

QUESTÕES PEDAGÓGICAS

INTRODUÇÃO AOS ESTUDOS HISTÓRICOS (X).

QUARTA PARTE

As Interpretações da História através dos Séculos.

(Conclusão).

CAPÍTULO OITAVO

AMEAÇAS E PROMESSAS.

§ 125. *Explorando o Terreno.*

A época do Iluminismo timbrara em ser o século da filosofia, mas a disciplina que havia de imprimir seu cunho ao século XIX, seria a história. Nascia o novo “senso histórico”, tão característico dos tempos modernos; desenvolvia-se uma atividade inaudita em todos os setores da historiografia, inclusive no que diz respeito à edição “científica” dos documentos; alargavam-se os horizontes históricos pelo cultivo metódico de novas disciplinas auxiliares e pelo descobrimento de civilizações exóticas; e afinal, elaboravam-se grandes sistemas progressistas que prometiam ao homem ocidental a salvação pela história. Também o homem do século XX não se desinteressa dos estudos históricos, mas continua dirigindo-se a Clio, talvez mais insistentemente do que seus avós. São, porém, consideráveis as diferenças entre a mentalidade histórica do século passado e a da época atual. O século XIX, globalmente falando, julgava-se capaz, cumpridas certas condições, de reconstruir com precisão e objetividade “científicas” o passado humano, acreditava aferradamente em “leis históricas”, e não raro propendia para uma interpretação dedutiva do processo histórico: às vezes parecia que Clio era interrogada apenas *pro forma*, para confirmar simplesmente uma idéia preconcebida do inquiridor. O homem moderno perdeu a confiança na onipotência da razão e no valor absoluto das reconstruções históricas: prudentemente cético, esforça-se por indagar a natureza do conhecimento histórico e por circunscrever-lhe os limites; farto dos simplismos de sistemas apriorísticos, fala com certa reserva na “filosofia” da história e tenta preferivelmente construir, median-

te métodos empíricos, uma “sociologia das civilizações” (1), a culminar eventualmente numa “filosofia da cultura”; já não podendo partilhar o otimismo sistemático das gerações anteriores, nem tampouco querendo render-se ao pessimismo deprimente de alguns profetas hodiernos, procura ansiosamente saber, num diálogo sempre aberto com o passado, quais são as possibilidades para sua existência concreta e qual é a tarefa humana, — portanto, livre, — que a situação histórica da conjuntura atual lhe indica. Para êle, a história é *le devenir humain dans toute son étendue, passé, présent et futur liés d'un seul tenant comme l'étoffe de l'aventure humaine, parfois de l'aventure cosmique toute entière... : c'est un mouvement d'adhésion à la vie, et davantage une question posée au destin* (2). Continua vivo o interesse do homem contemporâneo pela história, é imensa a literatura moderna que versa sobre os problemas do conhecimento histórico e sobre o destino da humanidade atual (3). Em vez de apresentarmos aos nossos leitores um catálogo sêco e pouco instrutivo, preferimos chamar-lhes a atenção para três figuras de destaque: Spengler, Toynbee e Jaspers. Neste parágrafo introdutório pretendemos dar umas rápidas indicações enciclopédicas que talvez possam ajudar o estudioso a encontrar o seu caminho individual no labirinto emaranhado da bibliografia extensíssima, consagrada no decurso dos últimos decênios, a questões relacionadas com o nosso assunto.

I. “A Crítica da Razão Histórica” (4).

- (1). — A expressão é de Alfred Weber, autor do conhecido livro: *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (Leida, 1935), traduzido para o espanhol sob o título de: *Historia de la Cultura*, México-Buenos Aires, 1956, Fundo de Cultura Econômica; do mesmo autor assinalamos ainda: *Der dritte oder der vierte Mensch: Vom Sinn des geschichtlichen Daseins*, München, Piper, 1953 (= “O terceiro ou o quarto Homem: Sobre o Significado da Existência Histórica”). — O autor americano Lewis Mumford escreveu uma interpretação “psicológica” da cultura ocidental: *The Condition of Man*; esta obra existe em versão portuguesa: “A Condição de Homem”, Editora Globo, 1952.
- (2). — P.-H. Simon, *L'Esprit et l'Histoire*, Paris, Armand Colin, 1954, pág. 15. — Neste livro interessante, o autor trata do problema da história na literatura francesa durante os últimos cinquenta anos.
- (3). — O problema da história foi o tema da oitava reunião de Estudos Filosóficos Cristãos, em Gallarate (Itália), no ano 1952; cf. *Il Problema della Storia*, Brescia, Morcelliana, 1953, e o resumo dêste livro na *Revista Portuguesa de Filosofia*, X 3, 1953, págs. 251-277. — No mesmo ano, o problema foi discutido no sexto Congresso de filósofos de língua francesa, cf. *L'Homme et l'Histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952. — Os intelectuais católicos da França trataram do mesmo assunto em 1956, cf. *Philosophies de l'Histoire*, Paris, Arthème Fayard, 1956; cf. do mesmo centro de estudos: *L'Eglise, l'Occident, le Monde*, Paris, Arthème Fayard, 1956. — Na Alemanha houve também discussões e congressos, cf. *Christentum und Geschichte*, Düsseldorf, Pädagogischer Verlag, Schwann, 1955, e *Unsere geschichtliche Zukunft*, Würzburg, Werkbund-Verlag, 1953. — Finalmente assinalamos aqui o relatório de um congresso realizado na Holanda: *De Zin der Geschiedenis voor Gelooft en Rede* (= “O Significado da História perante a Fé e a Razão”), Heerlen, Winants, 1951.
- (4). — O leitor poderá encontrar uma orientação geral nos livros de Heinrich Ritter Von Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, I-II, München-Salzburg, 1950-1951, e de R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, at the Clarendon Press, 1951⁴. Cf. também H.-I.

A história, emancipada pelos racionalistas da teologia, da moral e da literatura, levava, como disciplina autônoma, uma existência muito precária, visto que as “ciências exatas” constantemente ameaçavam absorvê-la (cf. § 18 I). Mas, por volta de 1870, anunciava-se, primeiramente na Alemanha e, depois, também em outros países, uma forte reação contra essa subjugação do espírito à matéria. Seria interessante se pudéssemos acompanhar as discussões que, num período de quase cem anos, foram travadas em torno do problema cativante das “ciências morais”, mas tal exposição, mesmo que se restringisse às linhas mestras, ocuparia dezenas de páginas. Devemos contentar-nos em indicar aqui os pontos estritamente essenciais.

a) O Nascimento das Ciências do Espírito.

Segundo W. Dilthey (5), as “ciências do espírito” (alemão: *Geisteswissenschaften*) são radicalmente distintas das ciências naturais. Estas, partindo de experiências externas e mediatas (através dos sentidos), têm por objeto os fenômenos da natureza inanimada e tentam “explicá-los” mediante nexos causais que sempre possuem caráter genérico e necessário; aquelas, porém, entram diretamente em contacto com as manifestações espontâneas da vida humana, procurando “entendê-las” (alemão: *verstehen*) como totalidades: ora, tais totalidades possuem uma estrutura própria e original, e não podem ser reduzidas a um caso particular de uma lei geral nem podem ser desmontadas em elementos mecânicos. O conhecimento conceitual não nos dá a verdadeira revelação da vida, mas é apenas uma reflexão posterior e um tanto artificial sobre ela; “entendemos” a vida e as suas manifestações, não por intermédio de conceitos abstratos e explicações causais, e sim através de uma íntima “vivência” (alemão: *Beleben*). A primeira obrigação de um historiador será, portanto, “identificar-se” (alemão: *sich einleben*, *sich einfühlen*) com as manifestações concretas da vida do espírito humano no passado. O próprio Dilthey era verdadeiro mestre nesta arte que já havia sido praticada pelos neo-humanistas alemães (Winkelmann, Herder, Goethe, etc.). O que lhe importava, era “entender” a “ordem teleológica” das estruturas individuais da vida, isto é, seu significado interno e seu valor intrínseco: pouco se incomodava a sobrepor-lhes um sentido universal ou um valor absoluto. De

Marrou, *De la Connaissance Historique*, Paris, Aux Éditions du Seuil, 1954, P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Paris, Aux Éditions du Seuil, 1955 e, Alois Dempf, *Kritik der historischen Vernunft* (= “A Crítica da Razão Histórica”), München, Oldenbourg, 1957.

(5). — Wilhelm Dilthey (1833-1911), professor na Universidade de Berlim, escreveu entre muitas outras obras: *Das Erlebnis und die Dichtung* (1906), *Das Wesen der Philosophie* (1907) e *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910). Muitas das obras de Dilthey existem agora em tradução castelhana.

tal maneira era fascinado pela singularidade das diversas “tipologias históricas” que chegou a ver em tôdas elas expressões completamente eqüivalentes do espírito humano através dos séculos: tudo é relativo, nada é absoluto (5a); a filosofia transforma-se em “mundividência”, expressão de uma alma individual, coletiva ou histórica. Dilthey é, se não o único, ao menos o mais importante fundador teórico do relativismo histórico ou do “historicismo” (cf. § 33 III), corrente essa que havia de ser objeto de intensas controvérsias entre filósofos e historiadores durante muitos decênios (6).

b) . O Espírito Criador.

O pensamento do filósofo francês H. Bergson (7) anda em muitos pontos paralelo ao de Dilthey, mas é-lhe superior por não sucumbir ao ceticismo, pela envergadura da sua capacidade sintética e pelo poder da sua penetração metafísica. Para Bergson, é fundamental a distinção entre o tempo físico e *la durée* (§ 13), a que corresponde, no plano epistemológico, a distinção entre a inteligência e a intuição. O tempo físico é *longueur*, composta de fragmentos homogêneos, uma representação espacial, uma justaposição descontínua de momentos quantitativos, um conceito abstrato que se refere ao reino estático da extensão ou da natureza inanimada, onde existe um determinismo mecânico; “a duração” é essencialmente heterogeneidade, um contínuo vital, uma engrenagem íntima de situações qualitativas, não simultâneas mas sucessivas que se compenetraram mutuamente; ela se refere ao reino dinâmico da vida, que é perpétua mudança e constante renovação em liberdade: a evolução criadora (7a). O espaço é o objeto próprio da

- (5a). — O próprio autor, quando completava setenta anos, viu-se obrigado a fazer esta confissão (in *Werke*, V, pág. 9): “Tudo flui, nada permanece. Mas de que modo conseguiremos vencer a anarquia das convicções que ameaça sobrevir-nos?” (em alemão: *Alles fließt, nichts bleibt. Wo sind die Mittel, die Anarchie der Überzeugungen, die hereinzubrechen droht, zu überwinden?*).
- (6). — Entre os continuadores e os impugnadores do pensamento de W. Dilthey mencionamos aqui: Georg Simmel (1858-1918), Rudolf Eucken (1846-1926), e Ernst Troeltsch (1865-1923). — Assinalamos ainda três livros de fácil acesso para leitores brasileiros: George Simmel, *Problemas de Filosofia de la Historia*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1950 (original alemão), Erich Rothacker, *Filosofía de la Historia*, Madri, Pegaso, 1951 (original alemão), e Enrico de Michelis, *El Problema de las Ciencias Históricas*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1948 (original italiano).
- (7). — Henri Bergson (1859-1941), professor no *Collège de France*, escreveu entre outras obras: *Matière et Mémoire* (1895); *Le Rire* (1900); *L'Évolution Créatrice* (1907); *Les deux Sources de la Morale et de la Religion* (1922).
- (7a). — Diz Henri Gouhier (in *L'Histoire et sa Philosophie*, Paris, Vrin, 1952, págs. 75-76): *La création, lisons-nous dans "L'Évolution Créatrice", n'est pas un mystère: nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement. — De la première à la dernière ligne, le bergsonisme est le commentaire de ce vœu: dépouiller de tout mystère l'idée de création en la faisant s'éclaircir comme l'idée pour ne laisser subsister que l'évidence d'une expérience. Par suite, l'invention, comme l'intuition, est irréductible aux concepts et déborde toute formule. Il ne s'agit donc pas de l'expliquer: elle marque le point d'où part l'explication précisément parce qu'elle est le point où s'arrête l'explication. Elle est donc mystérieuse pour l'intelligence qui explique: elle l'est peut-être moins si nous la rapportons à l'expérience que chacun de nous peut avoir de ses modestes créations.*

inteligência, fornecendo-lhe as categorias das ciências que não podem deixar de deformar a realidade sempre fluída por se servirem de conceitos abstratos e de relações constantes, mas essa deformação, além de ser inevitável, pode prestar-nos serviços muito úteis na organização prática da nossa vida. Pela intuição penetramos no âmago da realidade sempre em movimento, “vivemos” o perpétuo *fieri*, ou melhor, a contínua criação da realidade, e contemplamos o revezamento espontâneo e imprevisível das sucessivas situações da vida. Não interpretemos mal essas palavras: Bergson não menoscaba nem o intelecto nem a inteligência; não equipara a intuição ao sentimento e muito menos ainda ao instinto; não acredita numa oposição intransponível entre a inteligência e a intuição. A intuição precisa ser estimulada pela inteligência; sem esta, não poderia funcionar bem aquela: *la collaboration épistémologique des deux facultés est fondée sur leur union réelle ou ontologique. En effet, entre l'intelligence et l'intuition il n'y a pas de distinction d'essence ou de nature, mais seulement de fonction. L'intuition est l'esprit même; l'intelligence s'y est découpée par un processus imitateur de celui qui a engendré la matière* (8). Pois o Espírito é a fonte e a origem de todo o Ser, da vida bem como da matéria: o núcleo mais íntimo também da matéria inerte é a Vida, embora não diretamente acessível à nossa intuição vital. A vida da matéria nós a compreendemos, de modo analógico, como resistência à nossa esfera vital, resistência que deve ser sobrepujada para ser subordinada à expansão da nossa vida. Todos os seres, inclusive a matéria “inanimada”, possuem *l'élan vital*, percebido conscientemente no homem, mas enfraquecido e, por assim dizer, paralisado na matéria inerte. Não faltou quem interpretasse a filosofia de Bergson em sentido panteísta; êle mesmo descobriu, durante sua longa carreira filosófica, o caminho ao Deus pessoal, livre Criador do Universo. No fim da sua vida, sentia-se cada vez mais atraído pelo Catolicismo e teria entrado na Igreja, se não tivesse considerado sua conversão pública como traição à causa judia (Bergson era judeu): em meio às ondas de anti-semitismo que inundavam a Europa, o pensador queria ficar solidário com os seus compatriotas perseguidos (9).

(8). — L. van Acker, *Structure épistémologique et Méthodologie de la Métaphysique Bergsonienne*, in Revista da Universidade Católica de São Paulo, X 18-19, pág. 126.

(9). — Na França, a influência do positivismo sobre a historiografia foi muito mais duradoura do que na Alemanha e na Itália; o manual preponderante foi, durante muitos anos, o livro de Ch.-V. Langlois et Ch. Seignobos, *Introduction aux Etudes Historiques* (1898), traduzido para o português por Laerte de Almeida Morais, São Paulo, 1946; cf. também o livro de Henri Sée com o título significativo: *Science et Philosophie de l'Histoire*, Paris, Alcan, 1933. — A influência da filosofia bergsoniana (como também da escola alemã) é manifesta nas obras de Raymond Aron, expoente máximo da moderna “filosofia da história” na França: *La Philosophie Critique de l'Histoire*, Paris, Vrin, 1950; *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1948¹².

c) O Pan-historismo.

O filósofo italiano B. Croce (10) é autor brilhante, a casar um espírito ágil e vivo a uma cultura extraordinária; menos profundo do que Bergson, exerceu grande influência, também fora da sua pátria, sobretudo com as suas teorias estéticas. Renovador bem latino da filosofia hegeliana (o “neo-idealismo”), mostra-se, em assuntos históricos, também adepto de Vico (“o homem possui conhecimento perfeito só daquilo que faz”, cf. § 83 I). Para Croce, — pelo menos, em certa fase da sua carreira filosófica, — tôda a realidade é histórica, e o único verdadeiro saber humano é o conhecimento histórico; a filosofia é só um dos elementos constitutivos do conhecimento histórico, sendo o elemento universal de um pensamento cuja concreta existência é individual. Tôda a realidade é histórica, também a natureza: os fatos físicos, enquanto são acontecimentos singulares e concretos, fazem parte da história, e neste sentido poderíamos dizer que a natureza é uma realidade. Mas a natureza, enquanto concebida como um sistema de leis abstratas e gerais, — construções arbitrárias, mas de grande valor prático, — não possui realidade, pois as leis físicas lidam com “pseudo-conceitos”, por fazerem abstração da existência concreta e da individualidade dos fatos particulares, os únicos que, na realidade, ocorrem. Os conceitos elaborados pela filosofia são, porém, universais e necessários (“conceitos puros”), mas, como tais, não passam de simples funções do pensamento que se certifica de si mesmo: atualizam-se num contacto imediato com os fatos concretos da realidade, levando o pensamento a adequar-se perfeitamente ao real. As representações da história, ao contrário das do mundo das artes, não são puras intuições, visto que ocasionam juízos que implicam a existência objetiva do seu conteúdo: os elementos intuitivos (o sujeito) de tais juízos estão fundamente impregnados de “conceitos puros” (o predicado). O conhecimento histórico possui, portanto, o caráter concreto da intuição artística e a universalidade do conhecimento filosófico; o fato histórico possui a verdade universal, ou melhor, identifica-se com ela, sendo a encarnação particular do universal. Eis as linhas essenciais do *storicismo assoluto* de Croce. Para êle, não há pensamento que se eleve acima do fluir do tempo: coincidem o fato e a verdade, o ato e o valor, o pensamento humano e o pensamento divino; as experiências concretas do espírito humano constituem a única realidade, sem que haja, como Hegel admitia, uma síntese absoluta. Também Croce frisa a necessidade de “reviver” o passado humano, ou melhor: as experiências concre-

(10). — Benedetto Croce (1866-1952) escreveu entre outras obras: *La Storia ridotta sotto il concetto generale dell'Arte* (1893); *Logica* (1905); *Teoria e Storia della Storiografia* (1917).

tas do espírito humano no passado. A história, não vivificada e animada pela viva intuição de quem a relata, não merece, aos seus olhos, o nome de “história”, mas é apenas “crônica”. E o “cronista” trata seu assunto como se fôsse um objeto “científico”, aviltando-o à condição da natureza abstrata e irreal. Daí as invectivas de Croce contra a “historiografia filológica” (11).

II. O Mistério da História.

Ao passo que os racionalistas do século XIX tentavam decifrar o enigma da história, considerando-lhe a solução integral como virtualmente possível, os pensadores do século XX são, em geral, mais modestos e falam preferivelmente no “mistério” da história. Tal atitude não os impede de procurar o significado humano do processo histórico ou de tentar sínteses superiores, mas mantém neles vivo o mêdo salutar a generalizações precipitadas e a profecias apodícticas. Fora do grupo cada vez mais reduzido dos positivistas, fora do partido dos comunistas ortodoxos, são poucos os que, hoje em dia, se atrevem a vaticinar o futuro: quase todos se limitam a analisar as tendências da atualidade, vendo nelas meras possibilidades para a evolução ulterior e apreciando-as como ambivalentes. A filosofia da história, tal como era praticada no século passado, — doutrinária e clarividente, — perdeu o seu crédito, mas nem por isso é menos intensa a reflexão sôbre a história. Muitas circunstâncias estão contribuindo para o homem moderno, — principalmente, o ocidental, — tomar consciência da sua situação histórica. Talvez possam elas ser resumidas nestes itens: a necessidade de se travar um diálogo com os marxistas; a revolução radical efetuada pelo surto da técnica moderna; a reabilitação da “teologia bíblica” (12) entre os cristãos; o fato da unificação do mundo e, conseqüentemente, o confrônto da cultura ocidental com

(11). — Fora da Itália, onde Croce exerceu grande influência (principalmente com a sua estética), devemos mencionar, na Inglaterra, R. G. Collingwood (cf. nota 4), que adotou várias opiniões do filósofo italiano. Também o pensamento do filósofo espanhol José Ortega y Gasset (1883-1955), apesar de ser mais sutilmente matizado, aproxima-se, em questão de historiografia, da doutrina de Croce (pelo menos, em certa fase da sua carreira filosófica).

(12). — A “Teologia Bíblica” é termo de origem protestante, pois a Reforma rejeita a tradição como fonte de revelação e apóia-se unicamente na Bíblia. Nos últimos decênios, a palavra tem sido aplicada também pelos teólogos católicos para indicar uma disciplina auxiliar da teologia dogmática, que tem por objeto expor sistematicamente a Revelação do Antigo e do Novo Testamento, e indagar a origem das idéias religiosas da Bíblia; é evidente que, também para católicos, a Bíblia deve ser “a alma da teologia”, cf. Leo Papa XIII, in Encyclica *Providentissimus* (1893): *Illud autem maxime optabile est et necessarium, ut ejusdem Divinae Scripturae usus in universam theologiam influat disciplinam ejusque prope sit anima; ita nimirum omni aetate Patres atque praeclearissimi quique theologi professi sunt et re praestiterunt.* — Cf. Sanctus Thomas, *Summa Theologica*, I q. 1, a. 5, ad 2-um: *Non enim (theologia) accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem.*

as outras civilizações que existem no globo. Alguns destes pontos precisam ser examinados de mais perto.

a) A Bíblia e a História (12a).

α) Entre os protestantes podemos verificar uma sadia reação ao procedimento racionalista das gerações anteriores que consistia em privar sistematicamente a Revelação cristã do seu caráter histórico: uma teologia “científica” e uma historiografia liberal (13) conspiravam antigamente para “desmitologizar” (alemão: *entmythologisieren*) a Bíblia, tentativa essa de que também muitos católicos não conseguiam ficar completamente isentos. É um escândalo para a razão fundar a religião absoluta nos fatos contingentes da história; por isso os racionalistas paliavam os fatos da história sagrada, transformando-os em símbolos de uma verdade “a-histórica”. Ora, muitos protestantes modernos têm a coragem de proclamar novamente o “escândalo da fé”, tornando a falar na *história* da salvação. “Eternidade e Tempo” são temas frequentemente abordados pelos teólogos protestantes contemporâneos. O escopo do presente livro não nos permite entrarmos neste assunto; aliás, já existe um livro em português consagrado ao estudo destas questões (14). Mencionamos aqui apenas alguns livros fundamentais: *Faith and History* de Reinhold Niebuhr (1949); *Christus and die Zeit* (trad. franc. *Christ et le Temps*) de Otto Cullmann (1948); *Christianity and History* de Herbert Butterfield (1949); *Kirchliche Dogmatik* (= “Dogmática Eclesiástica”) de Karl Barth (desde 1932; cf. § 110 V, nota 128). Artigos instrutivos e facilmente acessíveis são entre muitos outros: *La Conception chrétienne du Temps* (15) de Emil Brunner, e *L'Histoire Universelle et l'Événement du Salut* (16) de Karl Löwith. O teólogo alemão Rudolf Bultmann, influenciado pela filosofia existencialista de Martin Heidegger e autor de vários estudos teológicos (por exemplo, *Jesus*), propugna, nos dias de hoje, a “desmitologização” da Bíblia, embora em sentido bem diferente da escola liberal.

(12a). — Sobre a influência da Bíblia nas filosofias da história do mundo ocidental, cf. Karl Löwith, *Meaning in History, The Theological Implications of The Philosophy of History*, The University of Chicago Press, 1949.

(13). — O exemplo mais conhecido é o célebre historiador alemão Adolf Von Harnack (1851-1930), professor na Universidade de Berlim (desde 1888) e favorito do Imperador Guilherme II. Harnack escreveu, entre muitas outras obras: *Dogmengeschichte* (= “A História do Dogma”), em que condena o conceito e a estrutura do dogma na Igreja primitiva como um produto do gênio helênico, e *Wesen des Christentums* (= “A Essência do Cristianismo”, 1900), em que reduz o Evangelho de Jesus à pregação da paternidade de Deus e ao valor infinito da alma.

(14). — Otto A. Piper, *A Interpretação Cristã da História*, in “Coleção da Revista de História”, n.º IX, São Paulo, 1957.

(15). — In *Dieu Vivant*, XIV, págs. 15-30.

(16). — *Ibidem*, XVIII, págs. 57-77.

β) Se fazemos abstração de numerosos matizes individuais existentes entre as diversas teorias desenvolvidas pelos teólogos católicos, podemos dizer que aqui existem duas correntes: a corrente “escatológica” e a corrente “encarnacionista”. Segundo aquela, a história profana possui pouco ou nenhum valor autônomo perante Deus, visto que êste mundo, desde a plenitude da Revelação em Cristo, representa uma “situação perimida”, da qual o Cristianismo se serve como de uma coisa completamente exterior (16a); segundo o “encarnacionismo”, êste mundo histórico, sendo um dos elementos constitutivos da definitiva ordem cristã (“o novo céu e a nova terra”), é um prelúdio, ou então, uma prefiguração da vindoura glória. Se a atitude escatológica, levada ao extremo, subestima a importância da Encarnação para a história, tendendo a uma concepção “angélica” do homem incompatível com a doutrina bíblica (criação da matéria por Deus, a Encarnação do Verbo Divino, a ressurreição dos mortos), o perigo do Encarnacionismo extremo reside em diluir um mistério da fé (a transfiguração do mundo) numa especulação gnóstica e num falso misticismo terrestre. Entre êsses dois polos se move o pensamento católico, tentando evitar posições extremistas, mas não podendo deixar de propender para um dos dois polos, cuja perfeita reconciliação não é dada ao homem enquanto vive no tempo anterior à plena manifestação da glória de Deus. Também aqui devemos contentar-nos em assinalar alguns estudos fundamentais: *Theologie der Geschichte* (trad. franc. *La Théologie de l'Histoire*) de H. Urs von Balthasar (1950); *Le Mystère de l'Histoire* de Jean Daniélou, S. J. (1953); *Théologie des Réalités Terrestres*, I-II de G. Thils (1949); *Über das Ende der Zeit* (trad. franc. *La Fin des Temps*) de Joseph Pieper (1950); *Der Christ und die Geschichte* (trad. esp. *El Cristiano y el Tiempo*) de Theodor Haecker (1935); *Gott und die Geschichte* (= “Deus e a História”) de Karl Thieme (1948), etc. Registramos ainda um ensaio de H. Rahner, S. J.: *La Théologie Catholique de l'Histoire* (in *Dieu Vivant*, X págs. 91-116) e outro de E. Mounier: *Le Cristianisme et la Notion de Progrès* (17).

b) “A Segunda Natureza” (18).

(16a). — Cf. Sanctus Augustinus, *Sermo* 362, 7: *Architectus aedificat per machinas transituras domum mansuram. Nam in isto tam magno et amplo, quod videmus, aedificio, cum instrueretur, machinae fuerunt, quae hic modo non sunt, quia quod per eas aedificabatur, jam perfectum stat. Sic ergo, fratres, aedificabatur aliquid in fide christiana, et perfecta sunt quaedam machinamenta temporalia.*

(17). — In *La Petite Peur du XXe Siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1948, págs. 95-152.

(18). — A expressão é de Cícero (*De Nat. Deor.* II 60, 152: *nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur*) e foi adotada por F. Dessauer, *Philosophie der Technik*, cf. § 95 V, nota 14, onde o leitor encontrará alguns livros modernos consagrados ao problema da técnica. Acrescentamos ainda êstes dois estudos: Alfred Frisch, *Une Réponse au Défi de l'Histoire*, Paris, Desclée De Brouwer, 1954, e E. Mounier, *La Machine en Accusation*, in *La Petite Peur* (cf. nota 17), págs. 41-93.

O trabalho manual era pouco estimado na Antigüidade clássica (19), e também a Idade Média, apesar de lhe conferir valor ascético e ético, considerava o trabalho preponderantemente como um castigo de Deus (20): “comerás o pão com o suor do teu rosto” (Gên., III 19). Os tempos modernos são muito mais positivos na apreciação do trabalho, chegando a elaborar uma verdadeira mística do trabalho. Neste ponto concordam o “americanismo” e o marxismo, que ambos esperam do trabalho inteligente uma espécie de salvação do homem terrestre pelo homem. Sem dúvida, essa crença tipicamente moderna foi fomentada pelo grande surto da técnica moderna, mas esta, por sua vez, tem inegavelmente suas raízes históricas na religião bíblica que, durante muitos séculos, nutriu o mundo ocidental. A tese é ilustrada pelo simples fato de só o Ocidente ter desenvolvido uma tecnologia no sentido próprio da palavra. Já na primeira página do livro Gênesis (I 28) lemos as palavras significativas: “Enchei a terra e sujeitai-a!”, o que exclui a idéia de um certame prometeico entre a Divindade e o homem (21); além disso, o Cristianismo, frisando a transcendência de Deus, “naturalizou” a natureza, tirando-lhe o falso prestígio de um ente divino (22). Muitos autores responsabilizam o Protestantismo pela avaliação positiva do trabalho nos tempos modernos; embora haja certo exagêro em tal afirmação exclusivista (cf. § 80 IV), o certo é que o “ethos” pro-

- (19). — O desprezo dos antigos pelo trabalho manual traduzia-se na palavra grega *bánausos* (= “artesão”, daí: “homem sem cultura e sem compreensão dos valores culturais”); mais significativo ainda é o fato de ser, entre os antigos, o trabalho uma palavra negativa, e o lazer (o ideal de um homem livre) uma palavra positiva, cf. em grego *scholé* (daí a palavra moderna “escola”) e em latim *otium* (= “ócio, lazer”), e *ascholia* e *neg-otium* (= “ocupação, trabalho, etc.”); *piger* (= “preguiçoso, ocioso”) e *impiger* (= “aplicado, trabalhador”). — Cf. § 95, V, nota 13. — Naturalmente houve na Antigüidade também louvadores do trabalho, por exemplo Hesíodo na Grécia, e Epicteto, filósofo estoíco (século II d. C.).
- (20). — O trabalho era apreciado como meio de ascese (entre os monges; Santo Agostinho escreveu um opúsculo *De Opere Monachorum*) e por motivos éticos (cf. Sanctus Thomas, *Summa Theologica*, IIa IIae, q. 187, a. 2 et 3 *in corpore*); a partir do século XIII, com o advento da burguesia, uma apreciação mais positiva começa a ganhar terreno.
- (21). — Cf. § 73 IIb. O poeta romano Horácio (*Carmina*, I 3, 21-28 e 37-40) interpretou, de maneira clássica, essa superstição prometeica:

*Nequiquam deus abscondit
Prudens Oceano dissociabili
Terras, si tamen impiæ
Non tangenda rates transiliunt vada.
Audax omnia perpeti
Gens humana ruit per vetitum nefas:
Audax Iapeti genus
Ígnem fraude mala gentibus intulit...
Nil mortalibus ardui est:
Caelum ipsum petimus stultitia neque
Per nostrum patimur scelus
Iracunda Jovem ponere fulmina.*

- Cf., porém, a Ode ao Homem do poeta Sófocles, in *Antígona*, 332-383.
- (22). — Cf. § 73 IIc, e § 123 IVb, nota 251.

testante não pouco contribuiu para a mística do trabalho no mundo hodierno (23).

c) O Ecumenicismo moderno.

O espírito dinâmico e progressista do Ocidente descobriu e patenteou o mundo: a Europa, devido à superioridade da sua técnica e da sua economia, dominou durante alguns séculos o globo inteiro (cf. § 95 III), domínio êsse que parecia às gerações anteriores uma coisa natural e duradoura. Dizia Hegel no início do século passado: “O mundo foi circunavegado pelos europeus, e constitui hoje um círculo fechado para êles. O que ainda não chegaram a dominar, ou não vale a pena, ou então está destinado a ser dominado por êles” (24). No leitor contemporâneo essas palavras provocam um sorriso irônico ou compassivo: terminou a época da Europa, insurgiram-se os povos coloniais da Ásia e da África contra seus antigos senhores, e muitos falam, desde a Primeira Guerra Mundial, com Spengler, “no declínio do Ocidente” ou, com Massis, “na defesa do Ocidente” (25). Não faltam à época contemporânea as cassandras que prevêem desastres catastróficos para a nossa tão elogiada cultura ocidental, inclusive para os continentes americanos; outros, mais sensatos, frisam a conveniência de uma aproximação espiritual dos dois mundos, a conter em si a possibilidade de um enorme enriquecimento do patrimônio cultural de todos os povos do globo. Um novo “ecumenicismo” (cf. § 22) que, desta vez, não se limita a certos continentes, mas abarca a humanidade inteira, está-se apoderando dos nossos contemporâneos: a unificação do mundo não lhes parece um processo fatal, e muito menos ainda, uma evolução calamitosa, e sim uma tarefa sumamente histórica, confiada aos cuidados e à responsabilidade do homem do sé-

(23). — Cf. J. Milton, *Paradise Lost*, XII 581-82, e 584-86:

...only add
Deeds to thy knowledge answerable, ...
...then wilt thou not be loath
To leave this Paradise, but shalt possess
A Paradise within thee, happier far...

