

Capítulo 3

*PARA UMA FILOSOFIA DA CULTURA, CIVILIZAÇÃO, NÚCLEO DE VALORES, ETHOS E ESTILO DE VIDA **

3.1. APRESENTAÇÃO

Neste *Capítulo 3*, do item 3.1. ao 3.9., apresentamos o texto de algumas palestras realizadas na Faculdade de Teologia Argentina. Tendo como preocupação algo que poderia se chamar de filosofia da cultura, exporei os fundamentos e a evolução da cultura latino-americana e a história da Igreja na América Latina. Oeste modo, quero que se compreenda, em primeiro lugar, o "todo" dentro do qual cada aspecto terá sentido, como numa existência bipolar: nossa cultura latino-americana, de um lado, e, de outro, a história da Igreja hispano-americana, que vai ao encontro do mesmo homem que vive em nosso continente. Para mim, é muito importante entender bem primeiro o que é cultura e, depois, os diversos níveis metodológicos a serem observados para a correta compreensão do que ela é.

*. Este capítulo parte de uma pesquisa realizada em 1968, em Buenos Aires, sob a orientação de Aldo Büntig.

3.1.1. Meio animal e mundo cultural

Em 1928, Max Scheler escreveu um pequeno livro intitulado *O lugar do homem no cosmo*.¹ Neste livro, expôs uma equação que se enuncia assim: o animal é seu meio ou se confunde totalmente com ele (em alemão, dizia, *Tier = Umwelt*); trata-se do meio físico diante do qual o animal possui certa "subjetividade"; está como que obrigado, como que perdido em seu meio e, diante desse meio, evidentemente, não tem nenhuma possibilidade de resposta autônoma, não tem liberdade, não tem inteligência. Pode-se dizer que o animal e seu meio são uma só identidade de resposta às próprias incitações, enquanto que no homem há outra dimensão inexistente no reino animal. O homem não se dá simplesmente como algo dentro de um meio, mas pode se evadir do meio e constituir outro mundo à parte. Isto é compreendido rapidamente com a simples reflexão sobre o que é um instrumento. Os animais podem usar coisas. Todos conhecem aquela experiência antropológica de colocar um primata em uma jaula com um pedaço de madeira, e observar que ele poderá *usar* este pau para aproximar uma banana que estiver a uma distância que seus braços e mãos não poderiam alcançar. Porém, o que o animal não pode fazer é ir além de *usar* um objeto, ele não consegue *inventar* ou *construir* um "instrumento", isto é, não se trata apenas de usar *certa* coisa, mas de *projetá-la*, produzi-la. Dessa forma, o homem, ao ver "algo", não vê simplesmente o que agora ele é, mas também um projeto, o que ainda não é. Por isso, é capaz de criar instrumentos.

Para continuar esta reflexão, recomendo a obra de Gehlen,² um antropólogo contemporâneo alemão, que realizou estudos muito interessantes sobre o que chama de *Werkzeugen*, os instrumentos. Quer dizer, o homem *transcende* o mundo

1. Cf. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Berna, Francke, 1962, p. 40 (trad. para o espanhol de J. Gaos: *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1967, pp. 585.).

2. Arnold Gehlen tem diversas obras de importância, entre elas: *Der Mensch* (Berlim, Athenäum, 1940) e *Urmensch und Spätkultur* (*ibid.*, 1956).

animal porque é capaz de rodear-se de um "mundo-instrumental". É preciso, então, atentar para algumas linhas de Merleau-Ponty, o grande filósofo francês morto na juventude. Em seu livro *La phénoménologie de la perception*, de 1945, ele afirma: "Assim como a natureza penetra até o centro da vida pessoal e se entrelaça com ela, assim também os comportamentos descendem na natureza e a tocam, constituindo um mundo cultural. Não tenho apenas em torno de mim um mundo físico. Eu não vivo apenas no meio da terra e do ar e da água; em torno de mim há estradas, plantações, velórios, igrejas, utensílios, ferramentas, uma colher, uma pipa. Cada um destes objetos porta a marca da ação humana à qual serve".³

O homem está, portanto, rodeado de um *mundo* que é *mundo-cultural*; é um *mundo*, em certo sentido, "reflexivo"; é um novo mundo; suas "coisas" não são as dos animais, pois se situam numa dimensão diferente.

3.1.2. *Passagem a transcendência*

Esse *mundo-cultural* que descobrimos, num primeiro momento, não é ainda suficientemente transcendente, podemos dizer assim, para *compreender* a existência humana. O homem encontra-se ainda totalmente vertido nesse *mundo-cultural*, sem tomar consciência de sua situação nele. É a mera consciência, a *Bewusstsein* de Hegel que no início do século XIX, tematizou o assunto já de maneira prototípica, propiciando toda uma quantidade de pesquisas em nosso século XX, sob a inspiração do gênio especulativo de Husserl. Cito apenas alguns filósofos bastante conhecidos, sobre cujos temas poderíamos fazer mais de um curso, para esboçar as hipóteses que vão fundar todas as nossas exposições futuras.

Na última das obras de Husserl, a mais importante, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*,⁴ explica-se no §34 o

3. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

4. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, VI (Nijhoff, Husserliana, 1962, 34: "Ist

que é a *Lebenswelt*. Esta palavra expressa bem o que queremos dizer porque é composta por um genitivo de "vida" e por "mundo": é o "mundo-da-vida". Um conceito diferente daquele de Heidegger, o do "ser-no-mundo", e, mesmo que certamente esteja na base da noção de Heidegger, Husserl pôde, entretanto, acrescentar-lhe sentido. É o "mundo-da-vida" cotidiana enquanto tal, "o mais conhecimento". É a vida do homem no que é óbvio. *Selbstverständlich* é o que "se entende por si", ou seja, o homem vive em seu mundo cultural, vive aí como que perdido, um tanto analogicamente como o fazia o animal porque tudo lhe é óbvio, todas as coisas; parece entender tudo de forma perfeita e natural. Pensemos em um cientista que está trabalhando na área de Física atômica, com o "tempo", como o "espaço", com "reações". Então, afirma Husserl, quando usamos a palavra "tempo", "espaço", "reação" e "distância" estamos usando noções que ele não tematizou e que são óbvias para ele e para todos os que o rodeiam. Entretanto, não são tão óbvias porque essas questões fundamentais poderiam sempre ser objetos de novas análises. Nesse momento, nesse nível novamente reflexo no qual devemos nos situar para sair da atitude de "posição natural", a posição perdida do homem em seu mundo, é que devemos passar reflexamente a pensar e a tomar consciência dos diferentes níveis nos quais nossa vida acontece.

Isto seria, de algum modo, uma Filosofia da cultura; seria um transcender o mundo natural. Husserl diria que devemos alcançar um nível crítico fenomenológico. Jolif, em seu *Comprende l'homme*,⁵ explica que se trata de uma "passagem à transcendência"; esta "passagem" é uma função reflexa do mundo que é já reflexo —com respeito ao animal—, isto é, que não apenas somos diferentes do animal porque podemos refletir a nós mesmos e constituir um mundo cultural, mas porque

die Lebenswelt als solche nicht das Allerbekannteste, das in allem menschlichen Leben immer schon Selbstverständliche, in ihrer Typik immer schon durch Erfahrung uns vertraut ? " (p. 126).

