Globethics Repository



Europa: O Todo e as Pátrias
[Europe: The All and Homelands]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Henriques, Mendo Castro
Publisher	Instituto da Defesa Nacional
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-11 19:34:36
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/224718

EUROPA: O TODO E AS PÁTRIAS

Mendo Castro Henriques

EUROPA: O TODO E AS PÁTRIAS

Conferência pronunciada na Universidade Católica Portuguesa, a 13 de Fevereiro de 1989, na Semana de Estudos de Teologia sobre EUROPA: A Dimensão Ética.

Parece hoje fácil, demasiado fácil em tempos de paz, falar da realidade comum aos povos europeus, sobretudo se temos a pretensão de descobrir num nome — Europa — aquilo que constitui um enigma histórico. Escutemos, pois, o que no fatídico ano de 1917 foi escrito num campo de concentração alemão por alguém cujo filho mais velho fôra morto na frente, e cuja mulher ensurdecera:

«Aqui estou eu, sozinho com os meus pensamentos, e se os não conseguir submeter, eles acabarão por ser dominados pela minha dor, pelo meu tédio, pela minha ansiedade ante os que me são queridos e conduzir-me-ão à neurastenia e ao desespero. Tenho de reagir contra o meu destino. Há pessoas — escreve-me a minha mulher que está surda — a quem o infortúnio prostra, outras a quem tempera. Tenho de me decidir por ser deste último lote, para meu bem e dos meus (1).

Tomada esta decisão íntima, este homem pediu papel e caneta e começou a escrever a sua história da Europa, que, apesar de inacabada, foi porventura a mais inspiradora das suas obras. Chamava-se Henri Pirenne.

Ora o que no reune hoje aqui, em tempos fáceis, é o mesmo enigma a que Pirenne conseguiu sondar as paixões. O nome conhecemo-lo há vinte e oito séculos desde que no verso 357 da Teogonia, o beócio Hesíodo descreveu

(1) Apud Henri Pirenne, « A History of Europe», Londres, George Allen & Unwin, 1936, p. 21 (Prefácio do autor).

Europa como uma das ninfas filhas de Oceano e de Tétis. A realidade é a das pátrias ocidentais cujo impacto civilizacional as tornou representativas da humanidade.

Toda a Europa intelectual do século XX— precedendo a Europa política e a Comunicação Social na actualidade — não parou de se interrogar sobre si própria. Durante a primeira metade do século o debate centrou-se na crise e na decadência. A partir da Segunda Guerra Mundial, debateu-se de que modo seria possível fazer renascer das cinzas as pátrias europeias. O debate mais recente está fixado na oportunidade da unificação europeia, embora não se percam de vista os horizontes mais amplos da integração ecuménica (2).

O que pode a filosofia acrescentar a este programa? Os filósofos são maus sofistas. As suas respostas não coincidem necessariamente com as opiniões triunfantes. Podem ser oportunas ou inoportunas.; o que não podem é ser evasivas, muito embora a sua validade seja sempre penúltima, disposta a ceder perante verdades demonstradas.

Ora um dos caminhos para introduzir no debate a dimensão filosófica, consistiria em seriar as posições dos filosofos acerca da Europa, desde os Pré-Socráticos até aos mais contemporâneos. Anaximandro distinguiu a Europa da Ásia e Aristóteles converteu esta distinção geográfica numa diferença mental. Leibniz e Bergson foram entusiastas de uma sociedade aberta europeia. Porém, percorrer uma tal galeria de opiniões, seria fastidioso e não promoveria quelquer atitude. Pior ainda: constituiria um erro metodológico, uma vez que não existe unanimidade filosofica acerca da Europa como realidade e como projecto histórico. O acordo entre filósofos situa-se num outro plano (3).

Poderíamos, outrossim, pensar que a filosofia da história, e mormente da história da Europa, constituiria o caminho de análise aconselhável. Seria então necessário apontar as visões gerais que definem supostas leis do decurso histórico da civilização europeia. Seria de novo a enumeração fastidiosa, inútil e errónea de sucessivas opiniões. Em resumo, não nos interessa uma doxografia.

---

(2) Ver por todos Denis de Rougemont, «Vingt-huits Siècles d'Europe», Paris, Payot, 1961, 427 pp., *passim*.

(3) *Ibid.* pp. 33-43; «L'ère des philosophes», pp. 117-161; «L'ère de la révolution de Kant a Hegel», pp. 163-229.

Importa-nos, sim, apurar que sentido poderá ter o nome de europa; que realidade lhe corresponde; se constitui um todo ou se uma realidade literalmente mediocre, situada entre os povos europeus que são as suas partes e a realidade ecuménica em que hoje vivemos. Importa ainda apurar como são seleccionados os factores essenciais da nossa identidade social e humana; que tipo de realidade histórica constituem; que tradição e que horizontes estão envolvidos na sua formação; que teleologia lhes corresponde e que respostas paradigmáticas nos poderão orientar. Eis o que aqui nos interessa.

1. *EUROPA: UMA EXISTÊNCIA SEM ESSÊNCIA*

Se nos detivermos no título desta Semana de Estudos — Europa — a Dimensão Ética — apercebemo-nos de que nela existe uma suspensão — suspensão decisiva para nos fazer pensar.

Poderemos ler o título quer como dimensão ética da Europa, quer como dimensão europeia da Ética. Ou está sobretudo em jogo a análise de uma variável ética e espiritual face a uma realidade europeia já determinada em si mesma; ou então, é preciso saber como é que uma realidade histórica indeterminada — a europa — afecta a realização dos fins universais do homem. Ou, ainda, já sabemos o que é a europa e procuramos nela o lugar de ética; ou conhecemos as tarefas éticas e queremos saber em que as afecta a dimensão europeia. São duas vias, dois caminhos distintos; não são necessariamente caminhos opostos. Mas precisamente para que não o sejam, temos de os elucidar.

Poderemos partir do princípio de que cada sociedade está organizada para sobreviver no mundo — é essa a sua dimensão pragmática — ao mesmo tempo que se preocupa com o sentido paradigmático da sua existência procurando ordenar-se pelo que é bom, belo e justo, para utilizarmos uma expressão cara a Santo Agostinho.