(24). — Hegel, *Werke*, Bd. XI, pág. 417: *Die Welt ist umschifft und für die Europäer ein Kundes. Was noch nicht von ihnen beherrscht wird, ist entweder nicht der Mühe wert oder noch bestimmt, beherrscht zu werden.* Mas o historiador francês Alexis de Toqueville escrevia em 1835 estas palavras proféticas: *Il y a aujourd'hui sur la terre deux grandes peuples qui, partis de points différents, semblent s'avancer vers le même but: ce sont les Russes et les Anglo-Américains... Tandis que les regards des hommes étaient occupés ailleurs, ils se sont placés tout à coup au premier rang des nations, et le monde a appris presque en même temps leur naissance et leur grandeur... Leur point de départ est différent, leurs voies sont diverses; néanmoins, chacun d'eux semble appelé par un dessein secret de la Providence à tenir un jour dans ses mains les destinées de la moitié du monde* (in *De la Démocratie en Amérique*, nova edição publicada em Paris, 1951, Librairie de Médicis, I págs. 623-624).

(25). — Cf. Henri Massis, *Défense de l'Occident*, Paris, Plon, 1927; o livro, acompanhado de outros ensaios do mesmo autor, foi reeditado (1956) sob o título de: *L'Occident et son Destin*, Paris, Grasset.

culo XX, de cuja orientação espiritual dependerá se esta evolução histórica ficará com um significado plenamente humano ou não. Mencionamos aqui, fora dos trabalhos de Toynbee e Jaspers que serão estudados nos parágrafos seguintes, o livro de René Grousset: *Bilan de l'Histoire* (1946), o de J. Laloup e J. Nélis: *Culture et Civilisation* (1955), e *last but not least*, o livro simpático e compreensivo de Denis de Rougemont: *L'Aventure Occidentale de l'Homme* (1957). Os intelectuais católicos da França consagram (em 1955) uma semana de estudos a êste assunto, cujo relatório interessante se lê no livro: *L'Église et les Civilisations* (1956).

§ 126. O Declínio do Ocidente.

Escrevia Paul Valéry, no segundo decênio dêste século: *Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles. Nous avions entendu parler de mondes disparus tout entiers, d'empires coulés à pic avec tous leurs hommes et tous leurs engins. . . Nous savions bien que toute la terre apparente est faite de cendres, que le cendre signifie quelque chose. Nous apercevions à travers l'épaisseur de l'histoire les fantômes d'immenses navires qui furent chargés de richesse et d'esprit. Nous ne pouvions pas les compter. Mais ces naufrages, après tout, n'était pas notre affaire. Elam, Ninive, Babylone étaient de beaux noms vagues, et la ruine totale de ces mondes avait aussi peu de signification que leur existence même. Mais France, Angleterre, Russie . . ., ce seraient aussi de beaux noms. Lusitania aussi est un beau nom. . . Nous sentons qu'une civilisation a la même fragilité qu'une vie* (26). O homem ocidental teve a mesma experiência “existencial” de Ivan Íliitch, numa das novelas de Tolstoi (cf. § 121 IIa, nota 175): êste Ivan vivera muitos anos, sabendo que “Caio”, — o homem abstrato, — é mortal, sem achar nada de espantoso nesta regra geral; só quando se achava gravemente doente, ficou compenetrado da verdade de que esta regra se applicava também a êle pessoalmente. As gerações anteriores à primeira guerra mundial viviam, — como nos aparece, atualmente, — num mundo ilusório e pouco ligavam para os gritos de alarme que soltavam uns poucos solitários (27); a primeira guerra mundial, que derrotou também os vencedores (pelo menos, na Europa), fêz com que o homem moderno escutasse as admoestações dos seus profetas. Entre êles se destacava a figura de Oswald Spengler (1880-1936), autor do célebre livro: *Der Untergang*

(26). — Paul Valéry, *La Crise de l'Esprit*, in *Variété I*, Paris, Gallimard, 1924, págs. 11-12.

(27). — Por exemplo, Nietzsche, Kierkegaard e Dostoiévski. — H. J. Schoeps, *Vorläufer Spenglers*, Leiden-Köln, 1953, chama também a atenção para dois outros “precursores” de Spengler: Karl Vollgraß (1792-1863) e Peter Ernst Von Lasaulx (1815-1861), mas o termo “precursor” nos parece pouco convincente.

des *Abendlandes*, I-II (28), obra que pretendemos analisar, pelo menos, nas linhas mestras, neste parágrafo.

I. Uma Revolução Copernicana.

Spengler vê no seu livro uma tentativa absolutamente nova de predeterminar a marcha da história. Segundo o nosso autor, há duas necessidades que regem o total da realidade, uma radicalmente oposta à outra: a necessidade mecânica que se refere à natureza, enquanto estática, ou ao *factum*, e a necessidade orgânica que se refere à vida e à história sempre dinâmica, ou ao *fieri*. Aquela é a lógica do espaço, da extensão, e se traduzirá numa "morfologia sistemática", a servir-se de conceitos abstratos e de números, do raciocínio discursivo e do princípio da causalidade; esta é a lógica do tempo, da direção ou da "irreversibilidade", e se refletirá numa morfologia "fisiognômica", a servir-se de símbolos e de imagens. O livro da natureza inerte está escrito, de acôrdo com a célebre expressão de Galileu, em linguagem matemática, mas o livro da história está por escrever ainda: a morfologia fisiognômica de Spengler nos possibilitará a decifração do mundo histórico.

A história não é governada por leis mecânicas, como queriam os "materialistas", nem por causas finalistas, como queriam os providencialistas e seus sucessores, os progressistas (28a), mas obedece à necessidade orgânica do Destino (alemão: *Schicksal*), o qual é inacessível a um conhecimento racional. Não o compreendemos, só podemos "entendê-lo" (alemão: *verstehen*) mediante uma co-experiência íntima e vital do movimento interno do mundo histórico. O Destino não é suscetível de uma definição, nem sequer de uma descrição minuciosa; não o podemos "explicar" ou "compreender", — tal tentativa seria igual a paralisar aquilo que é essen-

(28). — A obra foi concebida em 1912, e o primeiro volume de "O Declínio do Ocidente" saiu em 1918, tendo sido redigido numa época em que o autor ainda tinha muita esperança na vitória das armas alemãs; a tese do livro não foi, portanto, inspirada ao autor pela derrota da Alemanha, mas a repercussão enorme da obra, não só na Alemanha como também nos outros países ocidentais, explica-se pelo estado geral de mal-estar que se seguia à primeira guerra mundial. — Nós nos servimos da 76a.-81a. edição alemã (München, Becker, 1950). — Além disso, publicou Spengler a brochura: *Preussentum und Sozialismus* (1919), e o livro: *Jahre der Entscheidung* (= "Anos Decisivos", 1933). Os ensaios do autor como também sua tese acadêmica (consagrada a Heráclito) foram editados em 1937 sob o título de *Reden und Aufsätze* (= "Discursos e Ensaios").

(28a). — Segundo Spengler (*Untergang*, I pág. 27), a humanidade não possui nenhuma finalidade e nenhum significado: *Die Menschheit ist ein zoologischer Begriff oder ein leeres Wort* (= "a humanidade é um conceito zoológico ou uma palavra ôca"); o pseudo-conceito de teleologia dentro das ciências é a inversão mecanicista do princípio da causalidade, sendo uma caricatura da idéia do *Schicksal* (*ibidem*, I pág. 156). — Quanto à negação do significado da palavra "humanidade", cf. a opinião do filósofo russo Danilevski (§ 120 IV); quanto à negação da "teleologia" histórica, Spengler não consegue negá-la aos organismos culturais, dizendo que cada um deles "cumpre o seu destino" e "realiza uma idéia intrínseca". Há, portanto, segundo êle, um finalismo parcial, mas não existe um finalismo universal.

cialmente movimento, — só podemos senti-lo com uma certeza profundamente interior, deixando-nos arrastar pelo caudal impetuoso dos acontecimentos; só podemos atingi-lo mediante uma certa intuição instintiva; só podemos vivê-lo, descendo ao fundo misterioso da nossa existência. “O *fieri* pode ser apenas vivido e sentido num profundo entendimento mudo” (29). A morfologia fisiognômica, que não se difunde pela “extensão” e sim penetra na profundidade das coisas, que não é cálculo racional e sim visão vital do mundo vindouro, será a última filosofia capaz de brotar do solo exausto da nossa cultura ocidental.

O autor apresenta sua visão como uma filosofia genuinamente alemã: com orgulho, declara-se tributário de Goethe (30) e de Nietzsche; a este deve a maneira de pôr os problemas, àquele o método. Spengler não esconde seu entusiasmo por seus próprios inventos: às vezes se extasia ante eles de modo a perder todo o senso crítico. Também tende a atribuir demasiada importância à sua originalidade: entre seus pais intelectuais esquece mencionar Herder (cf. § 92), Dilthey (cf. § 125 Ia, “a estrutura individual das totalidades culturais” e “a singularidade das diversas tipologias históricas”), Bergson (31) e outros (32).

II. Que é uma Cultura?

Em certo momento nasce, em certa paisagem — não podemos dizer por que, nem podemos prever quando, — uma “cultura”, isto é: destaca-se da Psique primitiva que lhe constitui eternamente um substrato misterioso e informe, uma “alma coletiva” (33), destinada a dar forma determinada a um organismo vivo que é uma “cultura”. Culturas são plantas efêmeras: desabrocham, crescem e frutificam para, depois, perder fatalmente seu viço e sua frescura: aí murcham e morrem. Nenhuma providência individual ou coleti-

(29). — *Ibidem*, I pág. 75: *Ein Werden kann nur erlebt, mit tiefen wortlosen Verstehen gefühlt werden*; cf. I pág. 152.

(30). — *Ibidem*, I pág. IX e pág. 65, nota 1, onde Spengler cita as palavras de Goethe (cf. *Gespräche mit Eckermann*, 13-2-1829): “A Divindade atua só em coisas vivas, não em coisas mortas; só no *fieri*, não no *factum*”, etc. Em alemão: *Die Gottheit aber ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Toten; sie ist im Werden und sich Verwandlenden, aber nicht in Gewordenen und Erstarrten. Deshalb hat auch die Vernunft in ihrer Tendenz zum Göttlichen es nur mit dem Werden, Lebendigen zu tun, der Verstand mit dem Gewordenen, Erstarrten, dass er es nutze.* — Cf. § 114 Ia.

(31). — Spengler bergsoniano?! *Risum teneatis, amici!* A antítese spengleriana (tempo-natureza; vida-extensão) é uma caricatura inapta e inepta da doutrina do filósofo francês; Spengler nunca faz menção nem de Bergson, nem de Dilthey; menciona, sim, Leibniz (monadologia!), em que venera um precursor de Goethe.

(32). — Cf. A. Messer, *Oswald Spengler als Philosoph*, Stuttgart, Strecker & Schröder, 1922; A. Fauconnet, *Oswald Spengler*, Paris, Alcan, 1925; J. G. de Beus, *O Futuro do Ocidente*, Livraria Clássica Brasileira, Rio de Janeiro, s. d., págs. 25-52.

(33). — Quanto às contradições internas e à falta de clareza no que diz respeito ao nascimento de uma “alma coletiva”, cf. A. Messer, *op. cit.*, págs. 44-49.

va poderia sustentar ou retardar esse processo vital. Morre uma cultura quando sua alma realizou a soma total das suas possibilidades religiosas, políticas, científicas e artísticas: chegada a esse ponto, regressa ao sono da Psique primitiva da qual se originou. A vida de uma cultura é uma luta renhida da sua alma contra as forças caóticas de fora e de dentro: contra o mundo exterior que lhe é sempre rebelde, e contra o mundo interior por este se obstinar no seu estado de inconsciência. Só as “culturas” pertencem à história própria dita: sem história são os povos que vivem fora do organismo cultural, bem como os que já esgotaram suas possibilidades culturais, transformando-se em “felás” (alemão: *Fellachentum*).

A tal organismo se aplicam perfeitamente bem as categorias de “infância, juventude, maturidade e velhice”, ou as de “primavera, verão, outono e inverno” e, cada cultura percorre, fatalmente, sucessivamente essas quatro fases. À “velhice” ou ao “inverno” já não compete a palavra “cultura”, e sim o termo “civilização” (34). Terminada a “civilização”, o organismo morre, e os indivíduos que o constituíam passam para o *Fellachentum*. A vida de um organismo cultural tem a duração ideal de mais ou menos mil anos.

Tôdas as realizações artísticas e políticas, tôdas as crenças religiosas, tôdas as descobertas científicas de uma dada cultura não passam de expressões ou símbolos da sua alma coletiva (35), perceptíveis apenas para quem possui o “tato fisiognômico”, essa intuição (ou instinto?) spengleriana que consiste em descobrir a fatalidade misteriosa (36) que rege inexoravelmente os destinos das diversas culturas. Uma das tarefas mais importantes da morfologia histórica será apontar e interpretar os símbolos próprios de cada uma das grandes culturas.

III. A Individualidade das diversas culturas.

Spengler conhece oito culturas desenvolvidas: a egípcia (2600-1600 a. C.), a babilônica (3000 a. C.-2000 a. C.), a índia (1500-500

(34). — Spengler emprega o termo “cultura” em dois sentidos bem diferentes: no de “organismo cultural” (por exemplo, a cultura egípcia, etc.), e no de “época vital de um organismo cultural” (em oposição à “civilização”).

(35). — Spengler, *Untergang*, I pág. 136, e II pág. 354. O autor cita as palavras finais de Fausto II (de Goethe): “Tudo o que passa é apenas um símbolo”, em alemão:

*Alles Vergänglichliche ist nur ein Gleichnis,
Das Unzulängliche, hier wird's Ereignis;
Das Unbeschreibliche, hier ist's getan,
Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan.*

(36). — Segundo Spengler (*ibidem*, I pág. 314), ninguém entendeu melhor do que Goethe a fatalidade de uma “forma estruturada que viva se desenvolve”, cf. *Orphische Urworte*:

*So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.*

a. C.), a chinesa (1300-300 a. C.), a americana no México (500-1500 d. C.), a clássica ou a greco-romana (1000 a. C.-0), a arábica (0-1000 d. C.), e a ocidental (1000-2000 d. C.).

Cada uma dessas culturas constitui um organismo herméticamente fechado para tôda e qualquer outra cultura. Os empréstimos entre os diversos organismos culturais são apenas exteriores, ou melhor, aparências enganadoras. A Renascença européia é fenómeno essencialmente autóctone que, feita abstracção de algumas formas vãs e imitações estéreis, se teria produzido com as mesmas características, se os homens dos séculos XV e XVI não tivessem tido conhecimento algum da Antigüidade clássica; o tomismo medieval teria nascido também sem Aristóteles, e Plotino teria escrito as suas obras, mesmo que nada soubesse de Platão. Os dramas de Sófocles, os sistemas de Platão e de Aristóteles, o cesarismo antigo nos são, no fundo, tão estranhos como os deuses da mitologia mexicana ou a arquitetura da Índia. Uma cultura é irrepetível e única; renascimentos são ilusões, e revivificações são impossíveis.

Não podemos expor aqui as características de cada uma das oito culturas; devemos limitar-nos às três mais conhecidas (aliás, o próprio Spengler consagra-lhes quase a sua obra inteira): a clássica, a arábica e a ocidental. Depois resumiremos a opinião do autor relativa à Rússia, uma cultura *in statu nascendi* (37).

a) A Cultura Antiga.

A cultura antiga é a manifestação da “alma apolínea”, que vê nos corpos ou objetos individuais (grego: *sómata*), — bem delimitados e concretos, — o tipo ideal da extensão; o homem antigo concebe o espaço como a justaposição de muitos *sómata*, e vive no instante eternizado; a alma apolínea ignora o “espaço indefinido”, e a língua grega nem sequer possui palavra para indicar êste conceito tão familiar à cultura ocidental, mas o indica como “aquilo que não é” (grego: *to mé on*); sua imagem do mundo não poderia ser outra senão a do *kósmos*, uma justaposição harmônica de belas partes.

Símbolos desta cultura são:

α) A geometria euclidiana: o número antigo é “medida”, a lidar com unidades visíveis para os olhos corpóreos; os antigos não

(37). — Também o próprio Spengler presta relativamente pouca atenção (muito menos do que Toynbee) às outras culturas. O símbolo fundamental da cultura egípcia parece-lhe a “pedra” ou o “caminho” (cf. *Der Untergang*, I págs. 241-245; o autor não consegue exprimir seu pensamento com clareza, cf. pág. 15), o da cultura chinesa uma “senda através de uma paisagem amena” (cf. *ibidem*, I pág. 244, e II pág. 350; também aqui a mesma obscuridade). Entendam isso a quem foi dada a decifração dos enigmas spenglerianos!

conheciam “números negativos e irracionais” (38), e desconheciam o zero; a matemática antiga é a doutrina de corpos plásticos e concretos (39); nenhum grego jamais pensou em criar uma geometria “pluridimensional”.

β) A *pólis* grega é o ideal do Estado como estátua; o que, para os antigos, ficava fora do horizonte da sua acrópole, já não existia, ou melhor, apresentava-se-lhes como algo de alheio ou de hostil (39a); a idéia de “pátria” era-lhes desconhecida.

γ) O nu artístico: a plástica grega é uma arte que renuncia deliberadamente a representar o espaço, mas visa a representação do corpo plástico sem invólucro algum (40); a pedra era, para os gregos, um “caos” ou “uma matéria cósmica”, desejosa de revestirse de formas, ao passo que Miguel Ângelo tratava o mármore como um cárcere do qual procurava tirar as suas idéias.

δ) A tragédia ática: o destino antigo era “somático” ou externo, em oposição ao destino moderno (tipo: Shakespeare) que é “psíquico” ou interno; não há relação interna entre a personalidade de Antígona e sua ruína, e sim no drama *King Lear*; o destino antigo é comum a todos os homens, o moderno é próprio de um indivíduo; o destino antigo não admite desenvolvimento, não é “biográfico”, mas “anedótico”; o drama clássico é “o belo gesto”, e não movimento intrínseco; aliás, as figuras da mitologia clássica são mais “tipos” do que “indivíduos”.

ε) A coluna dórica: é símbolo do “presente puro ou eternizado”, sendo totalmente unidade e repouso; há um equilíbrio perfeito entre as linhas verticais da coluna e as horizontais do arquitravo.

ζ) O caráter estático: o homem antigo era “a-histórico” não tendo preocupações arqueológicas nem sentindo a necessidade de uma era; o passado afundava-se, para êle, num fundo mítico e intemporal; desconheciam os “clássicos” o conceito de evolução, e consideravam o *kósmos* como uma ordem estática; viviam no presente, e cremavam os seus mortos (41).

(38). — O autor cita o escoliasta de Euclides (ed. Heilberg, V pág. 417), segundo o qual o primeiro matemático a ocupar-se com números irracionais morreu como naufrago, porque os gregos pensavam que “o inefável e o inimaginável deviam ficar subtraídas à especulação” (cf. *Der Untergang*, I pág. 87).

(39). — Segundo Spengler, Diofanto de Alexandria (século III d. C.), o maior (ou, talvez, o único grande algebrista dos gregos), não pertence à cultura helênica, mas à arábica.

(39a). — As palavras latinas *hospes* (= “estrangeiro, hóspede”) e *hostis* (= “inimigo da cidade”) têm a mesma raiz.

(40). — *Der Untergang*, I pág. 332: *Jede Hülle hätte noch einen leisen Widerspruch gegen die apollinische Erscheinung, eine wenn auch noch so zaghalte Andeutung des umgebenden Raumes enthalten.*

(41). — A cremação dos mortos é regra geral na epopéia homérica, e também aqui a representação poética não concorda com a realidade histórica, que nos é

η) A moeda antiga é corpórea: ser capitalista queria dizer, na Antigüidade: possuir terras, ouro, prata, gado e escravos; a moeda antiga é cálculo aritmético, e obedece ao esquema: matéria e forma; mas, para os modernos, o dinheiro tem essencialmente a “função” de criar novas riquezas, e obedece ao esquema: fôrça e massa; os antigos desconheciam o conceito moderno de “crédito”.

b) A Cultura Árábica (42).

A cultura árábica é a expressão da “alma mágica”, que é dualista, ascética e fatalista: quer-se livrar do mundo; seu símbolo fundamental é o da “caverna mundial” (alemão: *Welthöhle*), uma imagem difícil de esclarecer em conceitos ocidentais. Basta dizer que a alma mágica vê o mundo como o terreno onde se combatem dois princípios eternamente opostos: o Bem e o Mal, a Luz e as Trevas, Deus e Satanás. O homem desta cultura sente-se dilacerado por fôrças antinômicas, e considera o “somatismo” dos gregos como pecado. Esta cultura incorporou-se, por volta do início da era cristã, na Síria e no Egito para, depois, se desenvolver em Bizâncio e no Maometanismo.

Seus símbolos são a *álgebra* (invenção do número indeterminado); o dualismo entre a *psique* e o *pneuma* (aquela é princípio do mal, êste é princípio do bem); o gnosticismo (cf. § 118 III); a comunidade “pneumática” (o homem mágico sente-se uma parcela de um “nós” místico, a traduzir-se na fundação de Igrejas teocráticas, por exemplo em Bizâncio e nos países muçulmanos); a cúpula (representa a “caverna mundial”, com interior extremamente rico, mas sem “exterior”; ela tem um aspecto fantástico ou fabuloso (43); os ornamentos são arabescos e mosaicos (43a); con-

conhecida por meio de escavações (cf. E. Drerup, *Homerische Poetik*, Würzburg, Becker, 1921, I págs. 159-162); na “Idade Média” (do povo grego) e, na época clássica, para não falarmos na época helenístico-romana, o enterramento era muito mais comum do que a cremação que, sendo mais dispendiosa, era reservada para os ricos. — Outrossim, a concepção “orgânica” da Antigüidade clássica como uma unidade homogênea é difícil de aceitar.

(42). — Spengler reclama para si a honra de ter descoberto a cultura árábica, enquadrando nela Jesus, São Paulo, Diofanto, os arquitetos do Panteão em Roma, Plotino, Santo Agostinho, Bizâncio, o Islam, etc. As vezes, considera-a também como uma “pseudo-morfose histórica”, cf. *Der Untergang*, II págs. 227-398. Em Actium (31 a. C.), quem devia ter vencido foi Marco Antônio, e não Otaviano. Para Spengler o Destino não tem segredos!

(43). — O Panteão de Roma, que na sua forma original remonta a Agripa, o genro de Augusto, foi restaurado (depois de dois incêndios, em 80 e 110 d. C.) pelo Imperador Adriano e embelezado pelo Imperador Septímio Severo. Sua cúpula tem diâmetro de 43.50 metros (talvez executada pelo arquiteto Apolodoro de Damasco). O nome dêste templo não está devidamente explicado, visto que era consagrado aos progenitores divinos de Roma: Vênus e Marte (cf. Dio Cassius, *Historia*, LIII 27, 2-5); no santuário havia também uma imagem de Júlio César, e no pronau as de Augusto e de Agripa. Não foi no Panteão que Alexandre Severo (222-235) venerou a imagem de Cristo, e sim na capela particular do seu palácio (cf. *Historia Augusta, Vita Alex. Sev.*, 22,4). — Outro exemplo bem conhecido de um templo com cúpula “árábica” é a *Aya Sofia* em Constantinopla, erguida pelo Imperador Justiniano.

(43a). — Sobre os mosaicos e os outros ornamentos de uma cúpula “árábica”, cf. *Der Untergang*, I pág. 320: *die magische (Kultur) empfand alles Geschehende*

tos de fadas; apocalipse e escatologia (uma forma intensificada dos contos de fadas, pois para a alma mágica “tudo tem início e fim”); soteriologia (circuncisão e sacramentos); a alquimia (a alma mágica, em oposição à apolínea, possui uma desconfiança profunda acêrca de realidades plásticas e quer dissolvê-las para lhes descobrir o mistério da essência); etc., etc.

c) A Cultura Ocidental.

A cultura ocidental é a manifestação da “alma faustiana” (44): dinâmica, histórica e técnica, quer subjugar o mundo, em que vê, não um *kósmos* delimitado, e sim espaço indefinido: neste espaço indefinido, o homem faustiano sente-se perdido. Para êle, Deus é o Todo.

Símbolos desta cultura são:

α) A psicologia voluntarista: assim como à antiga matemática faltava o conceito do espaço e à física antiga o da fôrça (para êles, os corpos eram compostos de “matéria” e “forma”), assim faltava à psicologia antiga a idéia da “vontade”; para a alma faustiana, porém, a unidade imaginária da psique é um “espaço”, (não um “corpo”, como no sistema de Platão, com “partes” inferiores e superiores), em que se verificam processos; a ordenação psicológica, no Ocidente, é funcional; a vontade liga o futuro ao presente; daí o dinamismo da alma faustiana e os conflitos entre o intellecto e a vontade; as tórres góticas, *gli uomini universalí* do Renascimento, e a técnica moderna ilustram bem o dinamismo da cultura ocidental.

β) As artes típicas da alma faustiana são a pintura a óleo e a música contrapontística; na pintura a óleo percebe-se como o homem ocidental vê as coisas na sua dependência da estrutura do espaço (o “claro-escuro” de Rembrandt); o contraponto é a arte do espaço indefinido, a forma artística do “tempo”, ao passo que a música grega era “tectônica”.

als Ausdruck rätselhafter, die Welthöhle mit ihrer geistigen Substanz durchdringender Mächte, — und sie schloss die Szene durch einen Goldgrund ab. — Cf. nota 40.

(44). — Dr. Jorge Faust (1480-1540) foi humanista, médico e alquimista na Alemanha: considerado pelo povo como feiticeiro, Faust tornou-se figura lendária que teria vendido sua alma ao diabo para dominar o mundo e para gozar da vida. O dramaturgo inglês Christopher Marlowe (1564-1593) compôs um drama *Doctor Faustus*. O tema de Fausto entrou na literatura mundial pelo célebre drama de Goethe em duas partes (I: 1808; II: 1831): o Faust de Goethe é a personificação da humanidade que sempre aspira a coisas inacessíveis, nunca encontra plena satisfação em nenhuma obra realizada, amiúde erra, mas jamais se esquece completamente do seu eterno destino. Cf. Faust, I Prolog: *Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewusst* (328-329).

γ) O número faustiano não tem nada a ver com a forma corpórea das coisas plásticas, mas é função e relação; a cultura ocidental conhece várias “geometrias”, números irracionais, e o cálculo infinitesimal, etc.

δ) A física ocidental não fala em “forma” e “matéria”, mas em “massa” e “fôrça”; de acôrdo com o dinamismo da alma faustiana, não indaga “corpos” ou “substâncias”, e sim fôrças dinâmicas, tais como gases cinéticos, íones moveções, magnetismo, etc.; a hipótese, na física ocidental, não é repouso para o intelecto mas ponto de partida para novas investigações; aliás, a física não é estudo teórico, feito só para satisfazer à curiosidade de um espírito contemplativo, mas constitui a base de uma aplicação prática: a técnica.

ε) A alma faustiana é eminentemente “histórica”: por isso inventou o relógio, uma éra e a arqueologia (na Grécia, ninguém se incomodava com as ruínas de Tróia ou de Micenas); palavra indispensável do seu vocabulário é “evolução”.

ζ) A economia ocidental vê no dinheiro uma “função”, o que favoreceu o nascimento do “crédito” moderno e do capitalismo; notas monetárias seriam inconcebíveis na antiga Grécia; ademais, a economia ocidental baseia-se no trabalho, outro conceito dinâmico.

d) A Rússia.

Segundo Spengler, a Rússia é uma “pseudo-morfose”, isto é, devido à imposição de formas de uma cultura estrangeira, não pôde desenvolver suas próprias formas (44a); daí o ódio tremendo da nova alma *in statu nascendi* contra o organismo ocidental. O símbolo fundamental desta cultura nascente é a planície infinita: o russo quer perder-se na planície interminável = o gênero humano (*sic!*). Tolstói é o tipo de um russo ocidentalizado que combate a Europa com meios europeus; tanto mais odeia o Ocidente, quanto mais incapaz se sente de se livrar das categorias ocidentais. Dostoiévski, porém, é o profeta da Rússia vindoura: nele encontrou sua suprema expressão o mito religioso da Rússia (a fraternidade universal, a absorção do “eu” num coletivismo místico e anônimo); para Dostoiévski, tudo é religião: não entende nada dos problemas ocidentais, mas os transforma todos êles em doutrina religiosa.

(44a). — A “pseudo-morfose russa” remonta aos dias de Pedro o Grande; também o marxismo é artigo importado da Europa e, como tal, profundamente alheio à alma russa. Mas o “bolchevismo russo” (= “asiático”) triunfará sobre o sistema marxista, a Rússia despertará do seu longo letargo, e levantará a revolta da Ásia contra o mundo ocidental. — Cf. § 116 IVb e V. — Segundo Spengler (in *Jahre der Entscheidung*, págs. 46-49), a Rússia atual já está se transformando numa potência asiática.

Ora, o nascimento de uma nova religião anuncia o nascimento de uma nova cultura (45).

IV. Acompanhando a Vida de uma Cultura.

Spengler distingue cinco períodos sucessivos: os Tempos Primitivos (que são anteriores ao nascimento de uma nova alma coletiva), três períodos de viço cultural ou de “cultura” no sentido estreito da palavra (primavera, verão e outono), e a “civilização” (o inverno de um organismo cultural, a dividir-se em duas fases bem distintas).

a) Os Tempos Primitivos.

Os Tempos Primitivos (alemão: *Vorzeit*) caracterizam-se, no plano político, pela ausência de um Estado centralizado e de uma política bem definida; no setor cultural, podemos verificar um vago simbolismo místico, e uma mistura caótica de formas primitivas e de elementos estrangeiros, imitados com pouca habilidade. A época micênica, na Antiguidade clássica, e a época dos merovíngios e dos carolíngios, na Idade Média ocidental, são dois exemplos de tal *Vorzeit*.

b) A Primavera.

Concomitantemente com o nascimento de uma alma coletiva, nasce também um mito grandioso, expressivo de um novo sentimento do homem recém-acordado em relação à divindade. O mito é a primeira expressão de uma cultura, e possui o poder de inspirá-la durante muitos séculos (46). A sociedade primitiva, na *Vorzeit*, tinha uma estrutura muito simples; agora, na Primavera, vão-se destacando do fundo da classe agrícola (“a classe a-histórica, destituída de cultura, mas possuidora de uma alma telúrica”) duas novas classes sociais: os nobres e os sacerdotes, duas classes “antitéticas”, entre as quais se inicia um combate inevitável, mas salutar para o crescimento da jovem cultura (47). No fim deste período, chega-se a fa-

(45). — *Der Untergang*, I pág. 394: *Die russische, willenlose Seele, deren Ursymbol die unendliche Ebene ist, sucht in der Brüderwelt, der horizontalen, dienend, namenlos, sich verlierend aufzugeben. Von sich aus an den Nächsten denken, sich durch Nächstenliebe sittlich zu heben, für sich büßen wollen, ist ihr ein Zeichen westlicher Eitelkeit und treuehaft wie das In-den-Himmel-drängen. Wollen unsrer Dome im Gegensatz zur kuppelbesetzten Dachebene russischer Kirchen.* — Cf. *ibidem*, I pág. 258, nota 3.

(46). — Exemplos de tais mitos são: o mito olímpico (na Grécia); os Evangelhos (na cultura arábica); as epopéias germânicas e as lendas medievais (na cultura faustiana).

