

RUMO



Revista de Cultura Portuguesa

Sumário do n.º 1

APRESENTAÇÃO

	Pág.
<i>Rumo</i>	7

ENSAIOS E ESTUDOS

Delfim Santos – <i>Meditação sobre a cultura</i>	21
Costa Brochado – <i>O Problema da Guerra Justa em Portugal</i> ..	42
Ulisses Cortês – <i>Problemas Económicos – A Concentração Industrial</i>	61
António José Brandão – <i>Falso Dilema</i>	68

ANTOLOGIA

<i>Afonso Lopes Vieira</i>	97
------------------------------------	----

NOTAS – COMENTÁRIOS – CRÍTICA DE LIVROS

António José Brandão – <i>Afonso Lopes Vieira</i>	111
Mário de Albuquerque – <i>Glosas Soltas</i>	115
António José Brandão – <i>De Goethe a Eckermann</i>	123
Raúl Lino – <i>Tesouro que se perde</i>	124
António José Brandão – <i>O Absurdo da Cultura Popular</i>	127
Ferreira de Almeida – <i>Até Quando?</i>	133
Durval Pires de Lima – <i>Portugal visto pelos Estrangeiros</i>	140
Manuel Saldida – <i>Como se escreve a História da Filosofia na U.R.S.S.</i>	142
Delfim Santos – <i>A última fase da Filosofia alemã</i>	149

Capa por Manuel Lapa. Extra-texto de Alice Rey Colaço. Vinhetas de Anna Maria Jauss.

MEDITAÇÃO SOBRE A CULTURA

A CRISE CONTEMPORÂNEA

FALA-SE hoje muito de crise e se, de facto, é inegável que a cultura europeia se encontra em crise, nem sempre se valorizam devidamente as proporções e o sentido da situação expressa pelo termo «crise». Estar em crise é a situação permanente de todo o ser vivo e de todas as culturas que, em si, sentem que algo vive e algo vai morrendo. Em sentido histórico, diz-se que uma cultura está em crise, quando o conjunto de valores que a conforma não se adequa ao ideal a realizar. Este desencontro, sentido com grande acuidade por certas gerações, obriga a uma radical mutação dos valores, vigentes em determinadas épocas como elementos de orientação. Estar em crise pode, porém, ser resultante não só da convicção de que os sistemas de valores não servem o ideal a realizar, como também da convicção de que o ideal não está à altura dos sistemas de valores que o homem já possui. Isto é, e em resumo, ou se sente a insuficiência dos sistemas de valores relativamente aos ideais a realizar, ou se sente a insuficiência de certo ideal relativamente aos sistemas de valores já formulados. Ambos os aspectos condicionam a situação do «estar-em-crise». Em geral, todas as épocas de crise conhecidas na história são do segundo tipo: relevância e firmeza de certo ideal em busca de um sistema de valores que o consiga realizar. São deste tipo as crises principais da cultura europeia: no Renascimento procuram-se os meios próprios

e necessários para a realização do ideal da cultura greco-romana, agora e de novo claramente concebida; na Reforma procuram-se os meios necessários para a realização de um novo tipo de cristianismo mais próximo de Cristo, segundo os seus defensores; o mesmo se pode dizer da Revolução francesa, cujo modelo, como é sabido, foi em parte encontrado na República romana, e o mesmo acontece com o romantismo, voltado para a Grécia na sua primeira fase e depois para a idade média. Todos estes períodos de crise tiveram a orientá-los o interesse de fazer renascer, de pôr novamente em dia, certos ideais que já tinham dado as suas provas no passado, e eram considerados úteis para os homens da época que pretendia revivê-los, agindo com a força atractiva de um «paraíso perdido» que era necessário reconquistar. Hoje, pelo contrário, a nossa crise é de outra ordem. Ninguém pensa conscientemente em restabelecer seja que tipo fôr de cultura já objectivado no passado. Reconhece-se, sem dúvida, grande poder de sugestão a certos valores do mundo grego, do mundo romano, do mundo medieval, mas estamos firmemente convencidos de que, como sistemas de cultura, pertencem irremediavelmente ao passado e que o seu restabelecimento em nada contribuiria, quer para solucionar os nossos problemas, quer para suavizar as nossas inquietações. Eis o tipo da nossa crise. Com elementos extraordinários de organização, como a ciência e a técnica, com meios admiráveis de comunicação, com possibilidades incalculáveis em todos os domínios da produção, falta-nos, por isto mesmo, um ideal a realizar, que se tenha já objectivado no passado. Enquanto em outros períodos de crise, os homens caminharam pouco seguramente para finalidades claras e bem definidas, os homens de hoje caminham seguramente, porque dispõem de todos os meios para isso, para uma finalidade não só pouco clara e imprecisa, mas também totalmente nova e muito vaga. Daí a nossa crise ser uma crise de novo tipo: uma aventura a que falta a rotina, um querer a que falta claro objecto, uma aspiração formada em contraste negativo com o que é, e que se não deseja que continue sendo. Não se procura um mundo novo por interesse de natureza estética, mas por sentirmos em total ruína o sistema estável de valores, que foi seguro para outras gerações.

