónoma finita, incluindo a sua relação racional possível ao Mistério Último do ser, cuja investigação se chama Teologia Racional - uma característica europeia de promoção da razão, que o ateu e o agnóstico ajudam a construir e o secularismo não contempla, distinta da Teologia Teológica ou Hermenêutica racional da Fé⁷⁵. Por outro lado, afirma-se o conteúdo de valores para além do aspecto formal ou processual mas nega-se que sejam transcendentais. A expressão é ambígua, pois o respeito pela natureza e pela vida transpor-

⁷¹ ID., *o.c.*, *l.c.*

⁷² ID., *o.c.* 18.

⁷³ ID., *o.c.* 20-23.

⁷⁴ P. RICOEUR, *Soi-même comme un Autre* (Paris 1990)274-275.

⁷⁵ M.B. PEREIRA, *Modernidade e Secularização* (Coimbra 1990)3-63, 335-396.

ta-nos para uma realidade que transcende a imanência da consciência e, neste caso, há a descoberta do valor e da “dignidade” do ser ou, noutra terminologia, da criação, de que vivem as convicções mais profundas. Nesta ordem de ideias, o apriori da comunidade de comunicação e da situação ideal de fala não é processual ou formal nem meramente argumentativo mas a utopia positiva e esperançosa procedente do ser da natureza e do homem. Esta problemática remete para a temática da segunda parte “Europa e Filosofia”.

II

A filosofia nasceu na Europa de um esforço de racionalização secularizadora dos seus mitos e a sua oikoumene ultrapassou há muito as fronteiras do mundo habitado, que o pupilo de Aristóteles, Alexandre Magno, tentara ocupar em todas as direcções, desde a Grécia e a Macedónia até ao Indus e ao Cáucaso, às costas do norte de África e à Espanha. O mundo habitado da filosofia dilata-se hoje por outros continentes como a América do Norte e do Sul e por todas as outras regiões do globo, onde o Cristianismo das duas confissões, católica e protestante, se implantou, sem esquecer a penetração do Marxismo no mundo chinês e a de correntes de filosofia europeia, sobretudo a de Heidegger, no longínquo Japão ⁷⁶. No entanto, as grandes culturas da Ásia Oriental e da Índia circunscrevem mundos diferentes da racionalidade filosófica e científica europeia, que no séc. XVIII sentiu a atracção pela *sapientia sinica* e no séc. XIX integrou nas suas lucubrações traços da sabedoria indiana. A falta de autonomia racional e a ausência do processo europeu de secularização impedem a delimitação de conceitos como filosofia, religião e arte, de tal modo que é plenamente arbitrário que o diálogo de um sábio chinês com o seu discípulo se chame filosofia, religião ou poesia ou que a tradição épica indiana se considere uma tradição poética ou uma visão filosófica sobre a essência da divindade e a essência do mundo, que de forma poética transmite a tradição religiosa ⁷⁷. A maior viragem na

⁷⁶ Cf. H. BUCHNER, Hrsg., *Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Messkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers* (Sigmaringen 1989); H.-P. HEMPEL, *Heidegger und Zen* (Frankfurt/Main ²1992); R. MAY, *Ex Oriente Lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß* (Stuttgart 1989); I. PAPENFUSS/O. POEGGELER, Hrsg., *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd. III. Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung* (Frankfurt/M. 1992)169-196, 242-341; Th. BUCHHEIM, *Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger* (Weinheim 1989)129-139, 149-160, 161-170, 177-196.

⁷⁷ H.-G. Gadamer, “Europa und die Oikoumene” in: H.-H. GANDER, Hrsg., *Europa und die Philosophie* (Frankfurt/M. 1993)68.

compreensão de si mesmo antes da Modernidade europeia precedeu já a quinta centúria antes de Cristo com a nova experiência do profeta judeu, da filosofia grega, de Zoroastro e dos Upanishades, de Buda, do Taoísmo e da moral política de Confúcio. Pelo que tange a tradição grega, fulgem nessa altura os três grandes conceitos, que ainda hoje urdem a compreensão do Iluminismo: a teoria, a moral política e a arte ⁷⁸. Sabemos pela actividade das grandes visões de mundo do Oriente que a cultura, ao contrário da grega, não toma necessariamente o caminho da filosofia e da ciência e das possibilidades por estas inauguradas. A originalidade da Europa está precisamente em ter aberto e percorrido esta via, distinguindo com precisão as actividades espirituais, que asseguram na cultura a distinção entre filosofia, ciência, arte e religião. A relação e a simultânea tensão ineliminável entre estas produções do espírito criador configuram o nosso destino europeu ⁷⁹. A Europa é a arte difícil de descobrir diferenças onde os outros se interessaram pela unidade e, por isso, a paisagem epistemológica da Europa não é a de uma planície monótona em que todas as formas do saber humano confluem para a uniformidade da “sabedoria” ou da “gnose” mas o panorama extremamente acidentado de um maciço montanhoso, onde cada formação epistemológica se destaca à maneira de um cume distinto e não pode entrar em diálogo com o cume vizinho senão através de um abismo, como Heidegger já salientara quanto às relações entre pensamento e poesia ⁸⁰.

A recente publicação de um texto inédito de M. Heidegger intitulado *Europa e a Filosofia Alemã*, tema da conferência proferida a 8 de Abril de 1936 em Roma ⁸¹, constitui o pretexto destas reflexões, pois trata-se, por um lado, de um texto cronologicamente próximo da conferência, que E. Husserl pronunciara em Viena a 7 e 10 de Maio de 1935 subordinada ao título *A Filosofia na Crise da Humanidade europeia* ⁸² e, por outro, de uma meditação sobre a Europa realizada após a sua demissão de Reitor da Universidade de Freiburg num período da sua vida, que já sugeriu à investigação a hipótese de uma viragem política ⁸³. É a continuação do

⁷⁸ C.F.v. WEIZSÄCKER, “Über die Krise” in: K.MICHALSKI, Hrsg., *Über die Krise. Castelgandolfo-Gespräche 1985* (Stuttgart 1986)19.

⁷⁹ H.-G. GADAMER, *Das Erbe Europas* (Frankfurt/M. 1989)14.

⁸⁰ J. GREISCH, “Repenser l’Europe” in: P. KOSLOWSKI, Hrsg., *Imaginer l’Europe. Le Marché intérieur européen comme Tâche culturelle et économique* (Paris 1992)367.

⁸¹ M. HEIDEGGER, “Europa und die deutsche Philosophie” in: H.-H. GANDER, *o.c.* 31-41.

⁸² E. HUSSERL, “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie” in: ID., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Haag ²1962)314-348.

⁸³ E. NOLTE, *Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken* (Frankfurt/M. 1992)153-169.

grande colóquio europeu da primeira metade do séc. XX, em que Heidegger, ao lado de Husserl, P. Valéry, Ortega y Gasset, N. Berdiaev e outros, pergunta pela raiz e pelo futuro da Europa no caminho traçado por Leibniz, Hegel e Nietzsche. De facto, ao pensar o laço ontológico, que une ao universal o múltiplo, o individual e o nacional, Leibniz perguntou “pela origem e pela fonte da essência europeia” e respondeu que é a fonte fluente, em processo, da linguagem originária germano-céltica, que unifica os povos e as nações da Europa, desde a *Romania* à *Slavia*. O universal aqui não é qualquer zona de leis ou regras gerais isoladas da individualidade dos povos, das nações e das regiões da terra. As determinações ontológicas da essência são para Leibniz verdades claras e distintas ou obscuras, que povoam a Física, a Mecânica e a Política Moderna, que sofre de uma reduzida compreensão do direito natural e, por isso, fomenta o arbítrio sem lei do mais forte e o ímpeto da vontade de poder. Nestas ciências impõe-se um regresso aos gregos, isto é, à doutrina aristotélica das “essências substanciais” e da “essência geral”. O império é uma federação de países livres e também uma essência comum não hipostasiada como um espírito único mas sempre mediada pelos indivíduos em que se realiza ⁸⁴. Para os idealistas (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) o espírito enlaça os povos, as regiões e as épocas a um fundamento histórico universal, que é a raiz da Europa, cujos povos se poderiam chamar germânicos pelo parentesco genealógico e linguístico, que os liga e faz europeus, isto é, provenientes da separação da Grécia relativamente à Ásia. O universal concreto é, para Hegel, o “princípio da individualidade”, que distingue a marcha histórica da humanidade europeia para a verdade: “Os europeus têm por princípio e carácter o universal concreto, o pensamento que a si mesmo se determina” ⁸⁵. Este universal concreto é elevado a princípio eurocêntrico, pois “o princípio do espírito europeu é... a razão consciente de si mesma, que tem confiança em si e que... tudo toca para assim estar presente a si mesma” ⁸⁶. Assim, para o europeu, telos da marcha histórica da liberdade, a terra reduz-se a um círculo em volta e o mundo a um exterior, que ele submete ao conceito.

O domínio científico-técnico da natureza e de povos pela superioridade europeia e a sua justificação numa filosofia do progresso histórico foram severamente denunciados por F. Nietzsche na *II Consideração*

⁸⁴ M. RIEDEL, “Heideggers europäische Wendung” in: H.-H. GANDER, *o.c.* 51-52.

⁸⁵ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (Frankfurt/M. 1976) § 393, 62.

⁸⁶ ID., *o.c.*, *l.c.*

Intempestiva: “Europeu superorgulhoso do séc. XIX, tu estás em fúria! O teu saber não completa a natureza mas mata apenas a tua própria (natureza)”⁸⁷. Este prognóstico nietzschiano antecipou as linhas da crise, que se iria também abater sobre o séc. XX e se resumiria à hybris europeia na relação com a natureza, com Deus e com o Homem⁸⁸ e onde já se incluiria a desmesura alemã patente na fundação do segundo império alemão de Bismarck contra a Áustria, a França e a vontade de toda a Europa, isto é, em última análise, no abandono a que o espírito alemão votou as suas raízes históricas. Por isso, o II Reich de Bismarck destruíra o sonho juvenil de Nietzsche de uma “Alemanha espiritual” traduzida na sua língua (“mistério da nossa tipicidade alemã”), que se salvara historicamente apenas “através de todas as misturas e câmbios de nacionalidades e de costumes e com ela o espírito alemão”, como se lê na *I Consideração Intempestiva*⁸⁹. Este sonho de Nietzsche é também o trauma alemão, que, noutras circunstâncias históricas, se repetirá em Heidegger e coagirá o pensamento a reflectir sobre a essência da verdade e o seu enraizamento no começo histórico da Europa. A desilusão colhida da política hegemónica alemã encaminhou Nietzsche para o problema das raízes, proporcionando-lhe a ocasião de retomar a tarefa antiga e sempre nova de procurar nos Gregos a origem e a fonte da “essência europeia”. Nos anos 80 do séc. XIX, quando a ideia da “vontade de poder” deveria aproximar Nietzsche do espírito imperial dos romanos, “a filosofia alemã no seu todo” (Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer) é por ele representada como o tipo mais profundo de romantismo e de nostalgia da “pátria”, dado o seu desejo de regresso ao mundo grego, onde de algum modo poderia estar em casa⁹⁰. Porém, a redução da verdade à soma de erros ou ilusões, a impossibilidade de o perspectivismo humano responder à pergunta pela essência das coisas e a desvalorização dos valores supremos, que define o “Niilismo Europeu”, roubam todo o sentido ontológico à casa europeia de alicerces gregos e, por isso, para Nietzsche, a pergunta “que é a Europa?” transformou-se no problema “que significa a Europa para nós?”. O desencanto de Nietzsche perante a “ausência de espírito” do II Reich seria revivido por Heidegger, ao sentir goradas as suas expectativas do

⁸⁷ F. NIETZSCHE, “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1872)” in: ID., *Werke* Hrsg. v. K. Schlechta, Bd.I (München 1954)267.

⁸⁸ ID., “Zur Genealogie der Moral” in: ID., *Werke* Hrsg. v. K. Schlechta, Bd.II (München 1955)854.

⁸⁹ ID., “Unzeitgemäße Betrachtungen I” in: ID., *Werke* Hrsg. v. K. Schlechta, Bd.I (München 1954)137, 197.

⁹⁰ ID., “Aus dem Nachlaß der achtzig Jahre (1885/88)” in: ID., *Werke* Hrsg. v. K. Schlechta, Bd.III (München 1956)465.

III Reich, a ponto de, desde meados da década de 30, se extinguir nele o sonho clássico da Alemanha do espírito e, perante uma “Alemanha oficial”, despontar uma outra concepção “oculta e secreta” de Alemanha⁹¹, erguida sobre um novo conceito de ser e de verdade, que era “outro começo”.

Um paralelo entre os textos de Husserl e de Heidegger mostra as diferenças entre duas interpretações da Fenomenologia de dois dos maiores pensadores do séc. XX, que interferem na determinação do sentido de Europa. Para Husserl, a Europa nasceu da *epoche* revolucionária da atitude natural, mítica, politeísta e interessada, que inaugurou a teoria universal, desinteressada, teleológica e infinita do Espírito, em que o conceito monotéista de Deus é logificado e conservado como uma tarefa absoluta e infinita. Esta Metafísica do Espírito é destruída pela Ontologia Fenomenológica de Heidegger, que tem por programa ascender ao fundamento esquecido da Metafísica, apontando conseqüentemente para a Europa um começo diferente.

No texto de Husserl, o tema é a crise da humanidade provocada em toda a terra pelas ciências e pelas suas aplicações técnicas, a que Husserl chama “europeias” e não simplesmente modernas, como se tratasse de algo especificamente europeu, que penetrou em todas as culturas, e estivessemos, portanto, perante uma “europeização” da humanidade. O ponto de partida de Husserl é “a ideia filosófico-histórica ou o sentido teleológico da Humanidade europeia”, com especial acentuação da “função essencial”, que a filosofia e as suas ramificações científicas desempenham no problema da “crise europeia”⁹². As nações europeias estão doentes e “não faltam curandeiros”, pois sentimo-nos alagados por uma inundação de propostas de reforma tão ingénuas como exaltadas, que ignoram os preconceitos existentes na Ciência do Espírito, que são corresponsáveis pela “doença europeia”⁹³. É que a natureza de que fala o historiador e o investigador da cultura, não é a natureza no sentido de Física mas o que os antigos gregos viveram como mundo circundante e realidade valiosa com seus deuses, espíritos, etc. Portanto, o mundo circundante ou o ambiente é “um conceito que se situa exclusivamente na esfera do espírito”. De facto, é um contra-senso considerar a natureza ambiente estranha ao espírito e pretender, deste modo, alicerçar na Física a ciência do espírito a fim de a tornar exacta. O argumento de fundo é este: a ciência da

⁹¹ M. RIEDEL, *o.c.* 64.

⁹² E. HUSSERL, “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie” 314.