(47). — Segundo Spengler, a nobreza é símbolo do tempo, afirma herôicamente o Destino, e sua atitude perante a vida é a de um perpétuo “sim”; a classe sacerdotal diz “não”, e simboliza o espaço, procurando a “sagrada causalidade”. — A burguesia não constitui uma classe social no sentido próprio da palavra, mas é só “partido”, partido de contradição e desprovido de todo e qualquer simbolismo. — O camponês não pertence à história, mas à natureza.

zer uma primeira tentativa de desenvolver um sistema filosófico, e a filosofia primaveril é uma especulação mística e metafísica (exemplos são Hesíodo, Orígenes e Tomás de Aquino). Os artistas criam formas originais (por exemplo, a coluna dórica, na Grécia; a cúpula, na cultura arábica; as catedrais góticas, na cultura ocidental), que brotam inconscientemente da alma da cultura e exprimem as tendências e as aspirações da coletividade. Predomina o sistema feudal, a única fonte de renda é o solo, prevalece o “espírito rústico”: a cidade é meramente considerada como “mercado” ou como “burgo”. Politicamente, domina a nobreza, classe representativa de ideais cavalleirescos e religiosos; há lutas constantes dos nobres entre si e dos nobres contra o rei.

c) O Verão.

A cultura atravessa uma crise política muito séria (o chamado *Interregnum*), em que a nobreza parece triunfar definitivamente sobre a realeza; mas a crise é passageira e o triunfo da nobreza é efêmero. O Verão acaba por vencer o domínio dos nobres e consegue impor o poder central: é a vitória do Estado sobre as classes privilegiadas, muito embora os nobres continuem a desempenhar um papel de destaque na nova conjuntura. O sentimento político sofre uma radical modificação: impõe-se uma concepção diferente, segundo a qual existe uma Idéia superior a que todos os membros da sociedade se devem submeter. Estes novos princípios não chegam, em geral, a ser formulados explicitamente, mas começam a ser vividos com uma intensidade crescente. O Estado torna-se cada vez mais poderoso, e a cidade, — a residência dos reis, dos nobres e dos ricos burgueses (48), — transforma-se em centro cultural. Já se percebe uma certa antinomia, latente, no mais das vezes, entre a cidade e o campo.

Também as artes atravessam uma crise (“Renascimento”), mas, depois de superada essa, surgem novas escolas de mestres “clássicos” que, geralmente, vivendo nas cidades e criando suas obras a pedido de indivíduos ricos e poderosos, atingem o maior grau de perfeição e de maturidade. É a época do “Barroco” (por exemplo, a Idade de Péricles, na Grécia; os séculos XVI e XVII, na Europa).

No setor religioso, podemos igualmente verificar uma crise (por exemplo, o Orfismo, na antiga Grécia; Santo Agostinho, na

(48). — A burguesia, no fundo, a negação das classes sociais (alemão: *Nichtstand*), desempenha papel bem modesto durante o verão e o outono de um organismo cultural, e seus membros mais representativos limitar-se-ão, nestes dois períodos, a imitar as duas classes orgânicas. Mas, chegada a época da Civilização, o burguês eliminará o clero e a nobreza, e substituirá o Estado (dos nobres) pelo domínio financeiro e a religião (do clero) pela ciência.

cultura arábica; a Reforma, na Europa); no fim dêste período, a religiosidade vai empobrecendo, visto que se anunciam certo eticismo e certa racionalização, em detrimento dos elementos místicos da religião (exemplos são a “Confederação dos pitagóricos”, na Grécia; a nova religião de Maomé, na cultura arábica; o puritanismo inglês e o jansenismo francês, na cultura ocidental).

No Verão, nasce uma nova matemática, expressão típica da alma coletiva; também se iniciam interpretações meramente filosóficas do Universo (por exemplo, os pré-socráticos, na Grécia; Bacon e Descartes, na Europa), as quais resultam em certo racionalismo.

d) O Outono.

Neste período, irrompe o racionalismo, já prenunciado pela evolução da filosofia e da religião no fim da época anterior. O homem do Outono acredita na onipotência da Razão; a religião perde os seus elementos místicos, e a filosofia elabora os grandes sistemas finais (Platão e Aristóteles, na Grécia; Goethe, Kant, Hegel, Fichte, na Europa). Nas artes atinge-se a maior perfeição possível, mas o requinte extremo das formas leva inevitavelmente à perda do grande estilo adquirido durante o Verão (por exemplo, a ordem “coríntia”, na Grécia; Beethoven, na música ocidental).

Na política, o “absolutismo” chega ao seu apogeu, e o Estado, apresenta uma forma plenamente orgânica (“*les trois états*”); mas, no fim dêste período, são quebrados os antigos quadros sociais pela vitória da cidade sôbre o campo, do “povo” (= plebe) sôbre os privilegiados, dos intelectuais sôbre a tradição, e do dinheiro sôbre a política (por exemplo, a Revolução francesa; os exemplos dados por Spengler relativos à história antiga são pouco convincentes).

e) A Civilização.

Destarte se inicia a Civilização, a fase final de tôda e qualquer cultura: ela anuncia inexoravelmente a morte da alma coletiva que deu origem ao organismo cultural. A Civilização é estagnação da vida: já não cria, mas só consome; já não conhece a exuberância viçosa das épocas anteriores, mas leva uma existência puramente vegetativa. Na Civilização, “ex-anima-se” (alemão: *entseelt sich*) uma cultura, isto é, perde aos poucos sua fôrça vital. Cultura é expressão orgânica, Civilização é entorpecimento mecanicista; aquela vive de mistérios, esta se interessa só por problemas. Reina a Razão, atrofiam-se os instintos. O homem de uma Civilização adiantada torna-se “super-consciente”, o que constitui uma grave doença para a vida: só um doente “sente” os seus membros. A

própria existência torna-se problemática: não se aceita mais a vida como um dado natural, como um destino a ser vivido, mas a vida é organizada, ou melhor “encenada”. Tudo vem a ser premeditado, calculado, sofisticado, e em lugar de uma mundividência orgânica, estabelece-se a ditadura da publicidade e a moda dos *slogans*, sob os quais se esconde um utilitarismo grosseiro. A tradição torna-se um pêso insuportável: em todos os terrenos da cultura, procuram-se novas formas, friamente excogitadas pela inteligência. Revezam-se, num ritmo acelerado, novas doutrinas, novos estilos, novas teorias, isto é: a cultura torna-se um artigo de moda. A Civilização é profundamente irreligiosa, e constrói um mundo dessagrado. Na filosofia predomina o ceticismo (49), e inventam-se teorias de “felicidade universal” (por exemplo, a Estoa, no mundo antigo; o socialismo, na cultura ocidental); a filosofia já não está integrada na vida, mas se transforma numa especialização estéril, praticada por profissionais como ganha-pão. A arte torna-se problemática, vindo a ser completamente incompreensível para o povo; ou então, é ostentação pomposa de luxo e de monumentalidade, e excitação de nervos fatigados. A Civilização é a época das grandes metrópoles que vivem à custa do campo (Alexandria a Antioquia, no mundo helenístico; Paris, Londres, Nova Iorque, nos tempos modernos): as grandes metrópoles sugam o campo, consumindo produtos agrícolas que vêm de longe e atraindo para si a população rural, deslumbrada pelo luxo e pelos prazeres da cidade. A metrópole é estéril: não produz, mas consome. O homem “civilizado” quer ter filhos só quando para tal vê uma razão suficiente, e a mulher “civilizada”, em vez de cumprir instintivamente o seu destino feminino, considera o seu filho único como “passa-tempo”. A Civilização liquida as classes orgânicas, características da Cultura: a nobreza e a classe sacerdotal, e é dominada pelo “burguês”, o novo aristocrata que se impõe aos outros ou com sua inteligência, ou então com seu dinheiro. Mas o domínio do burguês cria inevitavelmente outra classe social: a da plebe, da massa, da população que, de qualquer maneira, deve ser bajulada para ser dominada. Desaparece o patriotismo dos tempos idos, e proclama-se o ideal vago e abstrato de cosmopolitismo.

Eis a descrição rápida da Civilização, o climatério (50) do organismo cultural. A cultura antiga entrou nessa fase depois da

(49). — Spengler apresenta sua filosofia da história como um ceticismo histórico: ceticismo, por pertencer à Civilização; historicismo, por pertencer à cultura faustina, que é dinâmica.

50). — O “climatério” é, na terminologia moderna, adotada aqui por Spengler, a idade crítica da mulher, em que cessa definitivamente sua fecundidade. — Na Antigüidade, os “anos climatéricos” eram os anos da vida humana, múltiplos de sete ou nove, que em razão de motivos astrológicos eram considerados como “críticos” cf. Censorinus, *De Die Natali*, XIV.

morte de Alexandre Magno (a época helenística), a cultura ocidental depois de Napoleão. O que reina, atualmente, é a inteligência anorgânica, o dinheiro, o capitalismo. Esta época se prolongará mais ou menos até o ano 2000; depois se inaugurará uma nova fase, a da morte do organismo cultural ou do regresso ao estado “a-histórico”, ao *Fellachentum*.

Pois assim como, na Antigüidade, o Cesarismo romano conseguiu derrotar as forças anônimas do dinheiro, assim, por volta de 2000, — ou antes, — o capitalismo moderno será derrotado por um governo forte. O novo César construirá um “Império mundial”, a abranger vários povos e a assumir, com os tempos, traços cada vez mais primitivos. O mundo se transformará numa presa para déspotas prepotentes e pouco escrupulosos. E o mecanismo artificial do Império se tornará, aos poucos, cada vez menos eficaz para resistir às ondas invasoras de “bárbaros”. Ao Cesarismo, no plano político e social, corresponde, no setor espiritual, “a segunda religiosidade” (alemão: *die zweite Religiosität*). Não há criações originais, não se desenvolve uma Idéia nova, mas parece que se eleva do solo uma névoa, a patentear, pouco a pouco, as formas antigas. O racionalismo da época anterior perde o seu encanto, e o homem torna a ser religioso. A ciência chega aos limites das suas possibilidades, o homem descobre as coisas mais sutis e acaba por descobrir “a forma da forma”, descobre-se a si mesmo, — isto é, nada. E’ então que volta a sêde metafísica e religiosa, provinda das massas e contendo elementos heterogêneos (o chamado “sincretismo”). Ao novo “mito” segue-se um novo “culto”, geralmente sob a forma de homens endeusados (por exemplo, Buda, Confúcio, os Imperadores romanos, etc.). Mas esta segunda religiosidade não conseguirá desenvolver uma vida histórica; sua existência é petrificação.

V. Analogias e Sincronismos.

Tôdas as culturas percorrem, com necessidade intrínseca, sucessivamente as diversas fases acima descritas. Cada qual delas tem o seu Goethe, os seus Enciclopedistas, etc. Spengler empenha-se em mostrar aos seus leitores uma multidão de “analogias”, às vêzes, com muito talento, mas não raro com muita arbitrariedade. Para êle, “analogias” não são paralelos ilustrativos, mais ou menos fortuitos e exteriores à vida da história, mas identidades funcionais dentro das diversas culturas. O lugar, ocupado por Napoleão na cultura faustiana, é idêntico ao de Alexandre Magno na cultura apolínea; os “Enciclopedistas” franceses do século XVIII desempenham papel idêntico ao dos sofistas gregos no século V a. C. E a identidade funcional é necessária, obedecendo ao ritmo vital dos organismos culturais.

VI. Spengler e a Política Contemporânea.

Spengler, apesar de aderir a um vitalismo biológico, não era “racista” (51), tal como o nazismo oficial interpretava êsse termo; apesar de anunciar a vinda de um novo César, não aplaudia a subida de Hitler (52). Sua doutrina política encontra-se principalmente na brochura *Preussentum und Sozialismus*, e no livro inacabado *Jahre der Entscheidung* (cf. nota 28).

O Ocidente acha-se atualmente no seu Inverno, em que o dinheiro prevalece sôbre a política; o Cesarismo há de suplantar o liberalismo e o marxismo, dois produtos derivados do espírito mercantil que está prestes a expirar. Ora, na Europa atual (53) persistem duas nações firmes ainda: a Inglaterra e a Prússia, duas nações germânicas; aquela desenvolveu, através da sua história, a idéia da independência individual, esta a da sociedade superindividual. A Inglaterra considera a iniciativa particular, a responsabilidade pessoal e a autonomia individual como as supremas virtudes; a Prússia, porém, a fidelidade, a disciplina, a abnegação total do indivíduo. Dois ideais esplêndidos! O inglês é magnífico animal de rapina, o prussiano é modelo imponente de dominador e organizador do mundo. Por motivos evidentes, coube à Inglaterra a supremacia na fase do capitalismo, mas a mentalidade socialista do povo prussiano predestina-o a fornecer à cultura ocidental um novo César. Que a Alemanha compreenda esta lição da história! Terminou a época dos Goethes, dos Kants, dos Bachs; iniciou-se um período de férreo realismo, em que só a atividade consciente, a organização disciplinada e disciplinadora, a energia indomável e a luta pelo poder possuem valor (54). Bateu a hora da Prússia, “so-

-
- (51). — O “racismo” de Spengler não é sistema “científico” (cf. § 114 II): “raça” é algo que se sente e vive, mas não se mede e pesa; não os ossos nem o esqueleto são fatores decisivos, e sim a carne, o olhar, a mímica, a articulação, o riso, a expressão do rosto, etc. Falar muito em “raça” é prova de já não tê-la; a coisa importante não é a “raça pura”, mas a “raça forte”, cf. *Der Untergang*, II págs. 132-188, e *Jahre der Entscheidung*, págs. 170-179.
- (52). — Cf. *Jahre der Entscheidung*, págs. XII-XVI. — O autor mostra certo senso crítico em relação à “vitória muito fácil” dos nazistas em 1933; o Partido proibiu a menção de Spengler em revistas e jornais.
- (53). — O autor não tem muita confiança no futuro da América do Norte; sem dúvida, os *Yankees* são, na maioria, germanos e possuem o grandioso ímpeto faustiano; mas já não são nutridos pelo solo materno da cultura ocidental; além dêsse desarraigamento, sofrem do espírito mercantil, próprio da Civilização, não da cultura; a América simboliza a vontade do poder, mas sem organicidade, só num plano mecanicista; os americanos não têm “Estado” propriamente dito (cf. a Inglaterra), possuem um proletariado imenso nos inúmeros pretos, e pensam só em categorias de economia; falta-lhes o senso trágico, peculiar a uma verdadeira cultura. — Quanto a êste último ponto, cf. L. Dermigny, *U.S.A., Essai de Mythologie Américaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, págs. 59 e 104.
- (54). — Spengler (in *Der Untergang*, I pág. 54) aconselha aos jovens que se dediquem à técnica e não ao lirismo, à marinha e não à pintura, à política e não à epistemologia. Findou a época de um Rembrandt e de um Goethe, mas é possível, — e até necessário, — produzir um César.

cialista” e organizadora por natureza, como bateu a de Roma nos dias de Júlio César. *The apparatus of historical analogy is a persuasive strategy* (55).

O autor prevê, para os próximos decênios, uma revolução interna (a ser superada pelo “socialismo” prussiano) e uma revolução externa das raças asiáticas e africanas (a ser detida pelo novo “Império”, construção dos Césares prussianos). O mundo dos brancos está perigando. Já não existem, na Europa, nações; existem só partidos, governados pela alta finança e manobrados por demagogos impudentes; ao passo que o lavrador é brutalmente explorado, o proletário urbano, canonizado por Marx, é adulado pelos “políticos” e idolatrado pelo público burguês; as massas operárias, destituídas de todo e qualquer senso político, pensam só em categorias de ordem econômica, contagiadas que são pelo espírito mercantil da nossa época liberal. O proletariado branco, amimalhado por uma democracia plutocrática, minou a economia da Europa, e está disposto a sacrificar a pátria e o Estado ao seu conforto material: não hesitará em conspirar com o proletariado de continentes estrangeiros (ainda não mercantilizados) contra o Velho Mundo. Eis o perigo “sujo” a que está exposto o mundo europeu. Somos “contemporâneos” dos romanos entre os Gracos e os Césares. O Tratado de Versalhes é o primeiro triunfo das raças inferiores sobre o Ocidente, triunfo possibilitado por um regime democrático anacrônico, por pacifismo sentimental e egoísta, pelo predomínio das massas. “Mas as legiões de César tornam a despertar. Talvez já neste século se efetuem as derradeiras decisões. Ante elas sucumbirão os objetivos insignificantes e os conceitos mesquinhos da política atual. Cujá espada alcançar a vitória, a êsse caberá o Universo. Aí estão os dados do jôgo decisivo. Quem terá a coragem de lançá-los?” (56).

VII. Considerações finais.

O grande êxito da obra spengleriana explica-se pela onda de pessimismo que invadia o mundo ocidental, principalmente a Europa, depois da Primeira Guerra Mundial: “O Declínio do Ocidente” encontrou milhares e milhares de leitores, e foi traduzido para vários idiomas. Inegavelmente, a síntese de Spengler tem algo de imponente: o autor possui conhecimentos vastíssimos e varia-

(55). — Eric Bentley, *A Century of Hero-Worship*, Boston, Beacon Press, 1957, pág. 195.

(56). — Spengler, *Jahre der Entscheidung*, pág. 179: *Die Legionen Cäsars wachen wieder auf. Hier, vielleicht schon in diesem Jahrhundert, warten die letzten Entscheidungen auf ihren Mann. Vor ihnen sinken die kleinen Ziele und Begriffe heutiger Politik in nichts zusammen. Wessen Schwert hier den Sieg errichtet, der wird der Herr der Welt sein. Da liegen die Würfel des ungeheuren Spiels. Wer wagt es, sie zu werfen?*

gíssimos da história, mostra-se mestre verdadeiro em descobrir “analogias” históricas e em desvendar o *Zeitgeist* das diversas épocas; algumas passagens da sua obra revelam uma eloquência arbatadora e própria de um “profeta”. Mas nossa admiração vai-se sumindo quando percebemos que os exemplos, dados com tamanho desembaraço pelo autor, nem sempre resistem a um exame minucioso; que sua filosofia, — se é que este nome compete à mundividência vaga e confusa de Spengler, — não passa de uma mitologia nebulosa; que as palavras sonoras e impressionantes escondem um pensamento pobre e pouco original. O tom dogmático e apodíctico do autor acaba por irritar um leitor crítico; o aparato erudito é excessivo, mesmo para um livro alemão, e transforma a leitura de “O Declínio” numa tarefa extremamente pesada e, finalmente, enfadonha. Quem pode afirmar ter lido os dois grossos volumes na sua totalidade?

Examinemos agora alguns aspectos gerais da obra spengleriana:

a) O Vitalismo.

A Vida é a realização de uma potência psíquica (alemão: *die Verwirklichung von seelisch Möglichem*). Há uma profunda diferença entre a vida das plantas e a dos animais. As plantas possuem a vida “cósmica”: radicadas na paisagem, não são livres; os animais, além da vida “cósmica”, possuem também a vida “microcósmica” em relação ao macrocosmo em que vivem: são “livres” por poderem mover-se. A vida “cósmica” possui “tato”, isto é, direção, irreversibilidade, ritmo, periodicidade, destino, e por isso se relaciona intimamente com o tempo, com o *fieri*. O microcosmo possui polaridade ou tensão: por ser livre nos seus movimentos, procura constante e necessariamente “tatear” as delimitações que do seu ambiente o separam e, ao mesmo tempo, a êle o prendem. As plantas “sentem” (alemão: *fühlen*), num sentimento profundo e completamente interior, o “tato cósmico”; os animais, além disso, “percebem” (alemão: *empfinden*) a tensão da vida. No reino animal pròpriamente dito, existe apenas a percepção sensitiva; no homem existe também a percepção intelectual. Devido ao seu aparelho lingüístico, o homem passa, imperceptivelmente, a tratar suas palavras, — de início, apenas nomes de coisas só sensivelmente percebidas, — como características de coisas pensadas. A palavra transforma-se em conceito, e a percepção em pensamento abstrato. Nasce o espírito, por apartar-se da percepção sensitiva, do mesmo modo que, numa fase anterior, nasceu o “microcosmo”, por destacar-se da vida “cósmica”. Tôda a percepção, inclusive o pensamento, é idêntica ao tatear dos infusórios, sendo uma orientação

permanente sôbre a relação entre o macrocosmo e o microcosmo; todo o pensamento deveria estar ao serviço da vida que é expansão de um substrato psíquico. Mas com o nascimento do espírito, origina-se no homem uma antinomia interna: o espírito, não se resignando com o pasmo perante a vida (57), tende cada vez mais a perscrutar os segredos da vida, acabando por sufocá-la (cf. § 107 III). Pois o espírito entende apenas a “extensão”, a natureza extensa, o espaço, o *factum*, isto é, a morte (58). Aí descobre leis invariáveis e causas, aí constrói sistemas, o que resulta em matar a vida, a história, a fatalidade inacessível ao pensamento. Mas a vida é a coisa principal e não o pensamento, pois a vida pode carcerar do pensamento, mas o pensamento não poderia existir sem a vida (*sic*). “A Vida é o Alfa e o Omega: não obedecendo a nenhum sistema ou programa, zomba da razão. A Vida tem um fim intrínseco, e existe por si mesma. Só um sentimento visionário consegue penetrar a fundo nas realizações de ordem vital, e talvez seja possível descrevê-las. Mas não se pode analisar e dilacerar a vida em categorias de bem e mal, de verdadeiro e falso, de útil e desejável” (59).

Depois dessa exaltação nietzscheana da Vida, não causa espécie lermos esta definição do homem: “O homem é um animal de rapina: não me cansarei de repeti-lo. Todos os santarrões e sociólogos moralistas que têm a pretensão de ter superado essa fase, não passam de animais de rapina com os dentes arrancados: odeiam os outros por medo dos ataques que êles próprios prudentemente evitam. Não sei para quem dos dois o título de “animal de rapina” é um insulto, — para o homem ou para o animal. Pois os grandes animais de rapina são nobres criaturas e perfeitas, e não mostram a mentirosidade da moral humana que provém de fraqueza... A Luta é o fato fundamental da Vida, ou melhor: identifica-se com ela” (60).

(57). — O autor (in *Der Untergang*, II pág. 15) cita uma palavra de Goethe:

Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil.

(58). — Cf. *ibidem*, I pág. 215: *Es besteht ein tiefer und früh gefühlter Zusammenhang zwischen Raum und Tod.*

(59). — Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, pág. 81: *Das Leben ist das erste und letzte, und das Leben hat kein System, kein Programm, keine Vernunft; es ist für sich selbst, und durch sich selbst da, und die tiefste Ordnung, in der es sich verwirklicht, lässt sich nur schauen und fühlen, — und dann vielleicht beschreiben, aber nicht nach gut und böse, richtig und falsch, nützlich und wünschenswert zerlegen.*

(60). — Spengler, *Jahre der Entscheidung*, pág. 15: *Der Mensch ist ein Raubtier. Ich werde es immer wieder sagen. All die Tugendbolde und Sozialethiker, die darüber hinaus sein oder gelangen wollen, sind nur Raubtiere mit ausgebrochenen Zähnen, die andere wegen der Angriffe hassen, die sie selbst weislich vermeiden... Wenn ich den Menschen ein Raubtier nenne, wen habe ich damit beleidigt, den Menschen — oder das Tier? Denn die grossen Raubtiere sind edle Geschöpfe, in vollkommener Art und ohne die Verlogenheit menschlicher Moral aus Schwäche... Der Kampf ist die Urtatsache des Lebens, ist das Leben selbst...*

Não precisamos deter-nos muito tempo no vitalismo de Spengler: suas frases declamatórias e extravagantes ecoam de longe o lirismo exuberante de Nietzsche; sua antítese “vida-natureza” é uma paródia de umas idéias fundamentais de Bergson, arrancadas do seu contexto original e exageradas em extremo até se tornarem irreconhecíveis e ridículas; seus conceitos de “espírito” e de “causalidade” são-lhe sugeridos pelo materialismo e pelo positivismo, escapando-lhe a noção de que estas palavras possuem na filosofia perene; seu culto da Vida é uma forma moderna de panteísmo de cunho dinâmico; sua “explicação” da gênese do “microcosmo” e do “espírito”, além de ser materialista (no sentido de “explicar” o superior pelo inferior), não explica nada, mas coloca o leitor diante de novos mistérios; sua “antropologia”, se é que se pode aplicar êste termo a Spengler, é simplesmente deprimente e repugnante, por negar redondamente o valor e a dignidade da pessoa humana.

b) Os Organismos.

Não podemos entrar aqui nos pormenores da doutrina de Spengler relativa à gênese das “almas coletivas”, que é um dos pontos mais obscuros e incoerentes da sua morfologia histórica. Às vezes, parecem nascer do seio maternal da paisagem; às vezes, parecem manifestações transitórias do “Todo Psíquico”, e o autor deixa de nos esclarecer qual é a relação entre a “Psique Primitiva”, as “almas coletivas” e as almas dos seres concretos. Para nós são mais importantes, porém, algumas observações de ordem prática.

Culturas são plantas que nascem, florescem, murcham e morrem, segundo a lei misteriosa do Destino; cada organismo cultural constitui um mundo hermêticamente fechado para todo e qualquer outro organismo dêste tipo (cf. II).

Spengler combate repetidamente o Idealismo como um sistema racionalista. Mas que é seu sistema senão um Idealismo invertido? Impede-nos de ver a natureza concreta e contingente dos fatos históricos, inculcando-nos a existência de uma Realidade superior (a “alma coletiva”), de um Símbolo fundamental, do qual deduz, mediante um procedimento bastante abstrato, os fenômenos particulares de uma cultura, explicando-os como expressão dessa Realidade superior. Nem é de estranhar que o autor, para conseguir o seu fim, se veja obrigado a violentar os fatos históricos, esquivando-os ou encurtando-os no leito procustiano dos seus conceitos “idealistas” (*n'en déplaie à Spengler!*) de organismos. Tudo quanto não se lhes amolda, é amesquinhado como “empréstimo exterior”, ou declarado uma “pseudo-morfose”. Destarte passam-lhe despercebidos certos fenômenos históricos no seu caráter de uni-

cidade, por exemplo, o judaísmo, o Cristianismo, a latinidade, o descobrimento do mundo pelos europeus, a novidade absoluta da técnica moderna, etc.; destarte chega também a mutilar certos fatos históricos, por exemplo, quando defende a tese insustentável de ser universal o costume de cremar os mortos entre os povos da cultura apolínea (cf. nota 41), ou quando fala na repugnância inata dos antigos helenos pela pedra. O que Spengler nos apresenta, é uma especulação mitológica, em vez de uma análise clara e racional.

Assim como o indivíduo humano se realiza a si mesmo num contacto constante com outros, assim também as “culturas” se expandem e se desenvolvem num contacto com outras culturas; até poderíamos dizer: quanto mais abertura houver, tanto maior será sua vitalidade (pensemos no poder assimilador da antiga Grécia e da cultura ocidental!). A doutrina spengleriana das “culturas hermêticamente fechadas” *is irreconcilable with the whole course of human history, which is nothing but a vast system of intercultural relations* (61). A influência, exercida por pensadores como Platão e Aristóteles, e por fundadores de religiões como Buda, Jesus e Maomé, transcende as fronteiras de uma “cultura”, a que originariamente pertencem; e quem poderá negar a influência da técnica ocidental sôbre um país oriental, como por exemplo o Japão? A tese de Spengler leva a absurdos evidentes, e o próprio autor, por nos dar análises tão penetrantes do caráter de culturas alheias, prova que elas não são completamente inacessíveis para pessoas de origem diferente.

c) O Relativismo.

O homem, filho do tempo, adquire a Verdade, em si eterna e intemporal, no tempo, como ser histórico, isto é, como ser limitado e evolutivo, vivendo numa realidade humana, que é sua “situação” concreta: a civilização a que pertence, as condições econômicas e sociais em que vive, o momento histórico em que se encontra, — eis alguns elementos constitutivos da sua situação, que lhe condicionam a apropriação sempre parcial da Verdade absoluta. “Temos o tesouro da Verdade em vasos de barro”, poderíamos dizer, modificando ligeiramente uma palavra de São Paulo (II Cor., IV 7).

Para Spengler, porém, não existe a Verdade, nem sequer verdades universais. As “verdades” pertencem exclusivamente a certa cultura, sendo expressões necessárias da sua alma coletiva, e só de uma única alma coletiva; para outros organismos culturais, po-

(61). — Christopher Dawson, *Progress and Religion*, London, Sheed & Ward, 1938, pág. 46.

dem ser “errôneas, absurdas e impossíveis”. Não existe “a” matemática, “a” física absoluta é uma ilusão, “a” moral refere-se exclusivamente a normas instintivamente sentidas (e depois, estabelecidas) por certos grupos culturais, e “a” filosofia é apenas expressão de uma época histórica (cf. § 33 III). Tal historicismo aniquila-se a si próprio: se tudo é relativo e nada absoluto, também a doutrina spengleriana não passa de uma teoria de valor muito restrito e relativo; também suas especulações sobre a Vida, a Psique, o Espírito, etc., que o autor nos quer inculcar como dogmas inabaláveis de uma nova fé, pertencem a certa conjuntura histórica, e serão aniquiladas pelo fluir constante do tempo. Mas como explicar o tom apodíctico das afirmações gratuitas do autor?

d) O Fatalismo.

Spengler, seguindo o exemplo de Nietzsche (cf. § 111 V), preconiza o *amor fati*, uma concepção heróica da vida: o homem forte afirma corajosamente as forças vitais. Assim como despreza soberanamente a teoria otimista do Progresso como uma invenção dos fracos e nega todo e qualquer finalismo histórico a abranger o total da humanidade (cf. nota 28a), assim se defende também das acusações de pessimismo (62). O homem moderno, destituído do senso trágico da vida, quer em todo o caso o *happy end*, como se a vida fôsse um romance recreativo, e inventa utopias; mas o homem forte, cuja presença já anuncia a vinda dos Césares, afasta deliberadamente essas ilusões, e aceita o seu Destino histórico com amor apaixonado. A história é o terreno do triunfo da Vontade do Poder, não a vitória de verdades abstratas ou de princípios morais. *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* (63). O autor tem a esperança de prestar um serviço útil aos seus contemporâneos por lhes mostrar as possibilidades e as necessidades da época: o Destino é inexorável, e decidirá do futuro, tal como o autor o predisse, pouco ligando para as nossas preferências individuais. Obedeçamos, portanto, à sua orientação! *Ducunt fata volentem, nolentem trahunt* (64). Com esta frase de Sêneca termina o segundo volume da obra de Spengler.

§ 127. *Um Estudo britânicamente empírico da História.*

No mesmo ano em que Spengler se pôs a elaborar sua tese fatalista da história, um turista inglês achava-se em Creta, onde

(62). — No ensaio *Pessimismus?*, editado in *Reden und Aufsätze*, págs. 63-79.

(63). — Cf. § 96 Vb, nota 39. — Ch. Péguy escreve (in *Clio*) estas palavras sobre o tribunal da história: *Pauvre tribunal, pauvre jugement. Ils me prennent pour un magistrat, et je ne suis qu'une (petite) fonctionnaire. Ils me prennent pour le Juge, et je ne suis que la demoiselle de l'enregistrement* (in *Oeuvres en Prose*, 1909-1914, Paris, La Pléiade, 1957, pág. 208).

(64). — Seneca, *Epistola*, 107, 11, verso final da tradução latina de um hino grego composto pelo filósofo Cleantes (século III a. C.). — Spengler modificou ligeiramente a ordem das palavras.

via as ruínas de uma morada veneziana, construída no século XVII: uma casa, construída no estilo ocidental, ainda familiar a um inglês do século XX, não passava, lá em Creta, de vestígio de uma civilização morta, tão morta como a civilização minóica cujos destroços o mesmo turista havia contemplado poucos dias antes. Foi então que o inglês, — Toynbee era seu nome, — teve sua primeira experiência “existencial” da história e ficou persuadido, tal como um Gibbon moderno (cf. § 7 II), de que a palavra *Memento mori* se aplica não só a indivíduos, mas também a civilizações. Em 1920, depois de servir sua pátria no *Foreign Office* durante a Primeira Guerra Mundial, tomou conhecimento da obra de Spengler, em que descobria muitas das suas próprias idéias (a mortalidade das civilizações, a “contemporaneidade” de diversas épocas históricas, etc.): profundamente impressionado por essa convergência, mas logo depois decepcionado pelo determinismo e pelo método apriorístico do autor alemão, Toynbee decidiu-se a reescrever a obra de Spengler, mas, — de maneira bem britânica, — num estudo empírico das civilizações. Assim nasceu o *Magnum Opus* de Arnold J. Toynbee: *A Study of History*, em dez volumes de tamanho respeitável (65), obra ampliada e completada por algumas monografias (66). Não é fácil, no espaço limitado de que dispomos, dar uma idéia adequada da riqueza da obra de Toynbee, que contém mais de 6200 páginas. Podemos traçar apenas as idéias centrais, despojando-as daqueles elementos que lhes dão vida e colorido: os exemplos interessantes, a argumentação ponderada e prudente, as sutis distinções e a grande bagagem cultural. Infelizmente, nosso resumo poderá ocupar-se só com o esqueleto da teoria do historiador inglês.