Se depois nos desfizermos de qualquer intencionalidade específica e das visões gerais inverificáveis das filosofias da história, e se partirmos à descoberta da realidade dos povos europeus, encontraremos um horizonte comum de relações milenares condicionadas por elementos geográficos, genéticos, linguísticos, economicos e tecnologicos.

Alguma Geopolítica definiu a Europa como uma península da Ásia, uma terra da orla marítima. A linguística aponta a raiz indo-europeia

comum dos idiomas do Ocidente. A Economia mostrou como os mercados europeus se deslocaram historicamente do Mediterrâneo para o Norte. A História assinala a origem ocidental das ciências e da tecnologia. O senso comum assimila o homem branco ao ocidental.

Mas será que este conjunto de invariantes forma uma essência? Até que ponto as regularidades assinaladas foram sempre compreendidas do mesmo modo? Não será que a existência de invariantes depende da atitude prévia de quem as procura? Não se derá o caso que a essa pretensa unidade europeia correspondem articulações históricas muito diferentes? Será que a unidade — que só é comum na medida em que é abstracta — não é mais do que um nome que nega realidades concretas?

Afinal também muitas línguas orientais provêm da raiz indo-europeia. E o caldeirão genético europeu não constitui qualquer tipo de raça branca, simples fenótipo. E os mercados económicos europeus sempre se caracterizaram pela sua abertura ao mundo. E a tecnologia, se nasceu na Europa tem hoje dimensão mundial. E todas estas negações de uma pretensa unidade europeia no plano pragmático, mais não são, aliás, do que um esboço das ainda maiores divergências paradigmáticas que surgem quando se tenta forçar o enigma europeu impondo-lhe uma essência e o seu cortejo de valores.

Numa fórmula destinada a ficar célebre, o literato francês Paul Valéry afirmou em 1922 o seguinte: (4).

«Considerarei europeus todos os povos que experimentarem ao longo da sua história as três influências que vou enunciar: a primeira é a de Roma. Roma é a medida eterna da potência organizada e estável. A segunda influência é o Cristianismo que visa atingir profundamente a consciência. Vem enfim a Grécia. Devemos-lhe a disciplina do espírito.»

O céptico Paul Valéry — é esse o seu mérito — não tinha a pretensão de fazer ciência — mas não só de depor numa fórmula lapidar a opinião corrente acerca da comunidade espiritual europeia. Para ele, como para muitos intelectuais, uma unidade espiritual é o resultado de uma soma de valores: Roma+Cristianismo+ Grécia=Europa. Um pouco primário...

A linguagem dos valores passa por consensual entre os que defendem o espírito contra as arremetidas do materialismo. É um lugar-comum bem-intencionado considerar primordial a defesa dos valores. Não é, contudo, uma linguagem muito lúcida quando oculta um profundo equívoco quanto

(4) *Ibid.*, pp. 334-5.

às manifestações do espírito. É muito possível que esse equívoco resulte da tibieza e da tepidez com que os confusos teóricos idealistas e os denodados práticos que os seguem se acantonam na «defesa dos valores» em vez de enfrentarem a «aventura do espírito».

Como quaisquer das outras sociedades concretas, os povos europeus procuram sobreviver e procuram ordenar-se. Poêm nisso uma urgência vital. Caso não tenham sucesso desaparecerão, assassinados pela história, como sucedeu aos Gauleses, liquidados pelo imperialismo romano. As sociedades coexistem em conjuntos cada vez mais amplos até que no termo da progressão torna pensável a humanidade. Mas qual é o peso concreto destes conjuntos?

Se espécie humana não fosse mais do que um conjunto de mamíferos, o problema estaria resolvido por si. Mas a espécie humana não é uma sociedade de bichos de essência estabilizada. A espécie humana está dependente das manifestações em que o espírito responde ao espírito, passando pelo homem.

A humanidade não é, pois, um dado concreto imediato, como o são as espécies animais. É uma conquista dos seres humanos que participam no processo e na aventura do ser no tempo e na comunidade, aventura enriquecida em cada geração. A realidade da história reside nesta tensão em que ao procurar sintonizar com a verdade, cada parte humana se torna representativa da humanidade que é o todo. É desta realidade espiritual concreta que é possível abstrair valores que simbolizam as etapas essenciais do fluxo de participação. E é neste sentido que os valores não são primordiais, podendo a sua «defesa» estar marcada pela autenticidade ou pela hipocrisia. Primordial é a vivência do espírito de onde os valores são derivados. E essa experiência que confere coesão aos valores não tem uma forma unitária. Querer unificá-la é destruir-lhe as condições tensionais de manifestação.

Com isto fica mais situada a meia-verdade enunciada, por tantos, em Paul Valéry. Não adianta falar de valores, caso não se esclarecer a sua génese experiencial na comunidade humana do espírito. Gera-se mesmo um equívoco se falarmos de valores europeus, tomando a Europa por um suposto princípio de unidade, submetendo o facto ao direito e o fenómeno ao número, depois de a realidade ter sido assim erroneamente cindida. Em primeiro lugar, os valores ou são ecuménicos, ou não são valores: tertium

non datur. Exige-o a comunidade do humano. Em segundo lugar, os valores são, ou demasiado, ou insuficientemente humanos; ficam aquém ou além do homem; não lhe respeitam a tensão espiritual da existncia; tertium oportet.

Procurar, pois, através da linguagem dos valores, uma essência ideal da Europa, é a consolação de uma Europa desconsolada, literalmente, sem Paráclito; é prolongar o uso da cabeça morta de um corpus mental positivista e historicista que ameaçou estiolar a inteligência ocidental. Temos hoje recursos mentais que nos permitem linguagens alternativas e soluções mais lúcidas do enigma da permanência das pátrias europeias.

Voltemos, pois, ao título suspenso desta Semana de Estudos. Quem se resigna a aceitar a Europa como uma essência unitária e a ética como um conjunto de valores que se lhe tem de adaptar, naturalmente que escreverá EURPA com letras grandes e Ética com letras pequenas. Quem assim procede já cedeu à ilusão de que é possível criar uma realidade humana segundo uma ordem de facto, para depois a transfigurar mediante uma essência válida de direito. Já esqueceu que factos e valores estão combinados nos planos paradigmático e pragmático em que as sociedades se movem. Já cedeu ao equívoco positivista de isolar as estruturas factuais do espírito que as anima. E já penetrou no equívoco historicista de confiar numa lei impessoal determinante dos acontecimentos históricos.

