

CONSCIÊNCIA HISTÓRICA,  
CULTURA e IDEOLOGIA.

---

---

-----  
Henrique de Lima Vaz, s.j.

1.a) A noção central de consciência é uma noção eminentemente realista, tudo que o homem pensa, quer e, mesmo sente; tudo que não puramente biológico, sensitivo; tudo que o homem pode assumir como uma atitude sua. Toda vez que o homem pode dizer "eu" está no plano da consciência.

A consciência é sempre consciência "de algo": o homem não pode - querer, sentir, pensar algo só para si. Não existe no homem consciência - pura, justamente porque o homem é espírito encarnado. Só existe consciência pura em DEUS e nos ANJOS. Surge aqui o falso dilema do marxista: idealismo ou materialismo. Concepção marxista: a consciência é reflexo das coisas, e não reage diante das coisas para se afirmar. Porém, a consciência - embora consciência do mundo, é irredutível ao mundo. Tem algo de próprio, de original, que não é afetado pela causalidade.

b) Ponto importante: o que define o homem é a consciência. A consciência tem dois planos que se interceptam, e que são especificamente humanos:

§ plano da intenção

§ plano da expressão

Plano da intenção: significa que a consciência é sempre voltada - para alguma coisa. A consciência está sempre em luta, tem sempre algo a - enfrentar. É uma forma específica do homem. Ela está sempre voltada para - os outros homens e para nós mesmos. Não existe limite objetivo para a - intenção humana. A prova dessa universalização é a própria história. A - intencionalidade da consciência do homem é universal.

Plano da expressão: é justamente a recriação, uma forma nova que - o homem dá ao objeto do qual ele tem consciência, para comunicar aos ou - tros homens. Essa correlatividade com a intenção é orgânica. Isso é próprio - da cada indivíduo. Ninguém exprime a mesma coisa igual ao outro.

São êsses dois elementos - intenção e expressão - que fazem com - que o homem seja um ser histórico e não um animal puro e simplesmente. A - consciência é sempre intenção-expressão. Cada vez que se pronuncia - "eu" - é como se houvesse uma criação de novo. A consciência humana é sempre - consciência de um mundo, porque para a consciência não há limites. Quando - o homem tem consciência, estrutura um mundo que só tem sentido para o ho - mem mesmo. Suponhamos que um animal quisesse penetrar no mundo humano: ê - te não teria sentido para o animal. O mundo do homem é um mundo para o ho - mem e só para êle. O problema da salvação refere-se a um mundo humano. To - dos os grandes sistemas filosóficos partem desse problema: consciência-hu - ma.

c) O que caracteriza a consciência humana é a sua unidade. Contudo, - para efeito de análise, vamos considerar três grandes níveis da consciên - cia:

§ nível empírico, ao qual corresponde a consciência empí - rica.

§ nível racional, ao qual corresponde a consciência ra - cional.

§ nível teórico ou contemplativa, ao qual corresponde a - consciência teórica ou contemplativa.

Nível empírico: ( que vem da experiência, que vem ao nosso encon - tro à medida que vamos vivendo ) é aquele no qual o homem se comporta di - ante da realidade de um modo espontâneo, i.é, não elaborado, não construído. O mundo vem ao encontro do homem e êste o recebe tal e qual se lhe ofere - ce.

Nível racional: é o nível no qual o homem já tenta organizar o mu - do - campo da experiência - através de critérios de validade objetiva que - se impõem aos outros homens. A consciência se eleva ao nível empírico ao -

Nível teórico ou contemplativo: ao qual corresponde o que nós chamamos consciência teórica ou contemplativa. Aqui, impõe-se uma observação tomamos a palavra "teórico" no sentido original que ela tem no grego - teoria = visão de totalidade. Os gregos chamavam "teoros" àqueles que subiam aos montes para ver passar um desfile sagrado - tais desfiles ou procissões eram chamados teorias - porque ele via esse espetáculo em sua totalidade, e a sua beleza, de certo modo, ensina-o e plenificava-o; assim, não tinha uma visão fragmentária, parcial. Corresponde ao que o homem contempla espera da coisa vista: sentir-se satisfeito, pleno com essa visão. Aliás, é esse também o sentido da palavra latina "contemplar". Daí falarmos de uma consciência teórica ou contemplativa.

