

MOVIMENTO EXISTENCIAL

Antonio Paim

1 – Caracterização geral

No início deste pós-guerra, o conhecimento do existencialismo limitava-se a Jean Paul Sartre (1905-1981), que logo se tornou alvo da crítica dos católicos. Júlio Barata (1905-1981) dedicou-se a esse mister no concurso à cátedra de Filosofia do Colégio Pedro II, do Rio de Janeiro, apresentando tese com o título de *Contra o existencialismo de Sartre* (Rio de Janeiro, 1949). Em 1951 seria a vez de Alceu Amoroso Lima (1893-1983) que publica *O existencialismo* (Rio de Janeiro, Agir, 1951) mais tarde reeditado com diversos ensaios tendo nessa ocasião merecido esta expressiva denominação: *O existencialismo e outros mitos de nosso tempo*. (Rio de Janeiro, Agir, 1956). Nos fins dessa década o próprio Sartre iria subordinar o seu existencialismo ao marxismo. De modo que, quando veio ao Brasil, em 1960, seria recebido nessa última condição.

O primeiro pensador que discutiu Heidegger isoladamente neste pós-guerra (no período anterior fora referido na obra de filosofia do direito de Pontes de Miranda e Miguel Reale) parece ter sido Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) num artigo intitulado *A última fase do pensamento de Heidegger* (*Revista Brasileira de Filosofia*, 1(3): 278-289, jul.-set., 1951). Ferreira da Silva seguiu caminho próprio, tendo deixado seguidores entre os quais Adolpho Crippa (nasc. 1919) que, procurando desenvolver suas idéias, publicou *Mito e cultura* (São Paulo, Convívio, 1975) e *A idéia de cultura em Vicente Ferreira da Silva* (São Paulo, Convívio, 1984).

Nos *Momentos decisivos do pensamento filosófico* (São Paulo, Melhoramentos, 1964), Luís Washington Vita (1921-1968) incluiu alguns textos de Heidegger, subordinados aos títulos “O existir como transcendência”; “A transcendência como fundamento” e “A historicidade do existir”, traduzidos pelo próprio Vita. Refere sua “complicada terminologia e arrevesado estilo”, entendendo porém que não se trata de pedantismo mas de transmitir o novo de que espera estar de posse, arbitrando e cunhando novos termos. Nessa tradução valeu-se da versão espanhola de *Ser e tempo*, da responsabilidade de José Gaos (México, 1951). Nas referências Vita menciona autores conhecidos como Alphonse de Waelhens, Bimel ou Jean Wahl e o brasileiro Carlos Lopes de Matos (1910-1993), que havia publicado *Heidegger e o problema da metafísica* (1954).

Contudo, pode-se dizer que a difusão sistemática do pensamento de Heidegger começa com o retorno ao Brasil, nos começos dos anos sessenta, de Emmanuel Carneiro Leão. Pertencia à Ordem dos Franciscanos e, devido a uma crise religiosa, interrompe a sua formação sacerdotal na Gregoriana, em Roma, e vai estudar com Heidegger em Friburgo, na Alemanha.

Carneiro Leão traduz *Introdução à metafísica*, editada por Tempo Brasileiro, em 1966, o que dá ensejo a incidente digno de registro porquanto serviu para chamar a atenção para a obra de Heidegger. Em nome da ortodoxia marxista, Leandro Konder ergue-se para censurar a iniciativa, tangenciando a argumentação filosófica e em nome do simples controle da consciência, que então se praticava no Leste Europeu, com o qual na época concordava plenamente. Essa censura deu ensejo a que Eduardo Portela, diretor de Tempo Brasileiro, divulgasse um brilhante ensaio intitulado “Quem tem medo de Martin Heidegger”.

Subseqüentemente publicaram-se *Sobre o humanismo* (1967), tradução de

Emmanuel Carneiro Leão; *Sobre o problema do ser: o caminho do campo* (1967), tradução de Ernildo Stein; *Da experiência do pensar* (1969), tradução de Maria do Carmo Tavares de Miranda; *Que é metafísica* (1969), *Sobre a essência da verdade. A tese de Kant sobre o ser* (1970), *Que é isto a filosofia? Identidade e diferença* (1971) e *O fim da filosofia*, na tradução de Ernildo Stein. Os textos traduzidos por este último apareceram na Coleção “Os Pensadores”, sob o título genérico de *Conferências e escritos filosóficos*. Finalmente, na década de oitenta foi feita a tradução integral de *Ser e Tempo*, supervisionada por Emmanuel Carneiro Leão.

No livro *A fenomenologia no Brasil* (Rio de Janeiro, Palas, 1983), Beneval de Oliveira (1916-1988) apresentou a seguinte tipologia do existencialismo brasileiro: I) reinterpretação da filosofia grega segundo inspiração heideggeriana (Eudoro de Souza e os discípulos que formou no Brasil); II) busca da verdade do ser (Vicente Ferreira da Silva e seguidores); III) o desvelamento do ser através da hermenêutica (Emmanuel Carneiro Leão); e IV) elaboração de uma ontologia da finitude (Gerd Bornheim e Ernildo Stein). A corrente mereceu um outro estudo de autoria de Rhéa Sylvia Mourão (*Os caminhos do existencialismo no Brasil*, Belo Horizonte, 1986).

NOTA

(1) Tive oportunidade de registrar o incidente na introdução à Bibliografia Filosófica Brasileira – 1967, publicada na *Revista Brasileira de Filosofia* (n. 68, último trimestre de 1967).

2 – Emmanuel Carneiro Leão

Quando Emmanuel Carneiro Leão regressou ao Brasil, Souza Viana e Leandro Ratisbona – que eram os grandes animadores da filosofia no Rio de Janeiro, mantendo em suas residências círculos de estudos permanentes – convidaram-no para orientar a leitura de *Ser e Tempo*. O método aplicado naqueles círculos de estudos era proceder-se à leitura coletiva e ao debate de textos básicos da filosofia.

Essa iniciativa serviu para aproximá-lo dos psicanalistas (Souza Viana era psiquiatra, muito ligado a Eustáquio Portela, mais tarde Catedrático de Psiquiatria da UFRJ). Desde então, Emmanuel Carneiro Leão organiza círculos de estudos integrados por psicanalistas, o que provavelmente o terá levado a publicar o livro *Existência e psicanálise* (Tempo Brasileiro, 1975, em colaboração com Fábio Lacombe). Ainda nos anos sessenta ingressou no Corpo Docente da antiga Faculdade Nacional de Filosofia, na fase em que estava sendo transformada em institutos isolados, entre estes o atual IFICS (Instituto de Filosofia e Ciências Sociais). Na UFRJ participou ainda da organização da pós-graduação na escola de comunicações, de que foi coordenador.

Ao longo de todos esses anos, Emmanuel Carneiro Leão contribuiu para a formação filosófica de número relativo grande de jovens professores de filosofia, médicos e profissionais de comunicação. Seu estilo consiste em familiarizar seus alunos com a elaboração conceitual, que entende, com propriedade, corresponder à marca distintiva da filosofia. Essa compreensão transparece plenamente em toda a sua obra, em especial naquela que entendo seja a mais importante: *Aprendendo a pensar* (Vozes, 2 volumes).

Emmanuel Carneiro Leão distingue três graus ou níveis na hermenêutica, denominando-os respectivamente de hermenêutica fenomenológica, hermenêutica psicanalítica e hermenêutica existencial. Privilegia a esta última, na suposição de que permite descer até a dinâmica que estrutura a história. Há em seus textos expressões

lapidares de tal procedimento. Norteia-o a convicção de que “a linguagem é a passagem misteriosa e, por isso mesmo, diretamente imperceptível de todos os caminhos do pensamento”. Creio que o texto adiante explicita bem o seu entendimento:

“... quando se pensa objetivamente, há sempre uma cisão entre o pensamento e o pensado. A dinâmica do pensamento incide sobre o que se pensa. Mas, quando se pensa radicalmente, não há dissociação entre o pensamento e o pensado. A dinâmica do pensar não incide sobre mas coincide com o que se pensa. Na dimensão da radicalidade já não há, ou melhor, ainda não há cisão de sujeito e objeto. O pensamento radical pensa sempre o mistério de sua própria radicalidade. Em seus domínios, só há a alternativa de pensar ou não pensar. O pensamento e o mistério não estão um fora do outro mas um dentro do outro”.