5. J. Y. Jolif, *Comprende l'homme. Introduction a une anthropologie philosophique*, Paris, Cerf, 1967. Ver especialmente pp. 75-91, "L'humain et le trop humain".

podemos realizar uma segunda reflexão para que esse mundo cultural possa ser tematizado, para que possa ser classificado diante de nós. Isto supõe uma Filosofia da cultura. Analisaremos, a seguir, alguns de seus elementos.

3.1.3. *Civilização, sistema de instrumentos*

Quero recordar um artigo publicado há alguns anos na revista *Esprit*, chamado "Civilisation universelle et cultures nationales", de Paul Ricoeur, que merece ser estudado com atenção. Foi impresso como um capítulo de um livro chamado *Histoire et vérité*.⁶ Neste artigo, realmente notável, o autor propõe a questão que gostaria de refletir: de que trata a noção de civilização universal e culturas nacionais? Há diferenças? O filósofo começa por distinguir os diferentes *paliers*, ou seja, diferentes níveis que podem ser considerados. Num determinado momento, afirma: "Creio que o fundamental está em discernir o núcleo criador das grandes civilizações". Adiante, chama isso de "núcleo ético-mítico" das culturas. Vamos analisar a expressão "núcleo ético-mítico" de forma detida, porque se trata de uma questão radical; é um pouco o objetivo da análise hermenêutica dos homens cultos da América Latina e que nos dará a possibilidade de definir a nós mesmos na História universal, para cobrar sentido dentro dela. Sabemos da existência de um Leopoldo Zea no México, um Mayz Vallenilla na Venezuela, um Salazar Bondy no Peru, ou de um Caturelli na Argentina, e outros, porque a América Hispânica se tornou um "problema".

O problema da Filosofia é um pouco definir que "sentido tem nossa existência" em nosso continente; como nos definimos como cultura diante de todas as culturas existentes. O problema também está em descobrir certos níveis que possam ser usados metodicamente para estudar a nós próprios, latino-americanos, ou, concretamente, como é nosso caso, argentinos. Acredito, porém, que o homem argentino, a cultura que porta,

6. Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964. "Civilisation universelle et cultures nationales", pp. 274-286.

não é ampla o suficiente para explicar quase nada de original. Por isso falo da América Latina como sendo um "horizonte inteligível suficiente de compreensão histórica", como afirma Toynbee.

Começaremos pelo nível dos instrumentos, aqueles mesmos instrumentos a que nos referimos no início. O homem, quando considera as coisas, não as vê simplesmente como elas são, mas projeta nelas algo que não está nelas e as transforma em instrumentos. A tal ponto isto é verdade que os paleontólogos sabem que um fóssil é humano quando, junto dele, são encontrados instrumentos. Junto ao *Sinanthropus Pekinensis* encontraram-se restos de fogo. Este fogo não pôde jamais ter sido produzido por um animal. De tal modo que o homem, desde a pedra toscamente polida ou ainda sequer polida, aos satélites de nossos dias, imprimiu uma continuidade a este mundo instrumental. Ricoeur indica que é a esse mundo de instrumentos que podemos chamar de civilização, civilização que pode ser universal.

Pode ser universal porque tem características que permitem perfeitamente ao homem manipulá-las, embora pertençam a diferentes culturas. Posso tomar um jovem africano, tirá-lo do Quênia, trazê-lo para a Argentina, inscrevê-lo numa auto-escola e é bem provável que em pouco tempo saiba dirigir; pode também aprender a sintonizar um rádio ou trocar uma lâmpada. Ou seja, ele pode perfeitamente conhecer pela instrução, pela ciência ou pela técnica a "manipulação" dos instrumentos. Coisa muito diferente ocorrerá com a cultura, como veremos a seguir.

Devemos aceitar, assim, que há instrumentos e estes instrumentos são *impessoais*, e por isso podem passar de uma mão para outra; este *passar* instrumentos, a *transmissão* de objetos de uso significa certo *status*, certo nível de objetividade impessoal. Além disso, estes instrumentos se dão em *sistema*; não é apenas um instrumento, é um sistema de instrumentos, cada um está ligado a outros, amarrado a outros e todos constituem um sistema. Estes sistemas, quando são um macrossistema, são chamados de grandes civilizações.

Veremos adiante alguns dos macrossistemas instrumentais (civilizações) e, então, poderemos ver um *progresso interrompido* da "história universal das civilizações". Talvez as culturas não sofram tal processo.

Como cresce o sistema de instrumentos? O sistema cresce por acumulação, isto é, um homem passa a outro, mas este, por sua vez, produz algo novo, inventa novos processos que também vão passando de mão em mão. Isto é, vão-se acumulando, vão crescendo quantitativamente. Este sistema de instrumentos é então um fator "objetivo", que rodeia o homem até esmagá-lo, assim como ocorre neste momento em nossa civilização. Tanto esse lustre como estas paredes ou uma mesa, por exemplo, são partes do sistema instrumental a que chamamos de civilização.

O que ocorre hoje no mundo? Este sistema está-se universalizando; não há setores no mundo atual que não tenham recebido o golpe desta civilização universal de tipo originariamente europeu. Aqui está a chave da questão: o homem é continuamente cercado, "manipulado" por estes instrumentos. Sem querer, é determinado por eles. E não podemos evitar a pergunta fundamental: uma civilização universal não nos levará a uma cultura universal? Será que isto não significará a extensão ou a morte das culturas regionais e ainda nacionais?

Passemos então a análise do que Paul Ricoeur chama de "níveis culturais".

3.1.4. Núcleo objetivo de valores ou valor do mundo

Em primeiro lugar, toda pessoa, todo grupo, age sempre em vista de certos valores. Não apenas valores, mas também o que poderíamos chamar "uma certa visão do mundo", o que os alemães chamam de *Weltanschauung*. Faremos um pequeno esquema para ver os diferentes níveis. Se isto fosse uma dada comunidade, América Latina, Argentina, o mundo operário, ou em última instância, nós mesmos, todos estes "nós" estão primeiramente polarizados por um "mundo de valores", uma cosmovisão que tem, por sua vez, uma hierarquia. Tem máximos e mínimos, pólo positivo e pólo negativo.

Esta hierarquia, esta visão do mundo, rege de certa forma os comportamentos futuros dessa cultura. Tomemos como exemplo os astecas. Sabemos que entre os astecas havia um deus, que depois de um longo processo transforma-se em sol; esse deus-sol precisa do sangue dos homens para subsistir, e é em torno disso que o asteca foi concebendo seu império (isto foi demonstrado muito bem por L. Portilla⁷ em seu *La Filosofía Nahuatl*, que trata desta visão do universo), porque o progresso e a extensão do império era o instrumento de que eles necessitavam para que seu cosmos subsistisse, ou seja, esse deus precisava de sangue humano e, então, era preciso fazer vítimas para imolá-las, porque se isso não fosse feito o universo inteiro se destruiria. Essa era a "visão do mundo" que essa comunidade tinha e foi a partir dela que constituiu todo um mundo civilizado e culto.

Neste nível determinante das visões de mundo é que se pode compreender o pano de fundo da História universal das culturas. É a esse nível também que devemos nos remeter se quisermos dar conta dos constitutivos da cultura latino-americana. Devemos observar também a dificuldade de alcançar uma descrição essencial do que se afirma ser uma cultura argentina, porque veremos que pouco se distingue da cultura de outros países e da cultura européia. Há, então, um nível objetivo fundamental, *Weltanschauung*, ou hierarquia de valores, que são os que justificam a existência da comunidade. Se quisermos discerni-la, explicá-la e estudá-la, temos que chegar ao nível intencional, mas, previamente, é claro, deve ter um método para discernir estes níveis.