I. Características Gerais do Autor e da Obra.

Quando, depois da leitura das obras de Spengler, abrimos um livro de Toynbee, respiramos um ar diferente, um ar mais puro e saudável. O autor de *A Study of History* não abaixa a dignidade

(65). — Os Volumes I-III saíram em 1934; IV-VI em 1939; VII-X em 1954. E' esta a distribuição da matéria entre os dez volumes: I Introdução; a Gênese das Civilizações; II^a A Gênese das Civilizações (cont.); III O Crescimento das Civilizações; IV O Rompimento das Civilizações; V-VII A Decomposição das Civilizações; VII Estados Universais, Igrejas Universais; VIII Épocas Heróicas, Contactos entre Civilizações no Espaço; IX Contactos entre Civilizações no Tempo; Lei e Liberdade na História; As Perspectivas da Civilização Ocidental; X As Inspirações de Historiadores, Notas Cronológicas, etc. — O autor promete publicar mais três volumes que, quanto nós sabemos, ainda não saíram: XI Mapas e Plantas; XII-XIII *Retractationes* (respostas a críticas, suplementos, correções, etc.). — O inglês D. C. Somervell compôs um compêndio da obra de Toynbee em dois volumes (I = I-VI; II = VII-X), livro êsse que foi traduzido para quase tôdas as línguas modernas (também para o português).

(66). — Mencionamos aqui: *Civilization on Trial* (1948), em português: “A Civilização posta à prova”; *The World and The West* (1952), em português: “O Mundo e o Ocidente”; *An Historian's Approach to Religion* (1956).

do homem, aviltando-o à condição de um animal de rapina, mas é humanista no sentido mais nobre do termo: acredita no valor da pessoa humana, professa a superioridade dos valores espirituais, e mostra notável cultura humanística (67). Em lugar de ficarmos atônitos com afirmações gratuitas e sentenças ditatoriais, ouvimos aqui argumentos, desenvolvidos com extraordinária abertura mental (68). Em vez de uma visão estreitamente germânica da história, encontramos aqui uma visão universalista: a cada passo podemos perceber que a cultura de Toynbee não é meramente livresca, como a do autor prussiano, mas que se baseia em conhecimentos práticos da vida política e das realidades modernas (69); levado pela mesma curiosidade de Heródoto, Toynbee fez viagens extensas com os olhos desimpedidos (70). Sua pátria espiritual é a Bíblia (citada inúmeras vezes por êle), a literatura clássica, e o patrimônio literário da cultura ocidental (o autor conhece bem a literatura francesa e a alemã). Entre os filósofos modernos, sente-se atraído por Bergson, o defensor da liberdade humana e do espírito criador; também foi profundamente influenciado pelas teorias do psiquiatra suíço C. G. Jung, sobretudo no que diz respeito à interpretação dos mitos e à tipologia psicológica dos caracteres humanos (71). Ao lado dessas boas qualidades, encontramos na obra de Toynbee, — não poderia ser de outra forma, — algumas deficiências e pontos fracos: sua mania de citar parece-nos excessiva, sua maneira de desenvolver um tema ou um argumento é, por vezes, prolixa e verbosa, e as inúmeras digressões tolhem-nos amiúde a visão do conjunto. Além disso, o autor é muito pródigo em dar notícias autobiográficas aos seus leitores, julgando-os viva-

- (67). — Toynbee conhece muito bem a literatura clássica da Grécia e de Roma; durante alguns anos foi *Fellow and Tutor of Litterae Humaniores* no *Balliol College*, em Oxford. O autor afirma dever *his binocular view of history* à sua educação helênica; nas suas obras encontram-se inúmeras citações de autores latinos e gregos (muitas vezes, sem tradução), o que torna muito difícil a leitura para pessoas sem sólida formação humanística. Há mais: no Vol. I encontramos uma elegia grega (um *Bios* de Toynbee), e no Vol. VII uma elegia latina (*Vita Nova*), ambas da lavra do historiador.
- (68). — O autor dá a várias pessoas a oportunidade de formular objeções contra os seus pontos de vista, muitas das quais foram publicadas nos Vols. VII a X; entre êsses críticos queremos destacar a figura de Martin Wight (Vol. VII) que, muitas vezes, revela um espírito penetrante.
- (69). — Durante as duas Guerras Mundiais, Toynbee serviu sua pátria no *Foreign Office*; na Conferência de Versalhes (1919), fez parte da delegação britânica como perito em questões relativas ao Oriente Próximo; em 1921, foi correspondente de guerra na Turquia, etc.
- (70). — Toynbee conhece, além dos países europeus, o Oriente Médio, China, Japão, os Estados Unidos, México, Rússia, etc.
- (71). — C. G. Jung (nasceu em 1875), psiquiatra suíço, originariamente adepto das teorias de S. Freud, com quem rompeu em 1912. Sua "psicologia analítica", bem distinta da psicanálise, dá uma interpretação muito larga e pessoal da *libido*, no sentido de "inconsciente força vital" (individual e coletiva). Afastando-se da doutrina de Freud no que diz respeito à apreciação do fenômeno da religiosidade, Jung dá valor positivo à religião, e interessa-se pela análise psicológica dos mitos (muito importante para a obra de Toynbee). Também sua teoria de "tipos psicológicos" (introversão, extra-versão, etc.) repercutiu-se no autor de *A Study of Hisstory* (cf. *infra*, VIII).

mente interessados nos pormenores da vida de Mr. A. J. Toynbee, indiscrição essa que não sabemos se devemos qualificá-la de ingênua ou de vaidosa. Mais importante é, porém, sabermos até que ponto Toynbee cumpriu sua palavra de escrever um estudo empírico da história. Acreditamos nós que o autor, principalmente no período posterior à Segunda Guerra Mundial, se desviou do caminho anunciado e se cobriu com o manto de um teólogo leigo que não lhe fica bem. Examinaremos esta questão na medida em que formos expondo as idéias fundamentais do autor.

II. O Objeto dos Estudos Históricos.

O objeto próprio das pesquisas históricas são as sociedades humanas. Delas existe uma grande diversidade, e os historiadores divergem em defini-las e em classificá-las. Portanto convém sabermos qual é a opinião do autor a êsse respeito.

a) As Sociedades Humanas.

Toynbee combate a teoria spengleriana, segundo a qual as sociedades humanas seriam organismos, no sentido próprio do termo. *The truth seems to be that a human society is, in itself, a relation: a particular kind of relation between human beings who are not only individuals but are also social animals in the sense that they could not exist at all, — or at any rate not humanly, — without being in this social relation with one another* (72). Em última análise, não são as sociedades que agem, pensam e criam, e sim os indivíduos humanos; mas êstes, como animais sociais, não podem deixar de viver em sociedades: o autor faz uma nítida distinção entre *sources of action* (os indivíduos) e *fields of actions* (as sociedades humanas) (73). Ora, há dois tipos de sociedades humanas: as sociedades primitivas e as “civilizações”.

b) Do Sub-homem à Sociedade Humana.

O autor crê na existência de um Deus absolutamente distinto do mundo, Criador do Universo e do gênero humano. Mas Deus não quis ficar solitário na sua atividade criadora: *the Creator's purpose and method was, at all stages and levels of creation, to take His creatures into partnership with Himself and to give them the utmost opportunity of sharing in His work. This seemed manifest in Human Nature* (74). Esta frase está perfeitamente de acôrdo com a doutrina tradicional da Igreja (cf. § 68 IIa) e com a sã filosofia, mas vem infelizmente acompanhada de algumas afir-

(72). — Toynbee, *A Study of History*, III pág. 223.

(73). — *Ibidem*, III pág. 230.

(74). — *Ibidem*, VII pág. 420, nota 6.

mações que revelam um certo diletantismo filosófico, falha essa que não se dirime pela evasiva pouco hábil do autor: *In the writer's day the resources of language were still utterly inadequate* (75). Toynbee acredita na existência de um ser pré-humano (*Sub-Man*) que teria realizado a incrível façanha de passar a ser homem, em resposta a um desafio por parte de Deus (76). A aparição do homem seria, portanto, o resultado de uma certa colaboração dialética entre o Criador e a criatura, uma realização divino-humana. Mas como é que podemos conceber o ato espiritual de uma resposta livre a um desafio divino, por parte do *Sub-Man*, destituído de espiritualidade? Ao que nos parece, adere a um pensamento francamente racionalista (segundo o qual não pode haver nada na conclusão que não esteja nas premissas) e chega, talvez sem saber, a destruir o próprio conceito da criação, quando diz: *Primitive societies are coeval with Mankind itself, — or rather, they are anterior to Mankind, since social life is a condition which the evolution of Man out of Sub-Man presupposes and without which that evolution could not conceivably have taken place* (77). Como se vê, o autor mistura confusamente especulações mitológicas com teses racionalistas.

c) Da Sociedade Primitiva à Civilização.

São numerosas as sociedades primitivas (mais ou menos 650 espécimes deste tipo de sociedade humana foram registrados), e elas existem desde que temos conhecimento do homem. Várias sociedades primitivas subsistem ainda no mundo contemporâneo, embora fiquem cada vez mais expostas ao perigo de ficarem absorvidas pelas civilizações. Com o nascimento das civilizações, começa a época histórica propriamente dita, um passo decisivo para o destino humano, mas muito menos importante do que a transformação do *Sub-Man* num ser humano (78). Toynbee adota a opinião do astrofísico Jeanes (79), conforme a qual o homem já viveu \pm 300.000 anos neste planeta; ora, a primeira civilização de que possuímos notícias (a egípcia), não é anterior ao ano 4000 a. C.; a época "histórica" abrange, portanto, só 2 por cento do total da vida da humanidade. Uma consideração bem apropriada a originar

- (75). — *Ibidem*, VII pág. 420, nota 6. — O leitor repare no emprêgo do tempo passado, muito comum nos quatro últimos volumes de *A Study of History*, com o qual o autor pretende dar (talvez) um tom profético às suas afirmações: Toynbee escreve, depois do seu êxito mundial, "para a posteridade"!
- (76). — *Ibidem*, VII pág. 420, nota 6.
- (77). — *Ibidem*, I pág. 173; cf. VII pág. 420.
- (78). — *Ibidem*, I pág. 192: *This mutation of Sub-Man into Man, which was accomplished, in circumstances of which we have no record, under the aegis of primitive societies, was a more profound change, a greater step in growth, than any progress which Man has yet achieved under the aegis of civilizations.*
- (79). — Sir James Hopwood Jeanes (nasceu em 1877), autor dos livros *The Universe Around Us* (1929) e *The Mysterious Universe* (1930).

sentimentos de profunda modéstia num historiador com pretensões “universalistas”!

Sociedades primitivas, por mais estacionárias que nos pareçam, já conseguiram guindar-se à condição de sociedades humanas; sua “estagnação” é um estado de repouso depois de um esforço imenso para atingir esse nível. *Primitive societies . . . may be likened to people lying torpid upon a ledge on a mountain-side, with a precipice below and a precipice above; civilizations may be likened to companions of these “Sleepers of Ephesus” (80) who have just risen to their feet and have started to climb on up to face of the cliff (81)*. As diferenças entre os dois tipos de sociedades humanas são, pois, graduais, não essenciais. Uma civilização é mais dinâmica por posuir um equilíbrio precário, uma sociedade primitiva é mais estática por perseverar em certo equilíbrio alcançado; numa sociedade primitiva é mais importante a “rotina” (*Cake-of-Custom*), numa civilização a atividade criadora; uma civilização apresenta grau mais elevado de diferenciação social, de organização política e religiosa, de distribuição do trabalho, e de individualismo; e afinal, ao passo que as sociedades primitivas são numerosas, se limitam a uma área reduzida e, geralmente, não têm duração muito longa, o número de civilizações é pequeno, elas abrangem um território relativamente extenso e têm uma vida mais duradoura.

d) As Civilizações.

Ao estudar, por exemplo, o passado da Grã-Bretanha, o pesquisador tem de chegar à conclusão inevitável de que a história desse país não é auto-suficiente: tão numerosos são os laços que a prendem aos destinos de outras sociedades humanas, no espaço e no tempo. Não se compreende bem a história de Inglaterra sem a do continente europeu, sem se levar em conta a importação do Cristianismo, ou a influência multi-secular da cultura clássica. O estudo de uma unidade política remete-nos a um conjunto maior, o qual, sem coincidir com a humanidade inteira, constitui um *indivisible whole*, um *intelligible field of historical study*. Tal *indivisible whole* pode ser ou uma sociedade primitiva, ou então uma civilização, — duas entidades sociais distinguíveis conforme os critérios acima expostos. Aqui nos interessam as civilizações.

Quase todos os representantes de uma civilização adiantada têm a ilusão egocêntrica de constituir o seu caminho o único ca-

(80). — “Os Sete Adormecidos” de Éfeso eram sete irmãos que, segundo a lenda, durante a perseguição do Cristianismo sob o Imperador Décio (251 d. C.), se teriam refugiado numa gruta, onde foram enclausurados pelos pagãos; aí dormiram quase 200 anos, até que, sob o Imperador Teodósio II (408-450), por uma coincidência feliz, foram libertados pelos cristãos e deram testemunho acerca da ressurreição da carne. A lenda tornou-se conhecida, no Ocidente, mediante a obra de Gregório de Tours.

(81). — Toynbee, *A Study of History*, I págs. 192-193.

paz de conduzir o homem do estado pré-humano para a meta sobre-humana. Tal atitude é insustentável num estudo empírico das civilizações, e por isso o autor toma por ponto de partida, fôsse só por motivos de metodologia científica, a “equivalência” das diversas civilizações. Ora, Toynbee conhece 21 civilizações “adultas” (82), a saber: a *egípcia*, a *andina* (cuja fase postrema foi o Império dos incas), a *sínica* (a fase anterior à da cultura oriental contemporânea), a *minóica*, a *sumérica*, a *maiana* (destruída no século VII d. C., a precursora da civilização dos aztecas e dos iucatanos), a *iucutana* (criada por maias refugiados), a *mexicana* (criada pelos toltecas, desenvolvida pelos aztecas, e destruída pelos espanhóis), a *síria*, a “*índica*” (a precursora da “índia” atual), a *índia* (a dos hindus contemporâneos), a *hitita*, a *helênica* (a abranger Grécia e Roma), a *ocidental*, a *ortodoxa* (com dois ramos: o *bizantino* e o *russo*), a *oriental* (com dois ramos: o da *Coréia* e *Japão*, e o da *China*), a *iraniana*, a *arábica*, a *abilônica* (a dos assírios e dos caldeus).

Não podemos expor aqui os graus de parentesco que existem entre as diversas civilizações, nem tampouco muitos outros problemas relacionados com êste assunto; para nossos fins, devem bastar algumas rápidas anotações. As civilizações de Toynbee não são organismos herméticamente fechados, como as culturas de Spengler, mas se influenciam mutuamente, tanto no espaço como no tempo (83); também não possuem “alma coletiva”, apesar de se caracterizarem por certo “ethos” individual (84); tôdas as raças, menos a negra, conseguiram fazer o salto da sociedade primitiva para a sociedade civilizada; as únicas culturas sobreviventes nos tempos modernos são: a dos hindus, a dos islamitas (uma fusão da cultura arábica e da cultura iraniana), a oriental (com os seus dois ramos), a ortodoxa (com os seus dois ramos), e a ocidental. Mas destas sete civilizações a ocidental é a única a não mostrar ainda sinais indubitáveis de decomposição, embora também ela já tenha atravessado crises bastante graves (cf. *A Study of History*, IX pág. 411).

-
- (82). — Além das civilizações adultas, Toynbee conhece civilizações abortivas (não suscetíveis de vida, por exemplo a dos celtas cristãos na Irlanda), civilizações estagnadas (as que ficaram imobilizadas em virtude de terem tentado, e realizado, um *tour de force*, por exemplo a dos esquimós e a dos espartanos), e civilizações fósseis (por exemplo a dos nestorianos na Síria).
- (83). — Cf. os Vols. VIII e IX: *Contacts between Civilizations in Space*, e *Contacts between Civilizations in Time*. — Por exemplo, a civilização minóica influenciou a síria e a helênica; a civilização helênica influenciou a ocidental e a ortodoxa (Bizâncio e Rússia); só a civilização egípcia e a andina não possuem parentes (nem no passado, nem no futuro).
- (84). — Por exemplo, a civilização helênica tem “ethos” estético; a ocidental caracteriza-se por seu dinamismo e pelo espírito técnico; a dos hindus tem o gênio religioso; cf. *A Study of History*, IX pág. 700.

e) Unidades Históricas?

As civilizações, tais como foram identificadas por Toynbee, não constituem “unidades naturais”, no sentido de não serem dados objetivos e imediatos que se apresentam forçosamente com a mesma evidência interna a todos os pesquisadores; antes são segmentos cortados do imenso caudal da história, cortados, é verdade, não com arbitrariedade total e sim conforme certos critérios objetivos, mas sempre originados por um ponto de vista muito relativo (85). Prova-o o fato de que outros historiadores, ao estudarem a história universal, chegaram a unidades históricas bem diferentes (por exemplo, Spengler, Weber, etc.). Quem demonstrará terminantemente a unidade fundamental da história greco-romana? Não será possível representar a Grécia e Roma como duas entidades, originariamente muito diferentes, mas que, por uma contingência histórica, acabaram por fundir-se numa unidade mais ou menos incidental? Não poderemos escrever a história da cultura ocidental, concebendo-a como a continuação direta da helênica, enriquecida (ou deturpada) com elementos latinos e judaicos?

As civilizações assinaladas por Toynbee fornecem ao historiador abundante material precioso para fazer um estudo comparativo das culturas, mas seu critério de selecioná-las não exclui a possibilidade de haver outros cortes, cujo estudo não é menos fecundo para a historiografia.

Outro inconveniente do método adotado por Toynbee é o fato de que sua concepção cíclica da história nos ofusca a vista daqueles elementos históricos que apresentam uma evolução mais ou menos contínua através dos séculos, — a ciência e a técnica. A teoria dos ciclos históricos, sustentada conseqüentemente, deve levar com uma lógica interna à negação de todo e qualquer progresso histórico. Sem dúvida, Toynbee não nega o progresso (86); ao contrário, admite-o, apregoa-o e quer preparar a humanidade contemporânea para uma tarefa grandiosa, mas é problemático até que ponto tal confiança otimista nas possibilidades humanas se coaduna com suas unidades cíclicas selecionadas em razão de métodos pretensamente empíricos.

III. “Desafio e Resposta”.

Antes de acompanharmos a vida das civilizações precisamos deter-nos alguns momentos diante da pedra angular da teoria de Toynbee: a “lei” de *Challenge-and-Response*, idéia fundamental da

(85). — Ao que parece, o protótipo de uma civilização foi, para Toynbee, a greco-romana, sobre cujo padrão modela a estrutura e a história de outras civilizações, o que, muitas vezes, não consegue fazer sem forçar os fatos.

(86). — Cf. *infra*, VII.

obra inteira que, sob formas variadas, reaparece em tôdas as fases da vida histórica.

As sociedades pré-humanas deram, há 300.000 anos, o pulo decisivo que, arrancando seus membros do estado de *Sub-Men*, os transformava em indivíduos da espécie *Homo Sapiens*, para, depois, perseverarem, durante centenas de séculos, no repouso, devido à *vis inertiae*. Como explicar que, há 6.000 anos, algumas dessas sociedades primitivas se puseram outra vez em movimento e iniciaram *the Differentiation of Civilization*? O autor examina dois fatores que, na historiografia moderna, sob a influência das “ciências positivas”, são apontados para explicar êsse fenômeno, a saber: a raça e o ambiente (geográfico e social), e chega à conclusão de que as duas explicações são insuficientes.

Em oposição à crença corrente de que o nascimento e o crescimento de uma civilização seriam devidos à presença de circunstâncias excepcionalmente favoráveis, Toynbee sustenta a tese de que os dois se efetuam sob a influência de uma circunstância desfavorável; é devido a ela que uma dada sociedade tem de enfrentar certo problema, o que lhe ministra um estímulo para uma atividade em conjunto. Uma circunstância desfavorável é um “estímulo”, a que a atividade humana pode dar uma resposta, mas também pode deixar de dá-la. Uma civilização, na sua gênese e no seu crescimento, é uma resposta apropriada e oportunamente dada a um desafio; quando uma civilização já não consegue dar esta resposta, podemos falar numa civilização paralisada, decadente ou, — conforme o caso, — moribunda. A vida de uma cultura é o ininterrupto jôgo dialético entre *Challenge-and-Response*, um jôgo do qual ninguém pode prever o resultado.

Assim Toynbee reivindica prudentemente o mistério da história humana, e frisa o caráter imprevisível dos acontecimentos históricos. *There is one thing which must remain an unknown quantity to the best-informed onlooker, because it is beyond the knowledge of the combatants, or the players, themselves; and their ignorance of this quantity makes calculation impossible, because it is the most important term in the equation which the would-be calculator has to solve. This unknown quantity is the reaction of the actors to the ordeal when it actually comes* (87). O processo dialético, admitido por Toynbee, deixa intata a liberdade da pessoa humana, e não tem nada de uma lei física. O autor acredita, — concepção bem anglo-saxônica, — num nobre certame entre Deus e suas criaturas: Deus criou o mundo, — um mundo perfeito no seu gênero, — mas quer que êste mundo se torne cada vez mais perfeito mediante atos criadores por parte das suas criatu-

(87). — Toynbee, *A Study of History*, I págs. 300-301.

ras. Poderíamos dizer também: o estado original em que o homem foi colocado por Deus, é um estado de perfeição indigente, a constituir para êle um “desafio divino”, ao qual pode responder livremente “sim” ou “não”, aperfeiçoando, ou não, a obra iniciada por seu Criador. Esta inter-ação tão misteriosa e fecunda escapa a uma análise puramente racional, já que a razão fica ofendida por encontrar em Deus certas incoerências, mas a linguagem mitológica de muitas culturas não sente tais embaraços e exprime o encôntro entre Deus e os homens em imagens concretas de profundo significado. Não podemos acompanhar aqui o autor na sua interpretação dos diversos mitos; basta dizermos que, segundo Toynbee, a Bíblia (o Paraíso Terrestre, a Queda do primeiro homem, a Redenção, etc.), a literatura clássica (88), a literatura moderna (89), a sabedoria do povo chinês (90) fazem alusões discretas à grande lei histórica de *Challenge-and-Response* (91).

Vejamos agora a aplicação prática desta lei fundamental.

A civilização chinesa não nasceu nas margens do gracioso Rio Azul, e sim nas do “demoníaco” Rio Amarelo; a civilização egípcia não foi “uma dádiva do Nilo” (92), mas uma conquista laboriosa de tribos imigrantes que, expulsas das suas residências originárias por causa de uma profunda mudança do clima, transformaram as regiões paludosas do Vale do Nilo no primeiro país agrícola do mundo (93). Os recém-chegados achavam-se diante desta alternativa: ou perecerem juntos, visto que o novo país não lhes permitia continuar sua vida anterior de caçadores, ou então, fazerem um esforço consciente e deliberado para vencer as dificuldades. Não podemos dizer porque os antigos habitantes do Egito não

(88). — Por exemplo, Hesiodus, *Opera et Dies*, 289; Vergilius, *Georgica*, I 121-124; Lucretius, *De Rerum Natura*, I 62-79. — Toynbee não se refere a uma das passagens mais expressivas desta idéia na literatura clássica, a saber Claudianus, *De Raptu Proserpinae*, III 19-32.

(89). — Por exemplo, o drama *Faust* de Goethe, em que Deus entra em aposta com o diabo sobre a salvação do homem. Cf. o livro de Jó.

(90). — A sabedoria chinesa fala de Yin e Yang, dois conceitos antinômicos e complementares que exprimem o revezamento periódico dos fenômenos cósmicos: contração e expansão, repouso e movimento (e depois também: trevas e luz, água e fogo). Cf. *A Study of History*, I pág. 202: *The Absolute (T'ai-chi) moves and engenders Yang. The movement having reached its climax, rest ensues. From rest springs Yin; and when rest has reached its utmost limit, again movement follows. So we have alternately now movement, now rest. They together form the basis from which by separation grow Yin and Yang, so that these are the two modes.* — Cf. também, na filosofia grega, a doutrina de Empédocles, segundo a qual a vida do *Kósmos* obedece a um ritmo duplice: *Neikos* (= ódio) e *Philia* (= amizade).

(91). — O autor cita ainda Origines, *Contra Celsum*, IV 76, que diz que Deus criou o homem em estado de indigência para que este exercitasse o seu intellecto.

(92). — Cf. Herodotus, *Historiae*, II 5, 1 (a expressão remonta ao logógrafo Hecateu de Mileto, *fragmentum* 273).

(93). — Nas margens do Nilo Superior moram ainda tribos primitivas que, segundo Toynbee, representam o nível de cultura alcançado pelos habitantes originários do Egito, antes do nascimento da civilização egípcia. — Fenômeno semelhante ao que se deu no Egito, podemos verificar também na Mesopotâmia.

chegaram a dar uma resposta apropriada ao desafio do seu ambiente geográfico, nem tampouco porque os novos imigrantes a deram: aquêles podiam ter respondido, e êstes não; só a *posteriori* a história pode verificar o resultado da misteriosa interação.

O que se aplica ao nascimento das civilizações, aplica-se também ao seu crescimento, que nada é senão a continuação ininterrupta dêste jôgo dialético. *The evocation of the greatest immediate response is not the ultimate test of whether any given challenge is the optimum from the standpoint of evoking the greatest response on the whole and in the end. The real optimum challenge is rather one which not only stimulates the challenged party to achieve a single successful response but also stimulates him to acquire a momentum that carries him on a step farther: from achievement to a fresh struggle, from the solution of one problem to the presentation of another, from momentary rest to reiterated movement, from Yin to Yang again* (94). Eis o *élan vital* das civilizações.

As considerações de Toynbee sôbre o Desafio e a Resposta, aqui reduzidas a um esquematismo quase desfigurador da sua teoria, são interessantes e, por vêzes, até muito profundas. Mas devemos fazer bom uso dessa lei, o que podemos fazer sômente por não tratá-la como uma "lei", no sentido naturalista da palavra. E o próprio autor parece, de vez em quando, resvalar dos seus princípios, escorregando a uma interpretação mais ou menos naturalista da sua "lei": desafios fracos, diz êle, não constituem estímulo suficiente, desafios excessivos quebram o homem, desafios-limites leva a civilizações abortivas (cf. nota 82); por procurar the *golden mean*, aproxima-se, amiúde, de uma forma requintada de determinismo, de uma fórmula moderna do adágio darwiniano: *struggle for life*. Será que podemos medir e calcular o reto meio? Será que podemos determinar de que modo um homem ou uma coletividade enfrenta a sua situação, seja ela favorável, seja desfavorável? Até podemos dizer que o homem constrói sua "situação", na medida em que êle a encara pessoalmente e livremente, e essa reação humana não é totalmente determinada pelos elementos "objetivos" da sua situação. Também Toynbee acredita nesta livre reação, mas, na elaboração da sua teoria, deixa-se, às vêzes, seduzir por um certo cientismo. Feita abstração dêsses desvios incidentais, devemos reconhecer que o historiador inglês, com sua teoria de *Challenge-and-Response*, abriu perspectivas promissoras para a historiografia: se não descobriu "leis históricas", no sentido próprio da palavra, frisou, ao menos, a importância de certas regularidades psicológicas para a história da humanidade, regula-

ridades no comportamento das unidades históricas (indivíduos e coletividades) que devem ser consideradas como reações razoáveis e significativas a uma dada situação histórica (cf. § 65 IIa).

IV. Vida e Morte das Civilizações.

Depois destas observações preliminares, estamos melhor preparados para compreender a teoria de Toynbee sobre a vida e a morte das civilizações. O autor distingue entre três fases: o crescimento, o rompimento e a decomposição de uma civilização.

a) O Crescimento.

Nem a expansão geográfica nem o progresso técnico (95) são garantias de uma crescimento orgânico de uma civilização: o critério de crescimento é um processo de "simplificação". Um automóvel é mais simples do que uma locomotiva, o alfabeto latino é mais simples do que a escrita egípcia ou chinesa, a estrutura da língua inglesa é mais simples do que a estrutura do sânscrito, o sistema copernicano é mais simples do que o de Ptolomeu, e o Universo de Einstein é (para os que o compreendem!) mais simples do que o mundo de Newton. Há, portanto, um processo de simplificação progressiva na história. Mas: *simplification is a negative word. It connotes omission and elimination; whereas, in the concrete examples of the phenomenon from which we have inferred the validity of our law, the ultimate effect which the law produces by its operation is not a diminution, but an enhancement of practical efficiency or of aesthetic satisfaction or of intellectual understanding or of godlike love. In fact, the result is not a loss, but a gain, and this gain is the outcome of a process of simplification because this process liberates forces that have been imprisoned in a more material medium and thereby sets them free to work in a more ethereal medium with a greater potency. . . It is a consequent transfer of energy, or shift of emphasis, from one lower sphere of being or sphere of action to a higher sphere* (96). O critério de crescimento é, portanto, um processo de "espiritualização" (*etherialization*). Uma civilização cresce, quando os desafios externos (geográficos e físicos) vêm sendo suplantados por desafios internos: a batalha que agora precisa ser travada, não se dirige contra adversários infra-humanos, e sim se dá no fóro interior da esfera humana. A civilização entra em desafio consigo mesma. Por outras palavras, crescimento quer dizer progresso rumo à auto-

(95). — *Ibidem*, III pág. 211: *In some (gifts) there is a potential tragedy as well as present burden. Man was ethically unprepared for so great a bounty. In the slow evolution of morals he is still unfit for the tremendous responsibility it entails. The command of Nature has been put into his hands before he knows how to command himself.*

(96). — *Ibidem*, III pág. 183.

determinação (*self-determination*) de uma dada sociedade humana, *and progress towards self-determination is a prosaic formula for describing the miracle by which Life enters into its Kingdom* (97).

Este progresso não é realizado pelas “massas” que, devido à *vis inertiae*, tendem a perseverar no estado de repouso; realizam-no indivíduos geniais e minorias criadoras. Ora, uma civilização crescente caracteriza-se por haver um certo grau de espontaneidade nas interrelações entre êsses dois grupos. Numa civilização crescente, as massas são tampouco capazes de criar novos valores como em qualquer outra sociedade, mas, fascinadas pelo poder mágico das figuras criadoras, aceitam e adotam, sem coação externa, as inovações dos seus líderes. Destarte as criações acabam por estender-se à sociedade inteira: a *mimesis* espontânea possibilita um fecundo jôgo dialético entre as minorias e as massas. Claro que a *mimesis* é praticada conforme as aptidões de cada um dos membros de uma sociedade: para alguns, ela é apenas *social drill*; para outros, pode ser um entusiasmo autêntico e compreensivo originado pelo exemplo inspirador dos seus líderes. E as respostas que os indivíduos geniais e as minorias criadoras conseguem dar aos desafios sucessivos de uma civilização crescente, não vêm improvisadas. Pelo contrário, podemos verificar que elas são preparadas pelo dúplice movimento de *Withdrawal-and-Return*. Indivíduos e grupos criadores isolam-se temporariamente da sua comunidade, e na solidão preparam-se para sua futura atividade: não há atividade fecunda sem prévia meditação, e o êxtase dos místicos redundando em ação num plano superior. “Se o grão de trigo que cai na terra não morrer, fica infecundo; mas, se morrer, produz muito fruto” (*Ev. João, XII 24-25*). O isolamento poderia parecer uma morte, mas, na realidade, é princípio de nova vida. Assim devemos entender o recolhimento de Moisés no monte Sinai, o de Jesus no deserto, o de São Paulo na Arábia; e o *withdrawal* não se limita a indivíduos, mas se aplica também a minorias, e até a cidades e países. Na medida em que uma civilização consegue atravessar sucessivamente número maior de fases alternativas de *Withdrawal-and-Return*, torna-se mais rica, mais diferenciada, mais espiritual.

b) O Rompimento.