Em sua obra Emmanuel Carneiro Leão procura aplicar semelhante radicalidade, isto é, a hermenêutica existencial, ao entendimento da ciência e de sua diferença em relação à filosofia, à técnica e também à teologia. Impressiona-o a velocidade com que se altera o mundo dos artefatos em que o homem contemporâneo se acha envolto (“Para os aparelhos inventados antes de 1920, houve um intervalo médio de 34 anos entre a descoberta e a produção em massa. Já para a série que apareceu entre 1939 e 1959, o intervalo foi de oito anos apenas. E hoje o transistor, o gravador cassete, o walkie-talkie se precipitam sobre o homem num ritmo quase instantâneo”). Mergulhado nessa inconstância e transitoriedade, recorre-se ao que denomina de *transciência*, espécie de processos de objetivação que se sabem fugazes e superáveis.

Na aplicação do seu método em busca do entendimento conceitual, parte sempre dos resultados a que se chega tomando por base a pura e simples objetivação, que começa por separar sujeito do objeto, pensamento do pensado. Para, em seguida, tentar voltar à unidade originária.

Na busca do esclarecimento conceitual da ciência, registra desde logo que esta não é um fenômeno existencial constitutivo do homem enquanto homem. “Não possui a mesma categoria do trabalho, amor e domínio”. Essa tese parece ir de encontro à situação real do mundo de hoje quando não há, praticamente nenhuma esfera da vida livre do poder científico. Explica: “A presença universal da ciência é uma determinada condição histórica, nunca uma estrutura existencial necessária”.

O homem está naturalmente condicionado pelo desejo de saber, fenômeno central da existência. Mas não se deve identificar desejo originário de saber com ciência ocidental. Esta é apenas uma configuração histórica e sempre limitada daquela.

O passo seguinte consistirá em fixar as notas distintivas entre ciência e filosofia (a ciência tem naturalmente dúvidas mas nunca duvida de si mesma; a filosofia vive na incerteza; a ciência louva-se de afirmativas peremptórias enquanto o saber filosófico não consiste apenas em conhecer as sentenças dos filósofos mas saber o que pensavam dizer, isto é, saber pensar e dizer o que quiseram pensar e dizer” etc.).

Transcrevo a conclusão: “Na era atômica, em que a técnica e a ciência desenvolvem um vigor planetário, a missão da filosofia não é corrigir ou substituir-se à ciência. É apenas ser a catarses de uma autoconsciência. Na reflexão sobre as condições de possibilidade da própria ciência ela recorda que todo conhecimento é sempre uma configuração histórica da *Verdade do Ser*, em cujo dinamismo se articulam as manifestações existenciais das várias épocas da humanidade. Na terra dos homens não há providência nem providência escatológica. O homem nunca é o alto-falante do absoluto. De antemão não se sabe aonde vai chegar, nem mesmo se vai chegar. É que não nos podemos despir de nossa finitude, como de um manto vergonhoso, para revestirmo-nos da clareza meridiana de um saber sem sombras. O homem não é um deus mascarando sua divindade. A filosofia permanecerá sempre a reflexão finita do

mais finito dos entes por ser o único cômico de sua finitude. Assim, os filósofos serão sempre os aventureiros que se afastam da terra firme dos entes e se lançam nas peripécias da história da verdade do homem. Os argonautas do ser”. (*Aprendendo a pensar*, vol. I, p. 29)

Tomo à análise que se situaria no outro pólo, o esclarecimento conceitual da teologia e da revelação. Seguindo ao método antes referido, inicia a investigação tomando por referência as teses que configurariam a separação entre sujeito e objeto.

3 – Vicente Ferreira da Silva

Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) mereceu estudos conclusivos e substanciais de Miguel Reale, Adolpho Crippa, Constança Marcondes César e Elyana Barbosa, para mencionar apenas os principais. Considerando que o seu pensamento achava-se suficientemente caracterizado, limitei-me, em meus estudos da filosofia brasileira, a referi-los e comentá-los ao leitor interessado. Valendo-me das indicações ali constantes, decidi, entretanto, descrever o processo segundo o qual promoveu o aprofundamento de um conceito – o de *Fascinator* – que os mencionados estudiosos consideram fundamental em sua teoria da cultura. Para tanto, tomei aos ensaios que dedicou ao tema entre 1954 e 1962. Como verá o leitor, Ferreira da Silva parece estar de posse de uma intuição inicial quanto ao significado daquela idéia. Apresenta-a do seu próprio ponto de vista e, em seguida, confronta-a a Heidegger, Schopenhauer, Bergson etc., e ao próprio cristianismo. Desse confronto, num último ensaio – “A origem religiosa da cultura” (1962) – avança a síntese conclusiva.

Embora ao longo da década de quarenta possam ser apreendidos na obra de Vicente Ferreira da Silva os primeiros esboços de uma doutrina acerca da significação do mito, é na década de cinquenta que o tema é desenvolvido sistematicamente. Seria no trabalho *Idéias para um novo conceito de homem* que aparece, pela primeira vez, a fundamentação epistemológica da prioridade do mito sobre o logos.

Os textos subseqüentes em que aprofunda essa idéia são adiante apontados e resumidas as teses mais relevantes.

Para uma etnografia filosófica (1954)

A hipótese prevalente é a de que a diferenciação racial entre os povos não depende apenas da segregação espacial, da miscigenação, do clima, da alimentação, enfim, de *contingências externas* mas é principalmente função de *causas anímicas internas* (vale dizer, espirituais, a falta de melhor termo).

Registra que Schelling, na *Introdução à Filosofia da Mitologia*, havia observado que aquela diferenciação dependia da “natureza de sua teodicéia” mas não avançou no sentido de permitir uma compreensão mais transparente daquele nexos de fenômenos.

Para avançar na solução do problema, louva-se de indicações de Heidegger e Schopenhauer.

Heidegger indica na *Carta sobre o humanismo* que o corpo do homem é totalmente diverso das unidades biológicas de outros seres, correspondendo a algo de projetado ou desocultado, apresentando-se de forma divergente de acordo com o tipo de desocultação ou de abertura a que estamos sujeitos. O ser-assim (so sein) do oferecido corpóreo depende do que foi oferecido pelo oferecer original, ou na linguagem heideggeriana, da “Lichtung des Seins”.

Schopenhauer havia mencionado centros pulsionais provenientes do corpo

que levam à objetivação da vontade, isto é, a percepção do nosso e de outro corpo como expressão de uma onda vital. Essa onda está fundamentada numa primeira pré-objetivação, que residiria num corpo em estado fluido que encontraria no sangue. Este seria o símbolo da vida primigênia.

Embora se trate de uma hipostasiação da vontade, desvinculada do Ser, Ferreira da Silva valoriza o entendimento do corpo numa visão simbólico-imaginativa, transcendendo o ponto de vista meramente intelectualista-periférico da realidade corporal.

Com base na sugestão de Schopenhauer, Ferreira da Silva substitui as metáforas de luz e conhecimentos, presentes à concepção heideggeriana do Ser, pela de *fascinação* (“irrupção de um espaço de apercebibilidade como o ser arrebatado por um campo de forças atrativas”), que permitiria adicionalmente penetrar nos arcanos do processo mitológico. “A desocultação do Ser como fascinação traduz-se, nesse caso, na instituição polimórfica de centros pulsionais, em correspondência com a epifania da presença fascinante dos deuses. Os deuses não devem ser pensados como representações teóricas, como espetáculos de uma função intelectual, mas como ocorrências trópicas, como suscitação de marés passionais, cuja essência se esgota nessas aberturas fascinantes. O estatuó humano seria, portanto o reverso, o “Gegenwurf”, o negativo desse positivo que é a potência passional dos deuses, em suas manifestações epocais variáveis”.

A experiência do divino nos povos aurorais (1955)

Povos aurorais são os que viveram e ainda vivem o mito como a única e absoluta forma de realidade. Nessa fase o mundo ainda não é vivido como um complexo de fatos físicos e materiais, como uma hipercoisa. A realidade é apreendida em termos de plantas ou de animais sagrados, anterior à religião, surgindo como a floresta do mundo em sua presença subjugante. Usando a expressão de Max Scheler, para a consciência ainda não é dado o fenômeno da coisa morta. A contemporânea filosofia da vida remete-nos a uma experiência do vital e a uma compreensão da essência da vida análoga à registrada por essa experiência auroral.