De um ponto de vista filosófico, pois, e deixando de parte de momento outras preocupações, o que aqui nos interessa é apurar a dimensão europeia da ÉTICA, ou seja: conhecer as operações paradigmáticas que permitiram seleccionar a Europa como um símbolo, não unitário mas sim telelógico, da manifestação dos fins éticos do homem. A ética é a realidade imperativa. A europa é a realidade problemática.

2. *TELEOLOGIA DA EUROPA*

A europa não tem uma essência mas tem uma história. Ter uma história significa: ocorreram nela acontecimentos decisivos, resultantes das respostas humanas à presença do espírito. Não ter uma essência significa: tais acontecimentos permitem-nos atribuir à europa o carácter de uma comunidade mas não permitem que a possamos definir independentemente do contributo das suas partes: as pátrias europeias.

O sentido da existência europeia não é enunciável de uma vez por todas. É um enigma em processo de revelação que depende da aportação das partes que o compoem. É uma finalidade que vai sendo corrigida na própria manifestação. É um sentido antagónico da uniformidade porquanto é uma finalidade que se vai tornando histórica. A teleologia não vive da identidade monocrática da essência; vive da homologação das diferenças; não resulta da unificação dos povos: ela é simultaneamente condição, meta, princípio e fim da sua manifestação multímoda. Mata a europa quem a quiser unificar. Assim sucedeu com a dura violência das armas, porventura agora substituível pela violência mole da uniformização. Deixa viver a europa quem reconhece uma finalidade comum aos seus povos.

Ora a filosofia teve inquiridores rigorosos desta finalidade na sua dupla dimensão, ôntica e crónica, em particular Husserl e Voegelin. O primeiro abordou o tema da teleologia em artigos e conferências depois reunidos nessa obra cimeira que é o Livro da Crise das Ciências Europeias. O segundo deixou-a dispersa no seu opus magnum constituído pelos cinco volumes de Ordem e História (5).

Decorre da filosofia fenomenológica de Husserl que não é lícito procurar-se uma essência, isolando-a do seu processo de constiutição na intersubjectividade temporal que é a história. Ora a forma espiritual da Europa, a ideia filosofica imanente à sua história, a sua teleologia, enfim, tem, para Husserl, uma data e um local de nascimento: a Grécia dos séculos VII e VI A. C. (6).

Aí rompeu uma nova forma espiritual que depois se desenvolveu em cultura coerente e sistemática — a filosofia. Dela resultaram as ciências específicas como aplicações da ciência universal do espírito. Porém, não será arbitrário conferir à filosofia este berço exclusivo, desprezando a génese do que convencionalmente se designa por filosofia hindu e chinesa?

Responde Husserl que o espírito da filosofia não é um acessório das culturas que surgem em configurações históricas diferentes. A generalidade morfológica destas não nos deve esconder a intencionalidade profunda de cada uma, nem nos deve cegar para as diferenças de princípio entre elas.

(5) Eric Voegelin, «Order and History», volumes I-V, Louisiana State University Press, Banton Rouge, LA.

(6) Cf. a conferência Die Krisis des europaeischen menschentums und die philosophie, ed. bilingue, Paris, Aubier, 1977, pp. 34-36. Cf. ainda Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendentale paenomenologie, Husserliana, vol. VI.

O ponto é que a filosofia europeia é a única cuja intencionalidade é universalizável. E essa intencialidade consiste na atitude teórica, a busca desinteressada, comunitária e geracional da verdade das próprias coisas, ou melhor, dos actos em que as coisas se nos desvendam.

Esta análise de Husserl tipifica aquilo que toda a filosofia reivindica para si própria: constituir-se como o momento fundante do pensamento europeu. Não se julgue porém, que estas conclusões resultam exclusivamente de uma argumentação pro domo nostra. Resultam, sim, da consciência de que a história não é um proceso uniforme no tempo, nas calhas do qual corra o ser. Mostram que a história nasce nos momentos epocais em que o ser eclode e se comunica.

Não surpreende assim, que seja em sede filosófica que se reconheça existir um segundo foco teleologico na história dos povos europeus. E desde os Alexandrinos com Plotino e Fílon, passando pela Escolástica, até variadas formulações contemporâneas, sempre a filosofia sitou em Israel essa outra atitude fundante. Aqui, nos escritos vetero-testamentários, surge o motivo histórico nos textos do Génesis, com o Povo Eleito em busca da Terra Prometida, em oposição à ordem cósmica de Faraó e ao seu Reino dos Mortos no Egipto. Tal dinâmica histórica manteve-se no confronto dos Profetas com a letra da Lei. E reaparece ainda no Deutero-Isaías mediante o simbolismo universal do Servo Sofredor que aguarda o Messias porque o próprio Israel já se ausentou de si próprio: o êxodo ocorre agora na interioridade humana ([7]).

Estes símbolos decisivos de Israel — a mensagem do Sinai, o novo sentido da Aliança, a espera do Messias, foram objecto de leituras mais sagradas ou mais profanas. A Torah tornou-se testamento para mais do que um herdeiro, não só teológico, como ideológico, como, no que agora importa, filosófico. Toda a filosofia antropológica, histórica, social, ética e política do Ocidente ficaria desfocada, caso perdessemos de vista este segundo motivo teleológico inciso nos pergaminhos, nas tábuas e nas pedras de Israel.

Contemplemos, pois, Atenas e Jerusalém: duas tradições autónomas e separadas dentro do complexo das culturas mediterrânicas. Algo mais seria necessário a fim de as reconhecer como os dois pólos e os dois focos de uma tensão da qual emergiria uma consciência completa da realidade. Esse algo mais não se poderia apresentar como um novo motivo teleológico,

([7]) Eric Voegelin, *op.* cit., Vol. I Israel, *passim.*

nem como uma corrente de pensamento, e menos ainda como um valor ideal. Teve de ser uma realidade crucial cuja existência é a verdade, para falar como Kierkegaard, e que assumisse para o homem a figura mais imediatamente comunicativa: a de um outro ser humano: esse algo mais é Jesus Cristo.