Assim como afirmamos que os instrumentos eram sistemáticos e acumulativos, também os valores se dão em sistema. Ou seja, é de algum modo uma visão sistemática, uma visão do mundo. A acumulação valorativa é, contudo, diferente da que se dá com a civilização, porque a acumulação dos instrumentos é meramente quantitativa, enquanto que a acumulação das visões ou de valoração do mundo é qualitativa. Por sua vez, há

7. Ver também: León-Portilla, "El pensamiento prehispánico", in *Estudios de la historia de la Filosofía de México*, México, 1963.

uma distinção radical no modo de transmissão. Podemos transmitir os instrumentos de forma impessoal (como fizemos com o exemplo do africano levado a uma auto-escola para aprender a dirigir e, pouco tempo depois, de fato, já seria capaz de dirigir), enquanto que ao falar de transmitir os valores e as atitudes, que analisaremos na seqüência, já não se trata propriamente de transmissão, mas de *comunicação*. Quer dizer, eu posso não fazer *parte* de uma comunidade e, contudo, posso aprender a utilizar seus instrumentos. Porém, tenho que fazer *parte* dessa comunidade e identificar-me com seu "modo de vida" e até compreender sua língua e ter afinidade com sua história etc. para que eu possa realmente *viver* esses valores e adotar essas atitudes. De tal modo que, propriamente, os instrumentos podem ser transmitidos, enquanto que as atitudes e os valores não. No entanto nós nos *incorporamos* ao grupo e, estando *nele*, esses valores são de alguma forma vividos.

A civilização pode se universalizar, ao passo que a cultura pode ser "*com-preendida*" quando nos "*in-corporamos*" à comunidade que a vive. Neste sentido, a cultura é intransmissível a *outros*. O que ocorre é um viver a partir de *dentro*, que é aprendido por tradição. De tal modo que se houver uma acumulação, ela se realiza na tradição vivida, que é vivida pela incorporação e que é comunicada na intersubjetividade.

3.1.5. *Ethos ou sistema de atitudes*

O nível objetivo de valores faz com que o homem, por sua vez, seja predeterminado na ação, de tal modo que uma visão do mundo determina no homem uma certa *atitude*. Essa atitude, a que os gregos chamam de *ethos*, é um terceiro nível que passamos a descrever.

Há um mundo objetivo de valores, mas há um mundo de *atitudes* determinadas por ele. Numa cultura, o primeiro assunto que se deveria estudar é a cosmovisão e, em seguida, o *ethos* ou as atitudes. Tomemos um exemplo anterior. Pensemos nos astecas, que atitudes terá um asteca em sua existência, diante dos instrumentos que cercam sua existência? São diferentes das de um hindu, por exemplo?

Chama-se de *civilização*, no sentido de Ricoeur, o sistema de instrumentos. Chamo de *cultura*, por sua vez, os níveis analisados: visão do mundo e atitudes; me faltaria um terceiro; logo daremos uma definição clara do que é cultura, diferente do que é civilização. De qualquer forma, a palavra *civilização* que usamos poderia ser trocada por outra, por exemplo, "sistema de instrumentos" e esclarecemos que não nos solidarizamos com Tönnies. Por tudo isso, ainda poderia deixar-se de lado a palavra, mas o que nos interessa é o conteúdo. Voltando ao exemplo. Se um hindu ou um asteca se encontrassem diante de um prisioneiro. O hindu, por sua visão do mundo, por sua noção do *maya*, por sua tensão a confundir-se diante do Brama, indiferentemente, deixará aquele homem em liberdade, e com grande tolerância não tentará fazer-lhe nada, já que o fundamento de sua *atitude* é matar seu desejo, para libertar-se do individual; enquanto que o asteca, que pensa que esse prisioneiro lhe transmitirá a vitalidade de seu sangue ao deus, para que aquele subsista, o sacrificará.

Um terá uma *atitude* agressiva, outro de sumo pacifismo. Estas *atitudes* são regidas por princípios; são estes princípios fundamentais objetivos, visões de mundo, que vão dar origem a um sistema de atitudes.

3.1.6. *Estilo de vida e descrição da cultura*

Essas atitudes e esse mundo objetivo já foram chamados de *espírito objetivo*, tanto por Hegel como por N. Hartmann. Esta objetivação é um estilo de vida, que expressa unitariamente a totalidade de um mundo de valores e de atitudes, que se objetivam ou fenomenizam num determinado estilo.

Partiremos agora, resumidamente, para uma descrição que unifica os quatro níveis: *cultura é o conjunto orgânico de comportamentos predeterminados por atitudes ante os instrumentos de civilização, cujo conteúdo teleológico é constituído por valores e símbolos do grupo, isto é, estilos de vida que se manifestam em obras de cultura e que transformam o âmbito físico-animal em um mundo, um mundo cultural*. Isto seria a

cultura; enquanto que a civilização é aquele sistema meramente instrumental que pode ser passado de forma impessoal de mão em mão.

3.1.7. *Tomada de consciência da própria cultura*

Surge então a pergunta: até que ponto uma cultura latino-americana pode subsistir hoje num mundo que está cada vez mais submerso por uma civilização universal?

Ouvimos dizer, às vezes, que não existe uma cultura latino-americana ou uma cultura nacional, mas nenhum povo, nenhum grupo de povos pode deixar de ter uma cultura. Não é que apenas a cultura geral se expresse *nesse* povo, mas que esse povo tenha *sua própria* cultura; nenhum grupo humano pode deixar de ter cultura própria e nunca pode ter uma que não seja a sua. O problema é outro e duas perguntas se confundem: este tem povo cultura? E este povo tem uma grande cultura original? Em nossa opinião, a confusão está aí.

Nem todo povo tem uma grande cultura, nem todo povo criou uma grande cultura original, mas sempre tem uma, por mais desprezível, inorgânica, desintegrada, importada, superficial ou heterogênea que seja, e paradoxalmente uma grande cultura teve desde suas origens uma cultura própria, original e clássica. Seria um despropósito pedir a uma criança para ser adulto, embora muitas vezes os povos passem da infância a estados adultos doentios e não chegam a constituir nunca grandes culturas.

Quando os egeus, os jônios e os dórios invadiram a Hélade durante séculos, não se pode dizer que tinham uma grande cultura; ela foi arrebatada, foi copiada no começo dos cretenses. O mesmo se pode dizer dos romanos com respeito aos etruscos, dos acadianos com respeito aos sumérios, dos astecas em relação à infra-estrutura de Teotihuacán.

O que faz com que certas culturas cheguem a ser grandes culturas é que junto a sua civilização pujante —e citamos aqui Rothacker —elas "criaram uma literatura, artes plásticas

e uma filosofia como meio de formação de sua vida. E o fizeram num eterno ciclo do ser humano e numa *auto-interpretação* humana. Sua vida tinha uma alta conformação porque na arte, na poesia e na Filosofia criava-se um espelho de *auto-interpretação* e de *autoformação*. A palavra *cultura* vem de *colere*, refinar; seu meio é a *auto-interpretação*".⁸ O que afirmamos, evidentemente, esperamos que seja aplicado à América Latina.