Bergson, apesar de sua revalorização do processo vital, não ultrapassa a visão positivista. Sabemos hoje com Von Uexkuell que não existe um mundo circundante fixo e idêntico para todos os animais, em relação ao qual pudesse o elan vital exercer a sua pressão criadora. Tampouco se deu conta de que a percepção da vida e de suas formações varia segundo o ciclo histórico em que se realiza, ignorando a relação entre a formação das configurações vitais e o próprio vir a ser do divino, o que fez Schelling sem defini-la.

Retoma a idéia de Heidegger de que a essência da obra de arte é promover a desocultação da verdade do ser. Esta desocultação não se dá por iniciativa do ente humano mas do próprio ser. O ser é o poder desocultante ou revelador, “ou, ainda, introduzindo uma expressão que nos parece mais apta para expressar estas idéias, o Ser é o Fascinator que faz irromper um espaço de desempenhos”. “A vida dos deuses é uma poesia corpórea e em si e constitui no fundo um regime de fascinação”.

Podemos aplicar o mesmo princípio de compreensão do fenômeno artístico, como foi proposto por Heidegger, à elucidação da essência da vida compreendida não segundo as categorias mecânicas do intelecto mas segundo a sua índole original.

Introdução à filosofia da mitologia (1955)

Ferreira da Silva insiste em que se trata de alcançar uma nova espécie de objetividade (um novo *objetivismo*) onde o mundo possa espelhar a nossa própria constituição transcendental. Essa nova compreensão do ser nós a devemos a Heidegger.

Reafirma contudo a idéia de que “falar do ser como força iluminante nos remete a um setor de metáforas de ordem visual e intelectualista, propenso a transviar-nos na compreensão da originalidade da experiência do Ser”. O ente determinado como o sugerido em possibilidade manifesta-se como Fascinação, isto é, como o ser-tomado (*Egriffensein*) pelo revelado enquanto revelado.

O documento originário do Ser manifesta-se na vida prototípico-divina, isto é, na Mitologia.

Os deuses incarnam de maneira insuperável a fulguração imediata do Fascinator, os deuses são essa fulguração mesmo, enquanto vida produtiva em si e por si.

A teologia cristã acostumou-nos a considerar unicamente Satanás como tentador, não tendo em vista que o seu pólo oposto também se manifestava à sensibilidade cristã como tentação e atração amorosa, como Fascinação.

É a partir de uma experiência do divino que devemos alcançar a uma experiência idônea do Ser.

À luz dessa experiência, veremos que o fundo oculto da realidade não é uma substância inerte (ou indiferente ou uma Idéia) mas uma inexaurível Fonte de Atração.

A Mitologia é a abertura de um regime de fascinação. Os conteúdos do relato mítico e a cosmografia relevada nesse saber remetem-se às coisas mesmas, instalando-nos num mundo de presenças reais e imperiosas. A configuração das coisas presentes nesse cosmos é esboçada e estilizada pelo projeto-fascinante.

Esta vida original e prototípica dos deuses é um processo primordial e fundante. O império de uma determinada conexão divina determina uma época mundial, uma fase do regime da Fascinação, um tempo passional. Não é o ente humano que traça ou abre a esfera total da apercebibilidade como quer o existencialismo vulgar. O homem é instituído em si mesmo, a partir das sugestões lançadas pelo Ser.

A dimensão do Fascinator é um princípio submersivo da verdade do ente. O ente, como o sugerido pelo sugestor, está à mercê das forças metatrópicas.

A perda do homem constitui a condição de sua recuperação no plano especulativo.

O mito nos instaura fora de nós mesmos, é um ser-fora-de-si que entretanto nos elucida acerca da nossa própria proveniência. Essa descoberta corresponde a um emergir da caverna da subjetividade, em cujas sombras estivermos submersos através dos séculos.

Hermenêutica da época humana (1955)

Na mesma linha de buscar uma apreensão independente da tradição racionalista, Ferreira da Silva avança neste ensaio uma conceituação nova do ciclo histórico a que denominados de civilização cristã-ocidental. Seria “o regime de Fascinação que comandou a parúsia do homem”, ou ainda, “aquele lapso temporal, aquela dominação em que algo como o homem foi possível”. Antes desse evento metahistórico, o homem humano existia como forma tartária, como simples reino das formas, como eminente poder-ser. Os deuses ocupavam todo o cenário do mundo.

Tomando a verdade da autoconsciência do homem como critério de toda a verdade, a filosofia era propensa a afirmar que antes da religião revelada, o homem vivia alienado e perdido no vértice das forças naturais. Esta concepção constitui uma

singular perversão da ótica teológica que, para inflar o homem e sua posição entre as coisas, chega a desmerecer o sentido numinoso das outras religiões. Este ponto de vista, entretanto, é incapaz de nos esclarecer e revelar o mistério do próprio cristianismo e o conceito último do homem.

Na visão nova que deseja oferecer, o cristianismo é conceituado como a despedida do divino.

O que o cristianismo ofereceu ao homem e como homem, foi o oco de uma ausência, foi o não-ser militante e agressivo do mundo das imagens das teofanias anteriores, o ausentar-se crescente que, do ponto de vista humano, foi vivido como superação do mundo e transformação redentora da terra. Essa ausência ou “criptus” não foi posta à disposição de um homem já constituído, mas constituiu o homem, dando-lhe o seu espaço de movimento próprio. Não foi, portanto, a autoconsciência do homem que esteve alienada nas potências numinosas anteriores, mas foram as figuras religiosas antecedentes que se elidiram com a expansão da civilização cristã.

Pergunta: “Houve alguma virtude projetiva e fascinante no próprio recuo do divino?” E responde: “Heidegger, no “Von Wesen des Grundes”, mostra-nos como em toda projeção de um Mundo está necessariamente implicado, não só o oferecimento de um nexos transbordante de possibilidades, como a concomitante recusa de uma esfera de outras possibilidades. Todo o projeto é, portanto, um projeto-recusante, desde que a abertura do ente é concomitante ao fechamento e à ocultação de outras áreas reveláveis. Trata-se, agora, de aventurar a idéia inversa, isto é, de saber se ao lado de um projeto-recusante, não se poderia dar uma recusa-projetante, ou ainda uma abstenção que pusesse a descoberto uma esfera do manifestável”.

O discurso cristão é uma negatividade infinita, uma destruição de imagens como Espírito. Admitindo que as outras manifestações religiosas tinham a sua residência no mundo das Imagens, o advento da subjetividade infinita significou a nulificação crescente desse mundo fantástico-divino e a sua conseqüente redução a um mero objeto de utilização.

Antes da revelação cristã, isto é, antes do advento pleno da subjetividade e da existência sequiosa de si mesmo, o homem pagão era o reflexo de um elemento estranho. A vida representava uma potência religiosa teomórfica e não antropomórfica, o homem não era ainda um solitário perdido num mundo de coisas. As coisas não eram coisas mortas, nem o homem um ponto extremo de subjetividade.

Não existe, propriamente, nem no homem humano nem no Cristianismo, que é a sua condição de possibilidade, qualquer mensagem positiva, a não ser a do aniquilamento e a da extinção dos padrões anteriores de existência.

O desenvolvimento coerente desse projeto é a proclamação da morte de Deus e a subseqüente implantação da democracia metafísica dos irmãos. Esta comunidade representa o tempo da subjetividade absoluta, a caritas descendentes, o não ser de um prévio fundamento, o mundo do Trabalho, um puro Nada.

A fonte e o pensamento (1957)

Insistindo na tese de que o mito originário remete ao ser e que este é Sedução, Ferreira da Silva a desdobra para acrescentar que na Matriz originariamente já estão dadas todas as filosofias possíveis de um lapso histórico. Não é a consciência que escolhe o seu mundo, mas é a escolha transcendental do Ser que lança a consciência em sua temática histórica.

Na origem mítica está virtualmente todo o destino do ente e todas as oportunidades historiáveis se inscrevem no ser da Forma inicial. Inclusive o que parece

contestar essa pertinência, como por exemplo a possibilidade de uma versão ateística e material da vida. O desvelamento de um quadro positivo constitui uma componente essencial do modo de ser da abertura cristã ocidental. Seria impossível desenvolver a temática cristã sem a díade pessoa-coisa.

A superação do esquecimento do Ser, dominante em toda a história do pensamento ocidental, viria a constituir o saber original ou a Origem como saber de todo o sabido.

Esse esforço de superação não está presente apenas na filosofia, inserindo-se igualmente no setor artístico-literário.