Não compete à filosofia senão situar a figura de Jesus Cristo como entidade aparte num mundo de entidades. Não cabe à filosofia dizer quem é Jesus Cristo, muito embora o teólogo e o filósofo possam estar reunidos no mesmo pensador. Porém, é perfeitamente razoável pedir aos autores cristãos a consciência de que a realidade de Jesus Cristo obriga a redimensionar o sentido teleológico da história.

Essa consciência histórica ficou delineada a partir de S. Paulo que estabeleceu a tríade formada pela anomia, a lei e a fé, em particular na Epístola aos Romanos. Lemos em Gálatas c. 3, v. 24-5 «A lei foi o pedagogo que nos conduziu à fé». E relemos em Romanos c.7, v.7: «Não conheci o pecado senão por meio da lei». Da ordem natural ou naturalismo de Helenos e Bárbaros, através da Velha Lei do Povo Hebraico, a humanidade avança para a Lei Nova que tem por nome Caridade. Assim começou a consciência histórica no Cristianismo (8).

Na perspectiva da filosofia da história, o Cristianismo constitui a experiência limite da compatibilidade entre o duplo motivo teleológico com base no qual se gera a história como acontecimento no ser. As formulações deste princípio variaram grandemente conforme a equação pessoal do pensador e seu interesse teológico e pastoral, como exemplifica Clemente de Alexandria (9). Mas a verdade é que o messianismo e o racionalismo, a radicalidade prática e a radicalidade teórica encontraram no Cristianismo um paradigma orientador.

Para que este paradigma se tornasse ordenador dos povos europeus teve de se associar aos mais variados recursos pragmáticos. Sem a base germânica de comunidades e códigos, sem a base romana do Direito e da disciplina, sem ciência árabe, línguas indo-europeias, mercadores africanos e produtos do novo mundo, não existiria Europa.

Todos estes recursos tiveram de ser integrados por uma fórmula espiritual. Os temas da preparatio evangelica, das sementes de razão, da paz providencial de Roma, das tribulações dos mártires — além de possuirem

(8) Eric Voegelin, *op.* cit. Vol. IV, The ecumenic Age pp. 239-270, passim.
(9) «Clemente de Alexandria», Stromateis, Cap. I, pp. 105-147.

uma evidente motivação pastoral — configuraram a consciência histórica com que a Igreja reconheceu a herança da Antiguidade, criando o fundamento dos povos bárbaro-romanos dos Tempos Novos.

É nesta perspectiva que o Cristianismo constitui o dado incontornável que moldou a forma histórica da Europa, independentemente dos indícios de cristianização real que a visão romântica associa à época medieval. Foi este ponto de vista que ficou firmado por Agostinho de Hipona, um africano, note-se, que delineou a dinâmica da história das sociedades europeias. Em A Cidade de Deus Agostinho o teólogo enfrentou corajosamente as expectativas frenéticas do Milénio, considerando a presença de Jesus Cristo na sua Igreja como o segundo Advento. E o filósofo pôde estabelecer que a única história universal concebível seria a História Sagrada, História da Salvação que consistiria na edificação da cidade de Deus, face à qual as tribulações mundanas dos povos constituiriam mera história profana.

Esta concepção continuada na História Contra os Pagãos do bracarense Paulo Orósio constitui pedra de toque da compreensão medieval. A História Sagrada absorveu os motivos teleológicos, do que resultou uma identidade entre Cristandade e Europa. Jerónimo, Ambrósio, e Agostinho adoptam também a concepção a narrativa do Génesis acerca de Jafet, filho de Noé, como o antepassado comum dos povos europeus, conduzido a viver longe do povo eleito dos Semitas — filhos de Sem — e do povo maldito dos Camitas — reduzidos à escravatura ([10]).

Ao longo da Alta Idade Média consolida-se a assimilação da Cristandade à Europa. Todos os autores continuam a opor a Europa à Ásia, variando de tal modo os limites geográficos que surgem fórmulas simbólicas de identificação, tais como os célebres mapas que representam a europa como um corpo humano ([11]). Para S. Columbano, o Papa é «cabeça e flor da Europa» ([12]). Sulpício Severo refere a existência da «Europa dos Santos». Segundo Isidoro de Sevilha, um dos mais escutados autores medievais,

---

([10]) Juergen Fischer, «Oriens-Occidens Europa-Begriff und Gedank «Europa» in der spaeten Antike und im fruher Mittelaalter», Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1957, pp. 10-19 (Die Japhet-Historiel).

([11]) Manuel Gandra, A Europa Tem Rosto», «Portugueses», n.º 6/7, Lisboa, pp. 43-47.

([12]) Denis de Rougemont, *op.* cit., 48-51.

«Poitiers foi a vitória dos europeus contra os muçulmanos». Alcuíno designa a Europa como «o continente da fé». Henrique II, Imperador santificado é dito «glória da Europa».

A partir do século XI e durante toda a Baixa Idade Média, passam a escassear as referências à Europa. E contudo, historiadores como Friedrich Heer, Louis Halphen, Gonzague de Reynold e outros, designam este período como o do nascimento da Europa. Como esclarece esta contradição? O certo é que as condições de unidade até então verificadas foram a base indispensável para a emancipação das pátrias europeias. Certo é também que sem a ruptura com os enquadramentos imperiais — justificados pela noção de «translatio imperii» e levados a cabo por Carlos Magno e pelos imperadores romano-germânicos — teria sido impossível libertar toda a pujança expansiva das pátrias europeias, que os Descobrimentos acabaram por alargar ao mundo inteiro.

A Baixa Idade Média apresenta então o que os teóricos da época denominam a «Republica Christiana», aglomerado de estados à procura de um equilíbrio entre as aristocracias centrais que se reclama da «translatio imperii» e as comunidades nacionais que querem consolidar a sua identidade. Mais do que um rei quis ser imperador. Mais do que um imperador quis submeter o Papa. Mas no seu conjunto, as tensões entre o poder temporal e o poder espiritual foram indispensáveis à maturação civil e intelectual da «Respublica Christiana» que sempre procurou a concórdia nas grandes causas militares — as Cruzadas — intelectuais — as Universidades — — e religiosas — a Unidade Pontifícia ([13]).