Enquanto não tenhamos uma auto-interpretação, uma autoconsciência de toda nossa cultura desde a sua origem, seremos alienados no meio da História universal e não estaremos nem sequer *dentro* dela, como diz muito bem Leopoldo Zea, um povo que consegue expressar a si mesmo, que atinge a autoconsciência de suas estruturas culturais e de seus valores pelo cultivo e evolução de sua tradição possui identidade viva consigo mesmo.

3.1.8. *O homem culto*

Quando um povo se eleva a uma cultura superior, a expressão mais adequada de suas próprias estruturas é manifestada pelo grupo de homens que é mais consciente da complexidade total de seus próprios elementos. Sempre existirá um grupo, uma elite que se encarregará de objetivar em obras toda a comunidade. Em tais obras, a comunidade contemplará o que espontaneamente vive, o que é óbvio, como dizia Husserl, porque é sua própria cultura.

Um Fídias no Partenon, ou um Platão e *A República* foram os homens cultos de sua época que souberam manifestar aos atenienses as estruturas ocultas de sua própria cultura; igual função cumpriu Nezahualcoyotl, o tlamatimime de Tezcoco, ou José Hernández com o livro *Martín Fierro*.

O homem culto é aquele que possui a consciência cultural de seu povo, isto é, a autoconsciência de suas próprias

8. Erich, Rothacker, *Problemas de Antropología cultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 29.

estruturas e, retomando Scheler, tem "um saber completamente preparado e alerta, pronto para o salto de cada situação própria da vida, um saber transformado em segunda natureza e plenamente adaptado ao problema concreto e à exigência do momento. (...) No curso das experiências seja do tipo que forem, o experimentado ordena-se para o homem culto numa *totalidade* conjunta, articulada, com um *sentido*",⁹ o de sua própria cultura. Já que a "consciência cultural é fundamentalmente uma consciência que nos acompanha com perfeita espontaneidade, (...) a consciência cultural resulta ser assim uma estrutura radical e fundamentalmente pré-ontológica".¹⁰

Vemos que há uma vinculação entre grande cultura e homem culto. As grandes culturas tiveram legiões de homens cultos e até a massa possuía o sentido de seu próprio estilo de vida, o que lhe permitia ser conseqüente com seu passado, com sua tradição, e criador do futuro; tudo isto recebido por educação, seja na cidade, nos círculos familiares, nas instituições, já que "educar significa sempre impulsionar o desenvolvimento metódico tendo em conta as estruturas vitais previamente conformadas". Não há educação possível sem um estilo firme e previamente estabelecido.

3.1.9. Tomada de consciência da América Latina

Duas palavras ainda sobre esta autoconsciência. O ponto de partida do processo gerador de altas culturas foi sempre uma tomada de consciência, um despertar de um mero viver para descobrir-se vivendo, um recuperar a si mesmo da alienação nas coisas para separar-se delas e opor-se, com consciência, em vigília. Esta noção é a que Hegel manifestou em suas obras-primas com o nome de *Selbstbewusstsein*, autoconsciência, e que em um de seus escritos de juventude, redigido em Berna, assinalou referindo-se a Abraão, que a atitude que afas-

9. Max Scheler, *El saber y la cultura*, Santiago de Chile, Universitaria, 1960, p. 48.

10. Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1959, pp. 21s.

tara o pai dos hebreus de sua família foi a mesma que o conduziu "através das nações estrangeiras com as quais criou continuamente situações conflituosas; essa atitude consistiu em perseverar numa constante oposição com respeito a todas as coisas. Abraão errava com seu rebanho numa terra sem limites".¹¹ Hegel colocava sua reflexão explicando que é aí que perdeu a consciência e se recuperou em autoconsciência, que se separou das coisas para retomar às mesmas coisas com sentido reflexo.

Quer dizer, é preciso que saibamos nos *separar* da mera cotidianidade para alcançar uma consciência reflexa de nossa própria cultura, e quando esta autoconsciência afeta uma geração intelectual, isto nos indica que este grupo cultural tem confiança num futuro melhor. Na América Latina, em nossa opinião, há uma geração que sofre por ser latino-americana e que faz questão disso.

Em 1936, Alfonso Reyes, no *VII Encontro do Instituto Internacional de Cooperação Intelectual*, dizia, falando de uma geração anterior à sua, ou seja, da geração positivista que tinha sido europeizante: " A imediata geração que nos precede acreditava que tinha nascido dentro da prisão de várias fatalidades concêntricas. (...) Chegava tarde ao banquete da civilização européia. A América vive saltando etapas, apressando o passo e correndo de uma forma a outra, sem dar o tempo necessário para que a forma precedente amadurecesse. Às vezes, é um salto ousado e a nova forma tem o ar de um alimento retirado do fogo antes de alcançar seu cozimento. (...) Tal é o segredo de nossa política, de nossa vida definida pela marca da improvisação".¹²

É já usual dizer que nos so passado cultural é heterogêneo e às vezes incoerente, díspar e até, de certa maneira, mar-

11. *Hegel theologische Jugendschriften*, Tübingen, Mohl, 1907 (citamos a edição francesa: Paris, Vrin, 1948, p. 6). Foi já em sua juventude que o jovem teólogo Hegel descobriu a diferença entre "consciência da coisa", que está como que perdida na mera "coisidade" (*Dingheit*), e a "autoconsciência" (*Selbstbewusstsein*).

12. Citado por Abelardo Villegas, in *Panorama de la Filosofía iberoamericana actual* (Buenos Aires, Eudeba, 1963, pp. 75s.).

ginal à cultura européia; porém é trágico que se desconheça sua existência, já que o importante é que, de qualquer modo, há uma cultura na América Latina. Embora alguns neguem, sua originalidade é evidente, na arte, em seu estilo de vida. Cabe ao intelectual, e a todos nós, justamente, descobrir essas estruturas, provar sua origem, indicar os desvios e, deste modo, pouco a pouco, cobrar consciência de uma gigantesca tarefa a realizar em todos os planos.

3.2. AS CULTURAS INDO-EUROPÉIAS E SEMITAS – A PROTO-HISTÓRIA LATINO-AMERICANA

Uma cultura é a visão objetiva dos valores ou a visão de mundo e a partir daí podemos depois observar todos os níveis descritivos de uma cultura.

Será que existem algumas hipóteses para ordenar todo o processo da História universal? Toynbee, por exemplo, enumera 22 culturas;¹³ outros, como Jaspers,¹⁴ aceitam menos e propõem um sistema totalmente diferente. Spengler¹⁵ elaborou, por sua vez, a teoria do nascimento e da morte biológica das culturas.

Acreditamos, no entanto, que há três níveis fundamentais que explicam bem o processo dessa História universal.

3.2.1. *Os três níveis interpretativos da História universal*

O primeiro nível é o do Paleolítico, do "homem primitivo" que desemboca para o Neolítico. Naquela época da cultu-

13. Arnold Toynbee escreveu a monumental *A study of History* (Oxford, Univ. Press, 1934-1958), na qual analisa em detalhes a estrutura das grandes civilizações (trad. espanhola: Buenos Aires, Emecé, s/d).

14. Ver seu livro *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Munique, Piper, 1963.

15. Sua obra mais importante foi *Der Untergang des Abendlandes* (1911-1914). (trad. espanhola: *La decadencia del Occidente*, Madrid, Espasa Calpe, 1923).

ra, o homem realizou grandes descobertas, inclusive domesticando os animais (pastoreio) e o mundo vegetal (agricultura). A revolução urbana, há aproximadamente 10 ou 15 mil anos, é uma nova passagem de importância capital. A evolução das culturas neolíticas têm um primeiro fruto, que chamamos de primeiros microssistemas instrumentais ou civilizações. A esse nível, deram-se seis grandes culturas com suas respectivas civilizações: a egípcia, a da Mesopotâmia, a do rio Indo, a do rio Amarelo, a asteca, a maia e a inca. Vamos ver as duas últimas mais adiante.