⁹³ ID., *o.c.* 317.

natureza, como toda a ciência, é um grande capítulo da actividade espiritual da comunidade dos cientistas, que pertence, como todos os acontecimentos culturais, à esfera de problemas, que as Ciências do Espírito devem explicar. Será, portanto, incorrer num círculo vicioso inverter os papéis das Ciências da Natureza e os das Ciências do Espírito, isto é, explicar por processos científico-naturais o que funda estes mesmos processos⁹⁴. O “tema da Europa do espírito” coincide como âmbito das Ciências do Espírito considerado, em primeiro lugar, numa perspectiva histórica, em cujos caminhos “se deve tornar visível uma notável teleologia inata apenas para a Europa” e intimamente conexas com o aparecimento da filosofia e suas ramificações científicas no sentido grego antigo. A “forma espiritual da Europa” não tem sentido geográfico, pois, no ponto de vista do espírito, pertencem à Europa os domínios ingleses, os Estados Unidos, etc. mas não os esquimós nem os índios nem tão-pouco os ciganos. É que o sentido de Europa é a “unidade de uma vida espiritual, activa e criadora”, espelhada em objectivos, interesses, cuidados, esforços, propostas de fins, instituições e organizações⁹⁵.

Numa primeira descrição, a “forma espiritual da Europa” é a ideia filosófica imanente à História da Europa ou a sua teleologia, que inaugurou “uma nova época da humanidade”, isto é, um tipo de homem, que pode e quer viver, “configurando livremente a sua existência, a sua vida histórica segundo ideias da razão e tarefas infinitas”⁹⁶. Mesmo que as nações europeias cavem entre si fronteiras de inimizade, elas mantêm “no espírito um especial parentesco interno”, que as penetra e lhes supera as diferenças nacionais. Esta fraternidade, que dá consciência de uma terra de origem ou casa comum, torna-se palpável, se nos imaginarmos rodeados de invencível estranheza na sociedade indiana com seus povos e culturas. Pelo contrário, “na nossa Europa”, em vez desta total estranheza, há “algo de único” sentido pelos povos não-europeus, que os motiva a europeizarem-se, quando nenhum europeu com uma correcta compreensão de si mesmo jamais se tornaria, *v. g.*, indiano. O europeu tem o sentimento obscuro desta originalidade, que é uma “enteléquia inata”, que preside “à mudança europeia de formas e lhe outorga o sentido de um desenvolvimento rumo à figura ideal de vida e de ser como seu polo eterno”⁹⁷. Em plena maré alta do Nazismo, Husserl adverte que se não trata de uma interpretação biológica, pois não há uma Zoologia dos povos, que são

⁹⁴ ID., *o.c.* 318.

⁹⁵ ID., *o.c.* 318-319.

⁹⁶ ID., *o.c.* 319.

⁹⁷ ID., *o.c.* 320.

unidades espirituais e não figuras de uma repetição **regulada** segundo as leis da vida. A supernationalidade europeia significa que “o telos espiritual da humanidade europeia... está no infinito” não num sentido meramente especulativo mas também eminentemente prático como fim da vontade ou “degrau novo e superior do desenvolvimento... segundo ideias normativas”⁹⁸.

A “Europa do Espírito” nasceu na antiga nação grega dos sécs. VII e VI A. C., onde fulgiu pela primeira vez e se desenvolveu uma nova atitude perante o mundo circundante - a filosofia ou ciência universal, que é “fenómeno originário da Europa do Espírito”. O movimento histórico da “supernationalidade europeia” orientou-se por “uma figura normativa situada no infinito”, para onde se dirigiu a vida intencional singular, comunitária e nacional dos povos da Europa e de todos os que se uniram segundo o espírito europeu⁹⁹. O desenvolvimento e a divulgação “do espírito de normas universalmente válidas” são concomitantemente uma transformação progressiva de toda a humanidade, pois as ideias filosóficas são a “admirável espécie nova” de criações de sentido, que alberga em si “infinidades intencionais”, pelas quais “o homem se torna... um homem novo”, que, vivendo na finitude, visa “polos da infinitude”. Foi por isso que na Grécia despertou um espírito cultural universal, que atraiu para a sua órbita a humanidade inteira e a transformou progressivamente. Daí, a distinção husserliana entre mito e filosofia. A ideia de verdade incondicionada e infinita no sentido da filosofia e da ciência distingue-se de qualquer verdade da vida pré-científica, porque esta é fáctica e não passa de uma aproximação relativa do horizonte infinito em que a verdade aparece como um ponto infinitamente distante¹⁰⁰. Antes da filosofia, nenhuma forma de cultura é cultura de ideias nem conhece tarefas infinitas ou universos de idealidade, porque, na sua qualidade de pré-ciência, é simples produto e tarefa do homem finito, preso da estreiteza do seu mundo mítico. O aparecimento da Filosofia Grega com a idealização do novo sentido de infinitude iniciou uma transformação progressiva do saber regional e finito em cultura do espírito. Sob a égide da infinitude, a cultura científica significa “uma revolução de toda a cultura” e do modo de ser do homem enquanto seu criador. Aos chamados “filósofos orientais”, membros interessados de uma comunidade de profissionais, contrapõe Husserl os filósofos gregos pela sua atitude meramente teórica e pela originalidade das comunidades de filósofos e de cientistas

⁹⁸ ID., *o.c.* 321.

⁹⁹ ID., *o.c.* 322.

¹⁰⁰ ID., *o.c.* 324.

irmãos no desenvolvimento da teoria, que transmitem a gerações de investigadores como “tarefa infinita e universal”¹⁰¹, em permanente contraste com a atitude natural e sua correspondente cultura. Distinta das posições práticas, que apenas servem interesses da atitude natural, há outra possibilidade de mudança essencial, a da teoria, que se opõe à atitude natural, v. g., mítico-religiosa. De facto, a atitude teórica, mesmo que seja de profissionais, alicerça-se na *epoche*, praticada pela vontade, de toda a praxis, que esteja ao serviço da atitude natural. Esta suspensão, porém, tem de entender-se em termos hábeis para se evitar a cisão plena da vida concreta do homem teórico em duas esferas culturais sem qualquer articulação. É que, além da atitude mítico-religiosa fundada na atitude natural e da atitude teórica oposta, há “uma terceira forma de atitude universal” ou a “síntese dos interesses dos dois lados” em que a teoria proveniente da *epoche* da praxis, isto é, a ciência universal sirva de um modo novo a humanidade na sua existência concreta e natural. Este serviço é a nova praxis da crítica universal de toda a vida e de todos os seus fins, de todos os sistemas e criações culturais, numa palavra, é a praxis de uma crítica da humanidade e dos valores, que expressa ou implicitamente a orientam, portanto, uma praxis, que, pela razão científica universal, ergue a humanidade à altura das normas de verdade, renovando-a desde a raiz e tornando-a capaz “de uma responsabilização absoluta, fundada em conhecimentos teóricos absolutos”¹⁰². À dinâmica crítica da filosofia e da ciência de matriz grega associa Husserl a independência da razão, que assinala com a crítica o processo europeu de secularização. A atitude mítico-religiosa revela um mundo dominado por forças ocultas de que depende imediata ou mediatamente o destino dos homens e este domínio e dependência tornam praxística e interessada a visão mítica do mundo, cujo objectivo é servir o homem, tornar feliz a sua vida, protegê-lo da doença, do destino, das privações e da morte. Nesta visão mítica integrada na atitude natural, onde ainda não penetrou a suspensão da crença praticada pela razão, podem surgir conhecimentos de tipo científico, que ainda se não autonomizaram do horizonte mítico-prático de sentido. Por isso, confundimos as diferenças e incorremos em erro, quando nós, educados nos modos científicos de pensar criados pela Grécia e desenvolvidos pela Modernidade, falamos de filosofia e de ciência indianas e chinesas e interpretamos de modo europeu a Índia, a China ou Babilónia¹⁰³. O sentido husserliano de secularização transparece da

¹⁰¹ ID., *o.c.* 326.

¹⁰² ID., *o.c.* 329.

¹⁰³ ID., *o.c.* 331.

epoche “revolucionária” da atitude teórica, que rasga autonomamente a via da infinitude, suspende as crenças do mundo natural, anula a sua praxis e, por esta ruptura inaugural, cria filosofia e ciência. Os deuses no plural, as forças míticas de qualquer espécie são objectos do mundo circundante, com a mesma realidade, que os animais e os homens e, portanto, vítimas da suspensão. Pelo contrário, deus no singular, experienciado como vinculação interior absoluta quanto ao seu ser e valor, funde-se com a idealidade filosófica e, por isso, resiste à epoche. No processo universal de idealização, que parte da filosofia, Deus é, por assim dizer, logicizado e convertido em portador do Logos Absoluto, de que a religião teologicamente se reclama para fundamentar de modo próprio e mais profundo o ser verdadeiro ¹⁰⁴. Por isso, a atitude teórica admira pela sua novidade e inovação e foi a uma experiência de espanto, ao mesmo tempo libertadora dos interesses do mundo mítico, que Platão e Aristóteles reduziram a origem da filosofia. O homem assombrou-se por se ver pela primeira vez espectador desinteressado e supervisor do mundo ou, com mais rigor, por uma conversão da sua vida, que o tornou sensível a novas motivações e métodos de pensamento, em que a filosofia acontece e o filósofo se faz ¹⁰⁵.

Houve razões históricas, que motivaram o aparecimento da atitude teórica e da suspensão das crenças da atitude natural. Husserl relembra o papel que o contacto helénico com as nações altamente cultas do Oriente desempenhou na formação do hábito de *θαυμάζειν*. Na realidade, o inicial “interesse teórico” da admiração é uma transformação da curiosidade radicada na vida natural e encarregada de quebrar o ritmo da “vida séria”, como se a curiosidade fosse aquele interesse lúdico ou aquela mudança, que só despontasse quando as necessidades actuais da vida estivessem satisfeitas ou o horário de trabalho profissional cumprido. O “mundo real” da atitude natural com suas tradições, deuses, espíritos e potências míticas converte-se para a “curiosidade” da atitude teórica numa simples “representação de mundo” em contraste com o mundo real e a nova pergunta pela verdade, que já não é a verdade tradicional quotidiana mas a “verdade em si”, purificada da tradição, idêntica para todos e válida universalmente ¹⁰⁶, a cuja investigação decide o filósofo dedicar a sua vida, construindo “in infinitum” conhecimento teórico sobre conhecimento teórico e continuando a “nova humanidade” iniciada com Tales, sem qualquer prisão “ao chão da tradição nacional” como sucede

¹⁰⁴ ID., *o.c.* 335-336.

¹⁰⁵ ID., *o.c.* 331.

¹⁰⁶ ID., *o.c.* 332.

com outros tipos de cultura. O essencial da atitude filosófica, que assinala o nascimento da Europa, é com a autonomia a universalidade do espírito crítico, que não aceita sem questionamento a tradição, pois pretende investigar a verdade do universo transmitido. Além da razão autónoma e crítica, a Europa herdou da filosofia a exigência de submeter a normas ideais o reino da empiria, donde resultou a progressiva mudança da praxis da existência humana e da vida cultural, doravante orientadas pela verdade objectiva e não pela experiência ingénua quotidiana e pela tradição. Assim, a “verdade ideal” torna-se “um valor absoluto”, que revoluciona o movimento da cultura e influi eficazmente na educação ¹⁰⁷. Pela filosofia gera-se entre os homens “uma comunidade nova e interior”, votada ao trabalho comunitário e ao exercício da crítica mútua, donde procede, à maneira de património, “a validade pura e incondicionada da verdade”. Os conservadores satisfeitos não suportam pacificamente a crítica filosófica da tradição, que é perseguida pelo poder como provam as primeiras perseguições de filósofos. Contudo, “as ideias são mais fortes do que todas as forças empíricas” e, por isso, a transformação das culturas nacionais processa-se segundo o ritmo da progressiva elevação da ciência universal a património de nações a princípio estranhas mas cuja maioria suporta a unidade de uma comunidade científica e cultural ¹⁰⁸. Esta internacionalidade é a “figura espiritual da Europa”, um novo espírito de crítica livre, criador de normas segundo “ideais infinitos novos” para indivíduos, nações e a “síntese de nações” em expansão, em que toda a nação ofereça o melhor de si mesma às nações aliadas. Nesta sociedade de todas as nações idealmente conduzida, a filosofia exerce a função de uma reflexão teórica, livre e universal, própria “da arconte da humanidade inteira” ¹⁰⁹.

A crítica ao racionalismo europeu, que se desenvolveu do séc. XVII ao séc. XIX, não atinge, segundo Husserl, o sentido do seu conceito de razão. A “crise europeia” é a de um racionalismo reduzido e errante, que se desviou do sentido helénico inicial de racionalidade ideal. Segundo a definição grega de homem como animal racional, o homem apresenta um novo grau de animalidade relativamente ao animal, como a razão filosófica um novo salto na humanidade e na razão para “normas ideais” e “tarefas infinitas”, para a existência “sub specie aeterni”. Dentro da cultura europeia, a filosofia é o cérebro activo, de cujo funcionamento normal depende a espiritualidade europeia sã e autêntica. Porém, a filo-

¹⁰⁷ ID., *o.c.* 333-334.

¹⁰⁸ ID., *o.c.* 335.

¹⁰⁹ ID., *o.c.* 336.

sofia como facto histórico distingue-se da filosofia como “ideia de uma tarefa infinita”, pois não excede uma tentativa mais ou menos lograda de realizar a ideia de infinitude e de verdade total. Daí, a unilateralidade com que os filósofos compreendem a tarefa infinita da filosofia e a necessidade de considerar “outros lados” desta tarefa, sem isolar nem absolutizar verdades parciais ¹¹⁰. A ingenuidade do racionalismo foi ter caído no objectivismo com a sua dupla vertente de naturalismo e de naturalização do espírito. De facto, o mundo circundante das preocupações e da actividade do homem natural pré-filosófico é o da imediação espaço-temporal, onde ele se situa, e que se manteve na atitude teórica posterior do espectador desinteressado e desmistificador do mundo. Deste modo, a filosofia vê no mundo espaço-temporal o universo dos sentidos, onde o mundo e a verdade não são representações mas entidades objectivas. Por este lapso, a filosofia começou por ser Cosmologia, em que homens e animais eram seres corpóreos submetidos à “espaço-temporalidade universal”, como aliás os processos anímicos de qualquer eu (experiência, pensamento, volição). Esta atitude objectivadora do mundo circundante determinou o desenvolvimento histórico do pensamento: a natureza é um todo homogéneo englobante, dividido em coisas singulares, iguais entre si como res extensae e relacionadas pela lei da causalidade. A descoberta da infinitude aconteceu sob a forma de idealização de grandezas, de medidas, de números, de figuras, de linhas rectas, de polos, de superfícies, etc. Por isso, a natureza, o espaço, o tempo são idealmente extensíveis in infinitum e infinitamente divisíveis. A natureza e o reino da intuição transformam-se no mundo matemático das Ciências da Natureza - processo iniciado na Matemática da Antiguidade com a “primeira descoberta de ideais e de tarefas infinitas”, que se tornou estrela orientadora das ciências das épocas seguintes ¹¹¹. Esta descoberta do infinito físico-matemático realizada na atitude teórica objectivadora foi transferida para o mundo do espírito, edificado agora sobre a corporeidade física, a exemplo do materialismo e do determinismo de Demócrito. Esta “Psico-física” atemorizou “os maiores espíritos” e, por isso, desde Sócrates, Platão e Aristóteles o homem é tematizado na sua dimensão específica como pessoa na vida espiritual da comunidade, apesar de seguir integrado no mundo objectivo. Daqui resulta a tensão que percorre o sujeito humano: ser objectivo no universo dos factos físicos e, ao mesmo tempo, pessoa com motivações, fins, princípios tradicionais e normas eternas de verdade ¹¹².