Quando se dá este nível? Ele se manifesta de um modo irresistível no homem, na consciência humana - inclusive, define o que é próprio, específico desta. Quer dizer, o homem tende a uma visão de totalidade. Ele - constrói esta visão com os elementos de que dispõe, mas a constrói. O homem não pode viver como o animal, com uma visão fragmentária, parcial das coisas. Na sua visão teórica, ele integra elementos de consciência empírica e de consciência racional, uns e outros em maior ou menor proporção. - Mas tendendo irresistivelmente a uma visão de totalidade.

É claro que, no curso da história humana, as manifestações da consciência teórica foram assumindo diversas formas. As primeiras, que remontam ao mundo primitivo, hoje nos parecem infantis; e eram infantis porque refletiam a infância da humanidade. Pouco a pouco, a consciência teórica - adquiriu formas mais elaboradas, até que surgem formas tais como a filosofia ou as grandes visões religiosas do mundo (Índia, Mesopotâmia, etc.). Estas formas progressivas de consciência teórica formam-se constituindo na história da humanidade.

A partir do momento em que aparece o homem, aparece, de certo modo imperfeito, esta tendência à visão de totalidade. A gente o pode observar no momento em que o homem se esforça por expressar o seu mundo. Por exemplo, os homens primitivos não só construíam os instrumentos para sua defesa, para a sua sobrevivência, mas faziam pinturas nas cavernas - um dos campos mais interessantes da pesquisa pré-histórica - as quais tinham uma significação religiosa e também lúdica, i.é., expressavam que não eram animais, e sim homens. Por isso, o historiador pré-histórico, quando encontra desenhos numa caverna, tem certeza que ali se manifestou a presença do homem, porque de certo modo se manifestou uma consciência teórica, de contemplação do mundo, de totalização. O homem, que tomou o animal para sua presa na caça, não exercitou diante dele simplesmente o seu instinto de alimentação, mas transformou aquele animal num símbolo, dando-lhe sentido religioso e lúdico. Transformando aquele animal num símbolo mostrou-se homem, elevou-se a um nível de consciência que é próprio do homem - o nível de consciência teórica.

Então, distingamos estes três níveis: empírico, racional e teórico. Esta distinção é importante, pois quando definirmos CH teremos que insistir neste ponto: a CH dos homens de uma determinada época tem que se caracterizar por uma expressão teórica, de totalidade de visão de mundo. Se ela não encontrar tal expressão, não será CH, e os homens não poderão viver. Seria a mesma coisa que viver sem ar. O homem, que faz a história, não pode viver onde não há visão do mundo, de totalidade, onde não há ideais e valores, nos quais ele possa se integrar.

2.a) Postas estas noções de consciência, de seus componentes e de suas formas, podemos definir CH.

Dizemos que a consciência do homem é CH, na medida em que, sendo consciência do mundo, entra em relação com outro homem e torna-se consciência do outro.

Até agora falamos da consciência humana dizendo que o homem tem consciência de algo; mas, dentro desse objeto, que é o mundo, não especificamos o homem (o outro). E, no momento em que vemos o homem tendo especificamente consciência do outro homem, entramos no terreno próprio da história. Isto é, no momento em que podemos falar em consciência do ou

tro, falamos não já em consciência geral, mas sim em CH. A história humana existe na medida em que nós podemos dizer que os homens estão em comunicação permanente entre si, através da consciência que eles assumem do mundo e dos outros homens.

b) Aqui surge a distinção que há entre a história natural e a história humana. A história natural pode incluir o homem porque o homem é uma espécie de animal. Mas o que é irredutível à história natural é a história humana. Quer dizer: na medida em que surge o homem, como ser consciente - assumindo a consciência do mundo, de si e dos outros, e entrando em comunicação com os outros - nesse momento não ciência natural nenhuma que consiga reduzir o que é próprio da história humana à história natural e animal. Por que todos os critérios que a história natural adota para estudar os comportamentos de uma determinada espécie falham no momento em que nos encontramos diante do homem tendo intenção-expressão, do homem transformando o mundo e comunicando-se com outro homem.