Em tese, uma civilização poderia continuar sem interrupção dando respostas apropriadas aos desafios que se lhe vêm apresentando no decurso da sua história; mas a experiência nos mostra que tôdas elas, inclusive a ocidental, tiveram um *breakdown*, uma

perda das faculdades criadoras nos indivíduos e nas minorias, e uma perda da *mimesis* espontânea por parte das massas. O rompimento de uma civilização não é causado por uma *saeva necessitas* nem pela diminuição do domínio humano sobre o ambiente físico nem pela invasão de hordas bárbaras; antes é *the failure of self-determination*, a revelar-se na mecanização da *mimesis* social, no fato de se tornarem pouco manejáveis as instituições, e na “*nê-mesis*” das faculdades criadoras. O mecanismo do *social drill*, já presente na fase anterior, vai assumindo proporções assustadoras; as massas já não são inspiradas pelo *élan vital* das minorias criadoras, mas imitam-nas automaticamente, sem apropriação original, e geralmente só num plano utilitário, ou então, passam a ser dominadas por elas; *it is not the triumph of Life over Matter, but the mastery over Life* (98). Numa civilização crescente, uma certa harmonia social é mantida por um constante reajuste das instituições sociais às novas idéias; agora, na época de rompimento, a civilização vai perdendo esta flexibilidade, e procura “deitar vinho novo em odres velhos” (*Mt. IX 17*). Mas essas medidas insuficientes levam a *social enormities*, instituições anacrônicas que, com o tempo, se tornam cada vez mais insuportáveis e acabam sendo dinamitadas por revoluções. E as minorias criadoras, que conseguiram dar uma resposta satisfatória a um determinado desafio, geralmente não conseguem dar uma segunda resposta satisfatória; numa civilização crescente, elas são substituídas por outras minorias, mas, chegado o *breakdown*, elas se deixam embriagar por suas próprias realizações, chegando a idolatrá-las e a impô-las com força às massas. E’ a antiga história herodotiana (cf § 73 Ib) de *hybris* e cegueira concomitante que provoca a ruína de indivíduos e de sociedades. E’ a *peripeteia*, “a inversão dos papéis”, tão catastrófica para a vida de uma civilização: os criadores espontâneos de ontem transformam-se nos reacionários tirânicos de hoje. Assim Atenas no século IV a. C. queria ser uma repetição da Idade de Péricles; assim os judeus, chamados a propagar o Reino Universal de Deus, rejeitaram Cristo; assim os papas, intoxicados pelo sua vitória sobre a simonia, as desordens sexuais do clero medieval e as forças centrífugas que lavraram na Cristandade, começaram a cair nos mesmos erros dos seus antigos adversários.

c) A Decomposição.

Esta fase é a continuação do *breakdown*, mas os sintomas de crise se tornam mais visíveis, mais graves, e — com o tempo — quase insuportáveis. Os desafios não cessam de aparecer, mas a sociedade não é capaz de dar-lhes uma resposta satisfatória; *after*

(98). — *Ibidem*, IV pág. 125.

each successive failure to respond to it, the old unanswered challenge presents itself ever more insistently and in an ever more formidable shape, until at last it quite dominates and obsesses and overwhelms the unhappy souls that are being progressively defeated by it (99). Também aqui não reina a implacável Necessidade, porque nunca podemos predizer com certeza que um indivíduo ou uma sociedade gravemente doente não possa recuperar-se. Toynbee diz, com o ateniense Sólon, *Respicé finem* (100) e julga que “os sofrimentos podem ser ensinamentos” (101).

A época de decomposição (*désintegration*) caracteriza-se pela presença de várias “cisões”. Combatem-se as diversas organizações políticas que constituem o conjunto de uma civilização, em guerras intermináveis, impiedosas e fratricidas. Internamente, o corpo social é vexado por revoluções e atos brutais de opressão social e económica. A essas cisões sociais corresponde um *Schism in the Soul*.

A minoria dominadora, agora completamente estéril e petrificada, provoca, sem querer, o nascimento de novas minorias criadoras: uma delas, composta de militaristas e de *profiteurs*, cria *the Universal State* (101a), pondo termo à “Época das Perturbações” (102); outra minoria, provinda do “proletariado interno” e inspirada por escolas filosóficas, cria *the Universal Church*. Fora do território da civilização, formam-se bandos de guerreiros (o “proletariado externo”), prestes a invadir o organismo moribundo. Mas nem o Império Universal nem as hordas de bárbaros invasores têm futuro: só à Igreja Universal cabe ligar o futuro com o passado, sendo a crisálida de uma futura civilização (103).

Uma civilização crescente irradia as suas luzes ao longe, chegando a deslumbrar com o seu prestígio os bárbaros vizinhos que, não raras vezes, acabam por ser integrados na civilização admirada; mas uma civilização decadente é só capaz de transmitir-lhes certas organizações sociais e políticas e, sobretudo, certos inventos técnicos e armas militares que, com o tempo, serão dirigidas contra a

(99). — *Ibidem*, V pág. 13.

(100). — Palavra atribuída por um poeta anónimo (in *Anthologia Palatina*, IX 366; cf. Herodotus, *Historiae*, I 32, 5) a Sólon; geralmente, cita-se dêste sábio e estadista ateniense a palavra: “nada demasiadamente” (grego: *medên ágên*).

(101). — Palavra de Aeschylus, *Agamemnon*, 146: *páthei máthos* (cf. § 73 Ic, nota 16).

(101a). — A fundação de “Estados Universais” é geralmente saudada pelos contemporâneos com sentimentos de entusiasmo caloroso ou, pelo menos, aceita com certa resignação (cf. nota 117); uma vez consolidados, apresentam-se à imaginação dos contemporâneos como construções eternas (cf. *Roma aeterna*, § 73 IIe) e, mesmo muitos séculos depois do seu desmoronamento, continuam fascinando a imaginação da posteridade. Na realidade, não passam de *Indian Summers*, cf. Toynbee, *A Study of History*, IV pág. 59.

(102). — O termo “Época das Perturbações” foi sugerido a Toynbee por um episódio da história russa, que já encontramos no § 116 III, nota 36 (em russo: *Vrémia Smutnoie*).

(103). — Nos volumes escritos depois da Segunda Guerra Mundial, Toynbee passa a ter outra idéia do papel histórico das “Igrejas Universais”, cf. *infra* VIII.

vida da própria civilização. Os “bárbaros” dóceis de outrora transformam-se em “proletários externos” que se insurgem contra o Império Universal e, geralmente, acabam por destruí-lo. Do ponto de vista dos “proletários externos”, esta época de desintegração do Império Universal é *the heroic Age*.

Mas as cisões sociais patenteiam uma cisão mais profunda ainda: *the Schism in the Soul* dos indivíduos humanos que vivem nesta época. *In the desintegration-phase each of the single lines of action is apt to split into a pair of mutually antithetical and antipathetic variations or substitutes, — one passive and the other active, but neither of them creative. A choice between the active and the passive option is the only freedom left to a soul which has lost its opportunity (not capacity) for free creative action thorough being cast for a part in the tragedy of social desintegration as either one of the villains or one of the victims of the piece. The spiritual experience of schism in the soul is a dynamic movement, not a static situation* (104). Algumas dessas alternativas são, no plano do comportamento individual: abandono e auto-contrôle (as duas atitudes substituem o exercício das faculdades criadoras), bem como deserção e martírio (as duas atitudes substituem a *mimesis*); no plano dos sentimentos sociais: promiscuidade e uma tendência niveladora; no plano da vida, apresentam-se dois pares de tendências antitéticas: arcaísmo e futurismo (êste, geralmente, entre os “proletários internos”, aquêle entre os membros da Minoria dominadora), e desapêgo e transfiguração. Toynbee consagra quase dois volumes (V e VI) à análise dessas antinomias, das quais só a transfiguração significa uma verdadeira atitude criadora, visto que se compõe de dois momentos complementares: *Withdrawal-and-Return*. Poderá transformar o mundo só quem tiver a coragem de abandoná-lo, não levado por sentimentos de ódio ou desprezo, e sim com o intuito de regressar a êle, mas agora integrando-o no Reino intemporal de Deus: a história humana transforma-se numa província da Cidade de Deus.

Numa civilização decadente surge, por tôda a parte, “salvadores” que prometem a salvação à humanidade sofredora. Alguns dêles querem salvar o mundo pela espada, outros pelo poder; uns querem restaurar um passado irrevogavelmente perdido (os arcaístas), outros sonham com um estado paradisíaco no futuro (os futuristas); uns ensinam resignação e virtude (os fundadores de escolas filosóficas), outros procuram consôlo em novos deuses (os fundadores de religiões.) Mas todos êles são *would-be saviours*, incapazes de salvar os indivíduos ou as civilizações. Dos salvadores-homens poucos têm a coragem de aceitar voluntária-

mente o sofrimento em prol da humanidade; nenhum dêles é completamente livre de egoísmo, de hipocrisia, de orgulho, ou então de utopismo revolucionário; todos êles acabam praticando atos de violência ou abandonando covardemente o mundo pelo que demonstram que o homem é incapaz de salvar o homem. Os deuses-salvadores das mitologias (Dioniso, Orfeu, Osiris, Mirras, etc.) morrem, mas sua morte é um decreto inelutável do Destino a que também os deuses estão sujeitos (105). Houve um único Salvador divino que selou sua obra de salvação com a morte voluntária, levado que foi por um amor inefável ao gênero humano: Jesus Cristo: "Deus amou de tal modo o mundo, que lhe deu seu Filho Unigênito, para que todo o que crê nele, não pereça, mas tenha a vida eterna" (Ev. João, III 16).

Eis o fim do Volume VI de *A Study of History*: o autor tinha-nos prometido um estudo empírico da história, mas terminou-o teologizando, com uma longa digressão sôbre *Christus Patiens*. Muitos críticos levantaram a voz contra essas divagações edificantes de Toynbee e, ao que nos parece, com razão. Devemos reconhecer que esta conclusão constitui um elemento postiço no seu estudo científico das civilizações. *Ne sutor ultra crepidam!* (106). Acreditamos com Toynbee na necessidade de uma transfiguração da nossa vida individual e da nossa vida cultural, cremos com êle em Jesus Cristo, Deus-Homem, o único Salvador do gênero humano, mas não julgamos convincentes os seus argumentos nem lógicas as suas deduções nem científico o seu método. Porque não poderia haver uma repetição da morte voluntária de um Deus-Salvador? Porque Jesus é o único Salvador, o verdadeiro Deus e o verdadeiro homem? Seu método de confundir história com teologia é irritante para os historiadores e desconcertante para os teólogos. Mais adiante veremos que sua mania de teologizar tem piorado.

V. Um Exemplo Concreto.

Achamos conveniente ilustrar as teorias abstratas, tais como foram expostas nas páginas anteriores, com um exemplo concreto; para tal fim escolhemos a civilização helênica, escolha essa que se justifica metódicamente pelo fato de que a história da Grécia e de Roma sugeriu ao autor sua concepção básica da vida das civilizações.

A civilização helênica nasceu como uma resposta das tribos aquéias ao desafio da civilização minóica, da qual eram os "prole-

(105). — Cf. § 73 III.

(106). — Cf. Plinius, *Naturalis Historia*, XXXV 85: *feruntque (Apellem) reprehensum a sutore, quod in crepidis una pauciores intus fecisset ansas, eodem postero die superbo emendatione pristinae admonitionis cavillante circa crus, indignatum prospexisse denuntiantem ne supra crepidam autor judicaret, quod et ipsum in proverbium abiit.*

tários externos” (107). Esta época é *the heroic Age* do povo grego, e seu “ethos” guerreiro revela-se-nos ainda na *Iliada* de Homero. Com o tempo, os aqueus conseguiram destruir a “talassocracia” cretense, acontecimento histórico comparável à invasão dos bárbaros no Império Romano. Quando, por volta de 1200 a. C., os dórios começaram a penetrar na Grécia, os aqueus achavam-se diante de outro desafio: deviam assumir a herança da “talassocracia” cretense, restabelecendo a ordem no Mar Egeu: *the first question was whether a new order would assert itself in this void and formless world. Would the sediment of an old civilization be buried under the shingle which the new torrent of barbarism had brought down in spate? . . . This first challenge to the life of the infant Hellenic Civilization was victoriously met. . . ; and (the) victory decided that Hellas should be a world of cities and not of villages, of agriculture and not of pasturage, of order and not of anarchy* (108). Depois de ter alcançado esta primeira vitória, a Grécia aumentou em prosperidade e em população, mas êsse crescimento não tardou em criar outro desafio: o problema da superpopulação, tão freqüente no mundo antigo. Os gregos deram-lhe uma resposta apropriada por estabelecerem colônias em volta do Mar Mediterrâneo; a colonização estimulava-os a melhorar sua técnica de guerra e sua arte de navegação; o comércio começava a prosperar. Passados alguns séculos, duas cidades gregas, Atenas e Esparta, enveredaram por dois caminhos diferentes para solucionar os problemas provenientes da superpopulação: Esparta procurava satisfazer às suas necessidades pela subjugação dos messênios, o que resultava na militarização da cidade (109), Atenas descobria uma solução original que consistia em fabricar artigos especializados para fim de exportação (agrícolas e industriais) e em desenvolver suas instituições políticas em sentido liberal e progressista (Sólon!); não houve aqui revoluções violentas, e sim reformas sociais e econômicas; não houve expansão para fora, e sim intensificação para

(107). — Em oposição à civilização ocidental que é uma *affiliated society* da civilização helênica (mediante uma Igreja Universal), a civilização helênica é uma *infra-affiliated society* da civilização minóica, *the relation in this case consisting simply in the fact that the later society has been precipitated by a Völkerwanderung* (= Migração de Povos) *which has accompanied the fall of the earlier society's universal state* (Toynbee, *A Study of History*, I pág. 130). Mas o autor acha possível que o “Orfismo” grego seja reminiscência de uma “Igreja Universal” (cf. *ibidem*, I pág. 131, nota 4) e nesta hipótese a civilização helênica seria uma *affiliated society* da civilização minóica.

(108). — *Ibidem*, III pág. 120.

(109). — Em consequência deste fato, Esparta se transformou numa “civilização estagnada” (*arrested civilization*). Ao passo que esta cidade prometia muito no século VII, os espartanos a partir da Primeira Guerra Messênica, tendo de fazer extremos esforços para conservar o território conquistado, tornaram-se os escravos das suas conquistas. As duas características de uma “civilização estagnada” (cf. *supra*, nota 82) são o desenvolvimento de castas sociais e “super-especialização”, cf. Toynbee, *A Study of History*, III págs. 50-79.

dentro. E' o período fecundo de *Withdrawal-and-Return* de Atenas: *Athens more or less deliberately segregated herself from the main body of the Hellenic World for upwards of two centuries. Yet these two centuries were not centuries of Athenian inactivity. Athens proclaimed her return by the sensational gesture of throwing down the gauntlet to the Persians* (110).

O *breakdown* da civilização helênica deu-se em 431 a. C., quando estourou a Guerra do Peloponeso. Nem Atenas nem outra cidade grega conseguia descobrir uma solução satisfatória do problema da unificação pacífica da Grécia: a economia da época já possuía um caráter "nacional" e até internacional, mas a política idolatrava a forma anacrônica da *pólis*. Os restauradores da democracia ateniense sonhavam com a Idade de Péricles, tendo a ilusão de poder repeti-la num mundo profundamente alterado. Durante a Guerra do Peloponeso podemos verificar também o nascimento de um "proletariado interno" (111), que tanto havia de desenvolver-se nos séculos seguintes. Nos livros desta época encontramos poucas idéias políticas construtivas, mas muitas utopias irrealizáveis (112). As guerras travadas entre as diversas cidades ficam com um aspecto cruel: são guerras de extermínio (113). As conquistas grandiosas de Alexandre Magno não modificaram substancialmente esta situação: seus sucessores liquidaram ou enfraqueceram as antigas *póleis*, mas só para substituí-las por *parochial monarchies*, ao passo que a única verdadeira solução dos problemas políticos da Grécia seria um sistema de federalismo. Apesar de se desenvolverem certas técnicas, principalmente a arte militar (falange!); a Grécia entrou numa fase de estagnação. Os filósofos, desobedecendo à ordem de Platão, já não se interessavam pelos negócios do Estado ou consideravam uma vida dedicada à atividade política como uma dura obrigação, cumprida com pouco amor e com pouca esperança (114); *the great refusal of Philosophy* abria o caminho para os aventureiros e os *profiteurs*, que se serviam de

(110). — *Ibidem*, III pág. 337.

(111). — Cf. Thucydides, *Historiæ*, III 81-82.

(112). — Toynbee, *A Study of History*, III págs. 89-90.

(113). — Por exemplo, o tratamento bárbaro dos melenses pelos atenienses (cf. Thucydides, V 89-116), o dos habitantes de Olinto por Felipe II, o dos tebanos por Alexandre Magno, o dos cartagineses e dos coríntios pelos romanos, etc.

(114). — Toynbee, criticando as palavras de Plotino ("Ação é uma forma enfraquecida de contemplação", in *Enneades*, III 8, 4) e citando, em confirmação da sua tese, uma página de H. Bergson (*Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*), diz (in *A Study of History*, III pág. 255): *The reason why "the great refusal" was made by the Hellenic philosophers is also clear. Their moral limitation was the consequence of an error in belief. Believing that the ecstasy and not the return was the be-all and end-all of the spiritual Odyssey on which they had embarked, they saw nothing but a sacrifice on the altar of duty in the painful return which was really the purpose and meaning and culmination of the movement in which they were engaged.*

cada vez maior número de *déracinés* para atingir os seus fins interesseiros. *It is not the conquered barbarian nor even the hellenized Oriental but the disinherited Hellene himself who is the most sordid representation of the Hellenic internal proletariat* (115): estas massas sem verdadeira pátria, sem vínculos com o passado, sem confiança nos seus antigos líderes e sem respeito pela minoria dominadora, estão prestes a vender-se como mercenários ou como rebanhos eleiçoeiros, sempre rancorosos e aguardando uma oportunidade para tirar vingança. E as minorias dominadoras praticam uma economia depredatória, consideram o mundo como uma presa privada, e estabelecem um regime de opressão e terror (116).

As guerras civis que assolavam o mundo antigo (*Time of Troubles*) pôs termo o braço forte de Augusto, o fundador (não isento de certo "arcaísmo") do Império Romano (*the Universal State*). Comparado com o período de desordens políticas e sociais que o precedia, o Império Romano significava, sem dúvida, uma relativa recuperação (*rally*) e seu nascimento foi saudado por poetas e oradores com palavras de entusiasmo sincero (117). Mas o Império Romano, como todos os Estados Universais, sofria de algumas doenças internas que, com o tempo, se iam acentuando: a *Pax Romana* era brutalmente imposta (118); a manutenção da unidade e da ordem exigia exércitos dispendiosos e uma máquina burocrática exorbitante; a unificação do mundo criava inevitavelmente um certo nivelamento incolor e provocava, por outro lado, sentimentos de rañor e de vingança; e afinal, em vez de se considerar o Império Romano como um instrumento, era cada vez mais idolatrado como se fôsse um fim em si. Aumentava, no decurso dos séculos, o abismo entre as minorias dominadoras e o proletariado interno, fundador — através de uma minoria provida da classe dos proletários — de uma nova religião, o Cristianismo (*the Universal Church*). O ritmo de desintegração do Império Romano verificava-se em 3 e meio compassos (119): de 31 a. C. a 68 d. C.

(115). — *Ibidem*, V pág. 67.

(116). — Cf. a opinião de Spengler, § 126 IVe.

(117). — Por exemplo, por Vergílio, Horácio e tantos outros. Nos tempos dos Antoninos, escreveu o sofista P. Elio Aristides um panegírico *In Romam*. Na época da extrema decadência romana, o retor gaulês Rutilio Namaciano (*De Reditu*) ainda acreditava na imortalidade do Império Romano.

(118). — Cf. Tacitus, *Agrícola*, 30: (*Romani*) *raptores orbis, postquam cuncta vastantibus defuere terrae, et mare scrutantur: si locuples hostis est, avari; si pauper, ambitiosi: quos non oriens, non occidens satiaverit. Soli omnium opes atque inopiam pari affectu concupiscunt. Auferre, trucidare, rapere falsis nominibus imperium; atque, ubi solitudinem faciunt, "pacem" appellant.* Quem fala, é Cálgaco, um dos príncipes britânicos.

(119). — O *breakdown* de uma civilização é a primeira derrota (*rout*) da mesma, e a fundação de um Estado Universal é a grande recuperação (*rally*) de uma civilização "rompida": ao *rout* de 431 a. C. seguiu-se o *rally* de 31 a. C. Mas essas duas datas marcam apenas as ondulações amplas do ritmo em que se verifica o processo de rompimento; dentro delas há ondulações menores. Ora, o ritmo de decomposição de uma civilização verifica-se em *three and a half*

temos o período de *rally*, imediato ao *rout* das guerras civis; em 69, deu-se o segundo *rout* (“o ano dos quatro Imperadores”), seguido de outro *rally*, que vai até 180 d. C. (a morte do Imperador Marco Aurélio); o terceiro *rout* é constituído pelo período de lutas políticas entre 180 e 284 d. C. (a subida de Diocleciano ao trono imperial); mas a recuperação do ano 284 foi a última resposta construtiva que o mundo antigo conseguiu dar, e a resposta (como, aliás, a de todos os *rallies*) teve resultados pouco duradouros; em 375, atravessaram os godos o Danúbio e iniciou-se a Época das Migrações, e a este *rout* não se seguiu nenhum *rally*. Podemos considerar a época de 375 a 675 como um *Interregnum* que, do ponto de vista dos bárbaros, é *the heroic Age* dos povos germânicos, destinados a criar uma nova civilização.

VI. Ciclos Históricos e Progresso.

Pergunta-se com muita razão se a concepção cíclica da história é compatível com qualquer conceito de Progresso. O próprio autor, adivinhando esta dificuldade, tentou repetidas vêzes esclarecer seu pensamento a êsse respeito.

Depois daquilo que ficou exposto acima (I e III), não precisamos repetir que Toynbee não quer nada saber de determinismo histórico e que seus ciclos históricos são *toto caelo* diferentes dos de Nietzsche ou de Spengler. Mas como reconciliar a idéia de civilizações obedientes a um esquema uniforme de vida e morte com a idéia de Progresso, digna de um arauto da liberdade humana? Como harmonizar as repetições dos movimentos circulares com a unicidade dos acontecimentos históricos? Toynbee, para ilustrar seu pensamento, recorre a esta metáfora: o movimento repetido das rodas de um carro possibilita um movimento maior, não reiterativo, rumo a um fim. *We have to distinguish between the movements of the part, and of the whole and between the natures of the means and of the end. . . . The movement of the wheel is admittedly repetitive in relation to the wheel's own axle; but the wheel has only been manufactured and fitted to its axle in order to become a part of a vehicle; and the fact that the vehicle can only move in virtue of the wheel's circular movement round the axle does not compel the vehicle itself to travel like a merry-go-round in a circular track. It is true that, without the repetitive circular movement of the wheel, the vehicle could not move on any track at all; but while the wheel is indispensable to the vehicle as a means of locomotion, it is incapable of dictating the course on*

beats of the movement of Rout-and-Rally, cf. Toynbee, A Study of History, VI pág. 286. Ao que nos parece, há uma sutileza quase pedante nesta afirmação.

which the vehicle is to move when once the wheel is working and the vehicle's powers of locomotion are thereby assured (120).

Embora 20 das 21 civilizações nos hajam precedido na morte, não há motivo imperioso para crermos que a nossa ruína seja fatal, nem tampouco que a nossa civilização ocidental seja apenas uma repetição vã daquilo que os romanos e os gregos já fizeram antes de nós, e com muita habilidade. Mas em que reside a originalidade da nossa civilização (e de tôdas as civilizações “secundárias” e “terciárias”) ou qual é a meta final para que corre o carro da história, o autor não nos diz nos primeiros seis volumes.

Nas suas publicações posteriores, à Segunda Guerra Mundial, Toynbee, cada vez mais abandonando o método empírico e cada vez mais preocupado com o destino do mundo contemporâneo, revela seu pensamento sôbre o que, segundo êle, constitui o significado da história humana. No livro *Civilization on Trial*, considera o mundo histórico como “uma província do Reino de Deus”, um fragmento autêntico de um todo mais vasto, do qual o traço central e dominante é — no panorama espiritual da alma — sua relação com Deus. O único processo autêntico é o progresso espiritual, e todo o progresso técnico e científico não passa de um meio para atingir êsse fim (121). “Um tipo de progresso espiritual... que daria sentido à história e justificaria, por assim dizer, o amor de Deus por êste mundo e sua encarnação nele, — seria um aumento cada vez maior dos meios de graça, postos à disposição de cada alma, neste mundo. Naturalmente há elementos — e muito importantes — na situação espiritual do homem, neste mundo, que não seriam afetados pelo aumento nos meios de graça disponíveis. Essa situação não afetaria tampouco nem a tendência inata do homem para o pecado, nem sua capacidade para conseguir sua salvação neste mundo... O efeito real — e transcendental — de um aumento crescente nos meios de graça que estão à disposição do homem, neste mundo, seria tornar possível às almas humanas, enquanto nele se acham, de chegarem a conhecer a Deus, e O amarem em uma forma mais próxima da Sua” (122). O significado da técnica européia reside talvez em ministrar ao Cristianismo a possibilidade de uma repetição, desta vez inteiramente universal do Império Romano. O Cristianismo poderia tornar-se o herdeiro

(120). — *Ibidem*, IV págs. 34-35. — Cf. Karl Löwith, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, 1950, págs. 16-17.

(121). — Cf. Toynbee, *A Study of History*, VII pág. 562: *Servants of God will be aware that spiritual progress, in this sense, will incidentally bring mundane progress in its train* (cf. Mt., VI 33 e Lc., XII 31)... *They will also be aware that, on the principle of Solomon's choice, the mundane progress that will be made in this incidental way will be far greater than the utmost that could be attained by aiming direct at a mundane goal* (cf. as palavras de Montesquieu, § 87 III).

(122). — Toynbee, *A Civilização posta à prova*, trad. port., São Paulo, Editora Nacional, 1953, págs. 249-250.

espiritual de tôdas as outras religiões superiores (budismo, hinduísmo, Islam, etc.) e de tôdas as filosofias desde a de Echnaton até a de Hegel, enquanto a Igreja Cristã, como instituição, continuaria como herdeira social de tôdas as outras igrejas e de tôdas as outras civilizações (123). E o veículo dessa integração mundial poderia ser, talvez, a mais rija entre tôdas as instituições seculares dêste mundo: a Igreja Católica *with the spear of the Mass, the shield of the Hierarchy and the helmet of the Papacy* (*Civilization on Trial*, pág. 242).

Nos últimos volumes de *A Study of History*, ouvimos um tom meio diferente. Desenvolvendo uma tese, já abordada em *Civilization on Trial*, segundo a qual as religiões não são as fâmulas das civilizações, mas estas daquelas, o autor diz francamente: *Religion is the true End of Mankind* (124): as civilizações estão para as sociedades primitivas como as religiões superiores para as civilizações. Mais adiante (VIII) pretendemos esclarecer o que Toynbee entende por “religiões superiores” e qual é sua idéia sôbre as suas interrelações. Aqui basta dizermos que, segundo o autor, existe, de fato, um progresso histórico, que êsse progresso possui significado essencialmente religioso, e que a evolução religiosa da humanidade obedece, nas linhas gerais, a êste esquema. Das sociedades primitivas nascem algumas “civilizações primárias” (por exemplo, a egípcia e a sumérica); no período de desintegração dessas civilizações, originam-se, graças à aparição de “salvadores divinos”, certas “religiões superiores rudimentares”, criadas ou adotadas pelo “proletariado interno” (por exemplo, o culto de Ísis e Osiris, e o de Tamus e Astarte). Em seguida, podemos verificar o nascimento de “civilizações secundárias”, derivadas, por caminhos diferentes, das “primárias” (por exemplo, a babilônica, a síria, a helênica, a sínica e a índica); êntradas essas na fase de decomposição, seu “proletariado interno” cria ou adota as chamadas “religiões superiores primárias”, cujas representantes mais importantes são o judaísmo e o Cristianismo, o hinduísmo, o budismo, e o Islam). Agora chegou a vez das “civilizações terciárias”, derivadas das “secundárias” através de “Igrejas Universais”: delas sobrevivem, nos tempos atuais, embora alquebradas por crises sérias, a dos hindus, a oriental (2 ramos), a “islâmica” (uma fusão da civilização árabe e da iraniana), e a cristã (a ocidental, e as duas ortodoxas). Mas o “proletariado interno” dessas civilizações cria ou adota, por sua vez, “religiões superiores secundárias” (por exemplo, o *raskol* na Rússia, cf. § 116 III d).

(123). — *Ibidem*, págs. 227-228.

(124). — Toynbee, *A Study of History*, VII pág. 448.

Se Toynbee fôsse coerente consigo mesmo, as “religiões superiores secundária” deveriam ser superiores às “religiões superiores primárias”, e deveria haver uma repetição *usque ad infinitum* de civilizações, a originarem formas cada vez mais espirituais de religiões. Mas, chegado a êsse ponto, o autor faz de repente uma reviravolta inesperada e diz: *there was no warrant for expecting to see History repeat itself by casting this new batch of religions for this old role if the truth lay, not in the chrysalis theory, but in its converse. If the truth was that Religion is the true end of Man, and that civilizations have their “raison d’être” in ministering to spiritual progress, then, once again, a civilization might break down, but the replacement of one higher religion by another need not be a necessary consequence. . . . As for the rudiments of secondary higher religions. . . , these might be drawn back into the main stream of Mankind’s religious life, to make creative contributions to its flow in this reach of the river, or they might drain away into the desert and lose themselves in its sands* (125). Do mesmo modo que Toynbee, falando dos deuses-salvadores, fazia uma exceção em favor de Jesus Cristo, assim, falando das religiões superiores, acha que a humanidade, com a chegada do Cristianismo, do Islam, do Budismo e do Hinduísmo, — *the fully-fledged Higher Religions*, — não precisa esperar a vinda de formas superiores de religião. O mundo teria entrado, pelo menos virtualmente, num estágio definitivo de religiosidade, para o qual tôdas as fases anteriores não passariam de um enorme preâmbulo. Quem não pensa aqui no “Progressismo” de Hegel? (cf. § 96 VI).

VII. As Perspectivas da Cultura Ocidental.

A civilização ocidental, muitas vêzes identificada pelo autor com *Western Christianity* (126), já teve o seu *breakdown*. O primeiro *rout* do Ocidente deu-se nos meados do século XVI (127), com as guerras religiosas que se prolongaram até o ano 1648. O

(125). — *Ibidem*, VII pág. 448.