RACIONALISMO

Mas, como é possível tal instabilidade ter surgido precisamente num mundo que afirmava ter encontrado um suporte estável e definitivo de ideias e o opunha resolutamente aos sistemas de crenças dos tempos passados? Talvez porque um sistema de ideias nunca pode ser equivalente a um sistema de crenças e porque, em última análise, um sistema de ideias só é válido, enquanto o homem tem a possibilidade de «crer» que é superior ou melhor do que qualquer outro. Os tempos modernos, porém, desvalorizaram tudo o que no homem não é racional, e como a possibilidade de crer, isto é, de emprestar sentido de ideal a certas ideias, era qualquer coisa de irracional, seguiu-se a sua condenação, depois da sua indevida identificação com a fé, em sentido religioso. Quando esta possibilidade de crença desaparece, todos os sistemas de ideias se equivalem mais ou menos, porque se tornaram objectivos, ou sem ressonância emocional na subjectividade humana, perdendo toda a eficiência sobre a conduta e perdendo também o seu sentido possível de orientação. Mas isto foi sempre assim: logo que o homem transfere a crença em valores de que ele depende para outros que dependem dele, e são sua criação, dá-se um empobrecimento inevitável do seu conteúdo de vida. O homem, no mundo moderno, transferiu toda a sua possibilidade de crença para algo que é simplesmente meio e, como tal, nunca pode ter sobre ele a acção dinamizadora dos autênticos ideais. Isto levou-o a desinteressar-se do propriamente humano e a dirigir a sua curiosidade para o aspecto exterior das coisas à sua volta. Ser espectador é o seu ideal máximo. E como para o espectador a crítica é fácil, porque gosta ou não gosta, segundo o seu humor do momento, assim transfere a mesma atitude para todos os domínios da vida pública e, às vezes, da sua vida privada.

Mas o homem não está na terra para ser apenas espectador. Tudo exige a sua interferência e a própria abstenção é ainda acção. É esta uma das regras mais firmes da vida social, proveniente do aspecto lúdico da acção em vista de um fim, como característica permanente do homem. Não que o lúdico tenha a sua aparição nos nossos dias, como se poderia supor com a predominância do desporto, — pois toda a organização social tem origem lúdica

e a cultura é a melhor expressão desta categoria fundamental da vida, — mas porque, distinguindo os homens em actores e espectadores, e estes constituindo a maioria, leva à suposição da identidade de valor entre ambos, se é que algumas vezes a atitude do espectador não é considerada superior. O que tem consequências mais ou menos perniciosas para a vida social não é, pois, o reconhecimento da origem lúdica da actividade, mas sim a distinção entre espectador e actor, e a atitude cómoda do primeiro, que, sem qualquer esforço nem responsabilidade, se permite a crítica fácil e niveladora das suas capacidades de observador com a actividade daqueles que ele contempla. Os que agem são os homens que, na realidade, vivem dentro de sistemas de crenças, pelos quais puseram a sua vida em jogo e, às vezes, mais do que a vida: o seu destino. Os outros, os espectadores, vivem com noções por eles próprios criadas, por vezes arbitrariamente, e que, quase sempre, são simples opiniões, sem qualquer responsabilidade pela sua adaptação às coisas e pela sua veracidade. Eis outro factor da crise contemporânea: a atitude fácil do espectador, nivelando-se aos elementos activos, ou desvalorizando-os pela crítica, sempre fácil, porque não radica na crença em ideais, que é a atmosfera vitalizadora da actividade humana.

Esta identificação entre o que contempla e o que é contemplado é uma resultante da tendência geral, verificada em todas as formas de pensamento do mundo contemporâneo, e tem expressão no desrespeito pela variedade e diferenciação da vida em si mesma. Nos alvares do pensamento moderno surgiu como lema um programa ainda hoje dominante: o móbil do pensamento consiste em reduzir a diversidade do real à unidade elementar da sua constituição, em reduzir a pluralidade à unidade de um princípio. Este programa tornou-se mais tarde a direcção incontestável de toda a especulação filosófica e vigorou até aos nossos dias. Mas a redução pelo pensamento a pensamento do que não é pensamento, começa a ser reconhecida como uma das maiores arbitrariedades de toda a história da cultura. Por que não admitir a diversidade como diversidade? É certo que a ciência tem encontrado, em determinados sectores da sua investigação, elementos primários de que todos os outros se compõem, mas, mesmo assim, isto só é possível modificando as escalas

de visão de que se serve. Todavia, para o homem de visão média, isto é, para o homem que não penetra e não conforma a sua vida pela escala do microfísico, tudo isso lhe fica estranho e tem para ele pouco sentido, que tal elemento constituinte da matéria apenas defira de outro pela quantidade dos corpúsculos que gravitam à volta de outro corpúsculo. Ele vive num universo diferenciado qualitativamente, e a redução da qualidade à quantidade surge-lhe como um absurdo a que se submete, talvez ainda por uma razão de quantidade (porque todos o afirmam e admitem) e por uma razão de qualidade, porque quem o afirma, os homens de ciência, são considerados qualitativamente superiores no mundo em que ele vive.

NATURALISMO

Esta redução metódica da qualidade à quantidade teve graves consequências no mundo contemporâneo. Dando relevo ao mensurável em todos os domínios da cultura e actividade humanas, permitiu e fundamentou uma concepção materialista da vida, da consciência e do espírito em todas as suas manifestações sociais. Como a mensuração só é rigorosamente possível no domínio da matéria, compreende-se que assim tenha sucedido e se tenha pretendido definir realidade como o que é susceptível de ser medido. E foi-se mais longe ainda, e disse-se que pensar era medir, como o permitia certa análise pseudo-etimológica dos termos. O materialismo, porém, tem um limite de validade. E na luta de oposições em que se tem demorado a cultura moderna, ao materialismo opôs-se o espiritualismo que, na sua tendência totalista de explicação, lhe é perfeitamente equivalente. Uma concepção espiritualista do mundo é tão abusiva nos seus fundamentos como uma concepção materialista. Não é necessário, para se refutar o materialismo, reduzir tudo a espírito, como não é necessário, para se refutar o espiritualismo, reduzir tudo a matéria. O espírito existe porque a matéria existe, e da matéria tomamos conhecimento certamente porque o espírito existe. A existência de qualquer coisa é sempre condicionada pela existência de qualquer coisa diferente. Sem diferenciação e pluralidade de ingredientes na constituição do universo, não poderia existir

fosse o que fosse. Se o homem fosse apenas espírito, não seria homem; e se fosse apenas matéria, não seria homem também.