c) Nós dizemos que a realidade fundamental que articula toda a história humana - realidade em torno da qual gira toda a história humana, realidade cuja análise é essencial para a compreensão dessa história - essa realidade é a palavra humana, sinal através do qual as consciências humanas se comunicam. É evidente que aqui "palavra" não é só a palavra articulada. Usamos "palavra" num sentido bem mais amplo. "Palavra" é todo sinal que o homem faz. Um gesto é uma palavra. Os objetos que construímos são palavras que dirigimos aos que vão usar tais objetos. Toda a realidade da história humana se articula em torno da palavra como sinal, sinal este no qual as consciências se comunicam. Aquilo que o homem faz é sempre consciência, é sempre intenção-expressão, é sempre palavra; dirigida portanto, ao outro. Pelo que podemos concluir que não há possibilidade nenhuma de entendermos um homem isolado: um homem só é tão absurdo quanto um círculo quadrado.

d) Neste contexto, vamos chamar a atenção para um aspecto da crítica que se pode, e se deve fazer ao marxismo. (Toda vez que se apresentar a nós um problema-chave, tentaremos esboçar uma crítica à posição marxista. O nosso confronto maior hoje é com o marxismo. Não só dentro do mundo contemporâneo, mas num país como o nosso, em processo de transformação. O marxismo é uma técnica de transformação. Temos que estar em diálogo permanente com ele). O marxismo não confere uma especificidade, um valor própriamente humano ao aspecto expressão da consciência, porque para o marxismo, a consciência é reflexo do mundo, é produto do mundo. Neste sentido, para o marxista, é muito difícil explicar o valor própriamente humano da palavra humana; e é justamente este um dos problemas com os quais os teóricos marxistas lutam, mas sem encontrar uma solução satisfatória, exatamente porque o ponto de partida do marxismo não permite encontrar esta solução.

Engels, um grande teórico marxista, escreveu um estudo original sobre o processo pelo qual, segundo ele, o macaco se transformou em homem. Este processo foi de certo modo o aparecimento da palavra, quer dizer o homem começou a falar trabalhando, dando sentido ao seu trabalho, compreendendo-o. Aquêles animal inferior transformou-se em um homem à medida em que ele foi transformando a natureza, e a medida em que foi compreendendo esta transformação. Então, o que especifica o homem é trabalhar compreendendo. Isso dizem Marx e Engels, e também nós o dizemos: gira. O que Engels não pode explicar é a razão pela qual o trabalho humano se torna palavra, compreensão. Ele apresenta esta transformação como um fato: aconteceu assim. Mas diz também o mesmo sobre o começo do mundo. Diz ele que colocar o problema do início do mundo seria pronunciar palavras vãs, pois o mundo é um fato. A mesma coisa então dizemos: é um fato que o homem pela palavra se tornou homem, superou o condicionamento animal; coisa que Engels não pode afirmar, uma vez que sua concepção de consciência não lhe permite. Engels pensava que, no momento em que ele atribuisse um valor próprio uma especificidade, à expressão da consciência humana, esta se tornaria idealista. E ele temia o idealismo.

O esquema marxista tem grande poder de sedução. A transformação das condições de trabalho ou de regime de propriedade, de certo modo, transforma o homem, e transformando o homem transforma a sociedade, tornando-a de desumana em humana, e o homem alienado em um homem autêntico. Mas quando o marxista utiliza este esquema novamente fica omitido em surdina o aspecto expressão da consciência. Assim o marxista só poderá dar uma explicação recorrendo, ao que em lógica se chama petição de princípio. É parte deste princípio: se um determinado regime de propriedade alienada, - outro regime de propriedade, dialéticamente oposta a esse, desaliena. Mesmo admitindo isso, não fica explicado porque o homem se torna homem autêntico, simplesmente por estar trabalhando em regime diferente.

e) Tudo que foi dito até agora, se volta para uma definição de CH, - que é o sentido especificamente humano das obras culturais, comunicando - entre si pelos homens de uma determinada época histórica. Sentido que - abrange a compreensão do mundo e as relações dos homens entre si. Podemos caracterizar uma determinada época histórica pela sua CH, o que vem a ser o sentido global que os homens daquela época conferem ao processo de transformação do mundo - ou seja, ao seu trabalho - à maneira como compreendem o mesmo mundo, e à forma pela qual se relacionam entre si - através da política, da moral, da religião, enfim de todas as formas de compreensão humana. Todos esses aspectos formam a CH em questão. O homem daquela época pode viver naquela CH, e viver normalmente, porque ele apreende o sentido das idéias e valores que estão implicados naquela época. Um homem do nosso tempo, por exemplo, colocado em Atenas não teria oportunidade nenhuma de sobrevivência, porque não teria possibilidade de compreender o que os - homens daquela época estariam falando, sentindo, vivendo. Embora muitas - realidades daquela época sejam conservadas ainda hoje nós as conservamos dentro de um outro mundo histórico.

f) Nessa consciência histórica (CH) que acabamos de definir temos - dois aspectos a considerar:

§ aspecto heurístico ou metódico.