Esta atitude está patente na missiva de 1458 endereçada a Maomé II pelo Papa Pio II, no século o humanista Aenneas Silvius Picollomini. Nela, o pontífice invoca o termo então clássico e arcaico de Europa como «a nossa casa». Grécia, Itália e Cristandade, eis a tríade representativa que deveria ser reunificada, ou pela persuasão, se Maomé II a isso se deixasse convencer, ou pela Cruzada, caso fosse necessário recorrer à força ([14]).

A visão agostiniana da história universal como história da Cristandade protagonizada pela Europa continuará a ser glosada nos séculos XVII, XVIII e XIX, não obstante as grandes transformações da história mundial.

([13]) Christopher Dawson, «A Formação da Europa», Braga, 1957, *passim*.
([14]) Denis de Rougemont, *op.* cit., pp. 71-73.

Doutrinários como Bossuet e de Maistre são disso exemplo. Mas resultará a inadequação da visão agostiniana de um erro intrínseco ou de um anacronismo dos seus leitores modernos? Será necessário rejeitá-la à maneira dos intelectuais iluministas ou será preciso submetê-la a uma re-leitura, como por exemplo fez Giambattista Vico? O que iria suceder no Século das Luzes

3. *A CONSCIÊNCIA EUROPOCÊNTRICA*

O Século XVIII abriu uma crise na consciência que os povos europeus têm da sua história, crise prolongada até aos nossos dias. Aliás, todos os ingredientes estavam já acumulados.

Em primeiro lugar, sempre tinham existido brechas na assimilação da história universal à história da salvação. O que se haveria de pensar perante a resistência do Império Bizantino ortodoxo e do Império Árabe — — Islâmico e das longínquas Índias e Chinas em se integrarem no movimento universal da Cristandade?

Facto ainda mais decisivo, os descobrimentos de portugueses e espanhóis trouxeram dados inauditos na Antiguidade sobre povos dos quatros continentes extra-europeus. Quando este enorme acervo de conhecimentos e de curiosidades foi acompanhado de uma má consciência quanto à visão teológica da história, quebrou-se o espelho agostiniano no qual a Cristandade se reflectira durante mais de um milénio.

A braços com os fragmentos do espelho quebrado, os ideológicos iluministas obcecaram-se com a ideia de que o europeu não estava só. A seu lado estavam os íncolas americanos, o Sábio Egípcio, o Chinês filósofo, o resignado Hindu, o Persa razoável, o índigena inocente das Ilhas dos Mares do Sul, e, fantasiando um pouco, também os habitantes de Liliput visitados por Gulliver, os do Sol e da Lua, segundo Cyrano de Bergerac e o Bom Selvagem de Rousseau, faziam parte da companhia.

Toda a galeria de iluministas — Fontenelle, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Turgot, Gibbon, Condorcet, Lessing, Wieland — constataram que uma visão da história que deixava de fora tantos povos não poderia estar certa. E com a visão iam borda fora a concepção cristã subjacente, bem como a assimilação da Europa á Cristandade.

Voltaire no Ensaio Sobre a História Universal de 1756, Gibbon na Decadência e Queda do Império Romano, Condorcet no Esboço de História Universal, substituem a escatologia sagrada pela imanência histórica. Tal transformação tem os seus melindres. O progresso aparece como a lei geral da evolução da humanidade. Mas fora da Europa não se reconhecem progressos e tantos são os hiatos entre as culturas que acaba por ficar comprometida a marcha do progresso na história. Autores como Rousseau e Volney, por exemplo, argumentaram em contraponto ao iluminismo triunfante que os laços sociais e culturais trazem consigo os gérmens da escravidão e da decadência.

Quando assentou a poeira de um século de iluminismo, viu-se que a modernidade se assumia como europocêntrica, ficando assim simultaneamente mais pregnante e mais relativisado o seu estatuto face ao resto do mundo.

Uma segunda revisão — mais profunda e relevante — da doutrina agostiana, surgiu com Hegel. A história do espírito apareceu então expandida para além do enquadramento greco-cristão, de modo a que todas as civilizações conhecidas dela pudessem participar. Apesar das lacunas historiográficas, o génio intuitivo de Hegel foi suficiente para detectar características individualizadoras nas culturas extra-europeias e para as integrar numa totalidade espiritual (15).

O defeito radical do hegelianismo, porém, — e de que só hoje recuperamos — é que obliterou as fronteiras entre o verbo da filosofia e o verbo da revelação, tornando-os ambos ancilares de uma Gnose ou saber Absoluto. Tudo isto implicava um esquecimento da experiência subjectiva presente no espírito do indivíduo e da comunidade, ambos submetidos à doutrina dialéctica da negatividade. Quando esta doutrina dialéctica passou para as mãos dos irmãos Bauer, de Feuerbach e de Marx, originou uma visão dogmática da história que quase destruiu a inteligência ocidental nas várias versões marxistas do século XX (16).

A dialéctica hegeliana originou ainda uma outra concepção da história universal. Uma instituição ou uma nação poderiam considerar-se os representantes da marcha do espírito na Terra. Foi esta a base teórica de boa

(15) Ver por todas as obras, G. W. F. Hegel «The Philosophy of History», Nova Iorque, Willey Book Co, 1944.

(16) Cf. I. M. Bochenski, «El materialismo dialectico», Madrid, Rialp, 1958.

parte dos nacionalismos oitocentistas, jacobinos ou conservadores. O filósofo de Berlim, aliás, estimulou a consciência prussiana com uma missão unificadora nos âmbitos germânicos, europeu e mesmo universal. As soluções pragmáticas da reunificação do Império Alemão e do Reino de Itália, há pouco mais de cem anos, por exemplo, são o eco dos paradigmas sociais agitados pelos grandes doutrinadores idealistas alemães — um Fichte, um Hegel, e a Escola História do Direito.

Pensadores e minorias de cada uma das nações europeias julgaram ver dentro destas, as energias suficientes para se proclamarem representantes exclusivas da humanidade. Renovava-se o choque entre potências espirituais e temporais que lutavam pela definição da Europa, muito embora o espírito já não fosse o da Cristandade, o que tambm afectava a identidade das pátrias. O embate dos povos europeus na 1.ª Grande Guerra não fez mais do que traduzir na paixão violenta das armas a luta cultural destes nacionalismos que tinham totalmente perdido de vista a teleologia constitutiva do ocidente; uma vez mais as aristocracias dominantes na Europa quiseram tornar-se exclusivas, submetendo ao seu império várias comunidades pátrias.