Na literatura, o monopólio de nosso ser pela representação antropocêntrica foi implacável e decisivo. A paixão do humano assenhoreou-se de nossa consciência como um conjunto de desempenhos eminentes e sagrados, impondo-se primeiramente como paixão divina. Foi da perfeição divina que chegamos à perfeição do homem. Não sendo o homem infinito, o pensamento atual tende a aceitar que esse projeto não é uma quantidade absoluta da história.

Assistimos a uma desintegração das instituições e formas que determinavam a nossa existência. Não se trata de uma mudança que esteja no poder do homem, mas sim de uma alteração radical da face das coisas.

“O pensamento que reingressa na Fonte é transido da sedução mágico-instauradora da presença numinosa. É, portanto, um pensamento teúrgico, um apelo dos deuses à espreita. Se esse saber é um saber de salvação, o que deve ser *salvo* é um bem que pode expressar-se no homem, mas que não é feito pelo homem”.

História e Meta-História (1959)

Trata-se para Ferreira da Silva de alçar-se a um novo conceito de história.

O homem é um indício de acontecimentos que se passam além de sua consciência e dos quais, entretanto, a sua consciência é uma eminente expressão. A História está ligada a uma Matriz, a uma alteridade instituidora, que desoculta o desempenhável homicídio. Na História, portanto, ao contrário do que diz Hegel, nada se realiza de novo. O movimento da História dá-se como uma afirmação do *mesmo* no diferente. E é porque existe este mesmo que se pode falar numa cultura cristã-ocidental.

O novo na História só é novo para quem não sabe ver as potencialidades implícitas no mito fundador de um ciclo cultural. Estas potencialidades do mito estão sempre além do realizado em cada momento e em cada acontecimento. O mito é justamente aquela permanência de que fala Heidegger no ensaio “Holdering e a essência da poesia”; em última análise, é a própria presença dos deuses e da essência *fascinante* das coisas.

As verdadeiras alterações do curso dos acontecimentos, as metamorfoses genuínas do cenário mundial, encontram-se no domínio trans-histórico e transcendente dos poderes teogônicos. Holdering designa essas inflexões colossais e catastróficas do vir a ser mundial com os termos de “conversão categórica” e “conversão pátrica”, isto é, uma modificação da imagem do mundo sem qualquer limite ou suspensão, acima das faculdades do homem. Pelo contrário, este é arrastado nessa conversão e nudado pela mudança. Esta metamorfose infinita atinge todos os modos de ser, todas as idéias, imagens e instituições, processando-se como o ocaso e a destruição de um mundo, diante do qual ninguém pode ficar neutro. Somente nessas ocasiões é que pode perceber a força do metahistórico.

Este trânsito radical e metahistórico não significa apenas a morte, aniquilamento, catástrofe, mas também “vita nuova”, crescimento e epístrofe.

O contraste e a luta que se trava então parte dos deuses; trata-se de uma verdadeira guerra dos deuses, sendo o seu testemunho a História das Religiões.

Nesta linha de raciocínio propõe o que denomina de teoria hesiódica da mutação, isto é, uma doutrina teogônica da história. Sua proposta distingue-se da de Schelling, desde que não admite qualquer solidariedade, predileção ou identidade entre o princípio do ser e a autoconsciência humana. O processo teogônico é totalmente extrínseco ao princípio humano. O processo mitológico não só se manifesta como trans-histórico como totalmente trans-racional.

A vida meta-histórica supõe uma pluralidade de mundo e esta, por sua vez, uma multiplicidade de períodos teogônicos.

A natureza do simbolismo (1962)

O texto contém uma indicação do significado que poderia adquirir o símbolo se fosse ultrapassada a visão prevalente da natureza e do mundo das coisas que se estratificou na cultura ocidental.

Lembra que os pensadores do Romantismo enxergaram nas formas simbólicas uma autêntica e inultrapassável manifestação do real.

O que aconteceria se libertássemos as coisas do ostracismo, do existir-só-aqui a que foram compelidas?

Passariam a existir numa forma ex-cêntrica e difusa, transcendendo todas as eventuais localizações, suplantando qualquer determinação rígida e substancial.

A Terra seria uma experiência ultra-geométrica, a experiência da materialidade noturna e germinante, a experiência do drama de um princípio divino. A Terra como conteúdo mítico-significante só pode ser revelada pela experiência simbólica, quando esta pode atuar e atua na alma do homem, movido pelo fascínio da Deusa, “canta e dança, põe em poemas e movimentos a sua reverência religiosa”.

Na filosofia simbólica de Ferreira da Silva não se trata da presença físico-material das coisas umas nas outras mas da “coalescência de uma hierofania divina em múltiplas manifestações”. As metamorfoses do princípio mítico traduziriam as possibilidades variáveis de manifestação, o existir atópico ou utópico de uma abertura mundial.

A linguagem do símbolo colige em si um ciclo de possibilidades transcendendo qualquer representação unívoca. As metamorfoses do símbolo constituem a força inerente à Imaginatio Divina. O símbolo nunca pode ser uma criação meramente humana segundo o arbítrio de sua fantasia.

O homem e sua civilização só encontram uma elucidação suficientemente profunda quando tentemos sondar os símbolos deslevantes de sua realidade fundada.

A origem religiosa da cultura (1962)

Embora se trate de uma reafirmação das teses apresentadas nos ensaios anteriores, Ferreira da Silva procura avançar uma conceituação do transcendental que o faça concordar com as suas intuições. Ao mesmo tempo, indica que o estudioso da mitologia e da religião gregas Walter Otto contribuiu decisivamente para a eclosão das novas idéias que tem procurado difundir.

Insiste na contestação de validez de qualquer tentativa de construir a esfera mítico-religiosa a partir de extratos psicológicos, de derivar o mítico do não-mítico. A cultura tem uma origem religiosa. Seu extrato ontológico fundamental manifesta-se como fascinação. O agente humano não é um campo neutro do ponto de vista religioso,

sendo ilusória a crença atual na disponibilidade de opção religiosa. Reitera a tese de que o protagonista eventual de uma cena histórica já se apresenta como algo de posto e aberto para um oferecer mítico-religioso.

No que respeita ao novo entendimento proposto para o conceito de transcendental, escreve o seguinte:

“Queremos destacar em nossas considerações principalmente o aspecto constitutivo ou deslevante, isto é, o aspecto transcendental das potências superiores. Como sabemos, o conceito de progresso transcendental, da doutrina do idealismo clássico, equivale à reabsorção do objeto de conhecimento no próprio processo do conhecer. O objeto seria “constituído” pelo aparato epistemológico do homem e imanente a ele. O aspecto transcendental se efetiva no transcender a alteridade do objeto conhecido. De maneira análoga e paralela, mas agora na dimensão de uma filosofia meta-conscienciológica, estaríamos diante da possibilidade de uma reabsorção da totalidade do ente no processo morfo-genético das epifanias divinas. Todas as eventualidades ônticas seriam transcendidas em seu ser avulso e relativo e fundadas a partir da força iluminante da desocultação mítico-religiosa. Contudo, a transcendência absoluta de deus ou dos deuses equivale à absoluta excedência da matriz originante sobre as formas e desempenhos infusos na cena histórica. O poder manifestante do divino transcende e enquanto transcende é transcendente a todo manifestado”.

Refere algumas teses de Walter Otto coincidentes com o que vem afirmando, a exemplo das seguintes: “A epifania religiosa, em cujo quadro o homem recebe a sua própria imagem e irradia também a partir de si mesmo aquele Todo em movimento que denominamos o estilo total da vida. No começo está sempre Deus”. “O que denominamos cultura é dependente de uma figura total de um mito dominante, que é inseparável do mito do divino. Com a criação desses mito constitui-se um povo e uma cultura, que anteriormente careciam de existência”.

A experiência filosófico-religiosa assim obtida expressa a mais plena incursão nas raízes transcendentais e deslevantes de todo o acontecer histórico.

4 – Confronto entre culturalismo e existencialismo a propósito da cultura brasileira

Dando continuidade ao projeto de Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), a que deu forma acabada e nova dimensão, Adolpho Crippa (1929-2000) teria ocasião de sugerir uma conceituação de cultura brasileira que pode se tornar no ponto de partida de proveitoso debate. A proposição em apreço apareceu no suplemento *Cultura de O Estado de São Paulo* (22/05/83). Numa homenagem póstuma ao eminente pensador transcrevo ambos os artigos que então dedicamos ao tema.