§ aspecto ontológico ou normativo.

Aspecto heurístico ou metódico: é o aspecto do sujeito que estuda. Por exemplo, se estou estudando a civilização grega, então estou procurando naqueles elementos que constituíram a CH dos gregos - quais eram seus valores fundamentais, suas idéias, sua sensibilidade artística; estou heurísticamente ou metódicamente descrevendo a CH da civilização grega. Então, o aspecto heurístico ou metódico é simplesmente aquele pelo qual nós determinamos as linhas fundamentais, as características fundamentais da CH de uma determinada época.

Aspecto ontológico ou normativo: é o aspecto pelo qual nós procuramos na CH de uma determinada época, quais são as idéias ou os valores autênticos ou absolutamente humanos que estão ali implicados. Há uma filosofia do homem subjacente a esta afirmação. Nós vamos procurar como se manifestam, numa determinada época, aqueles valores humanos fundamentais, que não podem ser negados ao homem, v.g.: que o homem tem direitos invioláveis, é uma pessoa, não pode ser transformada em objeto, por exemplo, numa escravidão, a CH daquela época, daquela sociedade é alienante e desumanizante. Há um conjunto de valores que pertencem ao homem como homem, e que ele não pode negar, sem negar a si mesmo. Essa é a CH considerada normativamente.

g) A CH tem, pois, duas dimensões:

§ dimensão relativa - do relativo

§ dimensão absoluta - do absoluto

Na nossa concepção de CH existe uma dimensão relativa, que são os valores próprios da cultura, da civilização, de uma determinada época, e existe uma dimensão absoluta, que são os valores próprios do homem e não podem ser postos em questão, devendo, portanto, estar presentes, como núcleos, como elementos essenciais, na CH de qualquer época.

3. Pôsto isto, vamos ver quais são as implicações da noção de CH.

a) Relação entre as noções de CH e Ideal Histórico

A noção de CH é uma noção que nós diríamos mais radical, mais fundamental, anterior do ponto de vista lógico, à noção de Ideal Histórico. - Ela parte da noção mesma de consciência, e é básica para toda a filosofia do homem. Consciência Histórica, portanto, é, neste sentido mais radical, enquanto ela traz explícita uma filosofia do homem. O ideal Histórico, podemos dizer, exprimir o aspecto objetivo da noção de CH. Que é o Ideal Histórico? São os valores, os ideais, as aspirações, as tendências profundas de uma determinada época, enquanto são postuladas pelos homens daquela época, para que ela se realize como uma época humana. A noção de Ideal Histórico é uma noção em que nós de certo modo objetivamos um aspecto de CH, no qual se refere ao seu finalismo, ao qual ela pretende, ao que ela constrói, ao que os homens pretendem. Ao passo que a noção de CH é mais radical, porque vai ao homem mesmo, que vive e constrói seus ideais.

b) Outra implicação da noção de CH é a sua utilidade para nossa possibilidade de pensar e viver em nosso próprio tempo.

4. Problemas suscitados pela noção de CH:

a) Problemas da superação do relativismo na perspectiva da noção de CH. Deste problema trataremos mais adiante.

b) A CH e o pluralismo ideológico. Para nossa época, uma época de ideologias, este é um problema muito importante. Aborda-lo-emos mais adiante (ideologia).

+++++

Esquema da 1ª aula

Definição de "consciência histórica": implicações e problemas suscitados por sua noção.

1a) A noção de consciência é a noção central, em torno da qual se estabelece a concepção de realidade como história.

b) A consciência é sempre consciência de alguma coisa (concepção realista).

c) O que define o homem é a consciência.

d) A consciência tem dois planos:

§ plano da intenção / § plano da expressão

e) A consciência é consciência de um mundo. (O problema consciência-mundo é o problema fundamental da reflexão filosófica)

f) A consciência tem três níveis de intenção-expressão

§ nível empírico - (consciência empírica).