A experiência da 1.ª Grande Guerra — que foi mundial na sua extensão mas ainda europeia na sua génese e conclusão — foi o acontecimento pragmático que deixou à vista de todos o final de uma era de optimismo eurocêntrico, final prenunciado entre outros, por um Jacob Burkhardt ou por um Friedrich Nietzsche. Só o sucesso cimentava as pretensões dos nacionalismos místicos pan-europeus. Quando esse sucesso terminou de vez — o que ocorreu após a 2.ª Grande Guerra — uma nova vaga de cosmopolitismo varreu a Europa.

Tornou-se evidente que a história mundial deixara de ser a história da Europa e os povos do mundo aperceberam-se de que poderiam continuar a utilizar as premissas técnicas e culturais europeias, dispensando ou contrariando a sua matriz. Ocorreu aquilo a que Diez del Corral chamou o Rapto da Europa ([17]).

Quem primeiro evidenciou este fenómeno de um modo convincente foi Oswald Spengler. Com ele surgia um terceiro tipo de revisão da doutrina agostiniana: a concepção dos ciclos históricos, segundo a qual a

([17]) Luiz Diez del Corral, «Le rapt d'Europe», Paris, Stock, 1960 (Cap. II e epílogo).

única unidade aceitável de estudo da história é o ciclo composto pelo nascimento, maturação e decadência de uma civilização. E à vista dos europeus — segundo Spengler — estava uma fase final de declínio ([18]).

Na obra A Decadência do Ocidente, surgida no ano de 1917, desaparecia qualquer visão geral da humanidade. Todas as civilizações viviam num presente fugaz antes de serem tragadas pelo tempo. E um por um, muitos dos intelectuais da primeira metade do século adoptaram variantes desta teoria. «Nós, as civilizações, sabemos agora que somos mortais!», afirmava Paul Valéry em 1922. «Nínive e Babilónia eram bonitos nomes!». «Alemanha e França também o são... por enquanto». «Lusitania» — o nome de um barco torpeado pelos alemães — também era bonito nome».

A mesma lucidez, a mesma amargura e de certo modo o mesmo cinismo face à inexorabilidade aparente das leis da história, caracterizam os primeiros seis volumes de Um Estudo de História, de Arnold Toynbee. O livro é como que uma enfermaria de hospital para vinte e uma civilizações doentes. Umas já morreram, outras estão agonizantes: uma atravessa uma crise profundíssima: é a Europa.

Sucede que — e essa é a originalidade de Toynbee que acabará por modificar profundamente senão o seu método pelo menos as suas conclusões nos últimos seis volumes da sua obra-prima — sucede que também é preciso olhar para a Europa com os olhos dos não ocidentais. Assim observada, a Europa aparece como o maior agressor dos tempos modernos, ré de crimes como a escravatura, a guerra de conquista, a exploração económica. Até que ponto as técnicas e os ideais que derramou pelo mundo poderão contrabalaçar esta culpabilidade sem precedentes, é, na terminologia própria de Toynbee, um desafio cujo desfecho é incerto, mas cujos precedentes não são animadores.

As derradeiras análises de Toynbee têm uma tonalidade que se aproxima muito do que o historiador espanhol Diez del Corral designou por «O Rapto de Europa». A racionalidade sistemática dos povos europeus criou meios pragmáticos que o resto do mundo aproveita. Mas — acrescenta Diez del Corral na sua fina análise dialéctica — o rapto tanto é problema para a vítima como para o agressor.

Poderá o agressor roubar um espólio, mas passa a utilizar uma forma mental que não gerou e que talvez não saiba gerir. Como salientou

([18]) Oswald Spengler, «La decadencia de Occidente», Madrid, Calpe, 1925, (Introdução).

Keyserling, o Novo Mundo americano é essencialmente voluntarista e despreza o valor da contemplação teórica. O Velho Mundo asiático é essencialmente contemplativo e despreza o valor da acção. Não será na Europa que se consegue a melhor tensão criativa entre teoria e prática, contemplação e acção, Atenas e Jerusalém?

A fenomenologia do rapto de Europa é uma das mais lúcidas formas de análise da situação presente do todo europeu. Raymond Aron nada lhe acrescentou na sua recente Apologia de Uma Europa Decadente. A vítima Europa sente a força dos seus paradigmas diminuída pela falta de recursos pragmáticos. O mal do raptor é que a força das suas soluções pragmáticas está comprometida pela adopção de paradigmas estranhos — o que tanto vale para a sociedade russa, como americana, como japonesa. Em qualquer caso não é possível isolar a Europa de uma situação ecuménica, ou melhor de uma crise do ecumenismo. Os problemas pragmáticos que hoje se desenham para as pátrias europeias têm a dimensão da ecúmena. Negar isso seria sintoma do mais obtuso provincianismo.

Fenomenologia, porém, não é ontologia; descrição não é explicação, análise não é resposta. É nesta conjuntura que a Filosofia pode reintroduzir as suas propostas.

Explorando as virtualidades explicativas da fenomenologia. Edmund Husserl considerou no já referido Livro da Crise, que a crise da existência europeia manifesta em numerosos sintomas de desvitalização não é uma fatalidade. Para a compreender é necessário invocar o sentido teleológico: para a resolver é preciso restabelecer essa mesma teleologia.

O mundo europeu nasceu da forma espiritual presente na filosofia. Se este mundo está em declínio é porque perverteu o sentido das tarefas racionais originárias, reduzidas a um naturalismo e a um objectivismo que podem conquistar o mundo, mas que deprimem o sentido da objectividade e da individualidade das pessoas e das pátrias. A raiz da crise deve ser procurada no falhanço do racionalismo, no frenesim da técnica sem espírito que alastra ao mundo inteiro, e da ciência sem consciência que degrada secretamente as sociedades.

A subtileza e a profundidade ainda incompreendidas desta posição, e o que a distingue claramente das visões idealistas da história que se substituiram à teleologia cristã paulino-agostiniana, reside nas características que Husserl atribui às tarefas da razão. De facto, não é a ideia de

missão da racionalidade pura nem o movimento teleológico da razão que produz a história. A razão desenrola-se no processo histórico, mas não é sujeito desse processo.