O homem é uma tetralogia nos seus elementos constituintes e na sua conformação como homem. É portador de vida, de consciência e de espírito. Mas, pelo facto de o seu corpo se reduzir a alguns elementos químicos, é abusivo concluir que o homem não é mais do que isso. Foi sempre uma ideia querida dos filósofos mecanicistas reduzir o orgânico a mecânico, pretendendo explicar o homem e as formas superiores da sua existência por uma combinação mais ou menos arbitrária das suas afecções de natureza física. Mas o homem não é apenas alma e corpo, é também vida e espírito. O primeiro interesse de conhecimento do homem, após o reconhecimento da sua pluralidade qualitativa constituinte, deverá consistir em evitar a transferência dos princípios, ou a sua extensão, do estrato a que essencialmente pertencem para qualquer outro estrato. O monismo com fundamento empírico, seja qual fôr a sua base de referência, é um vício do homem que, ante a diversidade, só pode ver, ou apenas quer ver, a identidade unitária de natureza teórica-explicativa. A comparação entre um fenómeno psicológico e um fenómeno químico pode ser sugestiva e reveladora de certos aspectos importantes para a compreensão da alma humana. A suposição de identidade, porém, que entre ambos os fenómenos se venha a concluir é abusiva e inadmissível — pois se trata de duas ordens qualitativamente diferentes. O homem pertence em parte, de facto, à natureza; como pessoa, como portador de espírito comunicante, transcende a natureza. Como indivíduo vive no tempo, como pessoa é transtemporal. Como indivíduo, orgânicamente sujeito à sua alma vegetativa, como diria Aristóteles, vive no mundo, como pessoa o mundo vive nele. O esquecimento desta diferença radical é um outro aspecto da crise contemporânea e tem como consequência o naturalismo absorvente, levando à suposição de que todas as manifestações do espírito humano são apenas a sublimação da sua vida vegetativa.

Outros aspectos poderíamos citar, que já fazem parte da diagnose da crise contemporânea. Citemos apenas a predominância das ciências físicas, sucedendo à predominância das matemáticas, na conformação do saber e na concepção do mundo, e as suas consequências mais evidentes: a visão atomista da realidade, isto é, a convicção de que os produtos da

análise esgotam o conhecimento das coisas e dos seres vivos, e o esquecimento de que, embora seja possível isolar e enumerar os ingredientes constituintes da realidade, nem por isso esta fica conhecida. Tal processo, considerado como fim, é mais um método sistemático de desconhecimento das coisas no que elas são, — pois a reconstrução atomista da realidade tem sempre de pressupor forças, formas e direccionismos que a análise atomista começa por não considerar, ou mesmo por afastar do seu objecto de estudo. O causalismo, ou a predominância do princípio da causalidade como categoria fundamental do conhecimento, pretendendo absorver todas as formas de explicação, revelou também a sua insuficiência. Possivelmente a causalidade é princípio útil e adequado ao conhecimento das manifestações da matéria, embora tal generalidade seja contestada por alguns físicos, que apenas o admitem no macrofísico e contestam o seu valor interpretativo no microfísico. Certo, porém, é que o princípio da causalidade tem os seus limites de aplicação, — a sua região própria é o domínio do físico. Quando ultrapassa, e pretende, por exemplo, explicar o orgânico ou vital, revela claramente a sua insuficiência e inadequação. Por sua vez, o princípio da finalidade, tendo cedido o seu lugar ante a tendência absorvente do causalismo físico, retoma o seu lugar com as mesmas restrições de aplicação impostas, em sentido contrário, à causalidade física. O princípio da causalidade, segundo a crítica epistemológica contemporânea, foi obrigado a abandonar as suas pretensões de interpretação do domínio vital, e o princípio da finalidade teve igualmente de abandonar as suas pretensões de interpretação do domínio físico. A luta pelo encontro de categorias explicativas não se limitou a admitir o princípio da causalidade e o princípio da finalidade, ambos capazes de explicar totalmente a realidade, como se julgou no fim do século XIX. Se tudo quanto se passa no mundo físico tem uma causa, se tudo no domínio da vida se dirige a um fim interessado na sua própria conservação, há, no mundo da consciência, uma actividade «sui generis», que não pode ser esclarecida nem por uma nem por outra destas categorias, nem por ambas simultaneamente. Os fenómenos psíquicos não se deixam identificar nem com os fenómenos físicos nem com os fenómenos vitais, e, dada a sua heterogeneidade, requerem um princípio perfeitamente adequado que não

transmude a sua natureza no que é típico de outras regiões da realidade. Um pensamento, um desejo, um acto de vontade não são condicionados nem pelo princípio da causalidade nem pelo princípio da finalidade. Isto só se verificaria em reacções elementares, ainda não suficientemente expressivas para caracterizar a ordem do psíquico. Há um outro móbil orientador da vida psíquica do homem, diferente da necessidade causal e do condicionamento vital. Esse móbil, ou categoria, que domina toda a vida psíquica, foi chamado por Husserl «intencionalidade», e o que se entende por tal designação, interpreta adequada e perfeitamente o comportamento da actividade psíquica.