Para Crippa, seguindo nesse passo a Ferreira da Silva, a cultura é uma totalidade que é dada aos homens numa experiência originária, em que intervém a divindade. Aqui a hipótese pode ter dois endereços: o desvendar pleno do projeto cultural embutido naquela experiência ou a questão da divindade. Em relação ao último aspecto, pode-se considerar que Kant estabeleceu em definitivo a impossibilidade de solução no plano racional. De sorte que não deveria ser colocada em pauta. Há uma grande sabedoria no dito popular: “religião não se discute”.

O ponto de partida da discussão consistiu pois no conceito de cultura. Transcrevo inicialmente o meu texto.

A cultura é certamente uma possibilidade instauradora. A fusão das tradições judaico-cristã e greco-romana propiciou o que habitualmente se denomina cultura ocidental. Esta repousa no fato de que se tenha tornado objetivo, isto é, que haja

alcançado validade universal, o conjunto de valores formulado no Decálogo de Moisés e no Sermão da Montanha, com a singularidade de que veio a comportar um tipo de meditação a que os gregos denominaram de *ética*. O aspecto em tela é essencial porquanto a cultura ocidental insere uma componente religiosa irreduzível mas que jamais se erigiu em dominadora absoluta para constituir uma ordem teocrática. Os valores morais chegaram a impregná-la justamente por sua origem religiosa. Porém vieram a ganhar autonomia, a exemplo das outras dimensões da pessoa humana (política, artística etc.). Por isto mesmo, sem embargo de sua base religiosa, à cultura ocidental corresponde simultaneamente a obra racionalizadora, decorrendo daí a circunstância a que se alude logo adiante, isto é, de ter saído de seu seio uma proposta (moderna) conflitante com o ciclo anterior.

Assim, os valores da tradição judaico-cristã, graças à meditação dos escolásticos, complementada pelos modernos, chegaram a configurar um ideal de pessoa humana, cujo núcleo é perene e de validade absoluta, correspondendo o seu enriquecimento à explicitação de virtualidades e nunca a autênticas mudanças. Os ideais de *perfeição, responsabilidade, amor do próximo e liberdade* inspiram-se no Decálogo mas amadureceram conceitualmente graças à meditação dos filósofos. Devido ao que Max Weber pôde afirmar que o imperativo categórico kantiano, segundo o qual o homem é um fim em si mesmo e não pode ser usado como meio, corresponde a uma síntese genial da tradição resumida nos Dez Mandamentos.

A cultura assim concebida corresponde ao arcabouço geral no seio do qual dão-se algumas circunstâncias que, embora merecendo por extensão o nome de *cultura*, numa discussão que se pretenda elucidativa deveriam ter outra denominação. As circunstâncias em causa ocorreram no Ocidente a partir do aparecimento das nações e da emergência da sociedade industrial. Diz-se então que a cultura ocidental experimenta um ciclo de formação – em que se sedimenta a fusão das tradições judaico-cristã e greco-romana – ao qual se seguem *civilizações*, isto é, particulares hierarquizações de valores. Pelo menos da perspectiva histórica em que nos situamos, no período medieval o valor supremo seria a salvação, ordenando-se os demais em função daquele primado. Na Época moderna o *bem-estar material* eleva-se subseqüentemente ao primeiro plano. O conceito de civilização contempla tais peculiaridades, desde que se tratam de fenômenos todos surgidos no interior da cultura ocidental. Sem embargo de que se aplique habitualmente o termo cultura também a esse tipo de fenômeno, designam processos que não se situam no mesmo nível.

Deste modo, os culturalistas entendem a civilização brasileira como uma derivação que ocorre no seio da cultura ocidental. Assim, quando Crippa escreve que “qualquer tentativa de ocultar essa anterioridade constitutiva”, isto é, a anterioridade da cultura ocidental em relação à civilização brasileira, “levaria ao desconhecimento da nossa identidade cultural”, pode estar dizendo duas coisas: 1ª) a fim de saber o que é a cultura brasileira temos de nos voltar para a *paideuma* inspirador da cultura ocidental; e, 2ª) na investigação do processo real da cultura brasileira não podemos perder de vista as suas raízes ocidentais. É plausível supor que a tese de Crippa assuma a segunda versão; vale dizer: embora esteja preocupado em divulgar e defender a hipótese que formulou em Ferreira da Silva, no que respeita à origem da cultura, ao mesmo tempo é um participante ativo na pesquisa do curso histórico das idéias ocidentais no Brasil. Se é assim, somos forçados a reconhecer que Crippa nada nos diz a respeito da cultura brasileira propriamente dita pois não basta, para caracterizá-la, mencionar sua procedência ocidental.

Com o propósito de explicar o ponto de vista culturalista e, ao mesmo tempo, esclarecer com propriedade a divergência, resumo o que a investigação da

história cultural brasileira, realizada pelos culturalistas, permite concluir.

A civilização brasileira é um empreendimento modernizador tardio, que tem privilegiado unilateralmente uma ou outra das dimensões da modernidade, ao mesmo tempo em que se contenta com a exterioridade daquelas dimensões, deixando de assumir conscientemente suas implicações ético-existenciais.

Desdobro esquematicamente tal enunciado, destacando as dimensões da cultura que considero nucleares, em que pese suponha poderiam ser agregadas outras dimensões, como a literatura e as artes, para exemplificar:

I) O projeto brasileiro autônomo em relação ao período luso-brasileiro confunde-se com a complementação das reformas pombalinas, com vistas à plena inserção na Época Moderna através da incorporação das instituições do sistema representativo; II) nos quase dois séculos dessa aventura autônoma, à aceitação do progresso tem correspondido sistematicamente o abandono da tradição e vice-versa; e III) as implicações morais do projeto modernizador nunca foram assumidas conscientemente nem mesmo pela intelectualidade, ou melhor, a moral continua sendo confundida com a religião e a problemática da moral social ainda é decidida a nível institucional.

Na verdade, a intelectualidade brasileira nunca foi arrastada a um debate acerca da moralidade e embora os culturalistas tenham disso consciência plena, até agora não encontramos a forma de empreendê-lo.

Parafraseando Silvio Romero diria que, ao avançar o enunciado precedente desejo confrontar “doutrina contra doutrina”, ou mais explicitamente, a propósito da cultura brasileira, contrapor o culturalismo ao existencialismo, este último na vertente Crippa-Ferreira da Silva.

Segue-se a transcrição do texto comentado.

A Cultura no Brasil: uma possibilidade de definição

Adolpho Crippa

a) Introdução

A cultura, em geral, vem sendo entendida e definida como uma realização humana. Todas as atividades do espírito deveriam participar na constituição desse universo entendido como cultural.

A atual problemática da cultura surgiu na esteira da divisão estabelecida entre Espírito e Natureza e as ciências correspondentes. A natureza seria composta pelas realidades que se põem e permanecem sem o homem. Ao Espírito deveriam ser referidas todas as atividades dependentes da ação consciente e livre do homem. Somente ao *universo espiritual* conviria o termo cultura. Ciências da Natureza e Ciências do Espírito, tentando elucidar opostos mundos da realidade: tal o esquema que triunfou, alimentado especialmente pela filosofia alemã pós-kantiana.

O modo criado pelo Espírito, a partir da Natureza ou a partir de si mesmo, feito por mitos, símbolos, crenças, artes, sistemas de idéias e de organização, constituiria o que se convencionou chamar de cultura.

De maneira simplificada, pode-se dizer que quase todas as teorias – na história, na antropologia, na sociologia – coincidem nessa afirmação: *a cultura é o mundo específico das realizações convenientes ao homem*. As divergências entre as teorias surgirão a partir do momento em que se procurará determinar a importância dos fatores decisivos na constituição e organização desse mundo: o mito, a linguagem, a

religião, a moral, os hábitos sociais e econômicos. Ou, simplesmente, a fonte de inspiração para chegar aos fatores decisivos: a razão ou a emoção. Ou ainda: a individualidade ou a coletividade. Ou ainda: as *estruturas* superiores ou inferiores que condicionam a atividade do espírito.

Quase todo o pensamento contemporâneo coincide na referência humanística toda vez que se trata de entender os fenômenos relativos à história e à cultura, ou às múltiplas histórias e às diversas culturas. O humanismo seria a garantia da identidade das histórias humanas singulares. No entanto, os historiadores, mesmo quando relatam os eventos histórico-culturais universais, continuam reconhecendo a existência de culturas singulares, comprometendo um sentido singular da realidade e um estilo diverso de comportamento de ação e de realização.