São pois os desvios resultantes da apreensão subjectiva do sentido pleno da teleologia, da ideia de missão, que fazem a história. Tudo está condicionado pela subjectividade em que o homem recolhe o sentido objectivo que atribui à sua existência em comunidade. É lembrando a subjectividade que a razão encontra a sua razão de ser. Tal subjectividade pode tomar a forma de um indivíduo isolado, de uma pátria cultural, ou mesmo de toda a humanidade actual; não deixa de ser uma parte pela qual passa o sentido do todo; não se pode falar sequer de um todo sem identificar partes individualizadas ([19]).

A proposta husserliana de superação. da crise da existência europeia esmaga os obstáculos positivistas que apresentam como impensável o encontro da subjectividade com a razão, das partes com o todo. Ora é precisamente neste encontro, assevera Husserl, que reside a única possibilidade de conferir um sentido à existência europeia.

A pujança pragmática da europa actual esconde ainda uma outra perturbação. Quando alguém elege um momento da história, uma época ou um século, um milénio ou um ano, a existência de um homem ou de uma geração como um ponto que confere um sentido decisivo e imanente aos acontecimentos sucessivos, estamos perante um procedimento historicista que o pensador alemão Eric Voegelin designou por historiogénese. O historicista força a realidade temporal de modo a que esta forme uma linha— de progresso, de retorno ou de decadência — que conduz inapelavelmente até ao seu presente culminante do especulador. Depois, presumindo ter nas suas mãos uma chave de sentido da história, silencia ou deturpa tudo o que não couber neste «leito de Procusto». Apresenta Voegelin numerosos exemplos de tais procedimentos desde a mais remota Antiguidade. Mas concentremo-nos somente nalguns casos modernos.

Quando os escritos herméticos — que foram erroneamente considerados como antigos textos egípcios — se tornaram objecto de erudição no século XVI, logo houve quem considerasse Moisés e a Bíblia na sequência

([19]) Edmund Husserl 1, *op.* cit., pp. 60-62, 68-70, 98-100. Cf Alexandre Fradique Morujão, «Subjectividade e História», Coimbra, 1969. (2.° estudo-A reflexão sobre a história na fenomenologia de Husserl).

de um progresso espiritual iniciado pelos Sacerdotes de Amon. Eis uma fantasmagoria de que a Flauta Mágica de Mozart constitui um brilhante conquanto superficial exemplo. Outros exemplos relacionados com os ritos e mitos maçónicos são mais densos e sinistros.

Quando as fontes da civilização chinesa começaram a ser conhecidas no século XVIII na Europa, induziram mais do que um espírito, entre os quais o de Hegel — a iniciar no Oriente a marcha da razão que entretanto se encaminharia para o seu crepúsculo ocidental.

Quando se acumularam materiais etnográficos suficientes, os povos primitivos ficaram na moda, e o seu comunismo tornou-se o ponto de partida de especulações de Marx e de Engels, que muito utilizaram os trabalhos de Morgan. Tais povos tornaram-se ainda o paraíso perdido de um Lévy-Straus ou de uma Margaret Mead cuja influência extra-científica foi notória.

Quando já no nosso século, as escavações da Mesopotâmia revelaram grandes jazidas de civilizações, houve historiadores prontos a defender que a história começa na Suméria ou em Babilónia.

Até agora o especulador parte de dados objectivos. Mas onde a natureza da historiogénese se revela como alucinante é nas narrativas que situam o início da cultura humana na acção de astronautas confundidos com deuses pela mitologia, e que vieram dos mesmos astros que a humanidade quer agora alcançar. Aqui até os dados são fantasistas, pelo que o procedimento de historiogénese aparece a nu na sua paranóia implacável.

Em resumo, conclui Eric Voegelin: quem não estiver satisfeito com a origem da História no Egipto, na China, na Índia, nos povos primitivos, pode obtê-la com os deuses astronautas. Tudo é permitido desde que a origem divina seja proíbida. E não é de facto fácil substituir a história universal da salvação. As construções historicistas poderão ser mais eruditas ou mais chãs: em qualquer dos casos deturpam o significado do espírito na medida em que o reduzem a um acontecimento temporal ([20]).

Ora o processo da história não constitui uma narrativa a ser contada desde o princípio até ao final, feliz ou infausto. O processo da história humana não pode ter datas limites no passado e no futuro como pretende

([20]) Eric Voegelin, *op.* cit., pp. 2-6 (introdução).

a historiogénese. É antes uma irrupção espiritual a partir da qual o próprio tempo se constitui. O termo da história também não fica no tempo, e muito menos no presente; está sempre além de qualquer linha redutora que se estabeleça. O processo da história não forma uma linha — circular ou recta — na qual possamos seriar as irrupções espirituais como fenómenos empíricos. A realidade da história é a de um enigma em processo de manifestação.

Dadas estas considerações de Eric Voegelin, compreendemos porque razão tem tamanha importância o segundo motivo teleológico ocidental adoptado da experiência de Israel. É que na tensão messiânica instaurada entre Deus e o Povo Eleito, entre os Profectas e a Lei, entre os escribas e o Sofredor universal, está o modelo genuíno das cordenadas messiânicas da acção humana.

A complementaridade entre as ontologias da experiência histórica fornecidas por Husserl e Voegelin é agora mais patente. Em ambos, o objecto originário da nossa compreensão é o fluxo de experiência compreendido entre uma protofundação e uma escatologia. Em ambos essa experiência alarga-se a partir da intimidade, através da dimensão intersubjectiva, até atingir a plena comunidade do humano. Mas enquanto que Husserl privilegia aquilo que no homem é (ou permanece sendo) o seu ser constituído historicamente — Voegelin dá a primazia ao que no homem se transforma e está em devir para corresponder ao que transcende a experiência histórica original. Não são duas opiniões. São duas modalidades de filosofia. E com base nelas que poderemos extrair, algumas conclusões sobre a realidade histórica do todo europeu e das suas pátrias constitutivas.