Há um segundo nível. Estas culturas, no continente euroasiático, enfrentaram invasões vindas do norte, a tal ponto quem a partir do século XX a. C., todas estas culturas primárias ficam totalmente submersas sob o domínio de outras; trata-se dos povos indo-europeus, que veremos em seguida quem são.

Logo, há um terceiro nível, que não é uma ordem cronológica, mas cultural, porque ao mesmo tempo que se produzi- am as invasões indoeuropéias, produzi- am-se igualmente as invasões de outros povos: os semitas.

Trataremos de demonstrar como estes dois povos (indo-europeu e semita) são de culturas radicalmente diferentes pela visão do mundo que os constitui. A partir dessas visões diferentes, as atitudes ou os *ethos* serão igualmente diferentes e, por sua vez, se expressarão diferentemente nas civilizações, ou seja, no *uso* dos instrumentos. Isto é o que manifestará o pano de fundo de nossa história americana. Com efeito, é uma árdua questão para que possamos nos definir como latino-americanos, e ainda como argentinos, a de conhecer o ponto de partida de nossa própria cultura. Muitos dizem que "nascemos" em 1810, como se ali surgisse nossa pátria e saísse do nada (*ex nihilo*): a Argentina de 1810. E há, concretamente, partidos políticos ou pensadores que marcam a origem de nossa cultura ali. Então, toda a nossa cultura partiria daquela data e isto é impossível. Há outros que se afastam até o século XVI. São hispanistas que defendem que tudo começa lá, mas tampouco isso é verdade. O conquistador que vinha à América tinha uma visão do mundo, atitudes etc. Dessa forma, temos que retroce-

der ainda mais. Enquanto não saibamos localizar bem a América Latina na História universal, seremos como a água que caiu do céu sem conhecer sua origem. E nossa opinião sobre a cultura, evidentemente, dizemos ou vamos dizer da Igreja; são parte de um mesmo fenômeno bipolar. Por termos lido a história da Igreja constantiniana, medieval européia, moderna e até contemporânea, há momentos em que podemos nos perguntar: e eu, quem sou, aqui, nesta história da Igreja latino-americana? Ficamos desconcertados porque não conhecemos nossa origem. É necessário fazer um trajeto até as fontes, até as próprias raízes. Por isso, esta conferência se justifica e por isso também devemos começar pela Proto-História da América Latina.

3.2.2. *Os indo-europeus*

Quem são os indo-europeus? Os indo-europeus são um povo que há mais de 50 séculos, em 3.000 a. C., habitava o norte do mar Negro e do mar Cáspio. Os indo-europeus são originários das estepes euroasiáticas, da região de Kurgan (cultura com tumbas). Usaram com habilidade seus cavalos – foram os primeiros a domesticá-los –podendo deslocar-se do Turquistão chinês até a Espanha. Os indo-europeus invadiram sucessivamente as ricas regiões do sul.

A primeira grande invasão indo-européia de que se tem notícia é a dos hititas que, no século XX a.C., constituíram um verdadeiro império. Outros indo-europeus foram também para a Europa, entre eles os celtas, os itálicos e as diversas tribos que invadiram a Grécia; os medos e os persas, bem como os ários que no século XV a. C. chegaram até a Índia.¹⁶

Bem, todos estes povos numerosos que migraram para o sul desde o século XX a.C. com as invasões bárbaras dos germanos (que também são indo-europeus) têm certa *visão do mundo* e esta visão de mundo pode ser determinada até pela análise filológica de certas palavras de suas línguas.

16. Em nosso trabalho *El humanismo helénico* (a ser publicado pela Eudeba, Buenos Aires) pode-se ler mais detidamente as hipóteses de trabalho que apresentamos neste parágrafo.

a) Dualismo antropológico

Gostaria de analisar apenas quatro níveis. Primeiramente, em quase todos estes povos pode-se considerar uma visão do homem, de algum modo, sempre dualista; para todos estes povos de algum modo o corpo é "prisão"; ou o corpo é a "aparência", *maya*; ou o corpo é o negativo ou a origem do pecado, como para os maniqueus.

O corpo prisão, o *soma-sema*, pode ser observado nos gregos; o *maya* ou aparência nos hindus; o corpo-mal nos iranianos, e dos iranianos surgirá depois o maniqueísmo. Quer dizer, Pérsia, Grécia e Índia são o lugar das culturas indo-européias. Todas estas nações possuem uma antropologia de algum modo dualista. Alguém já disse que em autores como Aristóteles, por exemplo, pode-se ver superado o dualismo. Acreditamos que isso é correto e que, nesse caso, o dualismo foi "em parte" superado. Não se pode negar a relação existente entre a visão de mundo-cultural, predeterminada pela História, e os homens geniais que escapam à predeterminação histórica e, a partir da consideração da realidade, discutem então *a priori* o seu povo, e este é o caso de Aristóteles. Mas infelizmente os que o seguem voltam a cair no dualismo e este dualismo chega ao seu ápice com Plotino, ponto culminante de todas as culturas indo-européias.

b) Dualismo moral

Para todos estes povos, como dissemos, a Antropologia é de tipo dualista. O que determina este dualismo? O dualismo antropológico determina um dualismo no *ethos*, isto é, nas atitudes e, portanto, haverá uma moral também dualista porque o corpo será de algum modo origem do mal. Por isso, a ética helênica é uma ascese, libertação do corpo para chegar à consecução dos bens do espírito: a contemplação. O budista luta pela libertação e até pela destruição do corpo que pluraliza os desejos, para desindividualizar-se no Brama. Assim, o corpo é o negativo para Buda e também para os hindus, embora de

outro modo. E o que dizer dos maniqueus, que propõem (os maniqueus primeiro e depois os cátaros e albigenses) o desprezo a todo contato ou prazer corporal, o que derivará numa moral antimatrimonial, porque o corpo é ruim, o que é sensitivo ou sensorial também é ruim. Percebemos, então que há uma moral dualista que nós aceitamos em parte.

Há uma moral dualista prototípica, que é a dos iranianos porque eles tinham ontificado, em dois princípios, o mal e o bem. Havia um deus mau e "um deus bom. Santo Agostinho deparou-se com este problema quando quis superar o maniqueísmo, mas tratava-se de uma outra visão de mundo.

c) A-historicismo

Um terceiro elemento a ser analisado é a consciência da história, já que para todos estes povos indo-europeus, o definitivo, o que realmente é o *ser*, o divino, é *eterno*. Então, o corporal, o que é *maya*, o que é deste mundo, não tem nenhuma consistência, porque está sujeito à corrupção e a degeneração. Por isso, eles não podem descobrir o *sentido* da história. Por isso é que no fundo da consciência de todos estes povos está a doutrina do eterno retorno; porque as coisas individuais perdem radicalmente seu sentido de ser isto-individual, e são reassumidas pela necessidade de um repetir-se sempre.