¹¹⁰ ID., *o.c.* 339.

¹¹¹ ID., *o.c.* 340-341.

¹¹² ID., *o.c.* 341.

A Modernidade recebeu com fascínio “a tarefa infinita de um conhecimento matemático da natureza e de um conhecimento do mundo em geral”, devendo o método das Ciências da Natureza pôr também a descoberto os segredos do Espírito, que é real e objectivo porque fundado na corporeidade. Daí, a forma dualista, psicofísica da concepção universal de mundo. Porém, este objectivismo ou esta concepção psicofísica de mundo é, apesar da sua aparente evidência, “uma unilateralidade ingénua”, que permaneceu ignorada. É, de facto, contraditória uma realidade do espírito, que seja ao mesmo tempo um anexo do corpo ou um ser espaço-temporal da natureza ¹¹³. A ingenuidade da “ciência objectivista” está em considerar como mundo objectivo o universo de todos os seres sem reparar que a subjectividade construtora da ciência não pode de modo algum aparecer numa ciência de objectos. A perda desta ingenuidade e unilateralidade exigirá uma crítica ao método, que do mundo circundante intuitivo avança para as idealizações da Matemática e para a sua interpretação como ser objectivo, com total esquecimento da originalidade da dimensão subjectiva. A ciência matemática da natureza é “uma técnica admirável”, é um “triumfo do espírito humano”, que no entanto esquece o sujeito, o espírito do cientista. Husserl reputa de “necessidade escaldante” do seu tempo a compreensão do espírito, pois tornou-se insuportável a obscuridade das relações entre Ciências da Natureza e Ciências do Espírito, apesar das contribuições de Dilthey, de Windelband, de Rickert e da Psicologia da Forma - todos afinal prisioneiros do objectivismo.

A tese de Husserl é formulada com radicalidade: Não houve nem haverá uma ciência objectiva do espírito ou uma doutrina objectiva da alma, que atribua existência espaço-temporal aos sujeitos e às comunidades de pessoas, cujas categorias são diferentes das do mundo objectivo. A supercategoria, neste caso, é o espírito, que é o único ser em si e para si mesmo, é autónomo e só nesta condição pode ser tratado de modo verdadeiramente racional e radicalmente científico ¹¹⁴. A natureza das Ciências da Natureza só aparentemente é autónoma e para si, porque ela é uma criação do espírito investigador e pressupõe, portanto, a Ciência do Espírito. A objectividade das Ciências da Natureza, que muitas vezes seduz as Ciências do Espírito, é uma falta de autêntica racionalidade e a raiz da insuportável obscuridade, que envolve a existência e as tarefas infinitas do homem. A “autarquia” do homem descoberta pelos gregos não se compadece com a exteriorização espaço-temporal e, por isso, “só

¹¹³ ID., *o.c.* 342.

¹¹⁴ ID., *o.c.* 345.

quando o espírito regressa a si mesmo a partir da exteriorização ingénuo e permanece... puramente junto de si, pode autobastar-se" ¹¹⁵. Este começo da reflexão autónoma sobre si mesmo introduz-nos na Fenomenologia Transcendental, que penetra na essência autárquica do espírito e da sua intencionalidade e prossegue numa analítica infinita do espírito, o que permanece vedado ao sensismo, à Psicologia da tabula rasa e ao próprio Brentano. "É minha convicção", escreve Husserl, "que a Fenomenologia intencional, pela primeira vez, fez do espírito enquanto espírito o campo de experiência e de ciência sistemáticas e, deste modo, realizou a transformação total da tarefa do conhecimento" ¹¹⁶.

A "crise da existência europeia" não é um destino obscuro nem uma fatalidade impenetrável mas torna-se compreensível desde a teleologia da história europeia. A negatividade da crise da época fazia ressaltar, por contraste, a "teleologia histórica de fins infinitos da razão", implicados no conceito de Europa, cujo mundo nasceu de ideias de razão, isto é, "do espírito da filosofia". A ideologia racista do Nacional-Socialismo acentuava sobremaneira a crise, que parecia um fracasso do racionalismo. Contudo, para Husserl, a raiz do fracasso de uma cultura racional está não na essência do racionalismo mas apenas na sua exteriorização espaço-temporal na dupla vertente do "naturalismo" e do "objectivismo". Há duas saídas possíveis da "crise da existência europeia": a decadência da Europa com a perda do sentido racional da vida, o domínio do ódio ao espírito e a barbárie ou o renascimento da Europa a partir do espírito da filosofia mediante o heroísmo da razão, que supera definitivamente o naturalismo. O "perigo dos perigos" da Europa é o cansaço, a que os "bons europeus" devem opor a coragem de "um combate sem fim", pois "só o espírito é imortal" ¹¹⁷.

A esta leitura da Europa e do Ocidente segundo o paradigma de uma razão plena, que se libertou da atitude natural mítica e de teorias materialistas e objectivadoras do racionalismo unilateral, opõe-se uma concepção gerada na superação da Metafísica e, portanto, da filosofia do espírito, a que o discípulo de Husserl M. Heidegger chamou o pensamento de "outro começo". Nos anos de 1936 a 1938, M. Heidegger investigou o problema da origem da História Ocidental entre os gregos e do trânsito para "outro começo" sem abandonar a Grécia, continuando o fórum da discussão sobre a essência da Europa. O motivo principal estava no facto de os Gregos se moverem na essência originária da verdade como

¹¹⁵ ID., *o.c.* 345-346.

¹¹⁶ ID., *o.c.* 346-347.

¹¹⁷ ID., *o.c.* 348.

aletheia, cujo velamento podia significar outro começo ainda não tematizado ¹¹⁸.

O momento histórico, a que a Filosofia Alemã e a Filosofia em geral têm de responder, é descrito por M. Heidegger em 8.4.1936, um ano após a conferência de Husserl em Viena, como a experiência, ao mesmo clara e aflitiva, de uma alternativa radical, a que se não pode fugir, dado que compromete o nosso futuro imediato: ou a salvação da Europa ou a sua destruição. A possibilidade de salvação exige, porém, que os povos europeus se mantenham fiéis à sua origem e, portanto, distintos dos asiáticos e que superem o seu próprio desenraizamento. Esta dupla condição só se efectua mediante “uma mudança da existência humana nos seus fundamentos últimos dentro de critérios supremos”, nunca por um impulso cego para um futuro indeterminado mas sim através de um “confronto criador com toda a tradição histórica, as suas forças essenciais e épocas”. Para respondermos a esta tarefa da nossa existência histórica já não basta prolongar meras tradições por mais valiosas que sejam nem acomodar-se pacificamente a elas. Num breve olhar lançado sobre a conjuntura histórica de 1936, Heidegger julga não menos nociva a opinião dos que opinam que tal mudança histórica já foi realizada pela criação de novas instituições ou pelo menos suficientemente preparada. Todas as forças essenciais e esferas da actividade humana são convocadas com a mesma necessidade e radicalidade, “porque tudo está por decidir: a história, a natureza, os deuses e os ídolos, o posto do homem no meio da realidade e as condições, leis e padrões da sua estabilidade” ¹¹⁹. Todo o “sistema de cultura” ou de realização de valores tornou-se problemático e, por isso, já não pode satisfazer a tarefas como a acção política, a obra de arte, a organização da comunidade, o saber pensante, a interioridade da fé. Esta problematicidade não significa de modo algum barbárie, porque é dela que a actividade humana retira aquilo que de essencial falhou no sistema da cultura tradicional. Heidegger exemplifica com a arte o que está em jogo: não se trata apenas de transmitir obras de arte relevantes e de mostrar a sua necessária adaptação ao tempo mas de deixar que a obra conquiste para a arte uma nova postura “no todo da existência futura”, imponha ao tempo novos padrões, faça aparecer de novo na obra a verdade das coisas e, deste modo, revele a sua essência. Da arte avança Heidegger para toda a acção e criação chamadas “essenciais”, que têm

¹¹⁸ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, GA, Bd. 65 (Frankfurt/M. 1989); ID., *Grundfragen der Philosophie, Ausgewählte "Probleme" der Logik*, GA, Bd. 45 (Frankfurt/M. 1984).

¹¹⁹ M. HEIDEGGER, “Europa und die deutsche Philosophie” 31.

de ocupar um novo lugar no todo da existência humana, onde necessariamente se trava a luta do “essencial contra o essencial”¹²⁰. Ao essencial da razão plena de Husserl vai contrapor-se outra figura para que do contraponto surja uma essência mais original. Não é no equilíbrio e na pacificação precipitada que está “a grandeza da existência histórica” mas no combate “entre acção e saber, obra e crença, saber e obra”, pois neste confronto aparece algo maior do que os elementos em luta. Quando um povo se decide por esta luta, pode saber com verdade o que ele é e habitar na “proximidade da origem”, no chão onde é possível verdadeira estabilidade, como escreveu Hoelderlin: “Difícilmente abandona o lugar o que habita próximo da origem”¹²¹. À origem só se pode ascender através da crítica, “destruição” ou superação da Metafísica, que era também a Fenomenologia Transcendental. Deste modo, tomamos paulatinamente consciência da extensão e da profundidade exigidas à nossa existência histórica para prepararmos e introduzirmos “a grande viragem da História Europeia”, pois uma filosofia sem preocupações históricas é supérflua e até prejudicial ao advento do novo e do outro começo. Para determinar a essência de uma filosofia diferente, M. Heidegger relembra duas histórias: o riso da escrava trácia, ao ver Tales cair num buraco, quando contempla o céu e a resposta de Sócrates a um sofista viajado e erudito, criticando-o por ser incapaz de dizer “o mesmo sobre o mesmo” no meio das suas constantes novidades. Do riso da escrava conclui Heidegger que seria equivocar-se quanto à essência da filosofia pretender torná-la uma actividade imediatamente compreensível e útil. A resposta de Sócrates significa que “a História autêntica da Filosofia é a história de muito poucas perguntas simples”, pois a multiplicidade aparentemente arbitrária de pontos de vista e o câmbio de sistemas são, na sua raiz, “apenas a simplicidade do único e do mesmo acessível ao pensador efectivo”¹²². Para esclarecer o que seja o “uno e o mesmo” de que fala a filosofia, M. Heidegger recorre ao primeiro fragmento filosófico da Europa, o texto de Anaximandro proveniente da “primeira grande época da Filosofia Ocidental”, em que se pergunta pelo fundo e pelo abismo do ser, donde provém os sendos e aonde regressam necessariamente. A filosofia nasceu e nasce de novo no momento em que se vive o assombro de que o sendo e o ser são mas de modo diferente. Parafraseando a resposta de Sócrates, Heidegger escreve que o ser é aquele uno e aquele mesmo, que faz ser o sendo enquanto sendo, não se pode comparar com outro, pois fora dele

¹²⁰ ID., *o.c.* 32.

¹²¹ HÖLDERLIN, “Die Wanderung” in: ID., *Sämtliche Werke*, besorgt durch N.v. Hellingrath, Bd, IV (München-Leipzig 21923)167.

¹²² M. HEIDEGGER, *o.c.* 33.

nada existe e, neste sentido, o nada é o seu próprio limite. É desde si mesmo que o ser se manifesta, acede à palavra e aflora ao saber, concedendo ao homem a custódia da essência de todas as coisas e a superação da sua negação. Por isso, “a filosofia é o discurso interrogante do fundo do ser enquanto ser do fundo de todas as coisas”¹²³.

Esta alusão à essência da filosofia feita através das duas histórias de Tales e de Sócrates e do fragmento de Anaximandro é “uma rememoração do começo da filosofia”. Doravante, nenhuma filosofia pode dispensar este começo como se ele fosse uma questão resolvida. Pelo contrário, cada novo começo da filosofia é e só pode ser uma repetição do primeiro, uma reformulação da pergunta pelo que o sendo é, um re-dizer a verdade do ser.

Se pretendermos saber algo acerca do “caminho da filosofia alemã”, devemos recolher dos gregos o essencial deste primeiro começo, que abarca a época de Anaximandro a Aristóteles. Nesta época, a pergunta pelo sendo implica já a pergunta pelo ser e pelo seu desvelamento ou verdade, que chega à linguagem. Esta íntima vinculação da verdade ao ser obriga a pôr de lado todas as representações e conceitos tardios de ser e de verdade forjados sobretudo pela chamada Teoria do Conhecimento, que é uma criação problemática do séc. XIX. Esta superação do primado da gnosiologia das representações e conceito implica a valorização da linguagem no começo da filosofia grega e da filosofia ocidental em geral, portanto “a compreensão segura das palavras, com que os gregos nomeiam o ser e a verdade”. A palavra grega fundamental para dizer o ser é φύσις, normalmente traduzida por “natureza”, o que induz a pensar em determinadas regiões de seres, investigada pelas Ciências da Natureza e a considerar “filósofos da Natureza” os primeiros filósofos gregos. Como a Cosmologia para Husserl, esta intelecção do começo da filosofia grega para Heidegger é um equívoco e um erro, a cuja sombra se rotulam de ‘primitivos’ os primeiros filósofos gregos quando comparados com futuros cultores da Filosofia da Natureza. Ora, φύσις significa “vir para a luz”, como v. g. o abrir de uma rosa, “aparecer”, “mostrar-se”, “vir a público”, como um livro que se publica. Como nome do ser, φύσις significa para os gregos “estar-aí no mostrar-se”, como o povo grego está nas mostrações relevantes, que são a estátua e o templo. Ao processo de mostração vincula-se o de ocultação e o sentido de verdade. “Porque o ser na sua essência é o estar-aí resplandecente, também a ele pertence o recuar para a ocultação”, segundo a sentença de Heraclito: “O ser gosta de se ocultar” (Frag. 123), isto é, a sua manifestação é combate contra o

¹²³ ID., *o.c.* 34.

velamento. Para os gregos, a verdade como desvelamento pertence à essência do ser e, como tal, preside ao começo da filosofia. A verdade, porém, não é apenas uma propriedade da proposição e da frase, que o homem pronuncia e repete sobre o sendo, mas o acontecimento fundamental do sendo pelo qual ele vem a público, como sucede paradigmaticamente na obra de arte, em que a verdade ou a manifestação da essência das coisas é posta em obras. Porque o ser é mostrar-se e aparecer, a ele pertence também a δόξα quer como aspecto das coisas quer como a sua aparência. Do mesmo modo, todas as palavras-chave do ser e da verdade, toda a pergunta e discurso são dominados pela determinação do ser como “estar-em-si que aparece”, vencendo o velamento. Isto fora já esquecido pelos gregos e o resultado foi a interpretação equivocada dos dois grandes pensadores pré-platónicos - Heraclito e Parménides ¹²⁴. Atribuía-se a Parménides a doutrina da oposição do ser ao devir, quando ele fala somente do ser como o uno e o mesmo, ameaçado permanentemente pela aparência, que lhe pertence como a sua sombra. Dizia-se de Heraclito que ele ensinava o devir na sua oposição ao ser, mas ele fala apenas do devir para o pensar na unidade do ser, que é na sua essência o λόγος, não no sentido de razão e discurso mas de reunião, de totalidade originária de todos os opostos no uno. Ao ensinar o mesmo, Parménides e Heraclito conservaram e desenvolveram “o primeiro começo do pensamento ocidental... pensando a conexão de ser e de aparência, de devir e de consistir, como antes Anaximandro unira a conformidade e a transgressão. Este começo, “o maior na clausura da sua plenitude”, sem a carga de imperfeição e de pequenez, que mais tarde lhe atribuíram, não se pôde manter e sofreu uma transformação em Platão e Aristóteles, que é um abandono do começo e uma queda, apesar de grande na sua configuração. A palavra fundamental da filosofia platónica é a “ideia” ou o aspecto, que um ser oferece, pois uma coisa é como se mostra. De facto, o εἶδος ou o aspecto do sendo situa-se ainda na linha do ser como φύσις, do “estar-em-si”, que vem a público e aparece mas Platão converteu o ser, que por si mesmo aparece, em objecto do ver do sujeito, privando-o da sua autonomia ontológica ¹²⁵. Este abandono da “essência do ser, que em si mesmo descansava”, teve como consequência a transformação da ideia, que deveria mostrar o sendo naquilo mesmo que ele é, em autêntico sendo, ὄντως ὄν, e a desvalorização do “sendo” em aparência (μὴ ὄν). A proposição diz-se λόγος em grego e é nela que, segundo Aristóteles, de algo se diz algo. Na cópula da proposição diz-se o ser e, por isso, nos

¹²⁴ ID., *o.c.* 36.