ESPÍRITO

Mas o orgânico e o psíquico não esgotam ainda as manifestações do homem enquanto homem. Ele é portador de qualquer coisa nova no reino animal, que do animal o separa radicalmente, e que, com maior ou menor precisão, se chama «espírito». E o espírito exige também, para a sua plena compreensão, uma categoria própria e adaptada à sua essência. O espírito manifesta-se no homem como possibilidade de comunicação e o seu ambiente é liberdade. Perante a natureza, o espírito é negador. Enquanto o animal se acha em correlação afirmativa com o mundo circundante, e a vida consiste em resposta aos estímulos dele provenientes, o espírito, no homem, abstrai das situações criadas pela natureza, e não se deixa passivamente determinar por ela. Ou de outra maneira, o animal tem um mundo no qual vive em plena adequação de resposta imediata, o homem surge sem mundo e dele se exige que o construa, e depois que se adapte e o adapte. E isto traz-lhe situações trágicas de interrogação, de inquietação e de desespero, que o animal não conhece. Em todos os momentos da sua vida a decisão implica escolha, e a escolha exige negação. É a negação o instrumento fundamental na construção do seu mundo. O espírito diz «não» à natureza e diz «não» à vida, para que o homem possa ser autenticamente homem. O espírito, como conformador da pessoa, cria um mundo para si e só se manifesta em liberdade, — a sua atmosfera

própria. É desnecessário, depois do que ficou dito, concluir que os princípios próprios para a explicação estrutural do homem têm sido mal aplicados na história do pensamento ocidental. O espírito não pode ser causalmente determinado, como se pretendeu, e a liberdade é uma categoria que, com propriedade, só se refere à vida do espírito. Só o espírito é criador; a natureza nada cria, procria, isto é, repete e respeita certos tipos de manifestação numa monotonia impressionante. A pretensão de reduzir o espírito à natureza, como foi programa exclusivo de certas correntes filosóficas do século passado, encontra um obstáculo insuperável. Natureza e espírito diferem radicalmente entre si. São mesmo opostos e inconciliáveis. A conciliação artificial feita na cultura moderna teve consequências perturbadoras para a compreensão do mundo e da situação do homem no universo. Supôs-se e afirmou-se que o espírito era produto da evolução do não-espírito, ou natureza. O princípio da evolução e o seu correspondente social — o progresso — tiveram a sua aura de prestígio e contribuíram imensamente para a confusão do que não deveria ser confundido. Como o princípio da causalidade, o princípio da evolução tem limites de aplicação que é necessário respeitar. O monismo evolucionista deu já as suas provas e tornou tudo tão fácil que, só por isso, se não mais houvesse, mostrou a sua incapacidade por excesso de possibilidades explicativas de tudo. Hoje, o princípio da evolução já não goza do seu antigo prestígio, e os próprios biólogos limitam o seu alcance explicativo.

A teoria do conhecimento entrou em nova fase; as novas tendências ontológicas da filosofia contemporânea consideram de importância primordial o traçado preliminar das fronteiras dos estratos constituintes da realidade, e a busca dos princípios referentes a cada um desses estratos. Para isso é necessário, antes de mais, uma atitude de respeito pela autonomia estrutural de cada um deles em função da categoria própria, e assim, por exemplo, não pretender reduzir a biologia à física, a psicologia à biologia, ou as manifestações do espírito a um capítulo da psicologia. Não há vida sem matéria, como não há consciência sem vida, como não há espírito sem consciência. Esta ordem é absolutamente necessária, e impensável qualquer situação que não tome em conta o seu direccionismo. Por sua vez, há um certo parentesco alternado destes estratos, que só

por si explica certas tendências reveladas ao longo do pensamento ocidental. A consciência é sempre individual e, no mundo físico, as coisas existem com fronteiras próprias separando-as uma das outras. Daqui a tendência causal na interpretação dos conteúdos de consciência, como expressão do que Leonardo Coimbra chamou mentalidade cousista, com grande relevo na chamada psico-física. Por sua vez, a vida exige sempre ambiente e o espírito é sempre genérico, porque as ideias são sempre gerais e existem em comunicação, como a vida em convivência. Isto pode, em parte, explicar as correntes vitalistas tendentes a explicar em termos de vida as manifestações do espírito. O mundo físico e o mundo psíquico têm um laço de aproximação residente no individual das suas manifestações. O mundo da vida e o mundo do espírito aproximam-se em semelhança pelo seu carácter genérico. Vida é convivência, e espírito é comunicação, como afirma Scheler. As regiões de inserção destas esferas umas nas outras trazem problemas de grande dificuldade na interpretação da realidade. Há uma zona em que é difícil distinguir entre os seres menos diferenciados da vida e a estrutura mais complexa da matéria, como há também uma zona de interpenetração entre a consciência e a vida, e outra entre a consciência e o espírito. O problema do sub-consciente e do inconsciente, de tão grande importância na psicologia contemporânea, é resultante, respectivamente, das relações entre as duas zonas intermediárias entre a vida e a consciência e a consciência e o espírito. Mas o tratamento destas questões levar-nos-ia demasiado longe. Todavia, nenhuma das dificuldades encontradas invalida, ou sequer perturba, a concepção estratiforme da realidade apresentada, e nada de essencial se pode concluir contra o direccionismo estrutural de natureza ontológica da matéria ao espírito, passando pela vida e pela consciência.