Mircea Eliade no seu *Tratado de historia de las religiones*,¹⁷ explica como os povos primitivos –e o indo-europeu seria o último grande caso de povo primitivo –des-historifica o acontecer cotidiano repetindo, em cada ato da vida, ações arquetípicas dos deuses. De tal modo que se o indivíduo for se casar, este não é um ato pessoal, mas é um ato imitativo de um determinado deus que se casou com uma deusa; quando se prepara a terra para semear, não é um ato pessoal o que se efetua, mas o ato de um deus semeador que lança sua semente etc. De tal modo que os atos cotidianos são assim reassumidos numa mera imitação de arquetipos acessórios. A história não

17. Este tratado foi editado em francês (Paris, Payot) e em espanhol, ganhando uma grande repercussão no estudo comparado das religiões.

existe porque se o corpo, o *maya*, do maniqueu, o mal, não tem consistência, a história também não tem, porque a história acontece ao nível da corporalidade e da liberdade. Trata-se de uma consciência a-histórica.

d) Dualismo ôntico ou monismo transcendente

Por último, todos estes povos pensam que o divino é eterno, único, e isso é *o ser*. É *o ser* de Parmênides (enquanto que o vir-a-ser não é). Então, paradoxalmente ao dualismo antropológico passa-se a uma tensão monista em ontologia. O que é transcendente, é um. O plural, o deste mundo é mera "aparência", não tem consistência de *ser*. Se há alguma filosofia que explica bem isto é a dos hindus, mas se há alguma filosofia indo-européia que culmina este processo é a de Plotino. Plotino viveu em Alexandria no século III, nessa Alexandria em que se conjugaram todos os grandes movimentos indo-europeus. Inicialmente, eles partiram das estepes do norte para culminar, diríamos, em Alexandria. Como? A influência helênica pelo Mediterrâneo, a influência iraniana até Antioquia e a influência hindu, que vem pelo mar Vermelho, vão confluir em Alexandria, a grande capital de todo o mundo antigo no século III.

Plotino expressa paradigmaticamente todo o pensamento indo-europeu. Este pensamento está aí, sem que ninguém o tematize, está aí potencialmente dado. Não conheço nenhum livro de Filosofia —e isto é tarefa da Filosofia— que expresse esta conexão entre todos os povos indo-europeus. A empresa apenas começou.

Note-se que este tipo de cultura terá uma enorme ressonância, já que devemos acrescentar os romanos, os celtas e outros tantos povos que também entraram de alguma forma neste esquema. Isto nos permitiria descobrir um pouco das estruturas *fundamentais* que constituíram as atitudes do indo-europeu. Era uma atitude de desprezo ao corpo, de desprezo à historicidade, à pluralidade. Era uma atitude de apreço à contemplação: ao Uno, que é transcendente. Não afirmamos ser Deus, mas o divino, o que é muito diferente.

e) Novas conclusões éticas

Aquele que está dentro desta visão do mundo, deste *ethos*, acredita conseguir a perfeição saindo da cidade, numa posição solitária, a "*solitaria bonitas*" dos romanos, porque a intersubjetividade dá-se ao nível do corpo e a cidade não me é necessária para alcançar a perfeição. Pelo contrário, o sábio, ainda o sábio platônico, *sai* da cidade, e, ao contemplar o divino, regressa e ensina como chegou à verdade. O Aristóteles da *Ética a Nicômaco*, Livro X, é também um contemplador do divino, que usa a cidade para usufruir ou praticar bens suplementares, secundários. Buda deixa a cidade, seus pais e tudo o mais, e vai "matar seus desejos" na contemplação nos monastérios, fora da história e da comunidade.

Podemos dizer que há um *fugir* da intersubjetividade política para alcançar a perfeição solitária. Isto, muito resumidamente, é o esquema da cosmovisão indo-européia. A seguir apresentamos uma visão muito diferente do homem: a cultura dos semitas.

3.2.3. Os semitas

Os semitas originam-se no deserto arábico, sendo que os primeiros semitas da História são os acadianos (os sumérios não são semitas). Depois viriam os amorreus, os babilônios, os fenícios, que formariam as colônias cartaginesas e, entre eles, também estão os hebreus e os islâmicos. O interessante é que, num momento da História, os indo-europeus "dominaram" a situação; no Ocidente encontra-se o grande império romano, no centro o grande império persa e no Oriente o grande império hindu. Estamos em uma época anterior ao Cristianismo, ainda nos tempos de sua origem.

No entanto, depois haverá uma revolução (o Cristianismo, antecipamo-nos em dizê-lo, é uma visão de mundo de tipo semita) que ocupará justamente todo o âmbito geográfico indo-europeu e muito mais; o Islã completará esta inversão. Este movimento de cultura justificaria as hipóteses apresentadas an-

teriormente sobre os momentos históricos: primeiro, as seis grandes culturas (a egípcia, mesopotâmica, hindu etc.); logo houve uma indo-europeização do mundo euroasiático e, por último, uma semitização. Ainda dependemos dessa "semitização" no plano cultural.

A visão que os semitas têm é uma visão radicalmente diferente da européia.¹⁸

a) Antropologia unitária e bipolaridade intersubjetiva

Em primeiro lugar, o semita considera o homem unitariamente. Para um grego, o homem era uma participação do divino e do terrestre (exceção feita a Aristóteles); em parte divino, pela psiquê (a alma), o homem é homem; a alma é uma substância, uma *ousia* independente no homem. Para os semitas, o homem é uma entidade unitária. Sabe-se que eles usam a palavra *basar*, que significa a "totalidade sensível" ou manifestação do homem, que não é um corpo. E usam também a palavra *nefesh*, mas que também não significa alma, significa "o que vive", "a vida". Além disso, há a palavra *ruah*, que é "o participado por Deus". Para demonstrar nossas afirmações, seria necessário um longo caminho, já bastante estudado pela exegese contemporânea. De que modo o homem se apresenta ao semita? Como uma unidade –no caso de Israel, que tomamos por exemplo –mas que se dá totalmente em duas ordens: uma na ordem do *basar*, o que depois no Novo Testamento será traduzido para o grego como *sárx*; e outra, mas significando a totalidade do próprio homem, no plano do *ruah*, que será depois, no Novo Testamento, o plano do *pneuma*.

A respeito disso, há um texto de Paulo (1 Cor 15) que é aparentemente difícil se não se conhece a Antropologia semita sobre a ressurreição, porque apresenta fórmulas tipicamente semitas que demonstram esta concepção: "os homens morrem em corpos *sarxícos*, para reconstituírem-se em corpos

18. Assim como a obra indicada na nota 16, nos so trabalho *El humanismo semita* encontra-se no prelo. Remetemo-nos a essa pequena obra para esclarecer questões insuficientemente expostas neste curto item.

pneumaticós". Nesta fórmula simples há uma antropologia que nos faz ver bem como *soma* não é o *soma* dos gregos, e sim um "corpo-vivente" que será o "corpo espiritual"; de tal modo que, para Paulo, não há dualismo entre corpo e alma, mas há bipolaridade entre dois tipos de homem, dois tipos de intersubjetividade: a da *carne*, como totalidade fora da Aliança, e a do *espírito*, a totalidade dentro da ordem da Aliança. De tal modo que para o povo semita, concretamente o de Israel, há unidade antropológica, mas em dois níveis intersubjetivos.

Isto pode ser encontrado no *Alcorão*, em que não há distinção entre o corpo e a alma, pois o homem é esta totalidade descrita. Estas doutrinas podem ser encontradas nos padres sírios, quando usam a palavra *basar* e *nefesh*, onde também se expressa esta totalidade.