A universalidade seria garantida pela razão apta a elaborar e sustentar um conceito universal de espírito de homem, de história. Na ordem dos fatos nada há de universal. Há homens ou povos com fisionomias definidas e estilos de vida singulares. Em conseqüência, haverá sempre tantas histórias quantas culturas permanecerem no movimento geral da história humana. À cultura helênica corresponderá uma história, da mesma forma que houve uma história determinada pela cultura indo-européia, chinesa, egípcia, asteca, etrusca e assim por diante.

Tornou-se possível falar em “história universal” a partir da idéia universal de homem, idéia que acabou triunfando nos últimos séculos. A Revelação cristã, propondo uma imagem de homem a partir de um único Deus criador e salvador e os conseqüente delineamento do homem a partir do privilégio da racionalidade – *animal rationalis* – tornou possível organizar uma história universal: os homens, iguais em sua natureza, participariam do mesmo projeto salvífico, cuja garantia estaria inicialmente na Providência divina e, logo a seguir, na astúcia ou na argúcia providente e organizadora de uma Razão impessoal.

Aos projetos e vontades singulares sobrepor-se-ia uma realidade universal validada por um conceito de valor universal. Em razão disso poder-se-á falar em história universal e cultural humana.

O homem, sempre o homem universal, seria o protagonista privilegiado da história, vindo da sua consciência as formas que determinam e configuram os fatos e as obras que fazem a história.

Reduzida às dimensões da ação humana, a história seria o passado, o presente e o futuro da consciência ou da subjetividade. Identificar-se-ia com a cultura, enquanto projeto do espírito. Ou seja, a história e a cultura seriam a resultância previsível das decisões humanas.

b) Culturalismo e Cultura

Mais ou menos nessa ordem de idéias, pode-se falar numa escola culturalista brasileira. O culturalismo seria o traço de união de todos aqueles pensadores que não apenas fazem do espírito a força definitiva do humano mas elevam a cultura, enquanto realização espiritual, à condição de manifestação privilegiada do humano.

Segundo A. Paim, o culturalismo poderia definir uma “importante tendência filosófica na atualidade brasileira” que faz do “homem e da criação humana” o centro da preocupação da meditação filosófica. Miguel Reale e Djacir Menezes seriam os principais representantes dessa corrente culturalista. (1)

De certa forma, poder-se-ia ligar a essa corrente a meditação filosófica de Tobias Barreto, como tentei mostrar em artigo recentemente publicado. (2)

Divergindo desse culturalismo, o filósofo paulista Vicente Ferreira da Silva

(1916-1963) ofereceu uma nova e oposta idéia de cultura. Para ele, o homem não poderia nem inventar nem criar uma cultura, por mais que realizasse obras singulares nos diversos campos em que poderia manifestar-se o seu espírito. O homem não criaria a cultura. Ao contrário, seria por ela constituído, nele mesmo, em seu mundo, em sua linguagem, em seus valores. A cultura seria uma anterioridade absoluta frente à história e às realizações, oferecendo uma possibilidade radical de ser homem e de realizar os ideais de maneira singular e inconfundível.

Em suas próprias palavras: “Não se tem um exemplo sequer, empiricamente constatável, do aparecimento de uma civilização ou de uma cultura, a partir da deliberação e da vontade dos indivíduos. Nunca assistimos ao nascimento de uma cultura... Para que haja uma ação ou inter-ação entre indivíduos, já deve estar previamente inaugurado o teatro social de uma ação culturalmente relevante. Uma cultura é um prius absoluto em relação a qualquer criação de bens ou de instituições derivadas...” (3)

Trata-se, sem dúvida, de uma nova perspectiva e de uma nova possibilidade de entender a cultura. A novidade não está apenas no fato de tratar-se de uma estranha no contexto da história das idéias no Brasil. Está também em sua formulação frente à meditação filosófica ocidental e diante das fontes das quais, ao que me parece, hauriu e nutriu sua idéia. Em tese recentemente defendida na Universidade Gama Filho, procurei mostrar que a idéia de cultura, em Ferreira da Silva, formou-se no contexto da tradição romântica, à qual podem e devem ser ligados por um reconhecível e identificável elo profundo, Hölderlin, Novalis, Schelling, Frobenius e Heidegger. Em nenhum desses autores, porém, a idéia de cultura encontrou uma formulação tão explícita e singular quanto a que assumiu na meditação filosófica de Ferreira da Silva.

c) A Cultura Brasileira

Em três condições, Ferreira da Silva procurou explicitar e defender essa idéia de cultura, debatendo explicitamente o problema da cultura no Brasil. As ocasiões foram suscitadas por três pensadores que nada tinham em comum: Enzo Paci, Guerreiro Ramos e Gilberto Freire. Nestes três momentos foi posto com toda a clareza o problema da cultura no Brasil à luz da nova idéia de cultura.

De Gilberto Freire e Guerreiro Ramos, nenhum trabalho particular é citado. A definição é posta frente a um suposto sentido geral, que resultaria da obra desses dois autores brasileiros. Quanto a E. Paci, então diretor da Revista *Aut-Aut* e professor da Universidade de Pavia, a ocasião surgiu com a reprodução na *Revista Brasileira de Filosofia* (Vol. V, Fasc. I, 1955, p. 127-183), dos comentários publicados na revista italiana, em 1954, a respeito das principais idéias que teriam sido apresentadas no *Congresso Internacional de Filosofia*, realizado em S. Paulo em 1954.

Para o pensador italiano, existiria na América Latina não só a preocupação pela afirmação de uma independência e originalidade da filosofia nacional frente à tradição européia, mas a vontade de propor uma nova filosofia, alimentada pelas significações e valores fixados pela tradição ameríndia e africana. A filosofia latino-americana estaria buscando uma autonomia frente ao pensamento europeu, estribando-se em supostas raízes próprias.

Para Ferreira da Silva tal afirmação não poderia ter o menor sentido. Segundo ele, o fenômeno cultural norte e sul-americano é “um mero prolongamento pós-renascentista da civilização européia. A diferença geográfica não decide sobre as motivações profundas de nossa civilização em desenvolvimento, que é a mesma que a européia...” E logo adiante: “No Brasil como no resto da América do Sul, a civilização

européia levou de vencida o elemento indígena e depois o elemento negro, aniquilando os seus valores e a sua percepção interna da existência, arrastando-as para as finalidades do processo cultural lusitano. O Brasil ainda é, e sempre será – *máxime* agora com a avalanche da civilização tecnológica-industrial – um prolongamento cultural da Europa. Quando se fala, portanto, numa alienação do espírito brasileiro nas formas de atividades literárias, filosóficas ou artísticas de outros países, ou não se tem em mente os fatos acima apontados ou se imagina essa alienação em função de uma personalidade nacional meramente virtual, em relação a uma alma secreta do Brasil, que ainda não chegou a expressar-se. Ninguém menos predisposto do que eu, portanto, para falar numa autonomia do pensamento sul-americano e a enfrentar a inteligência européia com um sentimento não filial. É certo que houve no decurso deste século alguns movimentos de ruptura com a vertente européia, movimentos como a *Antropofagia* e o *Pau-brasil*, oriundos da Semana de 22 e que se esforçaram por plasmar uma pretensa autarquia espiritual do país. No fundo constituíam um mero repetir de coisas européias, do modernismo e do futurismo, transplantados para aqui e infundidos de cor local, sem maiores conseqüências sobre o desenvolvimento fenotípico do país. Como falar de uma forma de pensamento sul-americano distinto e oposto ao europeu num meio cultural determinado pelas mesmas tábuas de valores e pelos mesmos objetivos sociais?” (4)

Feito pela cultura, o homem, qualquer que seja sua situação histórica e geográfica, vive das idéias que formularam e garantiram uma imagem do mundo e do homem. Tais ideais não poderão ser inventados nem se seguiriam a convenções livres e democráticas. Impor-se-iam a partir de uma revelação primordial, com força suficiente para suscitar um novo sentido da realidade.

As idéias de G. Ramos, criticadas por Ferreira da Silva, surgiram no contexto da filosofia da dependência, triunfante nos primeiros anos da década de 60. Imaginava-se, à época, uma cultura brasileira própria, independente dos modelos de pensamento e de ação de outros povos que, por suposto, determinariam a vida espiritual brasileira. Seríamos, segundo dizia-se à época, um país independente. a dependência assumia uma configuração global: globalmente colonizados, seríamos globalmente alienados e globalmente dependentes da consciência colonizadora.