HOMEM

E assim nos aproximamos do tema mais importante da filosofia contemporânea: o homem. Sabemos hoje imensas coisas, os progressos extraordinários da física têm resolvido muitos enigmas e o mesmo se

pode dizer da biologia e de todas as outras ciências teóricas e práticas. A técnica, por sua vez, tem sabido aproveitar os novos conhecimentos, e é maravilhosa a aplicação feita das descobertas da ciência. Em quase trinta séculos de especulação europeia pensaram-se inúmeras filosofias, modificou-se várias vezes a orientação da cultura, puseram-se em acção novos princípios éticos, tentaram-se diferentes formas políticas, novas formas de arte se desenvolveram, novos estilos se afirmaram e novos valores circularam. Só alguma coisa permaneceu tão misteriosa como era dantes, apesar de muitos progressos nas técnicas auxiliares do seu estudo: o homem. É certo que em todas as épocas o homem foi tema directo ou indirecto da filosofia, mas a sua problematização nunca atingira, no passado, a importância e acuidade dos nossos dias. O predomínio das ciências matemáticas no pensamento moderno levou a uma concepção do homem totalmente abstracta e planificada. A predominância posterior das ciências físicas fornece-nos uma imagem atomista do homem, e as ciências biológicas, dominadas pelo princípio da evolução, levaram a uma concepção demasiado naturalista do homem. Mas o homem, na afirmação irónica de um filósofo, é sempre mais ou menos do que um animal, — mas nunca um animal. O animal está sempre dominado pelo mundo circundante, vive em constante atenção ao seu meio, é um ser da natureza. Falta-lhe a consciência de si próprio e a possibilidade de criar um mundo para si com elementos não oferecidos pela natureza — as ferramentas. Não há, portanto, apenas uma diferença de grau entre o animal e o homem, mas um abismo os separa radicalmente. No renascimento iniciou-se, com a apologia dos modernos métodos científicos, a luta contra o chamado antropomorfismo do pensamento medieval. O antropomorfismo da cultura como o antropocentrismo da política eram os vícios a extirpar sem reservas.

Simplesmente, foi-se demasiado longe nesta pretensão e quis-se desantropomorfizar o que, por excelência, é antropomórfico: o próprio homem. As tentativas posteriores oscilaram entre uma explicação sensualista e uma teoria racionalista do homem. Os sensualistas pretendiam que toda a vida racional do homem tinha a sua origem no contacto dos sentidos com a realidade circundante. Para os racionalistas, havia alguma coisa na actividade intelectual do homem não proveniente dos sentidos. E assim se

oscilou, passando pelo naturalismo, até à teoria sistemática admitindo no homem duas possibilidades de conhecimento: o sensorial e o racional. Apesar do aspecto conciliatório desta atitude, parece haver alguma coisa mais no homem que, no plano do conhecimento, se não deixa reduzir nem à sua receptividade sensorial nem à sua espontaneidade racional. São os valores. Os valores conformam a cultura e a personalidade, mas para que esta conformação seja possível, é necessária uma capacidade de recepção dos valores que não é comum a todos, porque, aliás, nada é a todos comum. É em função da ressonância que os valores encontram nos homens que estes se distinguem em tipos diferentes. É muito interessante, nos nossos dias, o esforço para a determinação tipológica do homem nos psiquiatras, psicólogos e pedagogos. Citemos Krestchmer, Jung e Spranger, como os mais conhecidos. A classificação psicossomática de Krestchmer em pícnicos, atléticos e asténicos correlaciona cada um destes tipos com uma certa predisposição para a assimilação de valores, que se integram, e por sua vez orientam a forma de vida e a forma de pensamento próprias a cada um. A classificação de Jung, distinguindo os homens em introvertidos e extrovertidos, mostra-nos com precisão a tendência de cada um destes tipos em integrar na sua experiência vital os valores que melhor lhes correspondem, excluindo todos os que não coincidem com o fundo áutico da personalidade. Para Spranger é ainda mais evidente a correlação entre valores e personalidade. Pondo de parte o aspecto somático, é a estrutura da alma que apela para determinados valores, preferindo-os a outros. Isto implica uma morfologia psicológica condicionante da chamada morfologia da cultura. Quer a personalidade, quer a cultura são fenómenos orientados pela prévia assimilação e integração de valores, cuja predominância marca distintivamente uma época ou uma geração. Notamos assim que a assimilação de valores requer mais alguma coisa do que a inteligência humana — ou pelo menos alguma coisa diferente. Sabemos que indivíduos com o mesmo coeficiente de inteligência, não possuem o mesmo grau de compreensão. E isto indica-nos que a «compreensão» não é puramente intelectual. Mas há mais: homens com inteligência altamente desenvolvida para certos domínios do saber são, no entanto, fechados à compreensão de certos valores. Parece, portanto, existir

além da razão e da sensibilidade mais alguma coisa no homem, voltada para a compreensão dos valores.