§ nível racional - (consciência racional).

§ nível teórico ou contemplativo - (consc. teor. ou contemplativa)

2a) A consciência é CH, na medida em que, sendo consciência do mundo, entra em relação com o outro, e se torna consciência do outro.

b) Só enquanto consciência do outro é que há história humana pela mediação do mundo. (Distinção entre a história humana e a história natural).

c) Portanto, a realidade que articula a história humana é a realidade da palavra humana (como sinal pelo qual as consciências se comunicam).

d) Por isso, o trabalho humano, além de ser processo de transformação do mundo, é palavra - processo de compreensão do mundo - comunicada entre as consciências. (Aqui surge a 1ª crítica ao marxismo).

e) Definição de CH:

- é o sentido global comunicado entre si pelos homens de uma determinada época histórica; sentido que abrange a compreensão do mundo e as relações entre os próprios homens.

f) A consciência histórica de qualquer época tem sempre duas dimensões:  
- relativa - valores próprios à época em questão;  
- absoluta - valores essenciais à realização do homem como tal.

g) Para analisar a CH de uma determinada época, temos que utilizar dois métodos:

- metódico ou heurístico: como se manifesta a CH dessa época  
- normativo ou ontológico: quais os valores autenticamente humanos nela implicados?

h) Implicações da noção de CH:

I . CH e Ideal Histórico

II . Pensar e viver o próprio tempo

i) Problemas suscitados pela noção de consciência histórica

I . Superação do relativismo na perspectiva da concepção de CH.

II . CH e pluralismo ideológico: exigências concretas de

e suas formulações teóricas.

1.a) Dizemos que a noção de cultura se prende imediatamente à noção de CH; em que sentido afirmamos isso? No sentido em que podemos dizer que a cultura não é mais que a forma concreta da CH de uma determinada época. A CH de uma determinada época, dos homens dessa época, concretiza-se precisamente pelo que nós chamamos obras culturais dessa época. Isto, em dois sentidos: objetivo e subjetivo. Logo, quando falamos em CH, referimo-nos mais à raiz, ao princípio da realidade histórica, à base de onde parte a realidade como história, i.é, a consciência enquanto, através do mundo, entra em comunicação com os outros homens. E, quando falamos em cultura, referimo-nos à realização, à concretização, pelo homem, desta transformação do mundo e desta comunicação com os outros homens, precisamente criando algo novo, especificamente humano, que não existe na natureza, mas que é o homem mesmo que faz.

b) O mundo da cultura é que é propriamente o mundo humano. Não podemos conceber um homem capaz de viver, de subsistir como homem, deixado só no mundo da natureza. No momento em que ele se apresenta como homem no mundo da natureza, o seu primeiro gesto, a sua primeira iniciativa, é transformar esse mundo da natureza para si, i.é, fazer daquele mundo, ou dos seus elementos, uma obra de cultura. Mesmo o homem mais primitivo, ao construir sua habitação e ao dar a essa habitação um certo sentido - v.g., o sentido da sua defesa e a da sua família, o sentido da sua vida familiar - cerca esse pequeno mundo de uma série de comportamentos próprios - v. g., ritos religiosos, ritos de relação com os outros na família, etc., - e está precisamente transformando aquele mundo da natureza em um mundo humano em um mundo de cultura; está fazendo, por conseguinte, uma obra de cultura.

Essa dimensão, que é a cultura, é a dimensão própria, específica - do ser humano. É o que distingue o mundo humano do mundo da natureza. Vemos portanto, que toda e qualquer possibilidade de criar cultura e de apreender o sentido das obras culturais do mundo em que vive.

c) Quando um homem, ou um determinado grupo de homens, ou mesmo uma determinada classe, vivendo numa certa situação histórica, por circunstâncias diversas - v.g., econômicas, sociais, etc. - não está em condições de compreender o sentido das obras culturais daquele mundo em que vive, - dizemos então, que aquele homem, ou aqueles homens, vivem uma vida infra-humana, estão alienados; alienados em relação aos valores culturais do mundo em que vivem.