CONCLUSÃO

Quando a modernidade abandonou a concepção paulino-agostiniana de uma história universal, viu-se crescer o sentimento europocêntrico. Passou este do optimismo das Luzes e do apogeu nacionalista de meados do século XIX ao pessimismo e ao choque dos povos dominantes até meados do nosso século. A terceira vaga europocêntrica a que agora assistimos coincide com o processo histórico em que os povos extra-europeus utilizam as premissas da Europa independentemente ou mesmo contra esta.

Ora a consciência europocêntrica alimenta-se de uma concepção linear da história: história de progresso, segundo o século das Luzes e os esplendores oitocentistas; história de declínio a partir dos finais do século XIX passando pelos grandes embates mundiais. A forma totalitária que o nacionalismo assumiu foi o reflexo mais visível de tais concepções paradigmáticas.

A mutação intelectual no nosso século — e no último pós-guerra em particular — permite que nos libertemos das concepções lineares da história, ou concepções historicistas. No ponto mais radical dessa mudança de mentalidade — a filosofia — foi possível instaurar uma teleologia da história a qual, uma vez debatida, apurada e comunicada poderá servir de paradigma orientador das soluções éticas e sociais.

Ora de acordo com essa renovada visão filosófica, uma realidade histórica deve ser concebida na tensão que comporta entre o todo que ela sintetiza e a parte que constitui. Uma realidade histórica como a europa é um dos ordenamentos que, a par das pátrias e da ecúmena, se apresentam ao ser humano. Mas, diferentemente da pátria, não contém a unidade genética, linguística e geográfica que fazem desta uma certeza natural do homem. E diferentemente da humanidade ecúménica, a europa é apenas uma unidade intermédia entre a pessoa e a humanidade ideal.

O que a filosofia diz à Europa é, pois, que trate de ponderar os equilíbrios pragmáticos que lhe convêm, deixando de parte a quimera de uma unidade civilizacional paradigmática. Tendo presente esta consideração essencial, a tarefa espiritual dos povos europeus consiste na reconstituição do sentido teleológico da história, o dom que a Europa pode fazer ao mundo e para o qual não existem alternativas.

Porém, ao arrepio do que a investigação filosófica e o debate intelectual vêm estabelecendo, as opções políticas e a comunicação social têm insistindo na integração europeia, como uma imagem fortíssima mas de conteúdo conceptual vago, Significará a integração uma comunidade económica, uma unidade geopolítica, ou uma uniformização mental?

O ponto decisivo é que não está, de todo, demonstrado, que a «integração» europeia facilite a reconstituição do sentido teleológico da história mundial — tal como a Europa o concebeu — nem que facilite a resposta ecuménica que os problemas actuais exigem.

Consideram os porta-voz do europeismo que a uniformização da Europa é um reforço automático das partes que a compõem, e que permitiria

economias de escala em todos os aspectos da vida económica e social. Ficaria outra vez pregnante a posição da Europa, o que, afinal, é um regresso ao europocentrismo iluminista que se sentia surpreendido pelos universos estrangeiros e irredutíveis. Tal posição tem sido submetida a inúmeras críticas. Sumariemos quatro de entre elas.

Em primeiro lugar não é evidente que a uniformização europeia seja um reforço automático do seu poderio mundial. Maiores aspirações de uma eventual super-potência europeia poderão também significar maiores reacções das super-potências já efectivas, o que depressa anularia as vantagens obtidas e poderia comprometer a paz.

Em segundo lugar não está demonstrado que a unificação dos povos europeus facilite a integração ecuménica. A europa foi sempre a pátria da individualidade e sempre encontrou formas nacionais próprias para contactar com o mundo. O equilíbrio ecuménico ficaria prejudicado se os povos de África e da Ásia passassem a ter de enfrentar um colosso europeu.

Em terceiro lugar a europa foi sempre a pátria da qualidade, tome esta a forma de uma sinfonia ou de um queijo, de uma casa ou de um vinho, de um bólide ou de uma metafísica. É compreensível que as enormes pressões pragmáticas que se abatem sobre as sociedades modernas exijam cada vez maior funcionalidade. Contudo a qualidade é na europa a consequência do regionalismo, as pequenas pátrias que resultam da diversidade paradigmática das grandes nações.

Finalmente, existe um formidável desafio: superar o utilitarismo. Na perspectiva filosófica, o esforço principal de uma geração deve ser pedagógico. Nenhum cuidado teórico ou prático é demasiado para incutir na geração que se avizinha a prevalência das opções paradigmáticas sobre as pragmáticas. Uma geração bem formada fará escolhas mais justas e correctas. Ora o utilitarismo dominante inverte esta hierarquia e tende a julgar todas as diligências públicas e sociais como meios úteis para atingir fins úteis, progressão que se reproduz «ad nauseam».

É um imperativo ético cortar cerce esta progressão e demonstrar que a eficiência das próprias soluções pragmáticas está dependente em último caso do espírito que as originou. As revoluções industriais dependeram da mentalidade tecnológica. A escolha de uma profissão, a ocupação dos tempos livres, os cuidados de saúde, a eficiência militar, tudo isso está em última análise dependente de atitudes espirituais. Não existe outra eficiência senão

a do espírito, eis uma verdade que temos de lembrar repetidamente, absorvido como está o nosso tempo no espectáculo dos seres corpóreos naturais e artificiais.

É em nome desta realidade imperativa — o espírito — que a filosofia pode discernir o que é perene na marcha da integração europeia. Como o mesmo vento pode levar uma embarcação até paragens muito distintas conforme a navegação, também o sentido e o alcance futuro do actual «processo de integração europeia» está totalmente dependente da capacidade das pátrias europeias em reforçarem os seus paradigmas. Deseja-se a maior unidade pragmática possível em nome da diversidade dos paradigmas nacionais e de uma teleologia comum.

Lembremos, a terminar, um curto e delicioso apólogo recolhido por Ortega y Gasset. Certo indivíduo de raça cigana, de muitas viagens e de muitos expedientes, fora confessar-se. Mas o sacerdote, por algum motivo desconfiado da piedosa intenção, pediu-lhe que indicasse os mandamentos da Lei de Deus. «Padre...» — respondeu o cigano — «eu ia começar a aprendê-los mas entretanto ouvi dizer que iam acabar...».

É bom que tenhamos a consciência clara de que há certas coisas que uma vez surgidas, não mais acabam. É delas que depende o nosso tempo e a nossa história. O resto vem por acréscimo.

Mendo Castro Henriques