VALORES

Antes de mais, porém, é urgente a resposta à questão: «que são os valores?» A vida cotidiana manifesta-se em constante actividade valorativa e selectiva. Valoramos e seleccionamos o que se nos afigura ser digno de valor. Talvez porque a actividade valorativa é constante no homem, passou ela despercebida, como tantas coisas que o rodeiam constantemente. Só o descontínuo atrai a atenção e leva o homem a preocupar-se com o que assim se manifesta. Aquilo que existe sempre vale tanto, no plano especulativo, como aquilo que não existe. Por isso, o problema dos valores é um problema relativamente tardio na consciência do homem. Enquanto é mais ou menos claro o que se entende por sensação, ou percepção, ou ideia, o mesmo não sucede com o que entendemos por valores. Ideias e valores, apesar de confundidos desde Platão, são todavia separáveis. Segundo a filosofia tradicional, de inspiração racionalista, tudo quanto não é real é de natureza ideal, e como o ideal só pode ser captado pela razão, não é mais possível falar de valores ao lado de ideias. Um valor seria sempre, portanto, uma ideia. Mas nada nos obriga a supor a capacidade de apreensão reduzida a este ponto. O problema põe-se hoje desta maneira: um valor não é uma ideia, e, pertencendo as ideias à esfera do racional, que à razão compete descobrir, um valor pertenceria à esfera do emocional, que uma outra actividade, diferente da racional, procuraria captar e pôr em relevo. Isto é, a sensibilidade e a razão, desde Kant sistematicamente consideradas os únicos órgãos do conhecimento, seriam insuficientes para a compreensão dos chamados valores. Estamos fartos de saber que a razão não é capaz de elaborar todos os dados fornecidos pela sensibilidade, e estamos fartos de saber que a razão apenas consegue esclarecer uma pequena parte da nossa vida emocional. Esta convicção, quase geral, tem levado à resolução da dificuldade pelo ataque à razão em defesa do irracional, ou a com-

pletá-la com novas funções que ela, na maior parte das vezes, não comporta nem admite. Tal caminho é pouco fecundo. Na filosofia contemporânea começa a seguir-se outra via, que aliás não é estranha ao pensamento grego: considera-se a sensibilidade como elemento constituinte da esfera vital, o domínio emocional como típico da vida psíquica, e razão como órgão próprio do espírito.

Admitida esta distinção de planos, não é possível, racionalizar um sentimento, nem tornar emoção uma impressão sensorial. A vida sensorial não é uma situação transiente e imperfeita, tendendo a tornar-se emoção, como também a emoção não é uma situação transitória e dependente da sua evolução em qualquer coisa de ordem racional. Esta preocupação de tudo reduzir ou de tudo considerar na vida psíquica como tendência para o intelectivo, parece ser o motivo de muitas dificuldades em certas correntes da psicologia contemporânea. A esfera do sensível, a esfera do emocional e a esfera do intelegível são relativamente independentes e nenhuma delas supera ou anula qualquer das outras, como o pretendia a tendência evolucionista aplicada à psicologia. À esfera emocional pertence a compreensão dos valores, ou à ordem «du coeur», como dizia Pascal. Pascal e Santo Agostinho referem-se a uma terceira possibilidade do conhecimento humano, de natureza emocional, que o racionalismo posterior pôs de parte indevida e apressadamente. Em resumo, um valor não é uma ideia e, portanto, não pode ser atingido pela razão, como também não é uma percepção e não pode, pois, ser atingido pelos sentidos. Um homem pode ter admitido determinada ideia sem, contudo, a sua personalidade em nada se ter ressentido por esse facto. A assimilação da ideia de integral ou da ideia de átomo não interfere com a personalidade e não a distingue, por esse facto, daquele que não conhece o sentido, quer da palavra «integral», quer da palavra «átomo». No entanto, o mesmo se não dá com a assimilação de valores, pois eles conformam de maneira irradiante a personalidade daqueles que os assimilam. O homem que intuiu o valor justiça vive de maneira diferente daquele para quem o justo ou o injusto são apenas ideias. O mesmo se pode dizer do homem que intuiu o valor beleza, cuja vida se ressentirá sempre, e se conformará de maneira muito diferente, daquele que não teve possibilidade de o

intuir. Isto é, enquanto o desenvolvimento intelectual do homem pode deixá-lo divorciado das suas ideias e da acção em função delas, a intuição de um valor dará sempre um sentido tal à personalidade que a distinguirá de todas as outras.

Mas os valores são de várias espécies e a sua ordenação marca o tipo de cultura em que o homem vive ou pretende viver. Há valores adstritos à matéria, à vida, à alma e ao espírito, e a sua relevância relativamente aos outros orienta sistematicamente a cultura para fins económicos, sociais, religiosos e culturais. Daqui resultam diversos aspectos da morfologia social revelados na história. Também a diferenciação tipológica da personalidade depende da ordenação sistemática dos valores ou, noutra linguagem, das escalas de valores adoptadas por cada um na conformação da sua vida. A missão preliminar da educação deve, pois, consistir na descoberta do tipo a que o homem pertence, e depois em relevar os valores próprios a cada um destes tipos, porque só eles podem conformar activamente a personalidade. O problema das aptidões, tão discutido na pedagogia contemporânea, está em estreita correlação com a noção do tipo e do valor que essencialmente lhe pertence. A multiplicidade e o seu arranjo em sistema dão origem a escalas de valores e possibilitam culturas diferentemente orientadas para cada povo e para cada momento histórico. As exigências da vida social obrigam, porém, à restrição deste número teóricamente indefinido, e a pedagogia e a política têm por missão propor determinadas escalas de valores a que emprestam dignidade superior na consecução dos fins a atingir. A educação é, pois, sempre uma actividade em função de valores, e a cultura de um povo difere da cultura de outro, também e unicamente, pelos valores que a orientam e que nela são assimilados. Cultura é um processo de valorização do humano, isto é, mais de formação de carácter do que de transmissão de saber. Não há cultura, portanto, sem um certo conceito de humanismo que lhe sirva de suporte, e uma cultura que não tenha uma ideia de humanismo a propor é uma cultura sem fundamento e, como tal, indigna de se lhe chamar cultura.