Na verdade, toda a problemática suscitada pela filosofia da dependência nada teria a ver com o verdadeiro problema da cultura. Falar em cultura dependente, alienada, importada não poderia ter, de fato, o menor sentido. Muito menos no Brasil, onde o elemento autóctone nada ofereceu frente à força da cultura que criou a nacionalidade.

Eis as palavras de Ferreira da Silva: “Pertencemos a uma só cultura com pensamentos, *desideratuns* e maneiras de ser uniformes. Vivemos o Ocidente, somos o Ocidente, o Ocidente institucional, ético, filosófico, religioso, tecnológico e industrial. Não possuímos um ser potencial ou subliminal diverso e exterior à representação Ocidental da vida e pronto a se manifestar assim que superarmos essa alienação. A nossa realidade é uma realidade em comum com as formas ideais europeu-americanos e a nossa tradição é também uma ramificação dessa mesma planta cultural” (5).

Que significaria uma autonomia frente à cultura ocidental e às formas por ela sugeridas e validadas? A resposta adequada seria longa. A ciência, a tecnologia e toda a preocupação humanística vieram-nos da cultura ocidental. Não seriam possíveis essas formas de civilização sem as protoformas culturais que as tornaram válidas e decisivas.

Por isso, Ferreira da Silva observou: “Um fato curioso na polêmica da originalidade brasileira é que os defensores de nossa pretensa personalidade malograda não se lembram das mesmas acusações de psitacismo e plagiato quando se trata dos

instrumentos técnico-científicos e do regime econômico. Nesta eventualidade de uma cópia dos meios de transformação da natureza, não lhes parece um agravo de nossa “realidade nacional”, o fato de seguirmos acuradamente o mesmo sendeiro. Entretanto esta ação técnica tem as mais insondáveis repercussões sobre o psiquismo humano e está em vias de transformar toda a mentalidade humana. Quando importamos máquinas e receitas de manipulação das coisas, nada alienamos da nossa substância, mas quando importamos estilos artísticos ou tipos de pensamento tornamo-nos imediatamente seres desarraigados e inautênticos. Qual o sentido último desta dualidade de tratamento de aspectos, no fundo tão intimamente entrelaçados?” Em conseqüência: “o brasileiro não pode ter nada de próprio, exceção feita de certas peculiaridades pitorescas em regresso, pelo simples fato de pertencer à ecúmena da civilização Ocidental, onde aliás ele de pleno direito pode ir buscar as suas possibilidades de pensamento e expressão”.(6)

No estudo em que recusou a interpretação de E. Paci, assim referiu-se ao pensamento de G. Freire: “Também não podemos aceitar as idéias defendidas por Gilberto Freire em diversas obras, que a força miscigenadora do português e a confluência das três etnias existentes no país está gerando uma nova cultura com uma fisionomia e uma cosmovisão especial” (7). Em outro estudo, foi mais explícito: G. Freire concordaria com os sociólogos que reduzem o “bom andamento dos negócios humanos” única e exclusivamente à competência e diligência do indivíduo social”. “Sociólogos, como Freire, atribuem a criação e desenvolvimento das civilizações à capacidade empreendedora e à ação dos indivíduos, à faculdade de inventar sempre novos planos e soluções para velhos problemas, afirmando assim a exclusiva causalidade do querer humano na edificação das obras culturais”. (8)

Ao recusar o que ele classifica como concepção individualista da sociologia, invoca “o fato” de não se ter um exemplo sequer, empiricamente constatável, do aparecimento de uma civilização ou de uma cultura, a partir da deliberação e da vontade dos indivíduos: “Nunca assistimos ao nascimento de uma cultura e é certo que esses nossos sociólogos e filósofos da cultura interpretam o aparecimento de uma comunidade humana à imagem e semelhança de um contrato de formação de empresa industrial ou de qualquer empreendimento intersocial”. (9) A cultura seria, como já foi observado, um *prius* frente a qualquer deliberação, escolha e ação humanas. A liberdade que identificaria sempre o espírito frente à natureza, age dentro de um campo de possibilidades delineado pela cultura. Os bens, os valores, as instituições, os símbolos decisivos definem-se dentro desse quadro de possibilidades.

Ao recusar a interpretação sociológica, Ferreira da Silva relembra, em sua contundente simplicidade, “as tradições e documentos imemoriais de todos os povos”, segundo os quais a “origem” deve ser atribuída à ação dos deuses, semideuses e heróis que ofereceram e fixaram as *leis* e as normas da ação humana. “Existe uma consciência unânime entre os povos de que as comunidades têm sua gênese em antepassados divinos que conformaram as coisas e os homens e que criaram aquela representação diferenciada da vida. Não seriam os homens abandonados a si mesmos que teriam erigido os edifícios sociais conhecidos, mas tudo dependeria, procedendo a uma honesta aferição dos fatos históricos, da atuação de forças plasmadoras meta-humanas”. (10)

Se o filósofo italiano nada entendeu daquilo que supôs ter visto e ouvido e se G. Ramos sucumbiu à ideologia da época, G. Freire teria permanecido obediente aos cânones de uma sociologia individualista e racionalista.

Difícil, senão impossível, dizer quais as obras de G. Freire lidas por Ferreira da Silva, à falta de qualquer referência explícita.

Em 1969, a revista *Convivium* publicou um artigo da autoria de G. Freire intitulado: “Em torno do Possível Futuro de uma constante da cultura: A

Hispânica”.(11) Neste estudo, assumiu decisiva importância a noção mítica de tempo-espaço, categorias determinadas culturalmente. Tempo e espaço “são quantificados e qualificados pela sociedade e pela cultura essa sociedade”(12). Em todo o estudo, G. Freire procurou destacar a singularidade e a diversidade do conceito de tempo, proposta e validada pela vertente cultural hispânica. As noções de valor, de trabalho, de lazer seriam tributárias desse sentido original e mítico do tempo. Tudo isso confere à idéia de cultura um alcance muito mais amplo do que aquele que adviria da antropologia e da sociologia.

Independentemente de qualquer discussão a respeito de um possível sentido sociológico da cultura, Ferreira da Silva procurou encaminhar sua meditação filosófica para aquilo que seria a razão última e derradeira do fenômeno cultura, capaz não apenas de dignificar a atividade do espírito, mas de respeitar as diversidades que caracterizam esse espírito em sua trajetória temporal. Sem negar sua condição espiritual, universal e ecumênica as sociedades humanas escreveram sua existência histórica a partir de significações diferentes e obedecendo a estilos singulares. Impossível uma assembléia decidindo, com toda a lucidez e autonomia convenientes à razão, sobre a linguagem, as imagens, as significações dos elementos terrenos e celestes e o correspondente estilo de ser homem, de *agir* e de fazer.

Para Ferreira da Silva, os homens não teriam nenhuma iniciativa na determinação dos modelos radicais dos edifícios humanos. As culturas seriam desígnios divinos que submetem e subjagam a liberdade humana pela força de seus ideais.

Como entender e definir a *cultura brasileira* fora do *mundo* criado pelo helenismo, pela latinidade, pela germanidade cristianizados, pela Idade Média, pelo Renascimento, pela ciência, pela técnica ocidentais? Se isto define a cultura ocidental e suas conseqüências na religiosidade, na ética, na política, na organização social e na vida econômica, não há dúvida de que a cultura no Brasil será radicalmente idêntica à cultura que formou a Europa.

d) A cultura como anterioridade

As culturas seriam desempenhos humanos obedientes aos modelos e formas propostos e garantidos numa manifestação original divina. Ferreira da Silva afirmou: “Devemos descartar e confutar qualquer doutrina individualista ou antropocêntrica da origem das formas culturais, como se fosse o homem-só-homem o descobridor ou o inventor de seu *habitat* espiritual. As coisas desceram do céu para a terra, nasceram de uma *Fascinatio Divina* e de maneira alguma foram geradas pela mente humana”. (13) Na epifania majestosa dos deuses originantes um novo sentido da realidade seria constituído: uma nova imagem do mundo e do homem, novas significações, novos valores, novos modelos de ação. A iniciativa cultural jamais caberia ao homem uma vez que ele mesmo é pro-jetado e constituído na configuração de um mundo significativo e valórico possível.

Com uma Revelação original pôr-se-ia uma possibilidade cultural e, com a cultura, um projeto de humanidade.

O homem não seria o autor da cultura. Feito por ela seria uma possibilidade de ser fixada por uma determinada visão do mundo. O homem seria uma realidade intracultural. Em conseqüência, as intuições de sua inteligência, as decisões de sua vontade, as percepções de sua sensibilidade seriam sempre singularizadas pelas formas que se oferecem na abertura de um mundo possível.