Queremos mostrar, então, que tanto no relato dos Gênesis como em toda a tradição judia, o homem é considerado e expresso unitariamente. E se há algumas vezes expressões dualistas, é quando a influência helênica se faz sentir, como no livro da *Sabedoria*, por exemplo. Aí se ouve falar muitas vezes do corpo corruptível e da alma espiritual que se separam com a morte.

b) O *ethos* da liberdade

Consideremos agora um segundo aspecto, o do *ethos* que constitui esta visão de mundo. Será um *ethos* que coloca a culpa do mal no corpo? Ou será um *ethos* que atribui ao homem em sua totalidade a responsabilidade do mal no mundo? Para responder a esta questão, o hebreu descobriu uma moral da liberdade.

A liberdade não do corpo ou da alma, e sim do homem em sua totalidade como ser autônomo. O mito adâmico visa a explicar o mistério da origem do mal. Os semitas – não como os indo-europeus que atribuem o mal a um deus ou ao corpo – escrevem este relato sobre a origem do mal para mostrar que esse mal nem é feito por Deus, nem é um deus, mas tem sua causa na liberdade do homem, na de Adão. Não se apresenta

um Adão tragicamente acorrentado, mas um Adão dramaticamente tentado em sua liberdade. Para o semita, o corpo não é origem do mal, e sim da liberdade. Como se pode ver, é um *ethos* diferente; não é um *ethos* dualista, mas um *ethos* da liberdade.

Como foi aqui inserida a expressão "mito adâmico", recomendamos a leitura de um livro de P. Ricoeur, chamado *La symbolique du mal*,¹⁹ que traça uma boa análise sobre o problema do bem e do mal no relato do Gênesis. Ricoeur propõe "mito" num sentido um tanto diferente daquele expresso pelo teólogo R. Bultmann e mostra como o "mito" é necessário. O símbolo é igualmente uma expressão imprescindível em sua significação ambivalente.²⁰

c) A perfeição como "compromisso"

Um terceiro nível desta visão do mundo, radicalmente diversa da européia, é o da exigência da intersubjetividade como condição da perfeição do semita. O homem tinha que fugir dessa intersubjetividade, no caso do grego, porque devia evadir-se do corpo para alcançar a perfeição. Desta vez, porém, não há corpo, propriamente falando, mas sim totalidade humana, e esta é sempre intersubjetiva. O homem só se salva nesta intersubjetividade. O judeu salvava-se não no deserto, sozinho, contemplando o divino, mas pelo fato de pertencer ao povo de Abraão e, portanto, pelo fato de participar da promessa e de fazer parte de seu povo em sua esperança. Se o hebreu se unia a seus pais e a seus ancestrais – e daí a escrupulosa tendência hebréia a enunciar a descendência – relacionava-se ininterruptamente com Abraão e com ele estava salvo na esperança.

O judeu e o islâmico, se não possuíam como fundamento esta intersubjetividade não poderiam se salvar. A perfeição é sempre comunitária, e se tomarmos adequadamente a palavra

19. Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.

20. P. Ricoeur, *Freud, de l'interprétation* (Paris, Seuil, 1965). Esta obra indica importantes linhas a serem seguidas no estudo do símbolo e da hermenêutica.

"política", de *pólis*, cidade de Deus, seria sempre perfeição política, enquanto que, para os gregos, a-política no sentido supremo.

A perfeição do grego é a do sábio ou, em última instância, a do contemplador; enquanto que a perfeição do semita é a de um homem que na comunidade se compromete na História, e esse é o *profeta*. A perfeição do semita não é a do sábio, mas a do profeta. O que faz o profeta? Dá sua vida pela comunidade. É o caso de Moisés a quem Deus diz: "veja e diga" tal coisa a meu povo; isto é, compromete-o na História, acua-o no compromisso. A perfeição é agora, para o semita, esse comprometer-se na comunidade, esse dar a vida até a morte por essa comunidade; é ser o "servidor de Javé" (ver especialmente este tema em 21s 40ss).

d) A consciência histórica

O grego desvalorizava a História porque desvalorizava o concreto, o que não era redutível a uma fórmula universal. Enquanto que o hebreu revalorizava a História e, ainda, a descobria. Esta foi a hipótese lançada por Hegel, dizendo que com Abraão começa na História universal a autoconsciência. O mesmo afirma Mircea Eliade no final de seu grande livro *El mito del etemo retorno*,²¹ numa boa reflexão sobre Abraão. O semita e sobretudo o hebreu fazem da História o horizonte de sua existência. O fato concreto da existência de um Abraão permite ao povo sua salvação. É nessa promessa histórica que o povo se salva. Abraão não é um mito, não é um deus, não é Hércules, nem Prometeu, nem Ulisses. Abraão é um homem histórico que viveu em Ur, em determinada época e que percorreu um mundo real.

Ali descobrimos coisas concretas porque a dimensão corporal do homem, o *basar*, o individual e imprevisível pode ser também o ponto de partida da salvação. A História é para o

21. Mircea Eliade, *Le mythe de l'etemel retour* (Paris, Gallimard, 1949). Eliade propõe, no último capítulo, uma interessante reflexão sobre o terror diante da história e da fé e do imprevisível.

homem o ponto de partida da salvação. O profeta é o homem perfeito para o povo de Israel. Isto ocorre porque o profeta é quem descobre o sentido transcendental da História e esse sentido transcendente é pensado e proclamado ao povo. O que o profeta grita é o sentido da História, o sentido que Deus tem da história do homem. O profeta proclama o sentido do presente histórico.

Como pode existir esse tipo de visão do mundo? Pode existir porque, ao contrário dos indo-europeus, para quem o Uno e o Eterno eram o divino, mas intracósmico, para os semitas este mundo está radicalmente separado do Transcendente, do Criador. Com o termo *barah*, que significa criar (no primeiro versículo do Gênesis), Deus "criador" constitui um mundo radicalmente diferente dele. O que significa que o transcendente desmitifica este mundo e o toma um instrumental do homem. Enquanto que no mundo helênico rudo está impregnado do divino e por isso, afirma Tales de Mileto, "rudo está cheio de deuses". Enquanto o mundo for divino, o homem não poderá dominar a natureza. O homem domina a natureza apenas quando pensa que este mundo é um instrumento seu.

Era necessária primeiro a desmitificação do universo. Isto é bem explicado por Pierre Duhem no seu *O sistema do mundo*,²² no qual mostra que a ciência repousa sobre este simples princípio de um Deus criador. Porque a partir deste princípio é que se pode desmitificar o universo, possibilitando que o homem se encarregue cientificamente de um mundo do qual não se poderia encarregar se fosse divino. Ou seja, quando a Lua é algo criado, posso estudá-la; mas se é a deusa Lua, minha Astronomia confunde-se com a Teologia e já não poderia fazer ciência. Enfim, a questão exige uma longa explicação, sendo importante perceber em que sentido pode-se investigar o problema.