¹²⁵ ID., *o.c.* 37.

modos diferentes de proposição lêem-se os modos diferentes de ser ou categorias como substância, qualidade, quantidade, relação. A proposição como acto fundamental do pensamento é agora o tribunal, onde se julga o ser e, por isso, a doutrina do λόγος ou Lógica converte-se em raiz clara ou oculta da Metafísica. A verdade é agora uma propriedade da proposição, que significa o acordo da frase com as coisas. De início, era a afluência e a superioridade do revelado a fonte da palavra e do discurso, agora a proposição é o lugar, onde se decide da verdade das coisas ¹²⁶.

Com esta transformação do começo, atingiu-se “aquela atitude fundamental da filosofia ocidental”, que determinou o seu destino nos séculos seguintes: segue inamovível a identificação do ser a substância (οὐσία), a verdade é adequação e o pensamento é o tribunal da evidência racional cada vez menos contestada, que julga o sentido do ser. Estes são os pressupostos da Filosofia Moderna, onde a Matemática em sentido amplo é a autoposição de princípios supremos, dos quais e segundo os quais outras posições se seguem necessariamente. Neste sentido, a Matemática não tem qualquer relação a número e a espaço, porque transcende a “mathesis” no sentido quantitativo. Tudo o que é, determina-se a partir do pensamento no sentido matemático originário e, por isso, o pensamento com o princípio de não-contradição é a lei de todas as determinações do ser. Pertence à essência do matemático ordenar o conjunto de todas as determinações do pensamento segundo uma sequência una e fundar-se como “sistema”. A atracção pelo sistema e a sua concretização na Filosofia só foram possíveis desde Descartes, quando o matemático no seu sentido amplo se tornou princípio supremo de todas as determinações do ser, o que nem Platão nem Aristóteles nem os antigos conseguiram realizar. Apesar de ter traçado os limites da razão, Kant não conseguiu furtar-se à atracção do sistema, porque manteve o princípio de que o juízo era o tribunal, que definia o ser enquanto objecto da experiência ¹²⁷. O pensamento puro enquanto origem do ser recebe na Lógica de Hegel a sua mais profunda configuração sistemática e substitui o que tradicionalmente se chamou Metafísica, Ontologia e Doutrina do Ser. O que termina na Lógica de Hegel, é “o caminho da Filosofia Ocidental desde Platão e Aristóteles” mas não o começo da filosofia, que permaneceu ignorado e equivocadamente lido numa perspectiva traçada desde uma atitude, que não passava de uma queda relativamente ao começo. É certo que a Nietzsche e a Hoelderlin se deve o renascimento da filosofia dos pré-socráticos mas Nietzsche prendeu-se dos equívocos do séc. XIX, quando era necessário

¹²⁶ ID., *o.c.* 38.

¹²⁷ ID., *o.c.* 39.

reformular a pergunta pelo começo da filosofia e caiu no “beco sem saída” da doutrina do eterno retorno, apesar da sua gigantesca tentativa de pensar o ser e o devir numa unidade essencial. Já não tinham chão as categorias do séc. XIX de que Nietzsche se serviu e, por outro lado, ele não conseguiu reler “a primeira pergunta pelo ser” nos pré-socráticos, que manuseou ¹²⁸.

Para Heidegger, o traço mais íntimo mas oculto da Filosofia Alemã está numa singular simultaneidade: ao integrar a estrutura do pensamento matemático moderno nos sistemas do Idealismo, pretendeu sempre regredir até um começo originário e por ele até à verdade, que já não é apenas uma propriedade de proposições sobre coisas, e até ao ser, que não é simplesmente objecto e ideia como em Platão. O caminho de M. Eckart e de J. Boehme, de Leibniz e de Kant, de Schelling e de Hoelderlin e ultimamente de Nietzsche é o regresso ao “fundo do ser”, que se tornou um abismo para eles na diferença das suas explicações. Objecta-se com facilidade que a “mística” rouba à filosofia o seu rigor mas esta observação crítica baseia-se no pressuposto de que a pergunta filosófica pela essência do ser e da verdade obedece ao tribunal exclusivo do pensamento, constituído pela simples proposição ou pelo processo trifásico da Dialéctica. Ora, perguntar de modo originário pela essência do ser é decidir se é o pensamento a sua raiz ou se é o tempo: “Esta é a pergunta” ¹²⁹.

A tarefa da “salvação do Ocidente” proposta em 1936 exigia o regresso ao passado de “um começo mais originário”, onde se recuperam as “relações originárias ao sendo” e nestas uma “nova fundação” de todo o agir essencial dos povos. Na pergunta filosófica, prepara-se um novo saber do ser, distinto do conhecimento da esfera ôntica ou da configuração imediata desta e afastado da perspectiva dos trabalhos e das preocupações quotidianos. Este saber diferente provoca “aquela demora essencial” para que o homem examine “se ele avança no caminho da essência ou da não-essência”, da “salvação” ou da “destruição”, como Heidegger afirmara no início da conferência. Por outro lado, neste saber do ser calam-se todas as coisas e “do calar-se e poder calar-se” nasce a palavra essencial e a própria linguagem.

Este saber do ser não contradiz a vontade, pois a grande vontade de um indivíduo e de um povo só é grande quando o saber, que a conduz, é profundo e essencial, verdadeiro e autêntico. Não é por renúncia e abandono que o saber mal orientado é superior mas apenas por um saber

¹²⁸ ID., *o.c.* 40.

¹²⁹ ID., *o.c.* *L.c.*

mais autêntico e fundado, que o destrua. Querer saber não é curiosidade mas luta pelo verdadeiro, cuja essência é a verdade ou o desvelamento, onde se trava a luta do essencial contra o essencial e o não-essencial em que vem à luz do dia a essência e a não-essência das coisas. Esta luta, segundo Heraclito, perfaz a essência do ser¹³⁰.

Dez anos após a conferência de Heidegger em Roma, escreveu K. Jaspers sobre a Europa, retomando o conceito de “espírito” e não o de ser, sem no entanto se prender da tarefa infinita da razão teleológica ou logificação do Absoluto monoteísta como Husserl, pois sentiu a finitude da razão perante a Transcendência, repondo a vinculação intrínseca da Europa à Religião e, de modo especial, ao Cristianismo. Heidegger propusera a salvação da Europa num novo começo esquecido na História do Ocidente e, portanto, numa nova Metafísica construída sobre a crítica da Metafísica tradicional, que ele cultivara quando estudante e abandonara mais tarde com o “sistema do catolicismo”¹³¹.

A conferência de Heidegger de 1936 está em consonância não só com a destruição da Ontologia tradicional anunciada em *Ser e Tempo* mas também com a célebre lição *Que é a Metafísica?* (1929), *Os Conceitos fundamentais da Metafísica* (1929/30) e numerosas lições de que se publicaram apenas *Introdução à Metafísica* (1935). K. Jaspers, sensível ao sofrimento do homem posto em situações-limite e ao colapso do humanismo na crise europeia, que arrastara consigo o Cristianismo, repensa a Europa através da categoria de “espírito”, que é a existência humana em comunicação com outras existências, incluindo as relações com o Oriente e envolvida no seu comportamento heterocêntrico pela Transcendência, “a profundidade da Origem e do Fim”. No ensaio, que em 1946 redigiu sobre o “espírito europeu”¹³¹, saído dilacerado da mais cruel guerra da história, é a figura esfíngica do tríptico das negações europeias, que domina a boca de cena: no ponto de vista económico e social, K. Marx apontou no séc. XIX o estado insustentável da Europa; quanto à Cristandade, Kierkegaard diagnosticou a sua existência aparente e, no ponto de vista dos valores, Nietzsche anunciou a morte de Deus e o advento do Niilismo. Se quisermos continuar em chão europeu, devemos consentir na eficácia de “uma origem mais profunda”, com tanto maior urgência quanto é certo que, após as desilusões de duas guerras

¹³⁰ ID., *o.c.* 41.

¹³¹ M.B. PEREIRA, *Tradição e Crise no Pensamento do Jovem Heidegger*, Separata de *Biblos* LXV(1989)338ss.

¹³² K.JASPERS, “Vom europäischen Geist(1946)” in: ID., *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze* (München 2^a1958)275-311.

mundiais, não confiamos mais no humanismo, embora o amemos e façamos tudo para o conservar, não damos crédito à civilização moderna da ciência e da técnica mas reconhecemos o seu significado mundial, não a depreciamos e desejamo-la desenvolvida e com sentido, não confiamos mais no equilíbrio político das nações germânico-românicas mas desejamos salvar a ideia de uma unidade de nações europeias autónomas e livres, retiramos a nossa confiança incondicional às igrejas cristãs mas apoiamo-nos nelas como veículos preciosos de uma tradição insubstituível. A cultura do humanismo, tão longe de figuras como Thomas Morus ou Picco della Mirandola, perdeu a sua força; a ideia de progresso da civilização tornou-se arrogante, apesar de reduzida à ambiguidade da ciência e da técnica; sob a ideia política do equilíbrio de forças, desenvolve-se a soberania absoluta do estado-nação, que mina a comunidade dos homens; a força outrora portadora de vida das igrejas é hoje remetida para círculos limitados, para o “domingo da existência”¹³³. Perante esta situação europeia, a atitude de K. Jaspers é definida nestes termos incisivos: “Devemos regressar com maior profundidade às nossas origens históricas, ao lugar donde todos aqueles poderes enfraquecidos receberam outrora a sua força”. Esta tarefa é eminentemente histórica e, por isso, Jaspers pergunta pela essência da Europa (passado), pela posição da Europa no mundo transformado (presente) e pelo que pretendemos agora da consciência europeia (futuro)¹³⁴. A essência da Europa não é traçada pelos limites geográficos de uma pequena península do continente eurásico mas por um “princípio espiritual”, que habita este espaço e, na Antiguidade, abrangeu a cultura greco-romana, na Idade Média coincidiu com os limites da Cristandade e na Modernidade foi a unidade espiritual, que se apropriou da terra pela colonização, mantendo os privilégios do homem branco. Apesar de ter sido palco de frequentes combates e guerras, a Europa tinha consciência da “unidade espiritual”, que a diferenciava dos bárbaros, dos sem-fé, dos pagãos e não-civilizados e jogou a sua existência na luta contra os persas, o Islão, os mongóis, os normandos, os húngaros e os turcos.

Hoje aconteceu algo espiritual completamente diferente, quando a China e a Índia deixaram de ser regiões estranhas para nos aparecerem como “desenvolvimentos originários do ser humano com criações espirituais únicas”, o que provocou uma viragem na consciência europeia, chamada a depor a sua altivez tradicional, o seu carácter absoluto, o seu eurocentrismo e a não reduzir as culturas estranhas a objectos de

¹³³ ID., *o.c.* 275-276.

¹³⁴ ID., *o.c.* 276.

exploração e de curiosidade em museus de etnografia. Na China, na Índia e no Ocidente registaram-se três grandes desenvolvimentos espirituais autónomos, por onde passou o eixo da história do mundo desde o séc. VIII ao séc. II A. C.: é o tempo de Homero até Arquimedes, o tempo dos grandes profetas do Antigo Testamento, de Zoroastro e dos Upanishades, de Buda, do Taoísmo e da moral política de Confúcio. Para todas estas culturas, é nas situações-limite do homem que se formulam as perguntas extremas: o homem conhece-se em toda a sua fragilidade e, ao mesmo tempo, cria imagens e pensamentos, que lhe permitam continuar a viver; aparecem as religiões de salvação e começa a racionalização. Nas três regiões do mundo, a morte da época crítica coincide com a criação de grandes reinos despóticos e, por isso, “quanto mais recuamos na história, tanto mais nos parecemos uns com outros”¹³⁵. As fronteiras dos três mundos são pontos de encontro e, portanto, de compreensão do que os une na diferença: as perguntas fundamentais do ser humano. Uma diferença radical entre a Europa, a China e a Índia está na ciência e na técnica, que há quatro séculos cimentam a superioridade e o domínio universal da Europa. K. Jaspers pergunta se a possibilidade da nossa idade científico-técnica não estará germinalmente no mundo grego do séc. V A. C. e na própria Bíblia, A ciência não se pode desvincular do sentimento do “torrão natal” ou “liberdade do espírito na sua experiência progressiva e na sua dialéctica plena”, em contraste vivo com as repetições cansativas, a falta de progresso na realização de mundo e a carência de movimentos espirituais constantemente criadores, que distinguem as grandes culturas asiáticas.

Ao perguntar pela Europa, K. Jaspers evoca numa retrospectiva histórica a Bíblia e a Antiguidade, os grandes poetas, artistas e filósofos, catedrais, palácios e ruínas, universidades e a democracia desde a Grécia e Roma até à Suíça, à Holanda e à Inglaterra, sem conseguir enumerar a “riqueza incomensurável do espírito, da eticidade, da fé”. Todos os nomes evocados designam “grandes homens”, que viveram o “historicamente único” e este percurso “é o melhor, no fundo é o único caminho para sabermos o que é a Europa”¹³⁶. Outra via é constituída por abstrações feitas de experiências vividas na primeira via e delas escolhe Jaspers três expressões para construir a originalidade da Europa: liberdade, história e ciência. Inquieto e agitado, o europeu quer a liberdade e sabe ao mesmo tempo que a não tem, pois quando julga possuí-la, já a perdeu. O europeu sabe que a liberdade é do homem enquanto homem, não é arbítrio mas a

¹³⁵ ID., *o.c.* 279.