(126). — R. Niebuhr (in *Faith and History*, New York, Charles Scribner’s Sons, 1951, pág. 217) observa com muita razão que o adjetivo “cristão” aplicado ao substantivo “civilização” possui significado muito diferente de outros adjetivos, tais como “grego, ocidental”, etc.: *To speak of our Western civilization as “Christian” is to analyze it on a different level than when we speak of it as democratic. It may die as a Christian civilization and yet live as a democratic one, and vice versa. Is modern secularism in the West the executor of judgment upon, or the inheritor of, a “Christian civilization”? And is the current communism of what Toynbee identifies as “Eastern Christendom” the fulfilment or the annulment of the ethos of that civilization?*

(127). — Os períodos de crescimento das diversas civilizações têm duração muito desigual, segundo Toynbee, não obedecendo a um esquema fixo como no sistema de Spengler. O crescimento da civilização helênica abrange 700 anos (de 1125 a 431 a. C.); o da civilização ocidental, 875 anos (de 675 a 1550); o de Bizâncio, 300 anos (de 675 a 977); o da Rússia, só 100 anos (de 989 a 1075). *The standard time-span* de uma Época de Perturbações é avaliado, pelo autor, em 400 anos.

segundo *rout* verificou-se nos séculos XIX e XX: as guerras fratricidas entre os diversos Estados “paroquiais” da Europa, seguidas de guerras totalitárias. Já houve três tentativas malogradas de estabelecer um Estado Universal: Napoleão, Guilherme II e Hitler. Ainda não são visíveis os sinais de uma Igreja Universal, apesar de haver uma proletariado interno bem desenvolvido. O proletariado externo da civilização ocidental é constituído, principalmente pela Rússia, mas também por outros países asiáticos. O enorme surto da técnica e das ciências, por mais importante que seja para a unificação do mundo, não precisa ser interpretado como sintoma de vitalidade (cf. *supra*, nota 95) nem será capaz de preservar, por si, o Ocidente da morte: a confiança do Ocidente na sua supremacia técnica pode facilmente degenerar numa idolatria, fenómeno bem característico de uma civilização “rompida” (128), e as máquinas engenhosas, inventadas pelos ocidentais, podem servir de meios de destruição, sobretudo quando transferidas às mãos dos “proletários externos” (129). Toynbee, como tantos outros pensadores modernos, não acredita na salvação do homem pela máquina, mas insiste em que se lhe dê um significado humano, uma tarefa imensa que ainda está por fazer quase na sua totalidade.

Nada poderá impedir a civilização ocidental, se assim preferir, de cometer um suicídio social, mas nada a condena a repetir a história de tantas outras civilizações desaparecidas. Os três grandes desafios diante dos quais se acha colocada, são: encontrar um *modus vivendi* entre a livre empresa e o socialismo (a questão econômico-social), procurar um sistema federativo de governo mundial, e liquidar os *parochial states* tornados anacrônicos nos tempos modernos (a questão política), e descobrir as bases religiosas sobre as quais se pode fundar a cultura humana (a questão religiosa); destas três questões, a religiosa é a mais importante, mas a política e a social são mais urgentes (130). É relativamente fácil recuperar-se de uma “Época de Perturbações”, mas uma recuperação, depois de se ter firmemente estabelecido um Estado Universal, é quase impossível, pois um Estado Universal é uma “omeleta” que só pode existir quando os ovos estão batidos (131). *The objective on the political plane was to find a middle way between two mutually antithetical deadly extremes: a devastating strife between irreconcilable parochial states and a desolating oecumenical peace*

(128). — Cf. Toynbee, *A Study of History*, IV págs. 423-465.

(129). — *Ibidem*, IX págs. 473-479; VIII págs. 16-19.

(130). — Toynbee, *A Civilização posta à prova*, págs. 42-44. — Mas é legítima a pergunta e perfeitamente de acordo com o modo de pensar de Toynbee: como será possível chegarmos a uma solução das questões políticas e sociais sem termos em comum uma base espiritual? Cf. *infra*, nota 142.

(131). — Cf. Toynbee, *A Study of History*, IX pág. 343.

imposed through the delivery of a knock-out blow (132). O ideal político dos tempos modernos deve ser a *Homónoia* (= "Concórdia"), professada por Alexandre Magno (133), a concretizar-se numa cooperação leal entre todos os povos através de órgãos internacionais. Mas um mundo sem pobreza, sem tensões sociais, sem conflitos internacionais, não estaria exposto ao perigo de se transformar num *Commonwealth of Swine* (134), cujos traços foram delineados por Aldous Huxley no romance *Brave New World?* Um mundo com trabalho mecanizado, um mundo estandardizado e super-organizado, um mundo "cientificamente" dirigido não perderia o seu *élan vital* e a liberdade espiritual, condição imprescindível para a expansão das faculdades criadoras do homem? Toynbee não apouca o perigo, mas acha que em tais circunstâncias há de aparecer homens e mulheres "indomesticáveis", dispostos a defender os direitos do espírito mesmo com a morte (135). Outro desafio que, possivelmente ou até provavelmente, se dirigirá às futuras gerações humanas, é o problema da super-população do nosso planeta, situação já prevista por Malthus (cf. § 103 III, nota 279): êste problema se apresentará à consciência não só dos indivíduos como também à das coletividades dentro de um prazo relativamente curto; poderá perigar outra vez a liberdade humana por imiscuir-se o Estado num dos assuntos mais delicados e íntimos, até agora reservados ao domínio particular das consciências individuais, mas também aqui as derradeiras decisões serão tomadas num plano religioso (136).

-
- (133). — Cf. Plutarchus, *Vita Alexandri Magni*, 27, 5: Alexandre teria dito que Deus é o pai de todos os homens e adota por filhos os melhores entre os homens. — Cf. § 112 I, notas 175 e 176.
- (134). — Cf. Toynbee, *A Study of History*, IX págs. 604-614. A expressão foi-lhe sugerida por Plato, *Republica*, 372D (talvez uma reminiscência do episódio de Circe, in *Odyssea*, X 233-240).
- (135). — Cf. Toynbee, *A Study of History*, IX págs. 612-613: *Even if a majority in each successive generation could be dragooned, drugged, hypnotized, or cajoled into living and dying like "the beasts that perish", the stewards of a "Commonwealth of Swine" would still have to reckon with a creative minority that had been the salt of the Earth in a pre-Porcine Age of human history. The stewards would have to be past-masters in the technique of eugenics, if they were to succeed in breeding out of Human Nature this angelically or demonically dynamic spiritual strain; and such mastery would probably prove to be beyond their capacity, for it could hardly be achieved without enlisting the aid of a creative intellectual activity which would be anathema in official circles in Hyampolis* (mas o espírito não se pode dirigir contra o próprio espírito?!)... *The fatal flaw in the mechanism of a "Brave New World" was its failure to provide a safety-valve for a spirit that would endure torture to the death rather than obey "Brave New World's" first commandment: "Et surtout, pas trop de zèle!"*.
- (136). — Os ocidentais, principalmente os anglo-saxões, já falam muito tempo sobre a "super-população" do mundo e publicam relatórios volumosos sobre esse "perigo" (talvez por verem que a população branca do nosso globo diminui, num ritmo assustador, em relação ao número rapidamente crescente das "raças fecundas?"); os americanos latinos e os eslavos são, entre os brancos, os únicos povos a contrabalançarem esse movimento de auto-destruição da cultura ocidental; os soviéticos professam uma teoria muito mais otimista, cf. também o célebre livro de Josué de Castro, *A Geografia da Fome*. —

Mais importante ainda do que a solução dos problemas sociais e políticos é a da questão religiosa. Nos três volumes de *A Study of History*, publicados em 1939, o autor diz repetidas vêzes que a nossa civilização poderá salvar-se apenas se conseguir redescobrir suas bases cristãs. A Cidade Terrestre deverá orientar-se deliberadamente pela Cidade de Deus (136a) O Cristianismo é a alma da civilização ocidental. *The Christian virus or elixir is in our Western blood; . . . and it is therefore difficult to suppose that the spiritual constitution of our Western Society can ever be refined to a paganism of Hellenic purity. Besides, the Christian element in our system is not only ubiquitous: it is also Protean* (137), e Toynbee considera a democracia, o marxismo e tantos outros fenômenos sociais da nossa civilização como “páginas arrancadas” do Grande Livro do Cristianismo. Acredita na possibilidade de uma “transfiguração cristã” do mundo ocidental, uma espécie de “palingenesia espiritual” (cf. *Ev. João*, III 1-8); até tem esperança no renascimento da *Respublica Christiana* (138), apesar de reconhecer que o *Homo Oeconomicus* dos tempos modernos está perdendo o senso de pecado (139). Mas, nos volumes publicados depois da Segunda Guerra Mundial (140), o autor toma uma posição diferente diante do problema religioso e mostra-se menos otimista em relação à possibilidade de uma renascença cristã, citando as palavras de um teólogo muçulmano: *There is no hope in re-*

Leia-se a brochura interessante de J. P. Dubois-Dumée, *Va-t-on contrôler les Naissances?*, Paris, Bibliothèque de l'Homme d'Action, 1956. — Toynbee trata deste problema in *A Study of History*, IX págs. 602-604 (onde insinua que o Catolicismo combate o birth control por ainda estar sob a influência de “cultos de procriação”) e in *An Historian's Approach to Religion*, págs. 240-244.

- (136a). — Cf. Toynbee, *A Study of History*, VI pág. 10: *The only society that is capable of embracing the whole of Mankind is a superhuman Civitas Dei; and the conception of a society that embraces all Mankind and yet nothing but Mankind is an academic chimaera.* — Cf. *ibidem*, VI pág. 157: *But how can the Kingdom of God be authentically in This World and yet also be essentially not of it? . . . This problem may be intractable to attempts to solve it in terms of logic; but if we are willing to acknowledge that the nature of Transfiguration is a mystery that passes our understanding. . . we may perhaps be rewarded for a sober recognition of the limits of our intellectual power by finding ourselves able to peer into the mystery through the imagery that conveys the intuition of the poets. Perhaps the simplest image of the relation of the Kingdom of God to This World is a geometrical simile. We may liken their relation to that between a cube and one of the squares that are presented by the solid figure's faces. If the cube were not there, the square would not be there either; yet this does not mean that the relation of square to cube is that of part to whole; for part and whole must be things of the same kind, whereas square and cube are figures of different dimensions.*
- (137). — *Ibidem*, V pág. 190.
- (138). — *Ibidem*, V pág. 194: *An apostate Western Christendom may be given grace to be born again as the "Respublica Christiana" which is its own earlier and better ideal of what it should strive to be. Is such spiritual re-birth possible? If we put Nicodemus's question, we may take his instructor's answer.*
- (139). — *Ibidem*, V pág. 438. — Cf. *Monde Moderne et Sens du Péché*, relatório da *Semaine des Intellectuels Catholiques*, 1956, publicado em Paris, Horay, 1957.
- (140). — Mas cumpre fazermos abstração do seu livro *Civilization on Trial*, cf. *supra*.

turning to a traditional faith after it has once been abandoned, since the essential condition in the holder of a traditional faith is that he should not know that he is a traditionalist (141). Mesmo assim, Toynbee continua convencido da necessidade de uma “transfiguração religiosa”, sem a qual a unificação do mundo não poderá ser realizada num sentido plenamente humano da palavra (142).

VIII. “Pammixia”

“Pammixia” é, segundo Toynbee, uma das formas de cisão interna, da qual sofre a alma numa época de desintegração social: ao passo que uma civilização crescente se caracteriza por “um senso de estilo”, o homem de uma fase decadente revela uma “pammixia”, isto é, promiscuidade, sincretismo, confusão (143). Quer nos parecer que o próprio autor, sobretudo na última fase da sua atividade literária, não conseguiu defender-se deste vício da época: Com efeito, abandonando cada vez mais os métodos empíricos, chega a dar um sistema indigerível de sincretismo religioso.

Já antes da guerra paliava as diferenças entre as diversas confissões cristãs e procurava reconciliar teses racionalistas com certos dogmas cristãos (144), mas nos volumes recentemente publicados considera o exclusivismo eclesiástico simplesmente como um ato de *hybris*. As quatro, ou, eventualmente, as sete “religiões superiores” (145), são apenas caminhos diferentes, que levam, indistintamente, ao mistério impenetrável da Divindade: *uno itinere non potest perveniri ad tam grande mysterium* (146). Cada uma

(141). — Toynbee, *A Study of History*, IX pág. 631.

(142). — *Ibidem*, VII pág. 510: *The unity of Mankind can be achieved only as an incidental result of acting on a belief in the unity of God and by seeing this unitary terrestrial society “sub specie aeternitatis” as a province of a Commonwealth of God which must be singular, not plural, “ex hypothesi”.*

(143). — *Ibidem*, V págs. 439-481.

(144). — Toynbee (*ibidem*, VI págs. 273-275) procura reconciliar os “concepcionistas” (os que acreditam no nascimento de Jesus pela concepção do Espírito Santo) e os “adopcionistas” (os que acreditam que Jesus foi adotado por Filho de Deus depois do seu batizado no Jordão), e diz: *(The two schools) are divided in the question whether the physical procreation of Jesus was normal or miraculous; and it may be neither uncharitable nor unreasonable to suggest that this point of discord — sharp though it be — is minute by comparison with the expanse of the encompassing field of harmony.*

(145). — Em *A Study of History*, o autor fala, geralmente, só de quatro “religiões superiores” (cf. *supra*, VI); em *An Historian’s Approach to Religion* (pág. 272) admite delas sete: 3 budísticas, a saber: *Hinayana* (= “O Navio Pequeno”) em Ceilão e na Ásia do Sudeste, *Mahayana* (= “O Navio Grande”) na Ásia Oriental e na Mongólia, e *Hinduismo pós-budístico* na Índia; 3 judaicas, a saber: o *Judaísmo*, o *Cristianismo* e o *Islam*; 1 iraniana (de Zaratustra), a religião dos “parses” na Pérsia do Sudeste e na Índia (refugiados depois da invasão dos árabes na Pérsia).

(146). — Palavras do pagão Simaco na sua polémica contra Ambrósio (*Symmachi Relatio*, X). — Cf. Toynbee, *A Study of History*, VII págs. 442-443: *Uniformity is not possible in Man’s approach to the One True God because Human Nature is stamped with the fruitful diversity that is a hall-mark of God’s creative work, and psychologically diverse human souls need different lenses for seeing, through a glass, a Beatific Vision in which, if we could see God face to face, we should find that there “is no variability, neither shadow of turning” (cf. Ep. Tiago, I 17)...; if the revelation of the One True God is to be accessible to all men, it has to be diffracted...*

das religiões superiores representa uma faceta da Verdade inacessível ao homem; a verdadeira pedra de toque do valor de uma religião consiste na sua capacidade de ajudar os homens a responderem ao desafio eterno de pecado e de sofrimento; a convergência delas, nos pontos essenciais, é muito grande; a intolerância, própria do Cristianismo e do Islam, é um pecado contra as leis divinas, etc., etc. Toynbee, para dar força às suas afirmações, apela para a autoridade de deístas do século XVII (147), e julgamos ouvir Rousseau (cf. § 89 IV), quando diz: *We believe that our own religion is the way and the truth, and this belief may be justified, as far as it goes. But it does not go very far; for we do not know either the whole truth or nothing but the truth. "We know in part" and "we see through a glass, dully". When the light has shone out in the darkness, the Universe still remains a mystery* (148). O autor não acredita que uma forma "histórica" de religião possa ser a religião absoluta, e acaba por aderir a um relativismo confucionista e por apregoar uma tolerância absoluta. A grande diferença entre os deístas agnósticos dos séculos passados e Toynbee é que êste, na sua luta pela tolerância e pelo relativismo, não se serve de sarcasmos e piadas contra a religião, mas enfeita sua teoria com reflexões piedosas e com inúmeras citações bíblicas. *Anima candida* . . .

Tampouco quer substituir as religiões históricas por uma religião universal e racional. Pelo contrário, devem continuar existindo, visto que correspondem aos quatro tipos psicológicos que foram verificados por Jung (cf. *supra*, nota 71): o hinduísmo admite como faculdade dominante o pensamento e como atitude dominante a introversão; o Cristianismo admite como faculdade dominante o sentimento e como atitude dominante a extraversão; o Islam admite como faculdade dominante a sensação e como atitude dominante a extraversão; e o budismo admite como faculdade dominante a intuição e como atitude dominante a introversão (149). Com o tempo, a religião poderia tornar-se uma questão de livre escolha, conforme as aptidões e as inclinações de um homem individual; ser budista ou ser cristão já não seria determinado por contingências históricas ou por circunstâncias acidentais de ordem geográfica, mas seria uma opção totalmente pessoal. *In the language of Natural History, this change in the social environment had given Religions the opportunity to achieve a spiritual mutation which had lifted it, so to speak, out of the Vegetable into the Animal Kingdom. . . The higher religions could live in every human heart that*

(147). — Cf. Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*, págs. 143-193; uma *Concordantia (et Discordantia) Religionum* encontra-se *ibidem*, págs. 272-283.

(148). — *Ibidem*, pág. 295.

(149). — Toynbee, *A Study of History*, VII págs. 716-736.

opened itself to their revelation; and, conversely, for the Soul, Religion could cease to be an accident of birth and become a matter of choice — the most momentous choice that life in This World could present (150). Ao lermos estas frases, pensamos na palavra de Platão: “A culpa é de quem escolhe, não de Deus” (151).

A predileção atual de Toynbee por êsses assuntos, obrigou-nos a demorar-nos algum tempo na exposição das suas idéias religiosas, e quase fêz-nos perder de vista o historiador empírico dos primeiros volumes, historiador simpático, competente, culto e aberto, cuja teoria de *Challenge-and-Response* já se tornou clássica por ela mesma constituir uma “desafio” aos investigadores da história. Só podemos lastimar que sua obra vultosa, iniciada tão auspiciosamente, cheia de tantas idéias sadias e equilibradas, termine inesperadamente em uma lição confusa de teologia medíocre. *O, rabies theológica, quid non mortalia pectora cogis!*

§ 128. *O Combate amoroso de todos os Homens.*

O existencialista alemão Karl Jaspers (nasceu em 1883) foi originariamente psiquiatra e, pelo estudo de problemas psicológicos (152), chegou a interessar-se cada vez mais intensamente pela filosofia. Professor universitário, desde 1916, em Heidelberg, foi demitido, em 1937, pelos nazistas; depois de 1945, pôde retomar suas atividades e, em 1948, foi nomeado professor na Universidade de Basileia na Suíça. Jaspers escreveu muitas obras e ensaios (153), dos quais nos interessa aqui especialmente “Sôbre a Origem e o Sentido da História” (154) ou, em alemão: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, publicado em 1949. Antes de entrarmos na exposição das idéias contidas neste livro, devemos tomar conhecimento de algumas idéias fundamentais do autor (155).

(150). — *Ibidem*, VII pág. 436.

(151). — Plato, *Respublica*, 617E.

(152). — Já na sua obra *Allgemeine Psychopathologie* (= “Psicopatologia Geral”, do ano 1913) Jaspers observa que não se pode separar a psicopatologia da psicologia, pois não se trata de curar doenças e sim homens doentes.

(153). — Mencionamos aqui: *Philosophie*, I-III (1932); a substância desta obra se encontra no livro francês de J. Hersch e H. Naef (*Philosophie de Karl Jaspers*), Paris, Plon, 1955; *Vernunft und Existenz* (= “Razão e Existência”, 1935); *Der philosophische Glaube* (1948; trad. franc. *La Foi Philosophique*, Paris, Plon, 1958); *Einführung in die Philosophie* (1949; trad. franc. *Introduction à la Philosophie*, Paris, Plon, 1951); *Rechenschaft und Ausblick* (1951; trad. franc. *Éilan et Perspectives*, Paris, Desclée De Brouwer, 1956); *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit* (1950; trad. franc. *Raison et Déraison de Notre Temps*, Paris, Desclée De Brouwer, 1953); *Nietzsche und das Christentum* (trad. franc. *Nietzsche et le Christianisme*, Paris, Éditions de Minuit, 1949).

(154). — A obra existe em versão francesa: *Origine et Sens de l'Histoire*, Paris, Plon, 1954.

(155). — Boa leitura iniciadora é o opúsculo (já mencionado na nota 153): *Introduction à la Philosophie*.

I. Uma Filosofia Existencialista.

Jaspers é um dos poucos, — talvez o único — entre os existencialistas modernos cuja obra reflete a profunda influência de Kant; sua posição assemelha-se à de Gabriel Marcel por os dois recusarem uma ontologia existencial (156), ao contrário de Sartre e de Heidegger; Jaspers aproxima-se, em muitos pontos, da filosofia de Kierkegaard (cf. § 110), mas, para êle, o problema central não é o da “existência cristã” e sim o da “existência humana”.

a) Que é filosofar?

Jaspers reputa-se continuador da *philosophia perennis*, não no sentido de aderir a um determinado sistema filosófico, transmitido de uma geração à outra e virtualmente acabado, apesar de poder ser aperfeiçoado e completado nos seus pormenores; para êle, a filosofia perene é a grandiosa tradição filosófica que, em vários lugares do mundo, se iniciou no primeiro milênio a. C. e que, apesar de todas as suas contradições e pretensões a exprimir a verdade absoluta, é una e eterna por traduzir o constante esforço do espírito humano para tomar consciência do Ser, dilucidar o amor e encontrar a perfeição da paz, por mais momentânea que seja; pois filosofar não quer dizer possuir a verdade, e sim não cessar de procurá-la (cf. § 71 I). *Faire de la philosophie, c'est être en route* (157). É filósofo quem se mostra infinitamente disponível a escutar as parcelas da verdade emitidas pelos mais diversos filósofos, não se esquecendo de que a verdade total não foi dada ao homem; filosofar é possuir uma “abertura” (alemão: *Offenheit*) permanente para se compenetrar do Infinito; em última análise, filosofar é “con-filosofar”, isto é, filosofar com outrem. Se eu possuir-se a verdade total, não me poderia alegrar uma comunicação autêntica com outras pessoas, nem me entristeceria uma comunicação imperfeita.

b) Que é o homem?

O homem é *Dasein* (= “estar no mundo”), e como tal se assemelha às outras coisas que estão no mundo, sendo um produto da natureza e do processo histórico. O *Dasein* empírico do homem pode tornar-se um objeto de investigação científica: com efeito, inúmeras ciências particulares estudam o homem no seu *Dasein* em-

(156). — Paul Ricoeur (in *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris, Éditions du Temps Présent, 1947) e R. Jolivet (in *As Doutrinas Existencialistas*, cf. § 105 VIc, nota 14) fazem um estudo paralelo dos dois filósofos, mas cumpre frisarmos que Marcel é o filósofo do “mistério” e Jaspers o filósofo do “paradoxo”.

(157). — Jaspers, *Introduction*, pág. 8. — Dêste opúsculo bem como de *Bilan et Perspective* e de *Raison et Dérison de Notre Temps* conseguimos consultar apenas a tradução francesa.

pírico, tais como a fisiologia, a biologia, a psicologia, a sociologia, etc.

O homem é “consciência em geral” (alemão: *Bewusstsein überhaupt*) pelo intelecto, no qual todos os homens são idênticos. Tudo o que entra na “consciência em geral”, impõe-se a todos os homens com necessidade, mas se refere sempre a objetos determinados e particulares.

Mas o homem é sempre mais do que êle pode saber de si. O homem, como “existência” (alemão: *Existenz*), pode, em virtude da sua liberdade, tomar consciência de si mesmo, voltando à fonte original da qual provém. A “existência” está sempre por realizar, não sendo um ser, mas um “ser possível” (alemão: *Sein können*), nunca se transformando numa posse segura do homem, mas sempre lhe constituindo uma tarefa, uma missão, uma obrigação. O homem é um ser inacabado e inacabável: como “existência”, não admite nenhuma definição mediante uma essência universal, ou poderíamos dizer também: a essência da “existência” humana está em ser constantemente um ultrapassamento de si. A “existência” não se realiza num processo contínuo de evolução lenta e necessária, e sim em atos momentâneos de livres decisões pessoais: aí está a fonte da verdadeira dignidade do homem, e a origem do seu valor único e insubstituível. Nem a liberdade nem a “existência” podem ser objetos de uma pesquisa científica nem sequer de um conhecimento conceitual: a “existência” é aquilo que só se pode ser, mas não admite um saber de validade universal.

c) A Transcendência.

Não só o mundo empírico como também “a existência” apontam para um arealidade transcendente.

O mundo é o reino intermediário entre a existência e a transcendência (158). O que quer dizer isso? Como indivíduo (sujeito vital ou *Dasein* empírico), não posso viver sem o mundo, mas as inumeráveis dependências que a êle me prendem, não me afetam na minha “existência”, mas me proporcionam apenas o material com que construo a minha liberdade; contudo, a minha liberdade e a minha “existência” não se arraigam no Nada (cf. Sartre), pois não há existência senão na transcendência, nem há transcendência senão para a existência.

O mundo, enquanto é objeto de conhecimento (alemão: *Objektsein*) não é o ser-em-si (alemão: *An-sich-sein*), nem o ser na sua totalidade. O que conhecemos, — o objeto pensado, — é sempre um ser particular, a opor-se ao sujeito e aos outros objetos, si-

(158). — Jaspers, *Der philosophische Glaube*, pág. 34: *Die Realität der Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz*.

multâneamente. Os objetos do nosso conhecimento não passam de fenômenos (cf. Kant!): Jaspers nega a possibilidade de uma ontologia (159). O mundo é, para mim, apesar de ser determinável nos seus pormenores (isto é, nos seus aspectos particulares), um ser indeterminado e fundamentalmente indeterminável, e existe, como totalidade, só sob a forma de idéia. O resultado da minha “exploração filosófica do mundo” (alemão: *philosophische Weltorientierung*) é este: o mundo na sua totalidade não pode ser objeto de um conhecimento racional, já que a razão sempre nos revela apenas aspectos particulares de fenômenos; o mundo não se explica a si mesmo, mas nele explicamos sempre uma coisa por outra, e assim por diante, *usque ad infinitum*; o mundo, esta “realidade evanescente”, aponta para outra realidade que existe em si: o Transcendente.

Também a “existência” aponta para a mesma realidade transo viver sem o mundo, assim também, como “existência”, não posso existir sem a transcendência. O homem deve realizar-se a si mesmo, isto é, realizar as suas possibilidades mediante livres decisões, as quais são sempre tomadas em certa “situação” concreta. A “existência” é uma brecha no ser-do-mundo, uma brecha no *Da-sein* do homem empírico bem como no *Dasein* do mundo. Mas, ao tentar realizar-se, o homem chega inevitavelmente às chamadas “situações-limites” (embora possa fazer tudo para se lhes furtar), que não poderá modificar, senão quanto ao modo como lhe aparecem. Estas situações-limites são principalmente a experiência vital da necessidade da luta, do sofrimento, da culpa e da morte. Instintivamente, o homem procura a segurança, mas nem o domínio sobre a natureza nem a organização social e política são capazes de lhe proporcionar totalmente: o mundo é decepcionante para o homem, colocando-o constantemente diante de um fracasso inevitável. No mundo, o homem sente-se perdido, chegando a experimentá-lo como uma coisa alheia, estranha, até hostil: quem teve essa experiência vital, não pode deixar de almejar sua salvação eterna, procurando um fundamento seguro: a profundidade do Ser, a Eternidade. Experimentar essas “situações-limites” e “existir” é uma e a mesma coisa. Mas a “existência”, na medida em que se realiza a si mesma, torna-se cada vez mais consciente de ser ligada radicalmente à transcendência: a liberdade não a tenho por mim mesmo, ela foi-me dada, sendo uma dádiva da transcendência (160).

(159). — Cf. Jaspers, *Introduction*, chap. III: *L'Englobant*. O autor diz que as ciências esbarram com fenômenos fundamentalmente inexplicáveis; conhecer é “interpretar” e explicar uma coisa do mundo fenomênico por outra coisa; as ciências não me desvendam o mundo na sua totalidade, mas apenas aspectos particulares da realidade; e afinal, nosso pensamento não se pode livrar da “cisão sujeito-objeto” (alemão: *Subjekt-Objekt-Spaltung*).

(160). — *Ibidem*, págs. 85-86: *Sur les sommets de la liberté, quand notre action nous paraît nécessaire, non sous la contrainte extérieure d'un déterminis-*

Ora, o Transcendente não pode ser pensado, mas nos é completamente inacessível: é o absolutamente Outro, estando acima de toda e qualquer determinação, estando até acima de qualquer negação. É pedantismo inepto encerrar a Deus numa fórmula; é superstição concebê-lo com os elementos antropomorfos de que o reveste a Bíblia. Deus não é pessoa a revelar-se diretamente ao homem; Deus é o Eterno Abscôndito. Deus se manifesta apenas à “existência”: o homem, enquanto liberdade = “existência”, pode ter certeza da existência de Deus (não prová-la!), e essa certeza faz de Deus uma presença imediata para a “existência” (161). Jaspers rejeita o “Deus do Livro”, para aderir a um “deus livresco”. Até o termo “Transcendente” parece-lhe provido de conotações indesejáveis, razão porque o vem substituindo pela palavra “o Envolvente” (alemão: *das Umgreifende*).

Rejeitando, portanto, a ontologia, Jaspers acredita numa certa “perieontologia” (162): o Transcendente ou o Envolvente é uma presença para minha “existência”, e só para ela. Ela se lhe manifesta, não diretamente, e sim mediante a linguagem das “cifras” (163). “De fato, *tudo pode ser cifra da Transcendência*. O Dasein torna-se cifra para a existência. Qualquer Dasein, natureza e mundo, o homem e os astros, os animais e as árvores, as culturas e os acontecimentos da história: tudo isto parece exprimir alguma coisa, mas de forma misteriosa e obscura, porque o que é inteligível nunca é cifra. Em tudo isto, a Transcendência fala, mas o que se torna necessário é *ler a cifra*, — o que nunca poderá consistir em esgotar, por qualquer meio dialético, abstrato e conceitual, o mistério contido na objetividade que apresenta a cifra, mas consistirá unicamente numa *contemplação existencial*, que é um ato da consciência absoluta, — não uma oração, mas sim uma atividade interior pela qual eu passo a ter consciência de entrar na intimidade do ser” (164).

d) Fé Filosófica e Fé Religiosa.

“Existir” implica ter consciência da condição humana, que é liberdade e relação ao Transcendente: eis o ponto de partida da filosofia existencialista de Jaspers.

me naturel inflexible, mais par l'accord intérieur de notre être qui ne saurait avoir d'autre volonté que celle-ci, nous avons conscience d'être à nous-mêmes, dans notre liberté, un don de la transcendance. Plus l'homme est vraiment libre, plus il est sur de Dieu. Quand je suis vraiment libre, je suis sur de ne pas l'être par moi-même.

(161). — Cf. Kierkegaard, § 110 V; Spencer, § 104 I.

(162). — O verbo grego *peri-échein* quer dizer: “envolver”.

(163). — A expressão foi-lhe talvez sugerida pela leitura de Pascal que diz, nas *Pensées* (ed. Brunshvicg, pág. 636): *Chiffre a double sens e Le chiffre a deux sens*; cf. pág. 643: *Le Vieux Testament est un chiffre*.

(164). — R. Jolivet, *op. cit.*, págs. 335-336; leia-se também a nota 105 na pág. 335, onde o autor diz que “cifra” não pode ser confundida com “símbolo”.

O nosso autor quer manter-se equidistante do racionalismo e do irracionalismo. O verdadeiro filósofo não despreza a razão nem as ciências, mas as interroga com uma verdadeira paixão e quer conhecer tudo; submetendo seus conhecimentos a um exame rigoroso e severo, procura estabelecer os limites do saber legítimo; há mais: o homem que “existe”, tende a dilucidar sua “existência” (alemão: *Existenzerhellung*) (165). Essa dilucidação não dá um conhecimento universalmente válido da “existência”, pois esta deixa de ser “existência”, logo que é concebida em termos gerais; a dilucidação é apenas inteligível para a “existência possível”. E o pensamento existencial é, antes de mais nada, uma tentativa de auto-realização através de uma dilucidação da “existência”: a tarefa permanente da filosofia é ajudar-nos a sermos homens.

Mas eu não sou apenas “existente”, sou também “co-existente”: daí ser necessário que eu entre em “comunicação existencial” com outras “existências”. A comunicação existencial não tem nada a ver com o “coletivismo dos *Daseins*”, o grande perigo dos tempos atuais, mas é um ato de mútua criação de dois ou mais “eus pessoais”. Nela pressupõem-se, simultaneamente, a soledade e a união; sem esta haveria isolamento individualista, sem aquela haveria absorção de um por outro. A comunicação existencial é uma luta fraternal, um combate amoroso, travado não por motivos interesseiros e sim com sentimentos de profundo amor a outrem.

A verdade existencial, transmitida neste combate amoroso, não poderá ser uma verdade universal, sempre impessoal, esquemática e “a-histórica”, mas será um apêlo dirigido a outra existência possível; não é suscetível de ser objetivada, mas é um ato de fé.