Considerando o nosso mundo, uma civilização científica, tecnológica, uma civilização da palavra escrita. A cultura, hoje, está ligada estaturalmente à comunicação de idéias, técnicas, valores, instituições, por meio da palavra escrita, i.é, através da linguagem elaborada, sistematizada. Logo, os indivíduos que vivem num mundo da cultura assim, e que não podem participar desse tipo de expressão cultural, são os que nós chamamos analfabetos - e estão aquém do nível humano atingido pela nossa cultura. Vivem uma situação infra-humana. Não em termos absolutos, nem a partir de certos critérios especiais - como por exemplo o moral, pois o analfabeto pode ser um indivíduo de grande elevação moral, e o é frequentemente. Mas sim num nível relativo, i.é, em relação ao tipo de cultura produzido pela sociedade em que ele vive, já que ele não pode participar do que é essencialmente tal cultura, que é ser comunicada através da palavra escrita. Assim, de certo modo, ele regride, está aquém do nível humano, vive numa situação infra-humana, alienada, desumanizada.

d) Para nós, o importante na conceituação de cultura é dizer que ela, sendo criação do homem, sendo aquilo que o homem faz e acrescenta à natureza, se define como tudo aquilo que não é natureza, quer dizer, uma parte do mundo circundante que é feita pelo homem e não pelas coisas.

A partir disso, podemos dizer - reportando-nos ao que dizíamos anteriormente acerca da consciência humana, i.é, o poder intencional e de exprimir objetos: a obra de cultura tem, como elemento fundamental, específico, o sentido para a consciência dos homens. Sentido significa aqui,-



inteligibilidade, poder ser compreendido. O que define a obra de cultura, - pelo fato mesmo dela ser feita pelo homem - ser feita através da intenção expressando a consciência - é o sentido que ela tem e que pode ser compreendido pelos homens que participaram diretamente da sua criação, ou por aqueles aos quais esse sentido deve ser comunicado. Não existe uma obra de cultura, e por conseguinte mundo humano, se não há a possibilidade de a significação das obras humanas ser apreendida pelos homens que a fazem e recebem, se não há a possibilidade no sentido de inteligibilidade. Podemos então estabelecer uma espécie de proporção, ou equação: quanto mais humano o sentido das obras culturais, tanto mais profunda e autenticamente é apreendida pelos homens a significação da cultura; e quanto menos humano, tanto menor será a capacidade dos homens em apreender o sentido da obra cultural que eles mesmos fazem. Essa é uma equação absolutamente fundamental para nós compreendermos a cultura, a evolução cultural, e o problema do homem como ser cultural.

Resumindo: diríamos que a CH de uma determinada época é nada mais nada menos, do que a cultura daquela época, não somente enquanto ela é criação dos homens dêsse tempo, mais também enquanto é compreendida e vivida por êsses mesmos homens.

e) É claro que na história, a cultura mesma é um processo. Na história não há, propriamente falando, um começo absoluto. Quando nós mesmos indivíduos, surgimos para a história, quando abrimos os olhos ao mundo humano, já nos vemos envolvidos por um mundo de cultura. Nossa criação cultural, na maioria dos casos, é mais uma descoberta ou uma redescoberta do que uma criação, embora todos nós, de uma maneira ou de outra, participemos da humanidade que, como um todo, cria êsse mundo da cultura, êsse mundo humano para cada um dos homens. O mesmo poderá ocorrer com as próximas épocas históricas que, por sua vez, já recebem também um mundo de cultura, diante do qual elas reagem, repetindo, simplesmente, ou recriando - neste último caso, temos o que se diria uma espécie de primavera de criação cultural. Isto é, enquanto umas não são mais do que repetição, épocas de monotonia, outras realmente emergem e marcam sua feição característica sobre outras épocas, definindo assim um momento de plenitude de criação humana. Em qualquer hipótese, o que define sempre a presença do homem no mundo, são êsses elementos de cultura, dentro dos quais êle se encontra e cujo sentido deve apreender.