¹³⁶ ID., *o.c.* 281.

sua superação, pois coincide com “a necessidade do verdadeiro”. A liberdade é a exigência viva de agir não por arbítrio nem por obediência cega ou por coacção externa mas por certeza e conhecimento próprios, embora o homem se engane facilmente e a simples opinião não seja um verdadeiro conhecimento. De facto, a exigência de querer ter opinião própria, fundada apenas numa defesa subjectiva, é ainda arbítrio, que só é vencido quando a opinião for transcendida, isto é, se atingir o conhecimento e com este a liberdade. Porque a opinião se confina ao arbítrio do sujeito, a sua superação acontece na vinculação, que nos enlaça individualmente aos outros: “A liberdade realiza-se apenas na comunidade. Eu só posso ser livre na medida em que os outros forem livres”¹³⁷. Pelo “combate amoroso” com os outros, a opinião torna-se verdade objectiva e a liberdade foge ao individualismo do arbítrio. Do ponto de vista europeu, é necessária a profundidade da comunicação humana de indivíduos autónomos e a criação de estruturas públicas livres mediante a formação comunitária da vontade. Dada a finitude do homem comunitário, a verdade e a liberdade absolutas jamais se alcançam e, por outro lado, não vivemos na eternidade da harmonia perfeita das almas mas no tempo, isto é, sujeitos ao imperativo sempre irrealizado de nos modificarmos. Por isso, o conteúdo da liberdade caracteriza-se por dois profundos fenómenos europeus: a vida tensa entre polaridades e a vida face ao limite extremo. Historicamente, a Europa desenvolveu perante cada posição a sua correlativa contraposição, pois ela só é com propriedade quando pode ser todas as coisas, não só recebendo como oposto o que lhe vem do exterior mas recriando-o em si mesma “como elemento da sua própria essência”¹³⁸. A vida histórica do espírito europeu está tecida de tensões de opostos: ordem universal e perturbação revolucionária, conservadorismo e rupturas radicais, conciliação da interioridade religiosa e corte abrupto da negação niilista, autoridade cristã universal e Aufklaerung, grandes sistemas racionais e verdades proféticas, consciência de uma totalidade pública envolvente e vida pessoal, íntima e privada. Jaspers apresenta razões históricas desta “existência radicalmente dialéctica”: a Bíblia, fundamento da vida europeia, encerra polaridades e possibilidades opostas; na raiz da Europa, está a “grande antítese da Antiguidade e do Cristianismo”, em luta e em união até hoje; são europeias as polaridades fecundas de Igreja e de Estado, de nações e império, de povos germânicos e românicos, de Teologia e Filosofia; a Europa enlaça o que, ao mesmo tempo, separa até à fronteira última da oposição: mundo

¹³⁷ ID., *o.c.* 282.

¹³⁸ ID., *o.c.* 285.

e Transcendência, ciência e fé, estruturação do mundo e religião¹³⁹. Daí, a Europa trai a sua liberdade, quando abandona a polarização, quer forjando uma ordem esquecida dos seus limites, quer emaranhando-se em extremismos partidários negadores da ordem, quer elevando a totalidade o fragmento de um só polo. Em contrapartida, a Europa encontra-se quando na abertura e na liberdade vivificadas pela tensão dos opostos se mantém intocado o mundo das suas possibilidades e na mudança das situações se torna de novo criadora, rememorando a sua Origem fora de todo o cálculo humano.

Além da tensão polar multimoda, a relação da vida ao limite extremo caracteriza a liberdade europeia, que é frágil porque incapaz de coincidir com a verdade total e definitiva: “A nossa liberdade permanece referida a Outrem, não é causa sui. Se o fosse, o homem seria Deus. Aqui o europeu está na sua fronteira extrema”. No espaço da sua subjectividade, o indivíduo europeu conhece a experiência da Origem, isto é, sabe que não é a fonte da sua liberdade e tem consciência de ser uma dádiva de uma “Raiz Transcendente”, quando se reconhece autenticamente livre. O contrapolo desta experiência possível de o homem ser uma dádiva é o “limite totalmente enigmático” da morte, de deixar de acontecer como dádiva. Por isso, a existência, que nós podemos ser, é inseparável da Transcendência, que nos faz ser e a consciência da existência é “de um só golpe” consciência da Transcendência.

No mundo da objectividade, a liberdade está referida à liberdade de todos os outros e à possibilidade de consumação da verdade. Ora, os limites pululam por toda a parte: a verdade é múltipla e está em movimento em todas as suas formas, o conhecimento científico naufraga no mar de antinomias insuperáveis e permanece circunscrito a fenómenos finitos. No mundo, toda a consumação arrasta consigo a insuficiência e tudo o que aparece no tempo, fracassa necessariamente. Na Europa, o fracasso é símbolo da consciência trágica grega, “que conhece o sentido no fracasso e o impulso para o autêntico fracasso” e do seu contrapolo, a cruz cristã, “que conhece o sentido do sofrimento numa conciliação transcendente”¹⁴⁰. Na sua dialéctica polarizada, a liberdade do europeu procura os extremos, a profundidade da ruptura, avançando do desespero para a confiança renascida, do niilismo para a consciência fundada no ser e vivendo na angústia o aguilhão da sua seriedade.

Na liberdade intensamente polarizada e referida à Transcendência como seu extremo último, radicam outros dois fenómenos europeus: a

¹³⁹ ID., *o.c.* 284.

¹⁴⁰ ID., *o.c.* 285.

consciência histórica e a vontade de ciência. Ao querer uma liberdade concreta, isto é, a liberdade dos homens com outros homens e o mundo da sua realização, o europeu gera a necessidade da sua própria história. Para ninguém é a liberdade um resultado obtido mas apenas um impulso para a liberdade, que, neste caso, produz a história ¹⁴¹. Porém, a nossa história não é um puro diferir nem qualquer queda ou recuperação de uma ideia intemporal nem a realização de um estado total concebido como permanente mas um processo diferenciado, serial e orientado ou uma luta consciente pela liberdade, que pretende mudar o seu estado de infelicidade. É que “a dor converte-se no lugar de nascimento do homem, que deseja história”, porque só o homem interiormente exposto à desgraça pode experienciar a realidade e ganhar a força de a transformar. Neste aspecto, o comportamento judaico é paradigmático para o europeu, pois os judeus sofreram a perda do homem, exprimiram-na no mito da queda, caminharam para a recuperação do homem neste mundo e não no além: “Neste pensamento bíblico, mergulha raízes uma força matricial da história europeia” ¹⁴².

Só no Ocidente é que a liberdade gerou uma história, que é também movimento para a liberdade política. O homem tem de rejeitar uma liberdade, que se isole na incomunicação, porque ele só pode ser livre, se os outros homens forem também livres. Apesar do exemplo em contrário de eremitas, filósofos e santos, que longe do mundo atingiram uma elevada e admirável soberania pessoal, a liberdade concreta desenvolve-se apenas na comunicação, enquanto mudança do homem e do seu mundo. K. Jaspers vê a grandeza da nossa história ocidental nos espaços de comunicação dos movimentos de liberdade: na polis democrática ateniense, na Roma republicana, na Islândia primitiva, nas cidades da Idade Média tardia, nas constituições da Suíça e da Holanda, na ideia de Revolução Francesa (apesar da sua degenerescência em ditadura), na história política dos ingleses e dos americanos. Abstraída dos homens e das suas relações concretas, a liberdade sem comunicação converte-se em fraseologia vazia a caminho de nova tirania ¹⁴³.

A liberdade não só gerou a história, a comunicação mas também a consciência histórica, porque a história autêntica jamais pode acontecer sem um saber acerca de si mesma. Uma liberdade histórica, comunicativa, criadora da ciência e da filosofia da história é uma originalidade europeia. Porém, a história não acontece segundo as previsões do historiador ou do

¹⁴¹ ID., *o.c.* 286.

¹⁴² ID., *o.c.* 287.

¹⁴³ ID., *o.c.* 287-288.

filósofo e esta imprevisibilidade e a realidade, que em nós precede a consciência, mantêm aberta e problemática a nossa concepção de história: “Quanto maior for a clareza do nosso conhecimento histórico, tanto mais se submergem as concepções totais antecipadas”¹⁴⁴. O espírito europeu é a liberdade no mundo histórico sem qualquer submissão a uma explicação total e exaustiva mas em ascensão através de perspectivas abertas sobre o mundo e mediante o saber progressivo e inacabado do real e do possível.

A liberdade exige uma ciência sem limites, que vise o ser e o pensável no cosmos das ciências, onde se não permitem disfarces nem se cristalizam opiniões mas se pratica a autocrítica e a definição dos limites do saber. Sem a religião bíblica, não teria nascido a ciência moderna de que a grega é mera precursora. O sentido deste afirmação baseia-se no conceito de criação, que recobre de valor tudo o que existe e abre o saber hermético e ordenado do logos clássico à investigação sem fim e à perguntabilidade das coisas numa luta pela compreensão da realidade conduzida pela acção recíproca de hipóteses científicas e experimentações. Mais importante do que esta luta pela manifestação da realidade, é para Jaspers o motivo de Job, que penetrou no pensamento europeu: Deus Criador é responsável pelo estado deplorável do mundo, onde a intervenção da ciência humana contra a infelicidade é, ao mesmo tempo, um desafio a Deus e uma exigência de Deus. Esta paixão de acusação suplicante em articulação com o amor a tudo o que é criação, produziu a ciência europeia¹⁴⁵.

A radical incompletude da Europa está patente no impulso para a liberdade, na luta histórica contra a infelicidade, na produção de ciência universal. A Europa não está acabada e, por isso, deve ainda revelar-se “o que nós podemos ser desde o nosso fundamento”, conscientes de que a temporalidade é séria na Europa e os seus traços essenciais nos abrem novas possibilidades. Jaspers transmite-nos uma Europa de 1946 submetida a um processo de veloz e inaudita transformação. Relativamente ao exterior, a Europa tornou-se pequena, pois o que fora outrora colónia, dominou a Europa e as duas últimas criações do Ocidente, América e Rússia, tinham nas mãos as rédeas do mundo. “Se houvesse hoje os Estados Unidos da pequena Europa, seriam talvez um poder de equilíbrio perante a América e a Rússia”¹⁴⁶. A situação de uma Europa, agora pequena, entre duas grandes potências lembrava a da Palestina entre a Mesopotâmia e o Egipto e a da Alemanha entre o Oriente e o Ocidente,

¹⁴⁴ ID., *o.c.* 288.

¹⁴⁵ ID., *o.c.* 290.

¹⁴⁶ ID., *o.c.* 291.

pois o seu destino de região intermédia estava traçado pela pequenez, importância, sofrimento e humilhação. Neste situação, o dilema europeu será ou caminhar para a ruína ou viver autenticamente “de uma Origem completamente diferente da do poder”.

Internamente, a Europa de 1946 apresentava os sinais claros da queda do Cristianismo, da perda da fé e do avanço do niilismo, como haviam previsto Nietzsche e Kierkegaard no séc. XIX desde motivações diferentes. Conjugadas todas as mudanças materiais, políticas e espirituais, a *Decadência do Ocidente* de 1918 (O. Spengler) tornava-se para muitos actual em 1946: “A Europa está hoje no mundo sem poder de irradiação... frágil em todos os sentidos e para si mesma problemática”. A grande pergunta incidia sobre o sentido das mutações sofridas: decadência irremediável ou crise precursora de “uma nova configuração da primordial essência europeia”¹⁴⁷. A segunda alternativa exigia se lesse o futuro da Europa desde as suas raízes a fim de se recuperar sentido para as iniciativas do presente. A Europa devia superar espiritualmente a crise que ela mesma produziu, porque da sua essência milenária decorria a possibilidade de prosseguir, na presente situação mundial, o movimento de uma nova criação. O espírito, que produziu ciência e técnica, devia albergar em si possibilidades de nova ordem com uma origem diferente das condições materiais da existência e pertencentes à consciência individual da liberdade. Por isso, da consciência europeia poder-se-ia esperar na idade técnica um caminho para a ordem mundial mediante o alargamento da ideia de Europa à ideia de humanidade, um humanismo que extravasasse os muros apertados e estreitos, do “museu europeu” e uma mudança da religião bíblica, que oferecesse possibilidades originais de existência¹⁴⁸.

Quanto à possibilidade de uma nova ordem mundial saída da crise, K. Jaspers parte da constatação de que nenhures o pensamento da humanidade se impôs tão vigorosamente como na Europa e lembra a defesa bíblica da origem única de todos os homens e o mandamento de todo o homem ser conhecido como tal sem qualquer exclusão. Se os europeus são culpados dos maiores crimes, são ainda europeus os que puderam compreender o que os outros são: “O primeiro impulso para o exterior converteu-se numa vontade de compreender o outro e na comunicação com o homem numa abertura universal”¹⁴⁹. Enquanto europeus, só podemos escolher um mundo em que a Europa com suas polaridades

¹⁴⁷ ID., *o.c.* 295.

¹⁴⁸ ID., *o.c.* 298.

¹⁴⁹ ID., *o.c.* *l.c.*

tenha o seu lugar e em que nem ela nem qualquer outra cultura pretendam o domínio universal, um mundo em que os homens consintam na liberdade recíproca e participem uns dos outros em experiências de comunicação. Esta atitude é tarefa da liberdade e opõe-se à paixão de catástrofe do niilista, que espera pelo desfecho do suicídio indirecto ou pela violência destruidora de um poder absoluto ¹⁵⁰. O futuro de uma Europa em crise não se furtará à alternativa de um império universal ou de uma ordem universal no sentido em que o império se opõe a ordem, como o poder único exercido desde um determinado lugar da terra a uma comunidade de homens sem imposição violenta e absoluta do poder e sem servidão, porque todos desistiram da soberania sobre outros. Grandes impérios antigos (Egipto, China, Índia, Roma) foram violentos, ditatoriais e não-livres e apenas em regiões circunscritas do Ocidente nasceram comunidades livres “jamais perfeitas, antes com faltas e contradições e em perigo constante” ¹⁵¹. Porém, o que acontece na ordem mundial de países livres tem o seu fundamento na pequenez dos indivíduos, pois a ordem do todo depende da praxis de liberdades concretas. Um exemplo da conexão entre o mínimo e o máximo é o discurso comunicativo, solidário, amoroso e ininterrupto, que firma a solidez do comportamento interindividual e é fonte da ordem mundial. Este discurso só acontece mediante a purificação da política de toda a ambição totalitária e de todo o fanatismo, que transforme a “guerra santa” de partidos irreconciliáveis numa comunicação de seres autónomos, que, apesar de adversários, se unem solidariamente no amor da verdade e da unanimidade possível. Uma segunda transformação é exigida pelo discurso comunicativo, isto é, o desencantamento da história do Estado, pois é necessário que empalideça a imagem épica da sua grandeza mítica para que o homem com outros homens suba ao palco da história ¹⁵².

Outra via de saída para crise europeia é a queda do muro, que separa do mundo real o “museu” do humanismo europeu. Fechada sobre si após o desenvolvimento milenário do espírito ocidental, a Europa parece encerrar-se no seu museu do passado, afastada da vida, com medo da realidade e sem vontade de intervir no processo das coisas. K. Jaspers pergunta se é possível tal isolamento do mundo, se não será uma ilusão romântica conservar na Europa “um parque natural de protecção de conhecimentos antigos, de línguas, de obras, de gestos” e se não estaremos perante um museu sem vida, imobilizado nas suas jóias e

¹⁵⁰ ID., *o.c.* 299.

¹⁵¹ ID., *o.c.* 300.