Ato de fé filosófica, e a fé é algo de imediato em oposição àquilo que nos é fornecido pela razão. O ser-em-si não se revela ao homem; êste tem somente a possibilidade de se aproximar dela, interpretando-lhe as “cifras”. Aí está também o pecado dos grandes sistemas metafísicos do passado: muitos filósofos lhes deram o caráter de um saber “objetivo”, ao passo que, na realidade, os sistemas só eram indícios do ser mediante uma linguagem escrita em “cifras”. As grandes teses da fé filosófica (166) não podem ser

(165). — Jaspers, *Vernunft und Existenz*, pág. 41: *Vernunft darf sich nicht an Existenz verlieren, zugunsten eines sich absperrenden Trotzes, der sich gegen Offenbarkeit verzweifelt sträubt. Existenz darf sich nicht an Vernunft verlieren zugunsten einer Durchsichtigkeit, welche sich als solche mit der substantiellen Wirklichkeit verwechselt. Existenz wird nur durch Vernunft sich hell; Vernunft hat nur durch Existenz Gehalt.* — Cf. *Raison et Dérason*, pág. 53: *La limite de la raison est, d'une part, la réalité empirique qui lui est étrangère et, d'autre part, cette réalité qu'en tant qu'existence, elle peut éclairer à l'infini,* e pág. 57: *Aujourd'hui, je préférerais le terme de philosophie de la raison, car il paraît urgent de mettre l'accent sur ce point essentiel, qui est de tous les temps. Si la raison se perd, la philosophie est perdue également.*

(166). — As grandes teses são estas: Deus é; há uma “exigência absoluta” (cf. *infra*, nota 197); o homem é finito e imperfeito; o homem pode viver sob a orien-

demonstradas; mas o não-saber não dispensa o filósofo da obrigação de fazer investigações: só um saber perfeito pode produzir em nós um não-saber autêntico. A razão pode, e deve, criticar, purificar e desenvolver as teses da fé filosófica, mas elas ficam com sentido existencial só quando não se basearem exclusivamente na razão. O verdadeiro filósofo poderá dizer, tratando-se dos princípios da sua fé filosófica: *Je ne le sais pas; je ne sais même pas si je crois; mais une telle foi, formulée en de tels principes, me paraît pleine de sens et je voudrais oser y croire et avoir la force d'y conformer ma vie* (167): pois nenhum desses princípios implica um objeto absoluto, mas todos eles não passam de cifras de um infinito que se torna concreto. Este não-saber, que se nos apresenta não só na nossa vida intelectual, mas também na nossa vida moral, onde nos coloca diante do mistério da “escolha pessoal”, é-nos motivo de angústia, ou melhor, de uma perpétua inquietação.

Quanto à fé religiosa, esta se funda numa revelação divina e pressupõe, portanto, a possibilidade de um Deus pessoal a manifestar-se a todos os homens numa presença objetiva, ao passo que a fé filosófica se eleva incessantemente da “existência” pessoal para subir a um Deus totalmente oculto e eternamente ausente. As religiões, em vez de se contentarem em possuir “cifras”, têm a absurda pretensão de possuir verdades absolutas, tese insustentável para a razão que não admite nenhuma objetivação do Envolvente; devido ao seu exclusivismo, as religiões, principalmente as “bíblicas”, levam o homem ao dogmatismo (a fixação temporal de verdades eternas) (168), ao fanatismo, à intolerância.

A filosofia bem como a religião estão em certa relação com a verdade, sendo ambas a roupa histórica da Verdade Eterna que é incognoscível. Mas a religião, com a sua tendência à corporeidade (ao passo que a filosofia tende a certezas intelectuais) é, por assim dizer, uma fase anterior à filosofia. Numa pessoa que chegou à fé filosófica, não pode subsistir, ao mesmo tempo, a fé religiosa, porque esta, como expressão provisória do Transcendente, desaparece necessariamente ante sua forma definitiva (cf. Hegel, § 96

tação divina; a realidade do mundo tem um caráter evanescente entre Deus e a existência.

(167). — Jaspers, *Introduction*, pág. 130.

(168). — Sobre o dogma, cf. as observações esclarecedoras de Dondeyne, in *Foi Chrétienne et Pensée Contemporaine*, Paris-Louvain, 1952, págs. 185-188, em que o autor diz que *le corrélat noétique (du dogme) n'est pas le dogmatisme mais la foi; ora, actus creditis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem* (*Summa Theol.*, IIa IIae, q. 2, a. 1-2); ademais, devemos distinguir no nosso conhecimento dos mistérios da fé dois elementos: *un noyau essentiel et stable*, e *un ensemble d'éléments représentatifs et affectifs secondaires, non essentielles, susceptibles de varier selon le degré de culture ou le milieu culturel des croyants individuels*. O dogma exprime, portanto, um dado da revelação em conceitos e fórmulas que são peculiares a certa fase cultural da evolução cultural, fórmulas que admitem precisões ulteriores mas que, sem esgotarem a realidade sobrenatural, nos permitem um conhecimento genuíno, embora analógico, da mesma.

Vd). A filosofia não combate a religião, e a religião necessita da filosofia: a filosofia deve controlar e purificar as teses da fé, e o filósofo poderia dificilmente sobreviver num mundo completamente irreligioso, porque a religião alimenta a fé filosófica, fornecendo-lhe valores; além disso, a fé filosófica por si não possui nenhuma eficácia sociológica, êsse privilégio das religiões que conseguem atuar sôbre as massas.

O filósofo deve manter-se independente em relação ao mundo, inclusive em relação às Igrejas; transcendendo a religião bíblica, não por meio de um ecleticismo abstrato e trivial, mas mediante uma apropriação pessoal de uma dada confissão religiosa, em que foi educado, conservará um espírito crítico e independente, sem perder seu respeito pela tradição; terá consciência de viver de uma origem própria espiritual, e terá a coragem de viver por sua conta e risco (169).

Depois desta introdução um tanto longa, compreenderemos melhor a visão da história que Jaspers nos deu no livro "Sôbre a Origem e o Sentido da História".

II. A Origem e o Fim da História.

O homem não possui nenhum saber positivo acêrca da origem e do fim da história; êstes se lhe apresentam apenas no vislumbre de símbolos ambíguos ou cifras. Para que a história universal, enquanto nos é conhecida empiricamente, revista um significado verdadeiro, faz-se mister que nela descubramos a idéia de uma unidade fundamental, — ou então, que lhe atribuamos.

Ao expor sua visão da história universal, Jaspers estriba-se numa tese que deriva da sua fé filosófica: o gênero humano tem uma única origem e tende a um único fim. Para ilustrar essas convicções situadas além de uma demonstração científica, o filósofo recorre aos "mitos bíblicos" (170). Em Adão todos os homens são aparentados, tendo sido criados por Deus à imagem divina. Na origem, o Ser manifestava-se ao homem numa presença inconsciente. O pecado original induziu o homem a chegar paulatinamente à clareza da manifestação consciente do Ser, mediante o saber e mediante atos praticados com fins temporais. Com o fim da história, atingiremos a concórdia perfeita das almas, unidas por

(169). — Jaspers diz (apud P. Foulquié, *L'Existencialisme*, Paris, 1955, pág. 114): *La seule condition pour celui qui fait de la philosophie, c'est l'authenticité, la sincérité et c'est précisément pour cette raison qu'au cours d'un voyage, visitant des églises, pendant un culte religieux, l'émotion du culte commençant à me gagner, je suis sorti, parce que je ne voulais pas le mélange d'impressions d'ordre esthétique étrangères à l'expérience religieuse pure.*

(170). — Cf. também, Jaspers, *Der philosophische Glaube*, págs. 92-93, onde o autor dá uma interpretação simbólica da figura de Jesus.

uma mútua compreensão e por um amor recíproco, chegando a pertencer a um único Reino de espíritos eternos (171).

Tudo isso não passa de linguagem simbólica, não indica realidades; seu valor reside no fato de nos possibilitar uma interpretação “significativa” do processo histórico.

a) A Origem da História.

O problema da origem da humanidade (monogenismo ou poligenismo) parece insolúvel ao autor: a unidade do gênero humano é uma idéia, não uma realidade verificável. Aliás, a demonstração científica da unidade original é de somenos importância. O ponto decisivo é o fato de se ter desenvolvido, no decurso do processo histórico, uma fé na solidariedade de todos os homens: todos eles possuem consciência e pensamento, todos eles têm a faculdade de se compreenderem mutuamente. E a essa fé na solidariedade humana, que pressupõe a existência de um abismo entre o reino animal e a espécie humana, — acresce uma certa disposição da vontade humana que consiste em ver no homem não um simples produto da natureza nem um meio arbitrariamente utilizável, e sim um fim em si.

b) O Fim da História.

Tampouco possuímos uma idéia adequada do fim da história: a história é essencialmente movimento entre a origem e o fim. O fim é o limite da história, e se fôsse plenamente atingido, terminaria a história (172). A história é a marcha do gênero humano rumo à unidade, mas seria um engano fatal concebermos tal unidade de outra maneira que não fôsse simbólica. A unidade histórica é uma tarefa infinita e interminável, e todos os conceitos formulados a êsse respeito são falhos por serem particulares. O Uno é um ideal, nunca completamente atingido, sendo o ponto de referência infinitamente distante do movimento da história, mas, ao mesmo tempo, o ponto de referência a dar significado a todos os elementos constitutivos do processo histórico (173).

(171). — Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, págs. 17-18: *Im Ursprung war die Offenbarkeit des Seins in bewusster Gegenwartigkeit. Der Sündenfall brachte uns auf den Weg, durch Erkennen und durch endliche Praxis mit Zwecken in der Zeit zur Helle des bewusst Offenbaren zu kommen. Mit der Vollendung des Endes erreichen wir den Einklang der Seelen, schauen einander in liebender Gegenwart, in grenzenlosem Verstehen, einem einzigen Reiche der ewigen Geister angehörig.* — No seu resumo dos “mitos bíblicos”, Jaspers esquece-se de mencionar o dogma importantíssimo da ressurreição da carne.

(172). — Jaspers nega o fim transcendente da história, e até a imortalidade da alma humana.

(173). — Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, pág. 304: *Irgendwann ist das Ende der Geschichte, der Menschheit, wie einst ihr Anfang war. Das letzte — sowohl Anfang wie Ende — ist uns praktisch so fern, dass es nicht fühlbar für uns ist, aber von daher kommt ein alles überschattender Massstab.*

grande fracasso, não passando de um interlúdio entre dois estados “a-históricos” (174). Mas é possível também que a evolução histórica leve o homem, através de cruéis sofrimentos e terríveis provações (175), ao verdadeiro homem. O futuro é imprevisível, pois o homem, ao contrário dos outros animais, não é um ser limitado e perfeito na sua concretização particular, mas sim um ser ilimitadamente aberto a um sem-número de possibilidades que se lhe apresentam. O homem é um ser inacabado e inacabável.

III. As Quatro Fases da História Humana.

A primeira dificuldade em que topamos, ao ocuparmo-nos com o total da história humana, enquanto ela nos é conhecida, é a de acharmos o acontecimento central da mesma, o Eixo sobre o qual giram os destinos da humanidade. Durante muitos séculos, o homem ocidental viu na Encarnação o Eixo da história universal, e até Hegel fez-se intérprete desta *communis opinio* (176). Mas o Cristianismo não passa de uma das numerosas crenças religiosas, de modo que a Encarnação não pode possuir valor universal. Trata-se de procurar um Eixo que seja empiricamente verificável e aceitável para todos os homens (177), inclusive para os cristãos: aliás, também estes costumam fazer uma nítida distinção entre a história sagrada e a história profana, e nenhum dogma religioso os impede de fazer indagações empíricas acerca do significado da história profana. Ora, tal Época Axial (alemão: *Achsenzeit*) apresenta-se a Jaspers no período de 800 a 200 a. C.: é desta época que o homem, ainda no século XX, vive espiritualmente em todos os continentes do globo. Precedem-na dois períodos de duração desigual: o imenso período da pré-história e o período relativamente curto dos Grandes Estados Orientais (por volta de 4000 a. C.). Depois do fim da Época Axial deu-se apenas um fato histórico absolutamente novo: o descobrimento das ciências moder-

(174). — *Ibidem*, pág. 72; cf. a comparação da vida humana com um pássaro *qui cum per unum ostium ingrediens, mox per aliud exierit. Ipso quidem tempore quo intus est, hiemis tempestate non tangitur, sed tamen parvissimo spatio serenitatis ad momentum excurso, mox de hieme in hiemem regrediens, tuis oculis elabitur. Ita haec vita hominum ad modicum apparet; quid autem sequatur, quidve praecesserit, prorsus ignoramus* (Beda Venerabilis, *História Ecclesiastica*, II 13).

(175). — Cf. Toynbee, § 127 VII. — Também Jaspers é, no fundo, otimista, julgando que o homem nunca se perderá por completo, visto que foi criado “à imagem e à semelhança de Deus”, cf. *Vom Ursprung und Ziel*, pág. 189.

(176). — Hegel, *Werke*, Bd. XI pág. 247: *Alle Geschichte geht zu Christus hin und kommt von ihm her; die Erscheinung des Gottessohns ist die Achse der Weltgeschichte*.

(177). — Este Eixo da história Jaspers não o concebe como o centro único e eterno da história, tal como Cristo na teologia cristã, mas o centro empírico de um prazo histórico bastante curto; não tem a pretensão a uma unicidade absoluta, mas poderia ser seguido de outros Eixos; cf. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, pág. 319.

nas e o nascimento da tecnologia. Destarte se divide a história humana em quatro fases.

a) A Pré-história.

A pré-história abrange aquêlo espaço imenso de tempo que é anterior à documentação escrita, a iniciar-se por volta de 3000 a. C.; a história pròpriamente dita não tem duração superior a 5000 anos. Nos milhares de séculos, que constituem a pré-história, foram lançadas as bases da evolução ulterior da humanidade, mas a evolução pré-histórica é inconsciente. Sem dúvida, a pré-história é um caudal movediço de metamorfoses contínuas, mas, aos olhos do espírito, ela não faz parte da história por ainda não possuir o homem pré-histórico a consciência nítida da sua origem, da tradição e da sua orientação (178).

O homem moderno radica-se, não só na história (à qual deve sua tradição consciente, sua educação, sua moral, suas formas de fé, etc.), mas também na pré-história (à qual deve o fundo da sua natureza, seus instintos “primitivos”, sua vida inconsciente, etc.). A história não é nada senão a crosta superficial em cima do fogo do vulcão que é o homem. Até poderíamos perder a nossa “historicidade”, tornando a ser homens primitivos, sem passado, sem tradição, sem orientação, mesmo que voássemos em aviões ao redor do nosso planeta.

E' um mistério impenetrável para a inteligência humana a gênese do homem; nunca conseguiremos saber de que modo o homem chegou a ser homem. Tampouco somos capazes de dar uma resposta satisfatória e decisiva a esta pergunta: “Que é o homem”? A palavra evolução explica pouca coisa: a passagem lenta do estado pré-humano ao estado humano só serve para encobrir o mistério. A idéia do homem já está presente ao nosso espírito quando cremos pensar sua gênese.

À época pré-histórica remontam o desenvolvimento biológico do homem e certas aquisições culturais. O aspecto biológico do homem por mais importante que seja, deixa de ser puramente biológico, por ser inseparável das suas faculdades mentais: desde que temos conhecimento do homem, não se nos apresenta como animal extremamente desenvolvido, ao qual, com o tempo, se teriam acrescentado certas faculdades mentais, mas como animal bem distinto de tôdas as outras manifestações da vida orgânica, também no plano biológico. A diferenciação das raças deve ser o resultado de uma longa evolução pré-histórica, e “raças puras” não passam de construções ideais.

(178). — *Ibidem*, pág. 49: *Vorgeschichte ist die zwar faktisch begründende, aber nicht gewusste Vergangenheit.*

Quanto às aquisições culturais feitas pelo homem pré-histórico, podemos assinalar como os elementos mais essenciais: a utilização do fogo e de utensílios, a formação da linguagem, a invenção de diversos tabus, a formação de grupos e comunidades (essencialmente diferentes dos que existem no reino animal), e a invenção de mitos, imagens inspiradoras que se prestam a inúmeras interpretações: os mitos deram ao homem primitivo uma certa consciência do ser, uma certa noção do seu próprio valor e uma espécie de certeza.

b) As Grandes Culturas Orientais.

Por volta de 4000 a. C., surgem as duas civilizações mais antigas do mundo: a egípcia e a suméria; no III milênio a. C., nasce a civilização pré-ariana na Índia; no II milênio a. C., uma civilização arcaica na China (é, na terminologia de Toynbee, a “sínica”) (179). O homem passa da fase pré-histórica à histórica: inventa um sistema racional de irrigação, constrói uma firme organização política e social, e chega a exprimir seus pensamentos mediante sinais escritos; os povos ficam com as suas características individuais, e começa a aparecer a idéia de “Impérios mundiais”.

Quais foram as modificações internas que levaram o homem, antes estreitamente ligado às leis da natureza, a aventurar esse salto brusco que havia de transportar para a vida histórica? Também aqui nos achamos diante de um mistério obscuro; não podemos explicá-lo, mas somente podemos indicar em que consiste a natureza desta metamorfose. O autor indica três características. Em primeiro lugar, o homem livra-se do presente imediato, passando a transmitir metódicamente os conhecimentos adquiridos: o homem fica com a faculdade recordativa. Em segundo lugar, o homem emancipa-se da escravidão que lhe foi imposta por seu ambiente natural, vindo a organizar racionalmente o seu trabalho e as suas atividades: o homem torna-se “técnico” e organizador. Em terceiro lugar, o homem livra-se do seu torpor multi-secular e do seu temor enervante aos demônios, começando a seguir o exemplo inspirador de alguns grandes homens (“heróis”), que conseguem impor-se como chefes ou sábios: o homem vem percebendo o valor dos grandes indivíduos.

Mas, uma vez entrado na fase histórica, o homem começa a sentir vertigens diante da eclosão das suas possibilidades que, antigamente, germinavam ignoradas na sua alma. Destarte se lhe afigura esta passagem ou como uma espécie de pecado original (saudades do Paraíso Terrestre, da Época Saturnia, etc.), ou en-

(179). — As civilizações americanas (no Perú e no México) nasceram só no primeiro milênio d. C., e nunca chegaram a fazer o salto para a Época Axial.

tão como um caminho que o levará a superar-se constantemente a si mesmo.

c) A Época Axial.

Na Época Axial verifica-se a grande brecha na consciência humana. O homem torna-se consciente do Ser na sua totalidade, de si mesmo e dos seus limites; por experimentar o horror do mundo, chega a experimentar a sua própria impotência e começa a fazer perguntas fundamentais; diante do abismo aberto da sua existência e do Transcendente, procura apaixonadamente sua libertação e sua salvação; em tomando consciência dos seus limites, propõe-se, ao mesmo tempo, os fins mais elevados; descobre o Absoluto na profundidade da “existência” e na clareza da transcendência. Inicia-se a filosofia e o pensamento especulativo, bem como o desejo impetuoso de reformas políticas e sociais: a pessoa humana sente, pela primeira vez, a necessidade de entrar em comunicação com outrem. E’ nesta época que se inaugura a história humana, no sentido próprio da palavra, sendo que a fase anterior lhe constitui apenas como que o preâmbulo material.

Ora, este processo de “espiritualização” do homem limita-se a uma época bem determinável (800-200 a. C.), mas não se restringe a um único local. Pelo contrário, podemos verificar sua presença, — mais ou menos simultaneamente, — na China com Lao-Tseu (180) e com Confúcio (181); na Índia com os Upanichades (182) e com Buda (183); na Pérsia com Zaratustra (184); na

- (180). — Lao-Tseu (= “o Sábio”) viveu no século VI a. C. Pouco se sabe a respeito da sua vida que, desde cedo, ficou enfeitada com muitos elementos lendários: teria sido arquivista na corte imperial. Deixou um livrinho, — uma das obras mais profundas da literatura oriental, — chamado: *Tao-te-King* (= “Livro da Lei Cósmica e seus Efeitos”). *Tao* é a Lei Cósmica (uma lei impessoal sem que haja um Legislador), e o homem deve agir de acordo com esta Lei universal (espécie de estoicismo). O ideal do sábio é *Wu-wei* (= “não-agir”), no sentido de se acomodar voluntariamente à Lei da Natureza, sem revolta, sem orgulho, sem jactância.
- (181). — Confúcio é forma latinizada (pelos jesuítas) do nome chinês *Kong-tu-tse*. Confúcio viveu de 551 a 479 a. C., e foi ministro e organizador do Principado Lu (hoje, = Xantum), que, devido à sua justiça e sabedoria, se teria transformado num Estado modelar; desde 57 d. C., foi venerado como padroeiro e símbolo do Império chinês; desde o século II d. C., foram erguidos templos em honra do ex-ministro. A autenticidade das obras que lhe são atribuídas, continua problemática. — O confucianismo é uma renovação eclética de antigas normas éticas que circulavam na China; originariamente, não era religião. Sua ética abrange não só o indivíduo e a família, mas também a política e a sociedade, e pode ser reduzida a estes cinco pontos fundamentais: o homem deve ser “piedoso” (cf. a palavra latina *pietas*) para com os pais (vivos e defuntos), para com as autoridades, para com os irmãos de maior idade, para com os amigos e para com a esposa. Os deveres são mútuos: “Governa os teus súditos como tu querias ser governado, se fosses súdito”. — Como Lao-Tseu, Confúcio aspira a uma perfeita concordância humana com o *Tao*.
- (182). — Os *Upanichades* (= “estar sentado” ao pé do mestre, daí: “iniciação nas doutrinas ocultas”) são comentários filosóficos e religiosos (de caráter teosófico), feitos na Índia durante o I milênio a. C., que constituem a parte mais importante do *Veda* (= “o Saber”), a Bíblia da Índia. Os *Upanichades* chegaram, juntamente com o *Avesta* (o livro sagrado dos persas), à Europa

Palestina com os profetas; na Grécia com Homero, Hesíodo, os pré-socráticos, os dramaturgos, os filósofos “clássicos”, etc. A Época Axial movimentava grandes partes da Ásia e da Europa sem que os seus contemporâneos tivessem conhecimento do paralelismo dêsse movimento; só os tempos modernos, que presenciavam a coalescência dos diversos continentes do mundo, descobriram a coincidência.

Coincidência? Jaspers acha pouco provável que o paralelismo do novo movimento em três continentes (China, Índia e mundo mediterrâneo) seja devido ao jôgo enganador de um “acaso histórico”; antes parece-lhe revelar a existência de um núcleo comum a todos os homens: a liberdade humana que não se conforma com as “situações-limites”. Mas qual é a causa apontável desta mudança tão radical e quase simultânea em continentes tão distantes entre si? O autor, depois de discutir a tese de Alfred Weber (185), segundo a qual a domesticação do cavalo e a invenção de carros de guerra teriam produzido efeitos análogos em três continentes diferentes, confessa não saber explicar o fenômeno central da história; quando muito, julga poder apontar algumas condições de ordem sociológica, mais ilustrativas do que explicativas. Não quer recorrer a uma intervenção da Divindade, pois tal hipótese seria um salto mortal do conhecimento ao pseudo-conhecimento e, ao mesmo tempo, uma impertinência por parte do homem com a Divindade. O espanto ante o mistério é fecundo, e talvez o supremo objetivo de todos os nossos esforços intelectuais: mediante um máximo de saber, topamos no não-saber autêntico (186).

-
- no século XVIII por intermédio do francês Anquetil Duperron (1761) que viveu sete anos entre os “Parses” na Índia e doou suas conquistas à *Bibliothèque Nationale* de Paris. Os livros tornaram-se os devocionários do filósofo alemão A. Schopenhauer (cf. § 111 Ia, nota 131).
- (183). — Buda (= “O Acordado”) viveu nos séculos VI-V a. C.; houve tentativas de reduzi-lo a um herói solar, depois humanizado, mas, ao que parece, não se pode duvidar da sua historicidade, embora sua biografia, como a de Lao-Tseu, desde cedo, foi desfigurada pela imaginação do povo. Buda, depois de ter levado uma juventude mundana, fêz-se asceta aos 29 anos; sete anos depois, deu-se o grande acontecimento da sua vida: a “iluminação”; em seguida, peregrinou ainda uns 45 anos por diversos países. — O Budismo visa à salvação humana do sofrimento universal mediante o conhecimento verdadeiro. As quatro grandes verdades são: 1) a existência individual é sofrimento; 2) a causa do sofrimento é a sede vital, ou o desejo insaciável de viver; 3) suprime-se o sofrimento mediante a aniquilação das paixões; 4) o homem, por seguir um caminho ôctuplo, pode chegar ao *Nirvana*, um estado de bem-aventurança infável em que já não existe a personalidade, com seu desejo de viver e com sua consciência individual. O ideal é, portanto, a renúncia total à alma mundial, a libertação do mal, da morte, da reencarnação.
- (184). — Cf. § 73 II, nota 35c, e *supra*, nota 145.
- (185). — Alfred Weber autor de várias obras que tiveram repercussão nas idéias de Jaspers, por exemplo: *Kulturgeschichte als Kultursociologie* (cf. § 125, nota 1), *Das Tragische und die Geschichte e Abschied von der bisherigen Geschichte*. — Este Alfred Weber não deve ser confundido com seu irmão Max Weber (cf. § 80 IV, nota 15) que, igualmente, influenciou o pensamento de Jaspers. O filósofo consagrou um ensaio à figura de Max Weber (1932).
- (186). — Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, pág. 40: *Das Staunen vor dem Geheimnis ist selber ein fruchtbarer Erkenntnisakt als Ausgang weiteren Forschens, dann*

Chineses, hindus, persas, judeus e gregos realizaram a grande brecha histórica (alemão: *Durchbruch*); os egípcios e os babilônios não participaram desse grandioso movimento. Por isso mesmo foram perdendo sua resistência externa e interna, acabando por ficar absorvidos pelo Império Romano, pelo Islam, etc. (187). Outros povos, tais como os macedônios e os romanos, foram influenciados pela Época Axial, mas não no âmago do seu ser: entendiam bem da arte de administrar e de organizar o mundo, mereciam bem da tradição cultural que salvavam, mas não conseguiam continuá-la pessoalmente ou aprofundá-la com elementos originais. Os povos nórdicos, porém, com seu *Gemüt* (cf. § 96 Vb), já estavam anteriormente preparados para assimilar o patrimônio espiritual da Época Axial (188).

O espírito da Época Axial, dentro dos territórios onde nasceu, não conseguiu apoderar-se de todos os indivíduos: a distância que separa os corifeus do gênero humano e as massas incapazes de segui-los, reveste, com o tempo, proporções extraordinárias. Mas, indiretamente, todos os indivíduos humanos começaram a ser influenciados pelo espírito novo: a condição humana deu um salto decisivo.

O progresso desta Época não foi ascendente nem contínuo. Ia-se perdendo, aos poucos, o espírito criador; o que fôra liberdade de espírito, transformava-se em anarquia ou então, em fixação de doutrinas e em nivelamento. O fim da Época Axial caracterizava-se pela fundação de grandes Impérios que, embora incapazes de criar novos valores espirituais, faziam questão de conservar os laços espirituais com o passado: Augusto restaurava a “paidéia” greco-romana; a dinastia de Han, na China, inaugurava o confucionismo (189); a dinastia de Maurya, na Índia, oficializava o budismo (190). Mas essa consolidação não foi permanente ou definitiva: aos Impérios Universais sucederam-se épocas de migrações, guerras exter-

aber vielleicht gerade das Ziel all unseres Erkennens, nämlich durch raximales Wissen zum eigentlichen Nichtwissen vorzudringen, statt das Sein verschwinden zu lassen in der Verabsolutierung zum in sich geschlossenen Erkenntnisgegenstand.

- (187). — A argumentação não é muito convincente: também os judeus, os gregos e os persas, apesar de terem conhecido a sua Época Axial, foram absorvidos por grandes Impérios, e alguns “povos axiais” chegaram ao ponto de perder sua individualidade.
- (188). — Os indo-europeus descobriram, segundo Jaspers, “o trágico”, e foram os criadores da epopéia (mas *Gilgamesh* não é uma epopéia babilônica?); os povos nórdicos levaram a experiência da Época Axial ao extremo, chegando a ter certeza existencial da Transcendência.
- (189). — A dinastia dos Han reinou de 206 d. C.; segundo Toynbee, é o *Universal State* da civilização sínica.
- (190). — O representante mais importante da dinastia de Maurya foi Asoka (273-231 a. C.), que dominava quase toda a Índia; a dinastia de Maurya constituiu, segundo Toynbee, o *Universal State* da civilização índica (323-185 a. C.).

nas e lutas civis, — sempre, porém, seguidas de “renascimentos” (191), regressos às fontes originais da Época Axial.

Quando a Europa, nos séculos XVI a XVIII, tomou conhecimento da Índia e da China, êsses países estavam em plena decadência (a afamada “estagnação oriental”), mas uma decadência comparável à que a Europa conhecera nos séculos VI a VIII, e que adinite a possibilidade de uma renascença. O encôntro dos diversos focos da Época Axial verificou-se só nos tempos modernos, e foi possibilitado pelo espírito técnico-científico dos ocidentais. Um entendimento entre os três mundos diferentes é possível em virtude de ser comum a cada um dos três a experiência vital da Época Axial. Nesta comunicação espiritual entre culturas que, durante muito tempo, viveram isoladas, não se trata de procurar uma verdade comum que seja “objetivável” (como as “verdades” das ciências particulares), e sim de fazer entrever a Verdade absoluta que cada uma delas “vive” de maneira diferente conforme a sua própria origem histórica.

d) O Descobrimento das Ciências e a Tecnologia.

Este quarto salto feito pela humanidade, ou melhor, pelo homem ocidental, é o único acontecimento histórico absolutamente novo depois da Época Axial. Pretendemos falar dêle mais adiante (V); precisamos ver primeiro, com Jaspers, por que razão o Ocidente, e não os outros continentes, — apesar de terem tido a sua Época Axial, — chegou a essa inovação revolucionária.

IV. Dois Corolários.

O mundo ocidental destaca-se das culturas orientais, não obstante estas também estarem impregnadas do espírito da sua Época Axial; o Ocidente é um mundo diferente por causa das suas raízes históricas peculiares.

a) Oriente e Ocidente.

Ao passo que o Oriente sempre viveu (até nos tempos modernos) continuando unicamente seu próprio passado, o Ocidente é o resultado de tradições variadas e complementares. A Grécia (192), Roma e a Bíblia formaram o mundo ocidental, originariamente na forma sincretista do Baixo Império (alemão: *Spätantike*),

(191). — Tais regressos às fontes foram, durante a história europeia: o descobrimento de Aristóteles no século XIII, algum tempo depois seguido do descobrimento de Platão; o descobrimento da religião profética pela Reforma, no século XVI; o descobrimento da Hélade pelo neo-humanismo alemão, no século XVIII.

(192). — Aliás, já a Grécia vivia em contacto contínuo com as diversas culturas orientais.

forma essa que diversas renascenças (cf. nota 191) haviam de reconduzir à sua pureza original.

A Grécia o mundo ocidental deve o conceito de liberdade política (*pólis!*) e sua propensão para a racionalidade (matemática e lógica, duas realizações do espírito helênico). Os estadistas romanos inculcaram-lhe o senso realista e o desejo de dominar o mundo. Mais profunda, porém, foi a atuação dos filósofos gregos e sobretudo a dos profetas judeus que frisaram a liberdade interior da pessoa humana; além disso, a Bíblia, por livrar o Ocidente da magia e da "transcendência corpórea" (alemão: *die dinghafte Transzendenz*), entregou-lhe o mundo como um campo de investigações e de experiências, como "criatura" não divina, mas muito real: daí o homem ocidental sente a vontade de conhecer a obra de Deus, de "re-pensar" o Pensamento divino, e de transformar o mundo num *habitat* cada vez mais apropriado à sua natureza (193). O Oriente caracteriza-se por seu amor ao valor da pessoa humana (194) e produziu uma série de indivíduos notáveis, ou melhor, de personalidades originais dos matizes mais variados. No Ocidente, o universal não possui a rigidez dogmática do Oriente, isto é, o Ocidente não fica estacionário: dotado de um temperamento dinâmico, concede lugar também às exceções e às diferenciações, visto que não quer resignar-se com regras ou normas gerais. Por outro lado, o Ocidente, para obviar as veleidades do individualismo, tentou contrabalançar essas forças centrífugas mediante um certo totalitarismo religioso, oriundo da sua fonte bíblica; mas o exclusivismo religioso teve de manter-se dentro de certos limites, uma vez que a Cristandade, desde cedo, se dividiu em várias seitas e devia contar também com a presença do Estado, o qual reclamava para si igualmente uma autoridade absoluta. O Ocidente é, portanto, o feliz resultado de várias tensões internas, cada uma das quais tem a sua própria origem histórica dentro da tradição ocidental, e essa polaridade (195) nos poderia fazer crer na sua superioridade. Mas

(193). — Cf. D. de Rougemont, *L'Aventure Occidentale de l'Homme*, Paris, Albin Michel, 1957, pág. 28: *Le danger que court l'Oriental, c'est l'ex-carnation trop facile. (On perd en chemin le monde créé, sa raison d'être, la connaissance et la maîtrise de ses structures). Le danger, pour l'Occidental, c'est l'incarnation trop complète. (On se perd soi-même dans la matière et ses structures, on perd de vue les exigences et la maîtrise des réalités spirituelles).*

(194). — *Ibidem*, pág. 61: *L'acte de création des grands Conciles consiste donc à opérer la transmutation périlleuse d'un mot latin et de contenus helléniques en un dogme exprimant la nature triple et une de la Divinité révélée en Jésus. Ainsi naquit l'idée de Personne, terme purement théologique aux yeux des Pères de Nicée, mais qui devait apparaître, après coup, comme le fait spécifique et capital de l'anthropologie occidentale.* — Cf. § 17 III b, nota 3; cf. também a opinião de Soloviev, § 122 Va.