2.a) Vimos, na aula anterior, que a consciência tem aqueles dois elementos: intenção e expressão. O elemento intenção é a consciência para o objeto, é a abertura da consciência para o mundo objetivo. O elemento expressão é a interioridade do objeto na consciência, recriação, de certo modo, do objeto pela consciência, conferindo-lhe uma presença original. - Correspondentemente, podemos distinguir na cultura dois aspectos:

§ aspecto objetivo

§ aspecto subjetivo

Aspecto objetivo: é o aspecto da forma da cultura. Ele existe enquanto a obra de cultura encerra uma significação para o homem, formando assim o mundo humano distinto do mundo natural. Então, por exemplo, um sistema de filosofia, um sistema religioso, um sistema moral, uma obra de arte, uma instituição política, um produto técnico, tudo isto é cultura no seu sentido objetivo. Explicitando: enquanto um sistema, considerado independente do seu sujeito que o criou e dos sujeitos que o assimilaram, contém uma significação para os homens que se encontram face a êle, tem cultura no sentido objetivo, i.é, uma forma de cultura. No momento em que significação desaparece ou mesmo é atenuada, ela começa a perder o sentido para o homem, que passa a não mais entender aquilo. Note-se o esforço enorme que faz a antropologia cultural, e depois a ciência pré-histórica, para compreender ou, de certo modo, redescobrir a significação que as obras de cultura do homem primitivo tinham para êle; significação essa que, em larga medida, se havia perdido para nós.

Aspecto subjetivo: é a ação humanizante da obra cultural. Só na medida em que cria obras culturais ou que apreende o seu sentido é que o homem se humaniza, torna-se homem realmente. Neste plano se situa a educação, enquanto ela significa a passagem gradual para um estado de desenvolvimento que chamamos estado adulto. Esse estado de desenvolvimento caracteriza-se pela possibilidade que os indivíduos têm de por si mesmos, autonomamente, compreender o sentido do mundo em que vivem: compreender seus ideais, aceitá-los ou recusá-los, compreender os preceitos de convivência social, a utilização das técnicas, a ciência, etc... O educador não passa de um instrumento que comunica a outro indivíduo, ainda imaturo, precisamente as obras de cultura, e ajuda-o a descobrir progressivamente a significação dessas obras culturais.

Estes conceitos deverão ter uma aplicação à realidade social. Notamos que os indivíduos estão situados num determinado tempo e lugar, num determinado contorno, que começa por ser geográfico, e acaba por ser histórico, num determinado mundo de cultura. Dentro da sociedade, os indivíduos organizam-se em grupos. E a cada um dos grupos se coloca o problema do humanismo, que, afinal de contas, não é mais do que o problema da possibilidade de ser compreendido, por todos os integrantes daquele grupo, o sentido das obras culturais criadas pelo grupo, e das quais este vive. Fundamentalmente, a autenticidade histórica de um grupo qualquer, está ligada a essa possibilidade.

Num determinado país - o Brasil, por exemplo - em que existem obras de cultura essenciais para o grupo, tais como sua estrutura jurídica, seus princípios de comportamento moral, sua organização política, se essa estrutura jurídica, esses princípios de comportamento moral e essa organização política não são compreendidos e não têm possibilidades de ser vividos por setores dessa nação, ela será uma nação desintegrada interiormente, embora possa ter uma aparente unidade política, ou uma unidade de superfície quanto ao estilo de comportamento moral dos indivíduos que ali vivem, ou quanto à maneira pela qual eles se comportam diante das leis formuladas por aquela nação.

O que ocorre muitas vezes é que a imensa maioria não tem possibilidade de compreender o que nós denominaríamos "projeto de existência histórica" da nação. E, esta maior parte de indivíduos - ao não compreender a estrutura jurídica, e estilo de vida e a organização política - marginalizam-se e, de certo modo desanimam-se dentro da nação. Claro é que estamos face a um juízo relativo. Pode ser que tais indivíduos tenham, sob outros aspectos, um nível de humanidade. Por exemplo, um caboclo brasileiro, marginalizado inteiramente da vida nacional, pode ser, por uma circunstância ou outra, e frequentemente o é, um indivíduo de grande elevação moral, de altos sentimentos de solidariedade, e poderá realizar-se como homem neste plano. Mas, no plano da comunidade, nação, se ele se encontra marginalizado, senão pode compreender o sentido objetivo do existir como nação, as obras de cultura que a nação faz (a começar pela sua estrutura político-jurídica), então, nesse sentido, pode ser considerado desumanizado, em relação a essa vocação de existir no grupo-nação, na comunidade-nação.