¹⁵² ID., *o.c.* 303-304.

ruínas. Este museu do humanismo é uma memória do passado do espírito, “uma vida da piedade” mas não a “vida originária com grandeza própria”, raiz de outras possibilidades e alfobre de críticas ao museu morto da Europa. É certo que a nossa consciência europeia desponta de uma imagem do passado mas é determinada e refigurada pela nossa existência actual, pois não podemos agir com máscara do passado, como se fôssemos fantasmas seus. A “Origem ocidental” é a profundidade da tradição, que flui através das mudanças do tempo: nós só conhecemos a verdade do passado, mudando-a no seu aparecimento presente em trânsito para o futuro. É por isso que ao humanismo europeu se opôs o contrapolo da sua insuficiência motivada pela falta do “essencial” na existência temporal. Neste caso, este anti-humanismo é destruição da não-verdade existencial do humanismo, é Origem, como aconteceu ao Cristianismo, que rompe todas as formas de satisfação e de acomodação espiritual aos modelos do próprio humanismo cristão¹⁵³. Na Europa de 1946, Jaspers regista uma “fase de exigências anti-humanistas” provocadas pelas situações-limite das catástrofes sofridas no continente do humanismo. Esta crítica é uma afirmação implícita da Origem ou Transcendência, embora esta referência ao Cristianismo e à Religião Bíblica não seja reconhecida, porque muitos perderam a fé. Nesta situação histórica, falta o anti-humanismo do Cristianismo, pois “a polaridade plena entre Humanismo e Cristianismo ameaça desaparecer” e com ela a fonte de novas possibilidades e a instância da crítica. Isto é profundamente grave, porque “o que nós somos, somos pela Religião Bíblica e pelas secularizações, que nasceram desta Religião desde os fundamentos da humanidade até aos motivos da ciência moderna e aos impulsos das nossas grandes filosofias”. Não podemos menosprezar a nossa Origem histórica, pois “sem Bíblia caímos no nada”¹⁵⁴. Na Europa de 1946, com o ruir de tudo o que parecia seguro, o homem fica livre para caminhos que ele pressente sem os conhecer: é a grande liberdade perante o ainda vazio, que nos provoca angústia. Esta liberdade e este vazio mostram a insuficiência das formas tradicionais da interpretação da Bíblia e da Antiguidade. A metamorfose da Religião Bíblica é a pergunta vital dos tempos futuros e resume-se no regresso à fé originária, donde proveio a Bíblia ou à relação existencial à Origem Criadora, que atravessa os tempos e se traduz no binómio homem-Deus, existência-Transcendência, apesar das variações e vicissitudes históricas, na distinção entre bem e mal, na consciência da historicidade, no sentido e na dignidade do sofrimento e na abertura para o insolúvel¹⁵⁵.

¹⁵³ ID., *o.c.* 306.

¹⁵⁴ ID., *o.c.* 307.

¹⁵⁵ ID., *o.c.* 308.

A fronteira última da Transcendência não se pode isolar das tensões e oposições. A Bíblia é atravessada por polaridades, que chegam a oposições, que se excluem: religião cultural e religião profética; religião legal e religião do amor; religião de eleitos e religião da humanidade; religião de Cristo e religião de Jesus. Por isso, a verdadeira fé furta-se a toda a fixação num polo único e muda de veste em cada época histórica para se manter fiel à sua verdade substancial. A apropriação renovada da Bíblia nas igrejas e na filosofia resume-se à experiência de fronteira em que o Extremo toca o homem ou à experiência das grandes dores, que o homem de hoje procura olvidar, porque infelizmente “já não há mortos, a roda da vida fecha-se de novo sobre si e continua a dança”¹⁵⁶. Nada acontece ao homem que se não exponha interiormente ao sofrimento e, por isso, é imperativa a memória dos mortos, toda a dor deve considerar-se nossa e a libertação uma dádiva gratuita.

Desde o Schelling tardio e Kierkegaard a filosofia da existência sabe que as rupturas históricas da ordem tradicional são situações-limite em que o Extremo interfere no destino dos homens. Hoje o filósofo europeu vê-se constrangido a decidir entre possibilidades opostas: ou limitar-se a verdades fixas e a um saber total dogmático, ao descanso da apatia e da solidão ou perseguir uma verdade aberta sem limites com todo o poder do pensar e do conhecer e alcançar a autonomia interna no perigo da abertura inquieta, da comunicação e na exposição ao sofrimento. Não há uma imagem definitiva de homem mas um caminho, uma direcção exigente do homem em comunicação ilimitada em que o pensamento é senhor de si sem submissão a qualquer forma definitiva do saber e ao amor se atribui a condução última. No fracasso das situações-limite, em que tudo sossobra, basta que Deus permaneça e a Transcendência seja. Por isso, “a Europa não é o último” para Jaspers, pois só somos europeus, sendo autenticamente homens e, ao contrário do Heidegger de *Ser e Tempo*, a autenticidade humana não está na antecipação consciente e angustiada da morte e do nada mas na relação existencial à “profundidade da Origem e do Fim, que estão ambas em Deus”¹⁵⁷.

O pensamento da raiz e da origem da Europa interessou a meditação da Husserl, de Heidegger e de Jaspers com resultados diferentes, pois o espírito ou razão teleológica iniciada no berço do Ocidente permanece na imanência transcendental e construtivista da consciência autónoma, o ser heideggeriano abre, com a diferença ontológica, o continente da alteridade

¹⁵⁶ ID., o.c. 309.

¹⁵⁷ ID., o.c. 311.

superadora da imanência husserliana e à Transcendência de Jaspers assoma a diferença teológica experienciada nas situações-limite e nos fracassos do “homo dolens”. Estes três mestres do pensamento falam da autonomia da razão diversamente lida sem contudo explorarem directamente o problema da secularização, que distingue o espírito europeu. Esta questão pode ser estudada não só na origem da filosofia como parto lento do século e no seu percurso histórico mas também no grande “campo de experimentação” da expansão europeia e das suas influências históricas sob o nome de “europeização”. J. Ritter, após ter ensinado na Universidade de Istambul de 1953 a 1955, reflectiu no fenómeno da “europeização”, existente em todos os povos, embora sob cambiantes diferentes¹⁵⁸. À concepção de E. Juenger, que defendeu o renascimento da oposição liberdade-coacção no conflito entre o Ocidente e o Oriente, “culturas”, que aliás se manteriam fiéis à suas origens, J. Ritter opõe o fenómeno inegável da europeização segundo o qual as mudanças espirituais e sociais, que hoje se registam nos povos asiáticos, têm na Europa o seu lugar de origem. Se tem sentido falar-se da Ásia como de uma unidade histórica, usando a terminologia de E. Juenger, então esta unidade é prioritariamente o resultado do encontro com a Europa, não é uma unidade de origem mas de futuro. A europeização é, portanto, o fenómeno em que povos extra-europeus se libertam das suas formas de vida tradicionais, assumem tipos europeus de produção social, de cultura e de organização sócio-política e deles se apropriam espontânea e activamente¹⁵⁹. Quando, porém, estes mesmos povos proclamam a liberdade e a autonomia contra o domínio e a supremacia da Europa, não se despem da europeização recebida mas sim do seu próprio passado e das suas tradições e mantêm como raiz do futuro a construir as forças espirituais e sociais, em que assentou a superioridade europeia. O modelo de futuro rompe toda a continuidade com a origem e a história acontecida de um povo, numa repetição intramuros da Modernidade europeia como ruptura inaugural. Neste processo doloroso, a ciência e a técnica trazem a esperança de eliminação da dureza laboral, de doenças e de epidemias e transformam a vida económica dos povos, contra o regresso estético ao passado da ingenuidade romântica. Esta positividade da experiência de europeização quebrava a dureza, que lhe era congénita e se exprime normalmente por termos como exploração, vontade de poder e superioridade ativa do europeu. No entanto, é impossível eliminar desta

¹⁵⁸ J.RITTER, “Europäisierung als europäisches Problem (1956)” in: ID., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel* (Frankfurt/M. 1969)321-340.

¹⁵⁹ ID., *o.c.* 323-324.

positividade a dialéctica do progresso importado, que transporta consigo a descontinuidade entre origem e futuro e semeia na raiz da própria vida dos povos extra-europeus as tensões, que já há muito inquietam os países da civilização científico-técnica. O desenraizamento abandona uma Origem, que fluísse no tempo e mantivesse intacto o direito a um passado, a um presente e a um futuro e desta destruição da historicidade é responsável o modelo de secularização europeia, cuja eficácia J. Ritter detecta na cisão esquizofrénica dos dois mundos do passado e do futuro sem qualquer mediação ¹⁶⁰, que fere profundamente a vida dos europeizados e hoje provoca reacções fundamentalistas ¹⁶¹. Neste sentido, a europeização provocou o seu contrário patenteado em reacções fanáticas e destruidoras, que identificam o novo e o futuro com o reino do mal. Por isso, quando não existe qualquer poder mediador e conciliador no fenómeno vigente da europeização, ata-se em novo “nó górdio” a negação revolucionária do passado e a negação reaccionária do futuro, que só a violência pretende desatar. Com a europeização, a Europa ultrapassa as fronteiras da sua história estrita e põe em movimento um processo de civilização universal, em que ela mesma, os outros continentes e as demais culturas são partes de um todo racional, científico e técnico ameaçado por todos os lados pelo problema comum do desenraizamento. Isto significa que uma Europa irresponsável e insensível aos problemas e às tarefas nascidos da Modernidade e da europeização se trai a si mesma e aos povos da sua órbita de influência. A “terra do futuro”, para onde se voltaria o olhar de todos os povos e que Hegel situou na América ¹⁶², é o presente da europeização e da disseminação planetária da civilização europeia, onde F. Fukuyama ¹⁶³, vê hoje o fim da história, porque a falta de adversário lhe rouba o futuro. Esta hermenêutica deficitária dos modos de ser europeu e ocidental sobe uma das vertentes da questão europeia da secularização, que se não pode equacionar sem a discussão do problema da conciliação entre origem e futuro, que a Modernidade preferentemente reprimiu sob o nome de ruptura dogmática com o passado e transmitiu pela europeização a outros povos. Nesta ordem de ideias, o futuro da origem ou das raízes históricas torna-se um problema de todos os povos precisamente através do fenómeno da europeização e,

¹⁶⁰ ID., *o.c.* 333.

¹⁶¹ M.B. PEREIRA, “Modernidade, Fundamentalismo e Pós-Modernidade” in: *Revista Filosófica de Coimbra* I, 2(1992)206ss.

¹⁶² G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* 114.

¹⁶³ F. FUKUYAMA, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* Übers. (München 1992)383-440.

por isso, uma Europa encerrada em si mesma, que não assuma como seu o problema da descontinuidade entre origem e futuro, facilmente esquece que a civilização moderna lhe pertence e que tem a possibilidade cultural de superar a “relação negativa do progresso com a história das suas raízes”¹⁶⁴. Neste contexto, a linguagem aparece como modelo de historicidade e comunicação. Para H.-G. Gadamer, atento ao papel da linguagem na comunicação, no diálogo e na história dos homens, a Europa, mais do que qualquer outra parte do mundo, é originalmente caracterizada pela possibilidade e necessidade históricas de convivência com outros por diferentes que tivessem sido. A pluralidade de línguas europeias aproximou-nos dos outros na sua alteridade e esta vizinhança não deixou de ser mediada apesar da alteridade. O vizinho não foi apenas a presença vitanda mas também a alteridade hospitaleira cooperadora do encontro. Daí, a afirmação maior de H.-G. Gadamer: “Todos nós somos outros e todos nós somos nós mesmos”. Se, por longo tempo, dominámos a natureza e criámos uma civilização científico-técnico mundial, também convivemos com culturas e línguas diferentes, com múltiplas religiões e confissões. Se os europeus, enquanto homens, povos ou estados, transgrediram muitas vezes e sem limites as leis da convivência humana, contudo sob o signo da boa vontade algo de comum e interlinguístico se construiu sempre entre as vidas singulares. A multiplicidade linguística da Europa, a vizinhança do outro num espaço estreito e a sua igualdade formam, para H.-G. Gadamer, uma “verdadeira escola” de alteridade¹⁶⁵. Torna-se insubstituível a linguagem natural, modelo de historicidade, que as comunidades falam, pois “só comunidades linguísticas naturais podem nas suas relações recíprocas construir aquilo que as une e que elas conhecem nas outras”, ao passo que a linguagem artificial da “unity of science” é um sistema manipulável de signos para o conhecimento e o domínio da natureza. O que nos pode conduzir a verdadeiras comunidades, é a alteridade, o reconhecimento de nós mesmo, o reencontro com o outro oferecidos na linguagem, na arte, na religião, no direito e na história, isto é, nas chamadas Ciências do Espírito. Nestas, exerce-se sempre uma crítica constante, porque a linguagem natural é também fonte de certos preconceitos, que se devem corrigir pela experiência. Porém, outros preconceitos há, que não nos ensinam as vias do domínio mas a experienciar “a alteridade do outro no seu ser diferente”. Para Gadamer, “o extremo e o supremo”, que podemos desejar e alcançar, é a participação no outro de nós mesmos - homem e natureza, culturas de povos e

¹⁶⁴ J. RITTER, *o.c.* 339.

¹⁶⁵ H.-G. GADAMER, *Das Erbe Europas. Beiträge* (Frankfurt/M. 21990)31.

de estados -, pois não basta para a sobrevivência do homem aprender apenas a explorar os instrumentos do poder e as possibilidades da eficácia ¹⁶⁶.

A frase gadameriana “todos nós somos outros e todos nós somos nós mesmos” foi desenvolvida por P. Ricoeur em 1990 numa “hermenêutica do si mesmo”, em que uma cultura de si mesmo é uma cultura do outro e cujo modelo é uma contribuição ímpar para se repensar a Europa ¹⁶⁷. A alteridade manifesta-se sempre na passividade quer da experiência do corpo próprio e do mundo quer na recepção do outro diferente de si mesmo quer na relação de si a si mesmo na consciência moral. O corpo próprio enquanto esfera da passividade íntima é centro de gravidade da alteridade, que é ele mesmo enquanto transcende as próprias vivências e o mundo dos outros corpos. O segundo sentido de alteridade é a alteridade do outro homem estreitamente articulada com modalidades de passividade, que afectam a compreensão de si por si mesmo, sempre mediada por tais afecções, ao contrário da auto-posição solipsista e directa do eu. O terceiro sentido de alteridade é o da voz da consciência, ao mesmo tempo interior e superior ao eu, que indicia uma passividade originária, estreitamente ligada à emergência da ipseidade e correlativa da alteridade do outro, que Ricoeur analisa em diálogo crítico com Heidegger, a Psicanálise e a História ¹⁶⁸. A relação inquebrável entre ipseidade moral, psíquica e corpórea e alteridade subjaz aos modelos de novo ethos para a Europa propostos por Ricoeur. O primeiro modelo é o da tradução, porque a Europa é e deve ser poliglota, dado o seu pluralismo linguístico inultrapassável. Este modelo “comporta exigências e promessas, que se estendem... até ao coração da vida ética e espiritual dos indivíduos e dos povos” ¹⁶⁹. A tradução não se compreende sem as seguintes condições básicas do fundamento da linguagem: em primeiro lugar, a linguagem humana só existe nas línguas e nestas realiza as suas potencialidades universais; as línguas, por seu lado, não são sistemas fechados, que excluem a comunicação, como espécies biológicas diferentes; a espécie humana é una, porque são possíveis transferências de sentido de uma língua para outra, isto é, porque se pode traduzir. A capacidade de traduzir é um apriori da comunicação, que se concretiza mediante o conhecimento de pelo menos duas línguas e a procura da melhor adequação possível

¹⁶⁶ ID., *o.c.* 33-34.