(195). — "Polaridade" quer dizer: a combinação de duas forças ou de dois elementos que mutuamente se atraem e se repelem, ao mesmo tempo; poderíamos dizer também: dois elementos antinômicos que se completam (por exemplo, homem-mulher, Estado-povo, transcendência-imanência, etc.). — O termo foi introduzido pelos românticos alemães (Herder, Goethe, etc.).

a satisfação com a nossa riqueza poderia impedir-nos de ver a riqueza da Ásia, uma riqueza nova e inesperada que concerne diretamente à nossa vida íntima. Não podemos erguer a antinomia entre a Europa e a Ásia à categoria de um dualismo metafísico; em vez de incidirmos em tal pensamento mitológico, devemos procurar no Oriente aquilo que nos falta a nós, num diálogo fecundo de comunicação existencial.

b) A Religião Bíblica.

On se demandera, ce que l'Europe pourrait bien être sans Bible, si elle sortait directement d'une origine pré-biblique et pré-grecque. La même réponse s'impose toujours: ce que nous sommes, nous le sommes grâce à la religion biblique et aux éléments qui, issus de cette religion, ont été sécularisés par la suite, depuis les fondements de la notion d'humanité jusqu'aux ressorts de la science moderne et aux impulsions de nos grandes philosophies. À la lettre: sans la Bible nous glissons dans le néant (196). Essas palavras solenes não contêm uma profissão de fé cristã: Jaspers fala como filósofo, não como crente de um credo religioso; sua fé filosófica superou a fé religiosa; para êle, a Bíblia não é a Palavra de Deus, e sim uma "cifra" da Transcendência; sua apreciação da Bíblia mantém-se entre dois polos opostos.

O autor opõe-se às pretensões exclusivistas das religiões bíblicas, inclusive o Islam, fazendo uma distinção entre aquilo que é universalmente válido e aquilo que é exigência absoluta (197). O que é "existencial", é histórico e incondicional = absoluto, mas não pode transformar-se numa verdade universalmente válida, nem na sua forma fenomênica nem numa formulação abstrata. Igualmente seria um erro fatal quereremos transformar o universalmente válido das ciências num absoluto existencial. O exclusivismo das religiões bíblicas explica a intolerância e o fanatismo que acompanha a história do mundo ocidental (Cruzadas, guerras religiosas, Inquisição, etc.), tendências essas que se percebem até na cultura secularizada do Ocidente atual (o totalitarismo estatal, a tirania das ciências, etc.).

O autor nota a "polaridade" das diversas posições e afirmações bíblicas; a Bíblia ensina uma religião ritual e uma religião

(196). — Jaspers, *Bilan et Perspectives*, págs. 55-56.

(197). — Universalmente válidos são os resultados das indagações científicas, mas êles são indiferentes para a "existência" e relativos, já que foram obtidos por um método determinado e nós dão perspectivas parciais, e não o total da realidade. — "Exigência absoluta" pertence à esfera "existencial": o absoluto não pode ser universal, mas é único, concreto e histórico; em última análise, é incognoscível e inexprimível numa fórmula; quando uma "exigência absoluta" se realiza, pode-se tornar um exemplo estimulador para outra "existência possível", ajudando-a a descobrir em si o núcleo mais íntimo da sua personalidade.

ética; uma religião legalista e uma religião de amor; formalismo escrupuloso e abertura mental; um deus nacional e o Deus universal; a lei da retaliação e uma atitude humilde perante o mistério insondável, etc. Assim se explica a possibilidade de tantos heresges recorrerem à Bíblia; assim se explica também a fecundidade extraordinária da Bíblia que nos constringe a viver nos extremos limites. Sem dúvida, à Bíblia falta a reflexão filosófica, mas a Bíblia acostumou o homem ocidental a tomar consciência do Transcendente e, assim fazendo, convidou-o a certificar-se de si mesmo.

Jaspers julga necessária uma reforma da religião bíblica. As Igrejas cristãs devem despir-se das suas fixações dogmáticas que, em parte, já se encontram na Bíblia e, talvez, tenham possuído um certo valor histórico, mas são insustentáveis para a reflexão filosófica; devem recuperar as tensões polares que são características da Bíblia, mantendo-se abertas para as contradições internas da religião bíblica; devem, afinal, purificar e intensificar as verdades eternas, tais como, a existência de um único Deus, o amor como realidade fundamental do Eterno no homem, o mundo como realidade evanescente entre a “existência” e o Transcendente; o sentido e a dignidade do sofrimento humano, etc.

As Igrejas cristãs do Ocidente demonstram bem como a nossa civilização está arraigada em três cidades antigas: Jerusalém, Atenas e Roma. Aos judeus devem elas os impulsos religiosos e proféticos, aos gregos a largueza de espírito e a dilucidação filosófica, aos romanos a fôrça organizadora e o senso prático. O Cristianismo, — principalmente na sua forma católica (198), — é um conjunto organicamente desenvolvido, sem ter sido planejado ou previsto por ninguém.

V. As Ciências e a Tecnologia.

No fim da Idade Média nasceu, no mundo ocidental, o “espírito científico”, que, a partir do século XVIII, havia de ser rematado pela tecnologia moderna. Jaspers não hesita em declarar o espírito técnico-científico o acontecimento histórico mais importante depois da Época Axial: produziu uma revolução interna e externa, unificou o mundo e, quanto aos seus resultados imediatos e visíveis, pode ser comparado talvez apenas com o descobrimento do fogo e dos primeiros utensílios pelo homem primitivo. Contudo, a época moderna não atinge a altura da Época Axial: fal-

(198). — Jaspers, *Bilan et Perspectives*, pág. 76: *Le plus grand exemple d'une élaboration en profondeur par laquelle l'esprit est parvenu à unifier une surabondance sublime jusqu'à lui donner une forme simple, c'est le catholicisme. Celui-ci a réalisé au cours des millénaires une synthèse des forces vives à l'oeuvre dans l'histoire depuis les temps les plus reculés; il réussit à unir même ce qui est contradictoire.*

tam-lhe a pureza e a frescura daquele período, faltam-lhe as criações eternas do espírito (o homem do século XX continua a viver, no plano espiritual, da Época Axial), falta-lhe, afinal, a universalidade da Época Axial (199). Jaspers acha mais provável que os tempos modernos sejam comparáveis àquela fase histórica que presenciou o nascimento das grandes civilizações orientais, e nutre a esperança de que preparem uma Segunda Época Axial, a inaugurar a vinda do verdadeiro homem.

a) *Sapere aude!* (200).

A ciência tem estas três características: é conhecimento metódicamente adquirido, leva a certezas indubitáveis e possui validade universal. Como tal, já era conhecida dos antigos gregos. Mas a ciência moderna que, nos seus primórdios, remonta aos homens da Renascença (201), distingue-se bastante da “clássica” ou da “helênica”. Esta fazia questão de chegar a uma certeza sistemática, ou talvez melhor, de repousar na contemplação de uma síntese coerente e harmônica: para alcançar êsse fim, não hesitava em emitir hipóteses das mais ousadas. A ciência moderna é pesquisa infinita e essencialmente inacabada, revelando uma sede insaciável de saber que se estende a todos os fenômenos, por mais insignificantes que pareçam; ela procura menos investigar o *Kósmos* do Ser do que elaborar o *Kósmos* do saber, isto é, ela se interessa predominantemente pela conexão lógica dos conhecimentos, e sabe que suas sistematizações são precárias e eternamente revisíveis. O total dos conhecimentos científicos não abarca a realidade inteira; não é possível hierarquizá-los conforme normas ontológicas; não existe uma ciência universal nem o saber total; a elaboração de grandes sínteses (alemão: *Weltbilder*), destinadas a abranger o total dos nossos conhecimentos, é uma tentativa absurda e um falso substituto da filosofia que, doravante, se pode revelar em toda a sua pureza, tornando-se “existencial”: eis umas convicções fundamentais do espírito científico moderno, mais negativas do que positivas (202).

O prestígio da ciência é enorme nos tempos modernos, mas são poucos os que possuem o “espírito científico” na verdadeira acepção da palavra. Muitos têm por ela uma veneração supersticiosa,

(199). — Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, págs. 178-179: ...*Damals die Fülle, heute die Leere... Es ist jetzt noch das Zeitalter realer technischer und politischer Umgestaltung, nicht ein Zeitalter ewiger geistiger Schöpfungen.*

(200). — Horatius, *Epistolas*, I 2, 40.

(201). — As ciências modernas têm, em última análise, sua origem na religião bíblica, cf. *supra*, IVa.

(202). — Quanto à conexão *positiva* entre as ciências, pode-se dizer: a todas elas é comum a mesma forma de conhecimento (particular e metódica); uma ciência torna-se auxiliar para outra; todas se originam do desejo universal de perscrutar o mundo; cada ciência exige uma disponibilidade constante perante o real e os objetos do pensamento.

como se fôsse capaz de dar uma resposta total ao mistério do Ser ou de livrar o homem dos seus males: tal confiança excessiva deve logicamente converter-se em desprezo brutal da razão (203).

b) *Natura parendo vincitur.*

O animal vive num ambiente “natural” que lhe é dado e em que passa inconscientemente a vida; o homem pode, até certo ponto, modificar seu ambiente natural, chegando a criar “uma segunda natureza” (cf. § 125 IIb), em que se reflete a inteligência humana e em que o homem se redescobre a si mesmo. Os rudimentos da tecnologia remontam aos primórdios da humanidade. Mas a tecnologia moderna, possibilitada, em última análise, pela religião bíblica, diferencia-se das técnicas anteriores: ela pressupõe um desenvolvimento extraordinário das “ciências exatas”, ao passo que, antigamente, o homem se utilizava das qualidades diretamente perceptíveis de coisas naturais; ela torna sistemáticas e metódicas as invenções mediante pesquisas feitas em equipes; ela pressupõe formas altamente desenvolvidas de organização do trabalho bem como do crédito financeiro. O trabalho e a técnica são sumamente apreciados no mundo moderno; mas, ao lado da “mística do trabalho” (204), vemos hoje em dia também a triste imagem do homem completamente alienado do trabalho por causa da mecanização alastrante, e já emudeceram, pelo menos na Europa, os coros de júbilo que os nossos antepassados entoaram pelos primeiros triunfos da época técnica (205). Evidencia-se cada vez mais que a técnica, como tôdas as outras invenções da inteligência humana, é ambivalente: o domínio das forças da natureza não constitui progresso integral, mas impõe ao homem uma séria tarefa, de cuja boa ou má execução dependerá o seu valor ou desvalor. A técnica é ambivalente, porque convida os inventores a penetrarem cada vez mais a fundo nos segredos da natureza, mas afasta cada vez mais da natureza os que se limitam a utilizar-se dos seus produtos; porque exige um enorme esforço mental da parte dos tecnólogos, mas favorece a preguiça mental dos que se aproveitam dos seus inventos (206); por-

(203). — No opúsculo *Raison et Dérision*, Jaspers trata dos abusos do pensamento científico nos tempos modernos (por exemplo, Marx e Freud!) e diz (pág. 32): *Il faut bien dire que toute connaissance totale, métaphysique ou gnostique, des événements n'est qu'un rêve, mauvais ou beau.*

(204). — Ela tem, segundo o autor, suas raízes no Protestantismo, mas cf. § 80 IV, e § 125 II b.

(205). — Cf. A. D. Sertillanges, *Le Problème du Mal*, Paris, Aubier, 1948, I pág. 247: *Qui se préoccupe aujourd'hui de l'avantage des chemins de fer, de l'électricité, dont la découverte a suscité tant d'espérances? Le retard d'un train nous fait piétiner de tuteur; mais sa présence nous paraît due autant que la lumière et l'air, auxquels nul ne pense.*

(206). — Cf. Theodor Haecker julga a técnica “o milagre profano dos tempos modernos”, cf. seu ensaio *Dialog über Christentum und Kultur*, Hellerau, Hegner, págs. 61-62: *Sie ist das unheilige Wunder dieser Zeit, schaffend eine Zeitlang (jede Maschine läuft eine Zeitlang), eine Einheit des Mittels, wo die des*

que é um meio a serviço de um fim humano, mas tende a transformar-se num fim em si; porque se limita à natureza inanimada, — o reino da mecânica, — mas invade fàcilmente o terreno da vida humana, chegando a automatizá-la e mecanizá-la; porque facilita o trabalho e aumenta a produção, mas, por outro lado, cria cada vez novas necessidades, que obrigam o homem a trabalhar cada vez mais. O ponto importante é que o homem chegue a dominar a técnica, dando-lhe um significado humano: o futuro da humanidade está ligado à solução dêste problema.

VI. A Crise Atual.

A época contemporânea caracteriza-se por uma revolução universal, que não poupa nenhum indivíduo, nenhuma classe social e nenhum povo. Todos êles estão sendo arrancados dos seus moldes tradicionais, tudo se desliga das convicções e das normas que, durante muitos séculos, constituíram a consciência humana. As massas estão-se transformando no fator decisivo para o futuro: o “eu” torna-se cada vez mais impotente, e o “nós” cada vez mais poderoso. Ao passo que a história dos séculos passados se nos apresenta como uma espécie de biografias seriadas, o mundo atual revela uma tendência desalentadora de “massificação”. Outrora, as Igrejas mantinham vivos os valores tradicionais, concretizando-os em firmes organizações sociais; hoje em dia, o ceticismo e o niilismo (cujo grande profeta é Nietzsche) estão em voga. As massas vivem de “ideologias” (207) e de *slogans* simplistas (cf. § 109 II); com a perda da fé, — uma fôrça positiva, — instalou-se na nossa sociedade o niilismo, e o niilista vive de negações. Mas também aqui o autor acredita na ambivalência da evolução contemporânea: as massas atuais podem levar o homem a um estado de animalismo, ou então podem inaugurar uma nova época gloriosa, sem classes privilegiadas, em que todos os indivíduos receberão uma boa educação, se acostumarão a pensar pessoalmente e a dar uma orientação original à sua vida. Pois também as massas são compostas de pessoas humanas, em que a centelha divina do espírito nunca se ex-

Zwecke verloren ging; Geist und Leben verstehen einander nicht mehr, beschimpfen einander, aber ihr Mittel, die Maschine, ein eiserner Götze (lautend eine Zeitlang) beherrscht sie beide und diktiert ihnen, statt deren Befehle zu erhalten; sie allein verliert nicht (eine Zeitlang) durch den Massenbetrieb und gewinnt (eine Zeitlang) alles durch die Exaktheit, die ihr einziger “Geist” ist, wohltätig nur, wo der Meister der Geist selber ist, dem die Knechte gehorchen; aber ein sich selbst verstümmelndes Geschlecht von ungehorsamen Lehrlingen wird die Ungeister nicht los, es wird ihre Beute.

(207). — Segundo Jaspers (in *Vom Ursprung und Ziel*, pág. 169), uma ideologia é um complexo de idéias ou de representações que goza, aos olhos do sujeito, do prestígio de uma interpretação do mundo e da sua situação no mesmo, chegando a impor-se-lhe como uma verdade absoluta, mas sempre sob a forma de uma qualquer ilusão, a permitir-lhe que êle se justifique, se difarce ou se esquive para obter uma vantagem imediata.

tinguirá por completo (208). Como se verificará êsse milagre, Jaspers não se aventura a descrever.

Tampouco nos sabe informar das causas que originaram a situação atual. Tôdas as explicações totalitárias são falsas (209). Muitos fatores têm sido responsabilizados pela crise do mundo moderno: a técnica, o Iluminismo, a Revolução francesa, o Idealismo filosófico da escola alemã, mas todos êsses fenômenos são mais conseqüências do que as verdadeiras causas da crise atual. E' preferível contrapor às tentativas "mono-causais" e totalitárias uma simples representação simbólica que deixe intacto o mistério: no homem existe um mal indestrutível que, devido ao surto enorme da técnica moderna, tem hoje mais possibilidades de revelar-se.

VII. Tendências Fundamentais.

O futuro é imprevisível. Quem pretende conhecer o plano total da história, expõe-se facilmente ao risco de se transformar num fanático, fato provado pela atitude dos marxistas. Mas a circunstância de ser imprevisível a história não nos proíbe de fazer "prognósticos": êstes podem dar uma orientação valiosa às nossas atividades e aumentar a nossa liberdade por nos tornarem mais conscientes das possibilidades que existem na situação em que nos achamos. As duas tendências fundamentais que se apresentam ao historiador, ao analisar as circunstâncias atuais, são o socialismo e a unidade mundial. As duas convergem para a realização histórica da liberdade da pessoa humana, mas ambas são, por si, insuficientes para atingir êsse ideal e incapazes de dar um significado humano à história. A história é o caminhar do gênero humano rumo à liberdade pela disciplina da fé (210). Eis a maior necessidade do momento: a fé. Num mundo técnico e científico, que pode por-se ao serviço tanto do bem como do mal, o homem deve redescobrir suas origens espirituais, deve disciplinar-se pela fé. A fé não é artigo de um programa social ou político, não é credo definido, não tem conteúdo dogmático, nem sequer é formulável em conceitos abstratos: a fé é aquilo que está radicado no fundo do nosso ser e pelo qual, erguendo-nos acima de nós mesmos, nos sentimos ligados à origem do Ser (211). O oposto da fé é o niilismo, mas o homem não pode ser niilista sem ter má consciência. Embora seja impossível exprimir-se o Eterno, o Transcendente, o Envolvente, — objeto da nossa fé, — Jaspers

(208). — Cf. § 20 IV, onde o leitor encontrará uma passagem de Romano Guardini de tendência semelhante.

(209). — Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, pág. 172: *Je mehr wir erkennen, desto grösser wird für unser Bewusstsein das Geheimnis des Ganzen.*

(210). — *Ibidem*, pág. 275: *Die Geschichte ist der Gang des Menschen zur Freiheit durch die Zucht des Glaubens.*

(211). — *Ibidem*, pág. 268: *Glauben ist das Erfüllende und Bewegende im Grunde des Menschen, in dem der Mensch über sich selbst hinaus mit dem Ursprung des Seins verbunden ist.*

também tenta formular os artigos da sua fé filosófica, bem sabendo que suas fórmulas não passam de vagas alusões a uma realidade inefável: a fé em Deus (o homem não pode perder a Transcendência sem perder sua humanidade), a fé no homem (crer na liberdade humana, sem endeusar o homem), e a fé no mundo (não crer na auto-suficiência do mundo, e sim agarrar-se ao enigma fundamental da existência humana que lhe prescreve considerar este mundo como o campo onde deve realizar as suas possibilidades e deve cumprir as suas obrigações).

a) O Socialismo.

O Socialismo é hoje uma tendência universal da humanidade contemporânea que exige uma organização racional do trabalho e uma participação justa e adequada nos resultados do mesmo, com exclusão de privilégios, com o fim de garantir a liberdade de todos. Neste sentido, quase todo o mundo é, hoje em dia, socialista: a dificuldade reside, não em justificar o socialismo, e sim em realizá-lo. Se o socialismo acode um sentimento profundo de justiça social, a tornar-se cada vez mais consciente na humanidade contemporânea, não se lhe pode negar uma tendência nefasta por causa da “planificação” que lhe é inerente. Planificação é só possível quando se tem o poder (212), e planificação total é irrealizável sem o poder total. Ora, tal planificação leva inevitavelmente ao despotismo, cujo instrumento principal é a burocracia. A planificação total constitui uma grave aberração, já que nunca conhecemos as coisas na sua totalidade; outrossim, a planificação não pode ultrapassar os limites do mundo mecânico e racional; o “dirigismo” no terreno da cultura e da vida espiritual destrói, em vez de construir. A planificação não cria obras de arte, nem grandes filosofias, e muito menos ainda personalidades: ela deve prudentemente limitar-se a criar condições favoráveis à expansão da pessoa humana e da cultura.

b) A Unidade Mundial.

O mundo atual tende inegavelmente a unificar-se: outra tendência ambivalente. Pois aqui surgem duas possibilidades: a de um Império Universal e a de uma Ordem Mundial. A história dá-nos exemplos pouco confortadores de Impérios Universais: não só

(212). — Jaspers escreveu um capítulo interessante sobre a liberdade, a democracia e o poder, *ibidem*, págs. 193-216, que não podemos expor aqui. Basta dizermos que o autor não acredita incondicionalmente na “democracia formal” (sufrágio universal, escrutínio secreto, etc.), cf. pág. 210: *Nur unter den charakterisierten Voraussetzungen — ein Ethos gemeinsamen Lebens, eine Selbsterziehung im Miteinanderreden zur Bewältigung konkreter Aufgaben, unbedingte Verteidigung der Grund-und Menschenrechte, Gründung im Ernst des Glaubens — ist sie verlässlich.*

o Império Romano como também os Impérios na Índia e na China, que encerraram a Época Axial, mostram um nivelamento medonho, uma diminuição da liberdade, um estado sonolento da humanidade, uma mumificação do espírito humano. O outro termo da alternativa é construir uma Ordem Mundial mediante uma organização compreensiva de federalismo (cf. Toynbee). E' verdade, o homem do século XX almeja a *Pax Aeterna*, mas o júbilo pela paz eterna não será eterno. No homem dos tempos vindouros, mesmo que consiga criar uma organização democrática e socialista, mesmo que consiga estabelecer uma Ordem Mundial, surgirão novas formas de paixões destruidoras. O homem não pode nutrir ilusões acêrca dos benefícios da sua organização social e política. Só o indivíduo pode tornar-se "existência", capaz de encontrar seu significado "eterno" (213) através da sua manifestação no tempo. Os quadros sociais em que vive o homem, por mais perfeitos que sejam, não o salvarão.

VIII. O Significado da História.

Mais uma vez: não há significado universal sem unidade. Mas a unidade da história não existe como fato, nem como conceito exprimível numa fórmula abstrata: o homem é incapaz de formular o fim da história, mesmo o mais elevado, que não seja particular. Sem dúvida, existe um indício da verdade em todos os esforços do espírito humano para atingir intelectualmente a unidade da história; mas todos êles se tornam falazes e ilusórios, quando de afirmações particulares se transformam em verdades totalitárias. A unidade da história não é fato nem fórmula abstrata, mas um fim, uma tarefa, confiada a cargo de cada um de nós. A unidade de todos os homens, entrevista como uma cifra do Transcendente por quem faz um estudo interpretativo da história, torna-se um objetivo para a vontade humana. Paz mundial, ordem legal, justiça social, libertação da miséria e felicidade — se fôr possível — para todos: tôda essa "unidade" concerne apenas ao nosso *Dasein* empírico; para a "existência", êsses fins históricos, por mais importantes que sejam, não passam de meios. A unidade da história é misteriosa e inatingível, tal como o Uno da Transcendência.

(213). — A "eternidade", segundo Jaspers, não tem nada a ver com a célebre definição de Boécio: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* (*De Consolatione Philosophiae*, V, *Prosa VI* 2; cf. § 68 IIa, nota 11), mas é uma forma de "existência": é o aprofundamento do instante, um preenchimento temporal do presente que, contendo em si o passado e o futuro, não pode ser reduzido nem ao futuro, como se o presente só estivesse ao serviço do que há de vir, nem ao passado, como se a conservação e a repetição do que foi constituíssem o verdadeiro sentido da minha vida. A eternidade é a indivisível unidade da reminiscência, da presença e da expectativa. No instante solene da decisão, que reúne o passado da fidelidade e o futuro da possibilidade, — a repetição e a previsão, — que me faz lembrar daquilo que prevejo e prever aquilo de que me lembro, eu alcanço uma presença eterna. Pela brecha que abro, através da imanência da consciência, atinjo o instante da eternidade. — Devemos esta nota a R. Jolivet, *op. cit.*, págs. 302 e 340.

E o Uno da Transcendência não se pode manifestar ao homem histórico a não ser na diversidade das cifras. No mundo unificado manifestar-se-á a riqueza histórica pela diversidade de credos (cf. Toynbee!), a possibilitar uma comunicação existencial entre pessoas de origens diferentes, pois a unidade histórica é uma unidade que esconde o Uno transcendente numa multiplicidade de formas. Quando, um dia, os diversos povos da terra se encontrarem, deverão apontar um a outro, num combate amoroso, aquilo que constitui o núcleo das suas experiências históricas e que, por mais estranho que possa parecer, interessa a todos os homens (214). Revelar-se-á o Uno na disponibilidade infinita de todos os homens para entrar em livre comunicação com todos. A derradeira unidade dos homens e da história situa-se, portanto, numa região inacessível a tôda e qualquer verificação empírica: no Reino dos Espíritos que se encontram num combate fraternal, no Reino invisível e abscôndito, onde o Ser se revela na harmonia das almas. Mas o processo histórico sempre será um movimento entre a origem e o fim, e nunca atingirá plenamente o seu alvo, ou talvez seja, em cada um dos seus momentos, aquilo que significa (215).

Abstivemo-nos, até agora, de dar um comentário sôbre a visão jasperiana da história, e também aqui seremos muito breves. Seu livro nos parece uma contribuição muito importante e original para a “filosofia da história”. Não dogmatiza, não generaliza, não reduz a esquemas simplistas a multiplicidade e a ambigüidade — como são elas irritantes para a inteligência humana! — dos fenômenos históricos. O autor é ponderado na análise dos fatos, mostra grande habilidade dialética e não nos apresenta um “sistema fechado”, e sim uma interpretação sumamente aberta da história (cf. A. Weber!). E’ notável sua luta pela dignidade da pessoa humana, e muito acertada sua idéia sôbre a ambivalência do processo histórico. Mas seu agnosticismo “sistemático” em questões de ordem metafísica e teológica é decepcionante. Enquanto tudo parece levá-lo a admitir um fim transcendente da história, obstina-se em não dar o passo decisivo, agarrando-se à imanência. Seu ideal de unidade é abstrato e livresco; seu conceito de “comunicação existencial”, além de ser incapaz de inspirar a grande maioria da hu-

(214). — Jaspers, *Bilan et Perspectives*, pág. 32: *Il est possible de concevoir un humanisme futur ayant approprié à l'esprit occidental les éléments qui fondèrent chez les Chinois et les Hindous le sens de l'humain. Il pourrait devenir alors l'humanisme commun à tous les habitants de la terre, à travers la diversité de ses aspects historiques. Et chaque humanisme serait mieux lui-même par la connaissance qu'il aurait des autres.*

(215). — Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, pág. 327: *So erhebt sich die tiefste Einheit in eine unsichtbare Region, in das Reich der Geister, die sich begegnen und zueinander gehören, das verborgene Reich der Offenbarkeit des Seins in der Eintracht der Seelen. Geschichtlich aber bleibt die Bewegung, die, immer zwischen Anfang und Ende, nie erreicht oder auch immer ist, was sie eigentlich bedeutet.*

manidade, enclausura o homem fatalmente no tempo, cortando-lhe a esperança de poder entrar na *communio sanctorum*, que é a plenitude meta-histórica da "comunicação existencial". Seu Eixo da história, apesar de abrir perspectivas interessantes, é uma construção meio precária, e tanto poderá dividir como reunir os povos do Oriente e do Ocidente: não é a irrupção única do Absoluto no mundo relativo, tal como o é a Encarnação na visão cristã da história, e sim uma tentativa nobre, mas deficiente, do homem relativo para se elevar ao Absoluto.

E P Í L O G O

§ 129. *Por um Novo Humanismo.*

Quem passou revista às diversas interpretações da história, dadas por homens de vasta cultura e de extraordinárias capacidades intelectuais, não pode deixar de ficar profundamente impressionado pela grande divergência de opiniões que lavra neste terreno. A despeito dos imensos esforços que o espírito humano, principalmente nos dois últimos séculos, tem dedicado à filosofia da história, o enigma da história não está decifrado: cada vez mais se evidencia que o homem se acha aqui diante de um problema insolúvel, ou melhor, diante de um mistério insondável. Ao tornar-se consciente dêste fato, o homem sente-se inclinado a exclamar com Jó: "Tenho de confessar que falei nesciamente, e sôbre coisas que ultrapassam sobremaneira a minha ciência". Profissão de fé de um agnóstico? Antes nos parece confissão de uma ignorância salutar, a compenetrar-nos intimamente de que o homem é um ser relativo, mas um ser relativo inabalavelmente radicado no Absoluto, sem o qual não poderia subsistir nem conseguiria dar um significado aos atos da sua vida. Aceitar o mistério da história não quer dizer condenar-se a uma atitude passiva ou inerte, e sim participar ativamente da vida histórica, mas sempre reconhecendo que dentro da história atua uma força que nos remete para além da história. Aceitar o mistério da história não significa renunciar à reflexão sôbre o processo histórico, e sim esforçar-se por ficar com um conhecimento cada vez mais profundo da história, mas sempre reconhecendo que nosso saber é fragmentário e parcial. Feliz aquêle que, em busca do Absoluto no mundo da relatividade histórica, encontra o Deus vivo, o Deus de Abraão, de Isac e de Jacó! Feliz aquêle que na Encarnação de Jesus Cristo encontra a Carta Magna do humanismo!

Pois a derradeira e decisiva questão levantada pela filosofia da história é esta: "Que é o homem? De onde vem e para onde vai?" Será que é uma formiga operosa, tendo sua razão de ser no bem-estar da coletividade, ou um animal de rapina, ou um macaco fracassado, ou um pobre passarinho que, fugindo da tempestade, se abriga uns poucos momentos numa sala bem aquecida para, logo depois, desaparecer nas trevas da noite? Ou será que o

homem foi feito à imagem e à semelhança de Deus, com a faculdade de responder à chamada divina e com um destino pessoal: um peregrino rumo a uma meta situada além do tempo? Nos tempos modernos não existe nenhum problema cuja solução seja mais urgente ou mais importante.

Pode parecer um anacronismo ingênuo falar sôbre a importância e a urgência de um novo humanismo, numa época que se ufaniza de ter inventado a bomba atômica, que já lançou satélites artificiais no espaço, que se está preparando para fazer sua primeira viagem à lua. Num mundo embriagado com seus triúmfos técnicos e com suas conquistas científicas o humanismo é talvez um assunto mais necessário do que qualquer outro. Pois, por mais grandioso que seja o progresso técnico e científico, os verdadeiros problemas humanos ainda não estão resolvidos. Na segunda metade do século XX, ainda existem, em nosso planeta, a fome, a miséria, o sofrimento, o ciúme, o ódio e o pecado: e o homem moderno ainda não conseguiu, tampouco como o homem primitivo, escapar-se à morte que tudo nivela e não poupa a ninguém.

Grande é o homem na sua pequenez, e pequeno na sua grandeza; maior do que o Universo, e menor do que suas aspirações que são infinitas; vive num mundo de fenômenos relativos, mas tem a possibilidade de avistar os horizontes da Realidade Absoluta. Grande é o homem quando vive das fontes espirituais do seu ser, pequeno é o homem quando deixado entregue às suas próprias forças. O mistério da história, longe de ser um tema de interesse meramente acadêmico, aponta para outro mistério que interessa a cada um de nós pessoalmente: o mistério da condição humana.

JOSE' VAN DEN BESSELAAR

da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.