CULTURA

Mas a cultura, se parte de uma base humanista, tem também, por sua vez, de por em relevo e desenvolver o que, no homem, há de puramente humano. E como revelar o essencialmente humano ao próprio homem? É esta a missão última de todas as formas de cultura, que o homem criou e, entre elas, por excelência, a missão da arte, da literatura e da filosofia. Porém, como sob o ponto de vista histórico, nenhum destes aspectos da cultura se revelou exaustivo, é necessário saber qual das formas artísticas, que tiveram expressão no tempo, qual dos aspectos da literatura e qual a orientação na filosofia são ainda próprios para descobrir e relevar o humano no homem. É à música, à poesia ou à escultura que tal missão cabe? E, na filosofia, a qual das correntes, ou a qual dos filósofos, teríamos de atribuir a função de revelador do humano no homem? Ao contrário do que se tem suposto, não há nem pode haver um tipo de cultura conveniente a todos os homens. O que dissemos sobre tipos e valores dispensa-nos de ir mais além nesta questão. Por tal forma de arte, tal estilo ou tal sistema filosófico, ou tal orientação política terem sido representativos para determinada época e perfeitamente conglobado as aspirações de certas gerações, não se pode concluir que têm em si valor prospectivo capaz de se estender a outras épocas e a outros ritmos de vida. Cada época desenvolve para si uma certa forma de pensamento sistematizada em valores que são precários, pelo menos na forma sistemática em que surgiram. Certos aspectos das culturas de outras épocas, na verdade, podem transcender a sua influência epocal e conservar perene valor de sugestão: um belo verso do Sófocles ou de Racine, um trecho de Bach ou de Mozart, uma página de Platão ou de Nietzsche, podem levar o homem do século XX ao encontro de si mesmo, permitindo-lhe a descoberta de valores com actualidade e eficácia sugestiva sobre a sua própria vida. Se tudo isto é possível, é pelo contrário absolutamente impossível que o homem volte a enquadrar-se nas formas de cultura em que tudo isso surgiu. Com o homem morre tudo aquilo de que ele foi autor ou agente criador. Alguma coisa pode ficar e ser vitalizado por outros, mas, se esses outros não aparecem, tudo morrerá inevitavelmente. Uma das funções mais

importantes da cultura consiste em criar ambiente e dar vida artificial ao que, de outra maneira, teria desaparecido com a sua época de florescência.

Não há, portanto, cultura sem tradição. Na Europa encontramos, pelo menos, cinco tradições de cultura bem radicadas etnicamente: a eslava, a germânica, a anglo-saxónica, a latina e a ibérica. Cada uma delas tem valores típicos, ou mitos, que as vivificam e orientam. É frequente considerar-se a nossa cultura como forma derivada da cultura latina. Se, de facto, fomos forçados a assimilá-la, mantivemos, contudo, sempre uma certa originalidade na realização dos nossos próprios valores, que nos distingue e diferencia de outros tipos de civilização. Há qualquer coisa de original nas nossas formas de vida e de pensamento, que nos compete defender e desenvolver. Há um tipismo ibérico e nele uma forma de ser português. Não é aqui lugar para fundamentar esta ideia, que, a fazer-se, terá de partir da determinação do pensamento emocional, de que a nossa cultura é exemplo em todas as manifestações artísticas, na lírica e nos nossos estilos de vida. Se esse tipo de pensamento se não desenvolveu como devia, foi porque a constante influência do chamado espírito latino, que sempre procuramos imitar, o tem impedido. E isto verifica-se muito mais em Portugal do que em Espanha. Urge para a compreensão deste problema o estudo da morfologia da cultura ibérica, que Oliveira Martins iniciou, mas não teve continuadores.

O que sempre é essencial a uma cultura é o mito de que se serve, e lhe serve como dinamizador de todas as suas realizações. O mito não é uma ideia nem um valor, mas um momento projectivo de natureza utópica, que consubstancia e congloba todas as forças vitais de um povo, na realização de uma empresa, ou exprime com o máximo de profundidade os interesses mais recônditos, que animam um povo na consecução dos seus fins. A sua natureza é condicionada pelo tempo: nasce, vive e morre. No seu estado nascente, os que o defendem, opõem-se, lutam e usam de violência contra tudo o que lhes parece contrário à sua realização. No seu estado final, o mito, já sem forças para congregar e separar os homens, resiste, reage, sofre, desaparece como elemento activo, e passa à história... O carácter mítico da cultura, e sobretudo da política, foi posto em relevo pelos gregos. O facto do mito ser, como o homem, sujeito a desapareci-

mento não diminui o seu valor. Pelo contrário, embora muitas vezes a cultura e a política, suponham realizar valores eternos ou intemporais, o seu mais profundo sentido está na adequação aos interesses epocais de ordem vital e espiritual, prementes para cada geração e exigentes de realização imediata. E a função do mito consiste, no plano social, também em revelar ao homem o que nele é humano.