Até aqui, quisemos mostrar alguns aspectos disto que chamamos de visões de mundo, que predeterminam certas atitudes. Vejamos, então, um tipo de cultura radicalmente diferente

22. Pierre Duhem, *Le système du monde*, I-X. Paris, Herman, 1912.

da indo-européia, ou seja, um modo diferente de usar os instrumentos da civilização. Isto nos mostra a utilidade de ir à Proto-História da América porque encontraremos estruturas intencionais que nos permitirão diferenciar-nos claramente dos hindus, por exemplo, mostrando-nos a distância existente entre nós e o mundo confucioniano pré-taoísta. Porém, se não verificarmos claramente estas diferenças originárias, todo o edifício repousará sobre uma base frágil. Mostramos um esquema da Proto-História e dos fundamentos dos quais partimos como latino-americanos. Observamos como é difícil distinguir diferenças radicais entre duas nações latino-americanas. Revelam-se como diferenças insignificantes, quando são comparadas com as diferenças abismais existentes entre duas culturas antitéticas.

Quisemos mostrar um exemplo concreto, que esclarecerá exposições posteriores, de qual foi a evolução da civilização, ou melhor, da cultura latino-americana desde sua origem até o presente, em linhas gerais. Depois, veremos esta mesma evolução desdobrar-se numa História da Igreja. São dois aspectos de uma mesma realidade cultural, de um mundo, do homem na América Latina.

3.3. DIÁLOGO POSTERIOR ÀS DUAS PRIMEIRAS CONFERÊNCIAS

3.3.1. *O que é autoconsciência?*

Tomemos o caso de Hegel. O tema abraâmico é um exemplo também muito usado na filosofia anti-hegeliana; Kierkegaard tem algumas reflexões sobre Abraão, e isto se deve a que Hegel já o tinha proposto como um exemplo de autoconsciência. Hegel afirma, na *Fenomenologia do Espírito*, que há diferentes etapas até a constituição final do *Saber absoluto*. O primeiro tipo de conhecimento ou situação do homem ou do espírito é a *consciência*. A inconsciência assemelha-se muito, como já dissemos no início, ao estado do homem perdido no "mundo natural", onde as coisas o absorvem sem deixá-lo exercer sua liberdade; ele não tem autonomia diante do mun-

do. Hegel tinha pensado a questão em sua juventude; para ele Abraão vivia em Ur com sua família e filhos, e estava ali como um entre tantos, perdido com seus deuses e em seu mundo de tipo natural, natural no sentido de ter feito das coisas partes de um mundo-humano, coisas das quais não nos podemos desprender com liberdade. É o que Hegel chama de "coisidade". O homem perdido nas coisas, Abraão, ao ser chamado por Deus, deixa sua família, *deixa* suas coisas e seus deuses, e vai embora sozinho. Hegel diz: "Abraão não pôde mais amar"; não pôde amar mais as coisas e perder-se nelas. Vagou como um estrangeiro e esse vagar estrangeiro, este vagar alienado, vem a constituir nele esse *distanciamento* (*Entfernung*) das coisas; esse distanciamento permitirá a tomada de consciência de sua própria consciência como consciência; mas não já como consciência perdida nas coisas, entre as quais a consciência torna-se coisa, mas sim como um eu que se afasta delas e toma consciência. Hegel proporá depois a dialética do escravo e do senhor, onde a nossa tomada de consciência toma-se reconhecimento do outro.²³ É a parte talvez mais bela de seu sistema, de uma grande fineza, e que, ao mesmo tempo, acreditamos, é muito útil para nós porque, de fato, é nos povos semitas que aparece a consciência histórica. Este modo de Hegel pensar as coisas serve-nos para compreender a situação histórica desses povos. *Autoconsciência* é vista como distanciamento da coisidade e descoberta de que sou uma subjetividade diferente das coisas e, depois, reconhecimento nos outros de sua consciência e de minha consciência, constituindo a intersubjetividade.

23. "Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem und dadurch, dass es für ein anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur ein Anerkanntes (...). Es ist für das Selbstbewusstsein ein anderes Selbstbewusstsein, es ist ausser sich gekommen" (in *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, Meiner, 1952, p.141).

3.3.2. *Esta exposição não é um tanto unilateral, tentando manifestar um pensamento helênico ou semita quimicamente puro ?*

Na verdade, nada se dá quimicamente puro no homem, no entanto, ocorrem certas posturas radicais que fazem com que se esbocem nitidamente diferenças, que esquematizamos, por necessidade pedagógica; o "quimicamente puro" não se dá na História, ou seja, existe apenas um infinito claro-escuro que pode aproximar-se de um e de outro pólo ideal. Analisaremos, por exemplo, em outra conferência, a noção de *corpo* no pensamento cristão que também recebeu um grande influxo dualista, mas com uma certa mitigação e isto nos mostrará a mistura de estruturas intencionais. Não existe nada quimicamente puro, mas há hipóteses claras e opostas e uma certa coesão que se une a essas hipóteses fundamentais, a tal ponto que quando alguns rejeitam essas hipóteses, o grupo os rejeita. Este seria o caso de Orígenes, que tomou as hipóteses helênicas, a tal ponto que o movimento anti-origenista julgara Orígenes como "heterodoxo". Isso demonstra que toda tradição não admite facilmente o desprezo das teses que acreditava fundamentais. Por isso, quando tomamos consciência de quais são essas teses, imediatamente nos transformamos em homens cultos ou em teólogos. Em qualquer dos dois níveis, seja da cultura profana, seja da cultura propriamente religiosa, o homem culto é o auto-consciente.

3.3.3. *Os indo-europeus são uma raça?*

O conceito de indo-europeu não tem quase nada a ver com a raça e o mesmo ocorre quanto aos semitas. Os indo-europeus são povos diferentes, alguns deles até mongóis por sua raça, ou seja, existiam povos indo-europeus por sua língua, mais que pelos traços, que eram quase mongóis. O que unia os indo-europeus, em princípio, era a língua e, em torno dela, havia uma mitologia, uma religião (uma Ur-religião); contudo, eram povos diferentes, que não constituíam um grupo étnico,

mas sim cultural. E o mesmo vale para os semitas. Há diferentes grupos semitas. Pensemos nos árabes, cujo primeiro grupo é originário da Península; há apenas cinco milhões de árabes puros por sua raça, porém há mais de cem milhões que se chamam árabes e que o são culturalmente. Na África, há hoje os que se dizem árabes e que são negros. Não é um conceito racial, mas um conceito cultural.

3.3.4. *Por que, segundo estas hipóteses, se impôs a cosmovisão semita do mundo ?*

Tomemos um exemplo da Biologia. Há um tipo de homem na história, o *homo sapiens*, que num momento determinado se impôs sobre os outros grupos humanos. Por quê? Da mesma forma, pode-se perguntar: por que os semitas venceram?

Bem, haveria uma pluralidade de visões de mundo nessa época, mas uma delas consegue ser a dominante por sua grande perfeição, por sua grande coerência. Os povos indo-europeus nos dão a impressão de uma grande visão "escapista" do mundo. Não ocorre isto em Israel. A nosso ver, Israel oferece uma visão mais coerente e o movimento profético está aí para exigir uma coerência até as últimas conseqüências; o profeta nos propõe um monoteísmo radical e uma criação, que é levada até suas últimas conseqüências; foi um movimento de elite que nenhum outro povo teve na História universal, porém não com as características de Israel. Wilhem Schmidt, em sua obra de doze volumes intitulada *Sobre el origen de la idea de Dios*, mostra como quase todos os povos primitivos atuais são criacionistas, mas nenhum chegou a ter uma coerência comparável à de Israel.²⁴

Os profetas são homens que mantiveram esta tradição e a levaram a suas últimas conseqüências. É a grande coerência de um povo pequeno e pobre, mas instrumento útil do Transcendente.

24. Esta obra monumental foi editada em Münster pela editora Aschendorff.