¹⁶⁷ P. RICOEUR, *Soi-Même comme un Autre* (Paris 1990).

¹⁶⁸ ID., *o.c.* 369-409.

¹⁶⁹ P. RICOEUR, “Quel Ethos nouveau pour l'Europe?” in: P. KOSLOWSKI, Hrsg., *Imaginer l'Europe* 108.

ente os recursos da língua de acolhimento e os da língua de origem numa tentativa de elevar o génio da própria língua ao nível do da língua estrangeira, sobretudo na tradução de criações originais: “Trata-se de habitar em casa do outro para o conduzir até sua casa a título de hóspede convidado”¹⁷⁰. Esta estrutura de acolhimento da tradução possibilita as relações interculturais e com elas a recepção, na casa da própria língua, do universo mental de outra cultura com seus costumes, crenças de base e convicções maiores. Por isso, o segundo modelo proposto por Ricoeur é o da troca de memórias, acolhidas nas suas diferenças, isto é, das narrações, que articulam e configuram a temporalidade de indivíduos ou de comunidades, que entre si comunicam. Nesta troca de memórias, há o encontro de “identidades narrativas”, que não são substâncias imutáveis nem estruturas fixas mas combinações históricas de concordâncias ou totalidades estruturadas e de discordâncias impostas pelas peripécias de percurso. Do conceito de “identidade narrativa” colige-se que é possível rever qualquer história narrada, tendo em conta outras peripécias ou organizando de outro modo os incidentes relatados. Em princípio, é possível narrar várias histórias sobre os mesmos acontecimentos e, portanto, apresentar outras “identidades narrativas”. Por outro lado, a identidade narrativa móvel é fruto não só da história de cada um mas também das histórias de outros, que lhe são narradas e apropriadas, resultando uma história de segundo grau ou intersecção de histórias múltiplas. A comunicação aberta pela tradução com sua arte de transferência e a sua ética da hospitalidade exige o passo suplementar da assunção da história do outro através das narrações, que lhe dizem respeito. Na leitura, identificamo-nos provisoriamente com personagens das narrativas de ficção e estas identificações móveis já ajudam a refigurar o nosso próprio passado e o dos outros. Muito mais profunda, porém, é a identificação com narrações históricas em que se trocam memórias de cujo cruzamento e compreensão nasce um novo ethos de reconhecimento na sua dimensão narrativa. No ponto de vista europeu, o cruzamento ou câmbio de histórias no plano intercomunitário implica a constituição narrativa de identidades próprias, que se relacionam, pois a identidade de um grupo, de uma cultura, de um povo, de uma nação não é a de uma substância imóvel nem a de uma estrutura fixa mas antes a de uma história narrada¹⁷¹. Uma concepção cristalizada, arrogante da identidade cultural impede a compreensão da possibilidade de rever toda história transmitida e de dar um lugar a várias histórias sobre o mesmo passado.

¹⁷⁰ ID., *o.c.* 109.

¹⁷¹ ID., *o.c.* 111.

Os acontecimentos fundadores de cada povo, repetidos em comemorações e celebrações como se fossem identidades imutáveis e incomunicáveis resistem a todas as possibilidades de uma narração diferente. Ora, o ethos europeu, que se procura, não exige o abandono destas grandes referências históricas mas um esforço de leitura plural, justificada pela riqueza inexaurível de tais referências. Esta capacidade de narrar de outro modo os acontecimentos fundadores é reforçada pelo intercâmbio de memórias culturais ou pela vontade de partilhar simbólica e respeitosa da comemoração dos acontecimentos fundadores das outras culturas nacionais e das minorias étnicas.

A capacidade de tradução e a leitura cruzada de acontecimentos fundadores libertam o homem de tradições mumificadas e mortas, que são *in radice* incapazes de hospitalidade linguística e narrativa. A tradição é a dívida do homem ao passado a que só pela inovação se mantém fiel num processo ininterrupto de reinterpretação ou de revisão das narrações do passado e da leitura plural dos acontecimentos fundadores. O passado não é o ultrapassado mas é vivo na memória “graças às flechas de futuri-dade, que não foram atiradas ou cuja trajectória foi interrompida” e, por isso, o futuro não-cumprido do passado é a parte mais rica de uma tradição. Do cruzamento de memórias e do intercâmbio de narrações espera-se a libertação do futuro não-realizado do passado - esse cemitério de promessas não-cumpridas, que é preciso ressuscitar à maneira dos ossos do vale de Josafá da profecia de Ezequiel (Ezequiel, XXXVII, 1-14).

A possibilidade de traduzir e a troca de memórias são dolorosamente transgredidas pelo que desde M. Eliade se chama o “terror da história”, protagonizado pelo cortejo de vítimas imoladas pelos homens contra as promessas e o sentido da sua fundação original. Esta “via sacra” da história da Europa é a massa incontável de sofrimentos, que a maior parte dos Estados, grandes ou pequenos, sós ou coligados, infligiu no passado em nome de uma perversa identidade, privada de toda a hospitalidade linguística e narrativa: “A história da Europa é cruel: guerras religiosas, guerras de conquista, guerras de extermínio, sujeição de minorias étnicas, expulsão ou escravização de minorias religiosas. A ladaíinha é sem fim”¹⁷². Daí, a troca de memórias dos sofrimentos infligidos e sofridos exige que se salde a dívida num excesso, que ultrapassa as categorias políticas e a ordem da moralidade, numa economia do dom, cuja lógica da superabundância supera a da reciprocidade da tradução e da narração cruzada. Este excesso ou superabundância chama-se perdão, cuja força criadora rompe, de certo modo, a irreversibilidade do tempo, mudando o

¹⁷² ID., *o.c.* 113.

significado do passado para o presente e aliviando a carga de culpa, que paralisa a relação autêntica do homem agente e sofredor à sua própria história. É na memória do sofrimento infligido ou do holocausto e não no esquecimento da vítima e no tempo da compreensão catártica em que o criminoso reconhece a dignidade da vítima, que o perdão se insere como modelo no novo ethos da Europa: “Todos conservamos a imagem de W. Brandt ajoelhado em Varsóvia; imaginamos também V. Havel escrevendo ao Presidente da República Federal da Alemanha a pedir perdão pelos sofrimentos infligidos aos sudetas após a Segunda Guerra Mundial; pensamos também no perdão pedido pelas autoridades alemãs ao povo judeu e no cuidado meticuloso em reparar de muitos modos o passado na pessoa dos sobreviventes da solução final”¹⁷³. Daí, os três modelos de mediação entre identidade e alteridade são as faces do novo ethos da Europa: a tradução é a única maneira de manifestar a universalidade da linguagem na dispersão das línguas; a narração cruzada é o único modo de abrir a memória de uns à memória de outros; o perdão é o único modo de saldar a dívida, de rememorar (perdão não é esquecimento) e de afastar os obstáculos ao exercício da justiça, do reconhecimento e do encontro.

Se repensar a Europa na sua *unitas multiplex* implica a valorização da fronteira como ponto de encontro, a obra de E. Levinas é alfobre de inspirações originais para a meditação do outro como interlocutor de fronteira. No entanto, no pensamento levinasiano a alteridade não está ao serviço da compreensão do eu, que o outro tem a iniciativa exclusiva de responsabilizar e até de tomar como refém, porque o autor está convencido da vinculação histórica da identidade do mesmo a uma ontologia da totalidade, à filosofia de representação, por essência idealista e solipsista e à ambição moderna de constituição universal e de auto-fundação radical da consciência pura. A clausura e o separatismo talhados pela filosofia da identidade isolaram a alteridade, que agora Levinas converte em exterioridade plena. É no eu que o movimento vindo do outro termina a sua trajetória, constituindo-o responsável e originando a palavra por que o eu se imputa a si mesmo a origem dos seus actos. A auto-imputação inscreve-se agora numa estrutura dialogal assimétrica, cuja origem é exterior ao eu. O outro aparece nimbado de alteridade absoluta, subtraída na sua exterioridade a toda a relação com o mesmo e com todo o tipo de totalidade¹⁷⁴. O pensamento levinasiano é antídoto soberano contra toda a redução do espírito europeu a uma identidade solipsista, totalitária,

¹⁷³ ID., *o.c.* 115.

¹⁷⁴ Cf. E.LEVINAS, *Le Temps de l'Autre* (Paris 1947); ID., *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité* (La Haye 1961); ID., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'Essence* (La Haye 1961).

eurocêntrica e dominadora do mundo por uma europeização total e absoluta. A saída de si com o sacrifício do mesmo e do idêntico numa ditadura do outro afigura-se inadequada ao encontro de fronteira, que é partilha de casa e não prisão de reféns. Esta evasão contra invasões hegemónicas é radicalizada por J. Derrida no seu ensaio sobre a Europa.

Pensar a Europa “autrement” é o desafio lançado por J. Derrida num artigo publicado em Setembro de 1990 em vários jornais e depois desenvolvido em livro em 1991¹⁷⁵. “Nós somos mais jovens do que nunca, nós os europeus, porque uma certa Europa não existe ainda. Mas nós somos destes jovens que se levantam de manhã velhos e fatigados. Nós estamos esgotados”. Este “axioma da finitude” desencadeia questões de fundo para os “jovens velhos europeus” como o sentido do “esgotamento” donde há que partir de novo, se é que se deve recomeçar, ou o sentido de partida como separação da velha Europa ou a partida para uma Europa, que ainda não existe ou partir para regressar a uma Europa das origens, que seria necessário restaurar, reencontrar, reconstituir durante uma grande festa de ‘achados’¹⁷⁶. O segundo axioma de Derrida formula o problema da identidade e da alteridade: “O que é próprio de uma cultura, é não ser idêntica a si mesma”¹⁷⁷. Não há relação a si nem identificação consigo mesmo sem cultura mas a cultura de si mesmo é a cultura do outro, pois a monogenealogia é uma mistificação na história da cultura. Não há cultura ou identidade cultural sem esta diferença relativamente a si mesmo e com esta convicção Derrida faz-se interlocutor “próximo e desconhecido” de P. Valéry em *Notas sobre a Grandeza e a Decadência da Europa*.

O título “identidade cultural” da Europa aparece no imaginário de Derrida como cabo, pois Valéry viu na Europa uma espécie de cabo do velho continente e um apêndice ocidental da Ásia, um promontório que avança pelo mar e, metaforicamente, uma figura espiritual proeminente, o espírito europeu. Em termos marítimos ou aéreos, cabo é em francês a indicação de uma direcção, o curso seguido pelo piloto em conformidade com as ordens do capitão, que aliás pode mudar de rumo. Cabo enquanto cabeça (caput) ou extremidade pode significar o último, o “eschaton” em geral, que aponta à navegação o polo, o fim de um movimento orientado, calculado, ordenado por alguém. Em geral, o que decide do rumo, é a ponta avançada, o que está na proa, é normalmente um homem não uma mulher, é o capitão: “A escatologia e a teleologia é o homem”, que dá

¹⁷⁵ J.DERRIDA, *L'autre Cap, suivi de La Démocratie ajournée* (Paris 1991).

¹⁷⁶ ID., *o.c.* 14-15.

¹⁷⁷ ID., *o.c.* 16.

ordens à tripulação, comanda a máquina e está à cabeça, que afinal é ele mesmo¹⁷⁸. A expressão “o outro cabo”, título do livro de Derrida, pode muito bem sugerir que se anuncia uma outra direcção ou que é preciso mudar de rumo. O sentido de “mudança de direcção” é complexo, pois pode abranger “mudanças de fim”, decisão por outro cabo, mudança de capitão, incluindo motivos de idade ou de sexo. A expressão “outro cabo” significa que o cabo não é apenas o nosso, não é só aquele, que nós identificamos, calculamos e pelo qual nos decidimos mas o “cabo do outro”, que é a primeira condição de uma identidade ou de uma identificação, que não seja egocentrismo destruidor de si mesmo e do outro¹⁷⁹. Continuando a análise do jogo de expressões, Derrida escreve que, para além do nosso cabo, há o “outro cabo”, o “cabo do outro” e sobretudo o “*outro do cabo*”. Nesta última expressão, Derrida detecta “uma relação de identidade ao outro, que já não obedece à forma, ao signo ou à lógica do cabo, nem mesmo do anticabo - ou da decapitação”. Embora o livro se intitule *O outro Cabo*, as reflexões nele expendidas orientam preferentemente para o “outro do cabo”¹⁸⁰.

Formulada a questão do outro a partir da metáfora do cabo, Derrida deduz a forma de todas as suas proposições “de uma gramática e de uma sintaxe do cabo”, sobretudo de uma diferença, o masculino *capital* (económico) e o feminino *capital* (cidade). Daí, a pergunta pelas relações entre “uma identidade cultural europeia” e a dupla questão do capital e da capital. A “identidade cultural europeia”, na sua geografia física e espiritual, reconheceu-se sempre como um cabo, quer no sentido de extremo avançado de um continente a oeste e a sul, donde partiu a invenção e a colonização, quer no sentido de Europa Central em forma de cabo comprimido ao correr do eixo greco-germânico. A Europa, porém, não é apenas um cabo geográfico, que se imaginou um cabo espiritual no sentido de projecto, tarefa ou ideia infinita, uma memória de si que reúne e acumula, se capitaliza em si e para si, mas é também a identificação da sua figura com a de cabo da civilização mundial ou da cultura humana em geral. A ideia de uma ponta avançada da exemplaridade é o núcleo e o *eidos* da ideia europeia, ao mesmo tempo *arche*, isto é, começo e comando (cabo como a cabeça, lugar da memória capitalizante e da decisão do capitão) e *telos* ou fim consumidor e *terminus* ou identidade última, que reduz a diferenças de si mesma as diferenças relativamente a outros¹⁸¹. Esta é a velha Europa, que parece ter exaurido todas as

¹⁷⁸ ID., *o.c.* 20.

¹⁷⁹ ID., *o.c.* 20-21.

¹⁸⁰ ID., *o.c.* 21.