O mundo moderno pôs em relevo os produtos da actividade humana e esqueceu o homem. E o homem, por sua vez, esqueceu-se de si mesmo. Tudo à sua volta o afasta de si e tudo lhe esconde a essência do verdadeiramente humano. Vive num esforço constante de extroversão. Beleza é para ele a paisagem. Tem como programa da sua acção dominar a natureza. Fez da ciência um instrumento de domínio sobre os outros. Conquistou o mundo exterior, descobriu mistérios da vida, estendeu possibilidades de comunicação, mas, no momento em que se preparava para festejar a sua vitória na terra, alguma coisa lhe disse que, afinal, ela não merecia ser festejada, que o seu orgulho era descabido e que realmente, em vez de vitória, se tratava de uma derrota, de uma pavorosa derrota, da derrota de si mesmo. Que sabe ele do homem enquanto homem, das energias criadoras que o animam, dos sentimentos que o movem, das emoções que o perturbam, de tudo isso que não teve, até agora, valor científico, mas que, no fundo, constitui o humano, o verdadeiramente humano? E, no entanto, o homem está apenas uma vez na terra, uma única vez. E esqueceu-se disto. O homem moderno desabituiu-se dele mesmo, perdeu a possibilidade de se interessar por si, e pretende mesmo esquecer-se de que apenas está uma só vez sobre a terra. E, para se esquecer bem de tudo isto, criou uma civilização, cujo fulcro reside na preocupação de se extroverter.

Tudo quanto o não distrai de si próprio é monótono, e o homem moderno tem verdadeiro horror pela monotonia. A solidão, ou as situações que o põem em contacto consigo mesmo, são estados horríveis, de que ele foge e que ele verdadeiramente teme. O ócio — no sentido de capacidade de introversão — é o verdadeiro inimigo. Ele precisa de o negar, de viver em constante *nec otium*, de fazer negócio. Produzir, trocar e acumular passaram de meios a fins, para os quais ele vive todos os momentos da

sua vida. Tudo isto criou um tipo já característico do nosso tempo, e o horror à monotonia levou a uma monotonia muito mais intensa. Parece que o colorido e a polítonia exteriores do mundo dos nossos dias tiveram como consequência essa monotonia interior, que hoje tão evidentemente se manifesta. O fenómeno, aliás, não é para estranhar. O homem ocidental perdeu-se, na sua ânsia de conquista, pelos caminhos que descobriu, e esqueceu-se de voltar a si mesmo.

HUMANISMO

Hoje, começa-se a compreender que, mais do que os produtos criados pelo homem, valem os próprios homens, porque estes trazem em si a possibilidade de fazer, ou criar, aquilo que os pode revelar como homens. Ante uma bela obra de arte quase sempre esquecemos o artista que a concebeu ou realizou. Porém, a obra de arte nada mais é do que a *ilustração* das possibilidades do homem, enquanto artista. O mesmo se poderá dizer da ciência, da filosofia e da religião. Mais do que as formas de religiosidade, que a sociedade conserva, como instituições, vale o acto de religiosidade que leva o homem a dar-lhes sentido. A defesa da arte, da religião, ou mesmo de determinada civilização, quando apenas se funda num puro interesse de conservação do que é, porque é, radica quase sempre num equívoco. Pretender prolongar a vida seja do que for, tem sempre um limite inultrapassável. E na conquista do definitivo, que anima o homem, ele só encontrou situações de natureza provisória, porque ele é apenas também algo de provisório. Querer transformar o provisório em definitivo é, e será sempre, uma utopia. É certo que sem utopias a vida seria despida de interesse, e é quase sempre em função delas que o homem vive.

Estamos ainda muito longe de compreender a essencialidade da história e sabemos que todo o esforço realizado, até hoje, para determinação de leis históricas tem sido, apenas, o carrear de materiais de outras regiões do saber para os domínios da história. Mas estes mostram-se sempre, por fim, inadequados e deslocados. Se dissermos que a história é repetição, estamos transpondo história em tipo de saber correspondente a certa região

da natureza. Se dissermos que, em história, nada se repete, estamos igualmente transpondo, para os domínios da história, algo que nada tem que ver com a história. Muito possivelmente a história nem é uma nem outra das formas de saber a que se aplicam os aspectos opostos considerados.

Talvez a repetição em história tenha sentido diferente do que geralmente se atribui a este termo. As categorias da história são de outra ordem mais complexa, e possivelmente nada têm de semelhante com as formas de aquisição do saber histórico. Enquanto o saber do físico lhe é exterior e dependente dos artifícios criados pelo homem, e sempre fica à mercê destes, em história há, não só maior ordem de complexidade, dada a natureza dos sucessos, como também um objecto independente e dependente do historiador, que lhe não permite uma referência unívoca ao seu material de estudo. É muito extraordinária, sem dúvida, esta imprecisão do saber em história e é mesmo inexplicável, que um saber de tamanha importância para a compreensão do homem tenha ficado à mercê aventureira de outras formas de saber, cuja razão de incursão tem sido sempre os bons resultados conseguidos em outros domínios.

O homem na organização da sua vida social, ainda não atingiu nada de definitivo e não o atingirá nunca, embora viva e morra convencido de que contribuiu para tornar eterno o que é efémero. Mas as coisas, e a convicção que o homem sobre elas tem, pouco tem que ver entre si. Hegel já o notou e exprimiu em boa forma: *a história só nos ensina que o género humano nada aprende da história*. E é justamente assim. O homem é o eterno aprendiz do homem. A sua finalidade deve ser tornar-se verdadeiramente homem. Mas este programa é difícil. Se o homem aprendesse alguma coisa da história, ele saberia, sem nenhuma dúvida, que o que mais importa defender não são os produtos ou formas civilizacionais típicas de certas épocas, mas sim o homem mesmo, porque este traz em si possibilidades de criação de novas formas, possivelmente em melhor acordo com a sua própria época de vida. A arqueologia e as chamadas ciências auxiliares da história são tentativas de demonstração do seguinte: que as chamadas épocas destruidoras são actos preliminares para a eclosão de novas formas de cultura, melhor adaptadas à humanidade do homem.

Delfim Santos