A cultura seria essa abertura ou inauguração de um mundo. Ou seja, seria uma possibilidade de ser que se apresentaria a partir da revelação de um princípio

constitutivo do mundo e de todas as coisas intra-mundanas nada mais seria que o projeto cultural. Religiosos, artísticos, éticos e sociais, os modelos criados pelo homem procurariam sempre esclarecer ou concretizar uma iluminação anterior que arrebatou e projetou a consciência numa possibilidade de permanência e de transcendência históricas.

Da mesma forma que o homem não decidiu sobre sua existência, não teria sido consultado sobre as formas que iriam determinar sua linguagem e as expressões fundamentais do seu existir. A própria concepção que o homem faz de si mesmo, dependerá de uma revelação anterior na qual teria sido fixada uma certa imagem do mundo e do homem, na qual corpo e espírito, tempo e eternidade, verdade e falsidade, bem e mal, belo e feio seriam irremediavelmente delineados.

Não será a história quem faz a cultura. Ao contrário, a história de um povo encontrar-se-á delineada na cultura, ou seja, naquelas possibilidades de ser que se tornaram historiáveis a partir de uma manifestação primordial do divino, suficientemente forte para empolgar o homem diante dessa nova possibilidade de realizar-se na história.

Esta manifestação primordial e radical seria empreendimento transcendental, que exigirá sempre a presença de Deus. Nenhuma importância terão as múltiplas hierofanias do princípio divino nem os invólucros antropomórficos das ações originais. O que tem importância será a impossibilidade de atribuir ao homem a iniciativa de uma realidade da qual ele mesmo dependeria. Muito menos, poder-se-á abandonar num passado ignorado e indeterminável as forças que decidiram o ser que julgamos ignorado e indeterminável as forças que decidiram o *ser* que julgamos ser e os *valores* que justificam o nosso comportamento histórico.

De fato, a história sempre descobriu e surpreendeu os homens instalados num universo significativo e valórico. Sua fisionomia e seu comportamento manifestam significações e valores que transcendem sua liberdade. Fazem-nos fenícios, etruscos, gregos, germânicos, tanacas, incas ou latinos e, como tais, todos poderão reconhecê-los em tempo posterior. Os grandes capítulos que separam e concatenam a civilização humana não poderiam ter resultado de uma distração do conhecimento histórico. Certamente, os egípcios não partiram da mesma visão do mundo e do homem que sustentou e determinou a história dos gregos. Por isso mesmo, construíram seu mundo em formas diversas.

É certo que, em cada vaso, veremos homens inteiros, constituídos por um espírito inteligente e livre. Mas que diversidade de concepções, de modelos de ação, na religião, na ciência, na arte, na organização jurídica, social e política!

Por isso, por cultura dever-se-ia entender a possibilidade radical e intemporal de um mundo e, nesse mundo, de uma certa configuração do homem, de uma determinada escala de valores e de determinados modelos de ação e de organização, que não apenas irão limitar o campo da criatividade e da liberdade, mas irão exatamente torná-las possíveis. Ninguém é apenas homem, como ninguém é liberdade pura. Cada homem será homem de uma certa maneira, obedecendo a uma certa imagem de si, da sua fisionomia física e espiritual, agindo e criando não só dentro de um universo significativo, mas em obediência a formas que se manifestaram tanto em sua inteligência, como em sua imaginação e sensibilidade.

Deste sentido ontológico e sacral da cultura deveriam proceder, por analogia, os demais sentidos que vêm sendo atribuídos à cultura, nos campos da antropologia, da história, da sociologia e da literatura.

e) A nossa cultura

A reflexão da radicalidade constitutiva da cultura deverá conduzir-nos ao reconhecimento da singularidade da nossa cultura.

A consciência ocidental conduziu os portugueses a diversas regiões desconhecidas da Terra. Uma delas acabou sendo chamada de Brasil, mesmo mantendo os vestígios do sonho índico. No próprio gesto de descobrimento já se fazem presentes as formas de uma consciência e de um pensamento elaborados em diversos séculos de vivência cultural. A dilatação do Império e o triunfo da Fé teriam sustentado a aventura ibérica muito mais como exigência espiritual do que como interesse político ou econômico. De qualquer maneira, nesse tempo, as ações obedeciam a uma visão universal e ecumênica da humanidade, consequência de uma revelação religiosa que unificou a história dos homens num único projeto de salvação.

Os descobridores, seus escritores e poetas, seus sacerdotes e conselheiros, seus guias e chefes, traziam em si mesmos as formas de uma cultura que, ao propor uma mundividência, oferecia as justificações dos seus gestos de descobrimento e de dominação. Não só isto. No novo mundo descoberto não encontraram senão alguns conglomerados humanos que, em sua vida tribal e nômade, nada poderiam oferecer para um verdadeiro confronto em termos de cultura. O mundo que começou a ser edificado nesta região do globo não poderia ser diferente do mundo de onde provinham os descobridores. As particularidades que, desde o início, caracterizaram a lusitanidade brásilica, enaltecem apenas as formas originais que emolduraram o inesperado projeto ultramarino.

De qualquer maneira, o projeto original de nossa possibilidade histórica, que fixou a realidade nacional, seus valores morais e espirituais, bem como o estilo de suas ações e realizações, resultam do fascínio de uma cultura que inaugurou um mundo novo, partindo de formas antigas.

A cultura ocidental, que ofereceu o *paideuma* e o estilo de nossa realidade histórica, resultava, de fato, da riqueza de diversas e poderosas culturas.

Em termos culturais, por isso, o Brasil integraria o Ocidente na medida em que os arquétipos que sustentam nosso inconsciente e animam nossas realizações históricas identificar-se-iam com as protoformas do mundo ocidental. “Ao descobrirmos a América na pessoa dos nossos antepassados, incorporamos uma nova realidade geográfica à realidade espiritual que nos constituía. Em termos culturais não se realizou transformação radical. O novo mundo foi feito segundo o *paideuma* e o *estilo* da cultura que fez os descobridores e colocou em suas mãos o mapa do mundo”. (14)

Qualquer tentativa de ocultar essa anterioridade constitutiva levaria ao desconhecimento da nossa identidade espiritual. Se a visão que temos do mundo e do homem, se as significações e os valores que dirigem a nossa existência moral e histórica identificam-se com a maneira de ver e de agir que constitui a cultura ocidental, é dessa cultura que devemos haurir a inspiração e a força para sermos o que podemos e devemos ser. A originalidade não depende de um desvinculamento dessa anterioridade. Ela se faz a partir das possibilidades oferecidas pela cultura. É uma questão de inventividade e de sabedoria. Ninguém pode fazer, de um novo nascimento ou de uma nova existência, a condição para afirmar-se de maneira singular entre os demais. A consciência do que somos deve ser o ponto de partida e a garantia do que podemos ser. A origem a substância histórica que nos constitui e a fecundidade dos modelos e formas da nossa cultura, oferecem um universo inesgotável em possibilidades ao espírito criador.

(Ambos os textos apareceram em *O Estado de*

São Paulo, posteriormente transcritos na revista *Convivium*, n. 3 – 83).

NOTAS

- (1) Cf. Paim, A. *Histórias das Idéias Filosóficas no Brasil*, S. Paulo, EDUSP-Grijalbo, 1974, p. 406-431 e *O Estudo do Pensamento Filosófico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1979, p. 87-88
- (2) Cf. Crippa, A. O conceito de Cultura em Tobias Barreto, *Convivium* (Ano XXI, vol. 25, 1982), p. 403-430.
- (3) *Obras Completas*, Instituto Brasileiro de Filosofia, EDUSP – São Paulo, 1966, vol. II, p. 447.
- (4) *Obras Completas*, II, p. 339-340.
- (5) *Ibid.*, p. 256.
- (6) *Ibidem*.
- (7) *Ibidem*.
- (8) *Ibid.*, p. 447.
- (9) *Ibidem*.
- (10) *Ibid.*, p. 448.
- (11) Cf. *Convivium* (Ano VIII, vol. 12, 1969), p. 343-354.
- (12) *Ibid.*, p. 344
- (13) *Ibid.*, p. 356..
- (14) Crippa, A. *A Filosofia no Brasil*, em *As Idéias Filosóficas no Brasil*. S. Paulo, Ed. Convívio, 1978, cap. 1, p. 18-19.