¹⁸¹ ID., *o.c.* 29-30.

possibilidades de discurso e de contra-discurso sobre a sua própria identificação. A esta concepção opõe Derrida uma ideia de Europa “que consiste precisamente em se não encerrar sobre a sua própria identidade e em avançar exemplarmente para o que ela não é, para “o outro cabo” ou “o cabo do outro”, “para o outro *do* cabo, que seria o além desta tradição moderna, uma outra estrutura de bordo, uma outra margem”¹⁸². Derrida julga que “este acontecimento tem lugar como o que vem, o que se procura ou se promete hoje, na Europa, o hoje de uma Europa, cujas fronteiras não são dadas - nem o próprio nome, pois Europa é aqui apenas uma apelação paleonímica”¹⁸³. Este acontecimento sem contornos e inominado situa-se “neste acto de memória, que consiste em traír uma certa ordem do capital para ser fiel ao outro cabo e ao outro do cabo”, formulação reputada por Derrida mais apropriada para dizer o tempo de hoje do que as expressões “crise da Europa” ou “crise do espírito”, que traduzem apenas “o capital de infinitude e de universalidade” europeia ameaçado. Nesta linguagem de crise diz-se a fragilidade do discurso europeu hegeliano de regresso a si mesmo do espírito no Absoluto, a insuficiência da forma husserliana da teleologia transcendental, a destituição do ocidente europeu no discurso heideggeriano de 1935/36 e a ameaça da cultura europeia vivida por Valéry. Derrida não vem da orla do Mediterrâneo como Valéry mas de outro cabo, que não é francês nem europeu nem latino nem cristão. Apesar de tudo, interessa-se pela palavra latina “capital”, cuja análise o encaminha lentamente para o ponto mais hesitante, dividido, ao mesmo tempo indecível e decidido do seu objectivo¹⁸⁴. É que a palavra “capital” capitaliza ou acumula dois géneros de questões: a da capital e a do capital.

O problema da “capital” é o de uma possível capital da cultura europeia. Apesar de não haver uma capital oficial da cultura, o problema não deixa de ser pertinente, dadas as lutas pela hegemonia cultural. Através dos poderes estabelecidos e tradicionalmente dominantes de certos idiomas, de certas indústrias culturais, através do crescimento extraordinário de novos *media*, dos jornais e de edições, através da Universidade, através dos poderes científico-técnicos, através de novas “capilaridades”, já se desencadearam competições hegemónicas, por vezes surdas mas sempre ferozes¹⁸⁵. A questão da capital é a de um centro hegemónico, que não tem a forma tradicional da metrópole e é agitado por uma primeira tensão: por um lado, a identidade cultural europeia não

¹⁸² ID., *o.c.* 33.

¹⁸³ ID., *o.c.* 34.

¹⁸⁴ ID., *o.c.* 38.

¹⁸⁵ ID., *o.c.* 39.

se deve dispersar numa poeira de províncias, numa multiplicidade de pequenos nacionalismos orgulhosos e intraduzíveis; por outro, a identidade cultural não pode nem deve aceitar a capital de uma autoridade centralizadora, que, por meio de aparelhos culturais transeuropeus, de concentrações editoriais, jornalísticas, académicas, estaduais ou não, controla e uniformiza, submetendo os discursos e as práticas artísticas a uma grelha de inteligibilidade, a normas filosóficas ou estéticas, a canais de comunicação eficaz e imediata, a sondagens de percentagens de audiência ou de rentabilidade comercial. Instalar-se-ia deste modo uma capital cultural, um centro hegemónico: a central mediática do novo *Imperium* sem ligação necessária a uma metrópole, a um lugar ou a uma cidade geográfico-política¹⁸⁶. Esta tensão torna-se uma contradição tanto mais grave quanto é certo que os movimentos de democratização se aceleraram em larga medida devido a este novo poder técnico-mediático, a esta circulação penetrante, rápida e irresistível das imagens, das ideias, dos modelos, numa palavra, a esta extrema “capilaridade” dos discursos, que, situada muito perto da cabeça e do chefe, permite imediatamente a circulação, a comunicação, a irrigação. Porém, esta “capilaridade”, que ultrapassa as fronteiras nacionais, mina internamente os alicerces de qualquer sistema totalitário, que não pode controlar uma rede telefónica interna, que atinja determinado limiar de densidade. Na óptica de Derrida, a Modernidade é um imperativo de totalitarismo e toda a sociedade “moderna” não pode renunciar por muito tempo aos serviços “tecno-económico-científicos” do telefone, que são os lugares de passagem “democráticos” apropriados para destruir o totalitarismo. As linhas telefónicas e brevemente videofónicas, inseparáveis dos grandes canais de comunicação, são capazes, na sua ambiguidade, de servir a capital hegemónica e a democratização pulverizadora e daí a contradição para quem se preocupa com a identidade cultural europeia: é preciso evitar a reconstituição da “capital” hegemónica e centralizadora e, ao mesmo tempo, não cultivar as diferenças minoritárias por si mesmas, os idiolectos intraduzíveis, os antagonismos nacionais, os “chauvinismos” do idioma. A responsabilidade não pode hoje prescindir destes dois imperativos “contraditórios” e, por isso, devemos inventar gestos, discursos, práticas político-institucionais, que aliem estes dois imperativos, estas duas promessas, estes dois contratos: a capital e a não-capital ou o outro da capital, cuja harmonia se afigura impossível “mas não há responsabilidade que não seja a experiência do impossível”¹⁸⁷. Daí, a tese de Derrida:

¹⁸⁶ ID., *o.c.* 41-42.

¹⁸⁷ ID., *o.c.* 46.

“A identidade cultural europeia, como a identidade ou a identificação em geral, se ela deve ser *igual a si e ao outro*, como medida da sua própria diferença desmedida ‘relativamente a si’, pertence, portanto *deve* pertencer, a esta *experiência do impossível* ¹⁸⁸.

Esta aporia obriga hoje mais do que nunca a “pensar de outro modo” e a perguntar em novos termos e segundo que outra topologia se formularia a questão do *lugar* de uma capital da cultura europeia, de um lugar simbólico, que não seja estritamente político nem centro de decisão económico ou administrativo nem uma cidade escolhida em razão da sua posição geográfica, da capacidade do seu aeroporto ou da rede de hotéis. Directa ou indirectamente, a hipótese da capital diz sempre respeito à prevalência de uma língua, não apenas nacional mas sobretudo de um conceito de língua ou de linguagem, de uma ideia do idioma, que se vai praticar. Na luta pelo controle da cultura, a hegemonia nacional pretende justificar-se pelo seu revestimento universal, trans-nacional, trans-europeu, transcendental ou ontológico. Desde Fichte, na lógica do discurso “capitalístico” e cosmopolita, é próprio de tal nação ou de tal idioma ser um “cabo da Europa”, que, por sua vez, avança como “um cabo da essência universal da humanidade” ¹⁸⁹. Neste espírito, reivindica-se hoje para a França, isto é, para Paris, “a capital de todas as revoluções”, o papel de guarda avançada na ideia de cultura democrática ou livre, fundada nos direitos do homem, portanto, num direito internacional. Para Derrida, a posição de vanguarda da França evoca a figura da proa, a forma do cabo, de um guardião, que avança e se aventura para se conservar. Esta vigilância tem de incidir outrossim sobre “os projectos europeus melhor intencionados, aparente e expressamente pluralistas, democráticos e tolerantes” mas, apesar de tudo, tentados a impor a homogeneidade de um *medium*, de normas de discussão e de modelos discursivos através de consórcios de jornais ou de revistas e de poderosas empresas editoriais europeias, como novas formas de tomada do poder cultural. O mesmo pode acontecer no espaço universitário e, sobretudo, no discurso filosófico. Derrida suspeita do discurso pretensamente comunicativo, que defende transparência, consenso, univocidade, comunicação no espaço público, um “agir comunicacional” mas desacredita tudo o que complica este modelo e reprime tudo o que pode questionar teórica e praticamente esta ideia de linguagem. É com esta precaução que se devem estudar certas normas retóricas que dominam a Filosofia Analítica e a Pragmática Transcendental de Frankfurt (Habermas e Apel), pois tais modelos

¹⁸⁸ ID., *o.c.* 46-47.

¹⁸⁹ ID., *o.c.* 49.

confundem-se com poderes institucionais, que extravasam a Inglaterra e a Alemanha. A ideia de “cabo” no sentido de a capital abre-nos assim um espaço comum à imprensa, à actividade editorial, aos *media*, à Universidade, à filosofia da Universidade, por onde perpassa o espírito da hegemonia ¹⁹⁰.

Esta questão da capital articula-se com um novo modo de ler o capital e a acumulação e, por isso, Derrida pensa “na necessidade de uma nova cultura, que invente outra maneira de ler e de analisar *O Capital* de K. Marx e o capital em geral, evitando a “dogmática totalitária terrificante” e, ao mesmo tempo, o contra-dogmatismo, que pretende banir o próprio nome de “capital”. É preciso ter a coragem e a lucidez de uma nova crítica dos novos efeitos do capital nas estruturas tecno-sociais inéditas e resistir à exploração neocapitalista do afundamento de uma dogmática anticapitalista nos estados, que a incorporam. Derrida chama a atenção para a acumulação semântica da capital e do capital, que se realiza na língua latina, e pergunta pela filosofia da tradução na Europa, que deveria doravante evitar tanto as crispações nacionalistas da diferença linguística como a homogeneização violenta das línguas através de uma metalinguística universal. Em 1939, P. Valéry falava da iminência de um sismo, que ameaçava destruir a Europa em nome de outra ideia de Europa, a nazi, com seu cortejo de exclusões, anexações e extermínios e que após a vitória retalhou a cultura europeia numa “quase naturalização das fronteiras”. Hoje, com a destruição do muro de Berlim, com a perspectiva da reunificação da Alemanha, com uma *perestroika* ainda indecisa e os movimentos tão diversos de “democratização” com aspirações legítimas mas por vezes muito ambíguas à soberania nacional, é a reabertura ou a “desnaturalização” da divisão monstruosa da Europa, que sobe ao primeiro plano. Como no tempo de Valéry, grassa um sentimento de angústia perante a possibilidade de outras guerras de forma desconhecida, o regresso a velhos tipos de fanatismo religioso, de nacionalismo ou de racismo. Para Valéry, a cultura europeia em perigo é caracterizada como “capital”, pois o navio no Mediterrâneo transportava as mercadorias, os deuses, as ideias e os modos de comportamento. Era uma máquina de fabricar civilização, que, ao criar comércio, produzia a liberdade do espírito, associando espírito, cultura e comércio ¹⁹¹. Para Derrida, o momento mais interessante desta capitalização semântica de “capital” acontece quando a necessidade *regional* ou *particular* do capital produz ou apela à produção sempre ameaçada do universal. Neste contexto, a

¹⁹⁰ ID., *o.c.* 56.

¹⁹¹ ID., *o.c.* 64.

cultura europeia entra em perigo quando esta universalidade ideal - o "capital ideal" - se encontra ameaçada. Não é a Europa, que está propriamente em risco mas a universalidade de que ela é a reserva, o capital ou a capital. Por outro lado, a universalidade está aliada à exemplaridade e esta inscreve o universal no corpo próprio de uma singularidade, de um idioma ou de uma cultura, quer esta singularidade seja ou não individual, social, nacional, estadual, federal ou confederal.

À identificação do francês de Valéry com a universalidade e do filósofo europeu de Husserl com o "funcionário da humanidade" responde Derrida que esta auto-afirmação de identidade está sujeita a uma desintegração ou fissura em cadeia: todas as proposições dividem-se, o cabo fende-se, o capital desidentifica-se, isto é, reporta-se a si mesmo não só na síntese das diferenças, que o opõem a si mesmo e ao outro cabo, mas numa abertura para a outra margem de outro cabo em que não pode mais regressar a si mesmo. Nesta separação, há a "experiência do outro" em que o singular (indivíduo, sociedade, nação, estado, federação, confederação) se deixa abrir, ou melhor, é afectado de abertura, sem se abrir por si mesmo, para um outro, que o "cabo" não pode mais referir a si mesmo como seu outro, como o outro consigo" ¹⁹². Nesta linha de pensamento, o dever de responder ao apelo da memória europeia, de lembrar o que sob o nome de Europa foi prometido, não tem qualquer medida comum com o sentido geral da palavra "dever", embora qualquer dever o suponha em silêncio. Este novo dever abre a Europa, que é cabo e margem, para aquilo que não é, nunca foi e a Europa jamais será; o mesmo dever obriga não só a acolher o estrangeiro para o integrar mas também para reconhecer e aceitar a sua alteridade; o mesmo imperativo impõe não só a crítica ao dogmatismo totalitário, que, a pretexto de extinguir o capital, destruiu a democracia e a herança europeia, mas também a crítica à "religião do capital", que instala o seu dogmatismo sob novos rostos, que urge identificar: o mesmo dever vincula-nos à crítica, à ideia crítica, à tradição crítica mas também a uma genealogia desconstrutiva, que as pense e ultrapasse sem as comprometer; o mesmo dever obriga a assumir a herança unicamente europeia da ideia de democracia mas também a reconhecer que ela, como a do direito internacional, nunca é dada, que o seu estatuto não é o de uma ideia reguladora no sentido kantiano mas o de algo, que está por pensar e por chegar, que não chegará certamente amanhã, que não é a democracia futura mas uma democracia, que tenha a estrutura da promessa e, portanto, a memória do que aqui e agora é portador de futuro; o mesmo dever manda respeitar a diferença,

¹⁹² ID., *o.c.* 74-75.

o idioma, a minoria, a singularidade mas também a universalidade do direito formal, o desejo de tradução, o acordo e a univocidade, a lei da maioria, a oposição ao racismo, ao nacionalismo, à xenofobia; o mesmo dever exige a tolerância e o respeito perante tudo o que não está coberto pela autoridade da razão, como diferentes formas de fé e os pensamentos, que, na tentativa de pensar a razão e a história da razão, excedem necessariamente a sua ordem sem por isso incorrerem em irracionalismos, pois simplesmente reconheceram os limites da Aufklaerung¹⁹³.

A filosofia do novo dever assume o posto de *prima philosophia* da alteridade trans-racional, da promessa sempre futura, que está por pensar e por chegar, da desconstrução superadora da Aufklaerung, que ultrapassa a tradição crítica sem a eliminar. No entanto, a figura do caminho de Abraão para a terra da promessa sem regresso é uma diáspora destruidora da consciência, que é também o caminho de retorno a casa de Ulisses. Sem Abraão e Ulisses não podemos repensar a Europa, sem regresso às raízes não há promessa, sem o passado não há esperança, a não ser numa cisão gnóstica irreparável da história, pois o futuro, que não seja do passado, é uma fragmentação para eleitos. O respeito pela alteridade não se pode edificar sobre a ilusão da evasão e sobre a fuga para o fantástico e o irreal, que recobrem com o véu do esquecimento as vítimas inocentes dos holocaustos. A razão, que torna eficaz nas suas decisões presentes o passado da vítima inocente, pratica como reminiscência perigosa a ética da solidariedade e da esperança, radicada numa compreensão racional da “memoria passionis”, que é simultaneamente experiência contrastiva de liberdade futura. Pela narração, a memória do extermínio mantém viva a diferença entre bem e mal, justiça e injustiça e impede toda a conciliação dialéctica, que olvida a vítima em prol da vitória e do êxito, como se o holocausto, mesmo o mais anónimo, fosse chaga cicatrizada. Como o espanto, o respeito e a veneração nascem do encontro com uma alteridade valiosa, que chega e que a razão hegemónica, cega para experiências “natalícias”, facilmente substitui pela satisfação fáustica das suas construções. O trânsito da razão intersubjectiva husserliana para o ser como encontro de alteridades, capazes de mútuo acolhimento e reconciliação, é a primeira conclusão deste forum filosófico sobre a essência da Europa.

¹⁹³ ID., *o.c.* 74-77.