Tudo isto é, pois, o que chamamos de sentido subjetivo da cultura.

3. É a partir das considerações acima sobre o aspecto objetivo - forma de cultura - e sobre o aspecto subjetivo - sua ação humanizante - que podemos enunciar e compreender aquela definição de cultura que se encontra no fascículo "Cristianismo e Consciência Histórica". Toda a boa definição deve dizer o que a coisa é - sem faltar nada, nem sobrar nada. Mas é possível que nesta faltem ou sobrem alguns elementos. Vejam: cultura, é o processo histórico (um) pelo qual o homem se relaciona com o mundo numa relação de transformação (dois) e com os outros homens numa relação de comunicação, (três) transformando a natureza e formando-se a si mesmo, (quatro) criando assim um mundo especificamente humano e realizando-se como homem nesse mundo.

A cultura é o processo histórico, porque é a concretização da CH - é aquilo que o homem faz enquanto é CH. A cultura é relação de transformação entre o homem e o mundo, na medida em que este, a natureza, é modificado pelo trabalho, pela ciência e pela técnica do homem. A relação de comunicação entre os homens, está intimamente articulada à relação de transformação do mundo, pois esta é mediação daquela. Pela cultura, o homem forma-se a si mesmo, precisamente enquanto se relaciona com o outro, enquanto ele é interlocutor do outro; enquanto entra em diálogo com o outro, ele se forma como homem, afirma-se como homem.

Esta é a definição de cultura. Embora seja um pouco longa, parece exprimir todos os seus elementos.

4. A partir da anterior definição de cultura, podemos estudar as propriedades da cultura. Este é um capítulo muito importante para toda a nossa reflexão.

As propriedades da cultura:

§ a cultura é histórica e social

§ a cultura é pessoal e universal

A cultura é histórica e social:

a) Em que sentido falamos que a primeira propriedade da cultura é ser histórica? Essa propriedade decorre imediatamente do próprio conceito da cultura: aquilo que é feito pelo homem enquanto ser histórico. Logo, não se pode falar numa cultura ahistórica, numa cultura indiferente à história. Toda cultura se encontra num determinado tempo, num determinado contexto histórico, tem a sua fisionomia própria. A sucessão, a evolução das culturas é precisamente o mesmo que a sucessão, a evolução da história. O aspecto propriamente humano da evolução histórica é a evolução da cultura. A primeira propriedade da cultura é, portanto, esse seu caráter histórico.

Ao afirmarmos que a cultura é histórica, e é essencialmente histórica, levantamos um problema análogo ao que foi levantado quando falamos de CH: o da dimensão absoluta e a dimensão relativa da CH. Toda a cultura é histórica, e a própria obra divina de salvação tornou-se histórica, porque se tornou uma obra cultural. A Sagrada Escritura, por exemplo, é uma obra cultural, no aspecto de obra humana. E a própria Encarnação do Verbo, os próprios gestos de Cristo, tudo isso tem um aspecto de cultura; portanto situando historicamente, datado historicamente, Cristo viveu dentro de uma faixa de cultura semita da Palestina, com todas as características, com todas as peculiaridades, daquele mundo cultural.

b) A outra propriedade da cultura é ser social. A cultura - como a CH - é social, porque seu elemento estrutural essencial é a relação dos homens, uns com os outros. Na medida em que o homem transforma o mundo, i. é, à medida que a consciência dá uma significação, um sentido, aquilo que o homem faz - esse sentido, pela sua própria natureza, se volta para o outro. Tudo o que fazemos é um apêlo, é um chamado ao outro. Não fazemos nada para nós, isoladamente. Todos os nossos gestos, todos os nossos pensamentos, tudo aquilo que nasce de nós, é, de certo modo, uma mensagem dirigida ao outro. Assim, a cultura, que é precisamente aquilo que fazemos como seres históricos, tem esse caráter social, i. é, o de ser feito pelos homens, e não pelo homem. Pela comunidade dos homens: pelos grupos humanos e, depois generalizando, pela humanidade considerada como um todo, que evolue progressivamente, que evolue através da história. Perguntamos: pode haver homem isolado? Respondemos: não - a solidão é o absurdo do homem. Pode haver cultura criada pelo indivíduo, só? Não - é absurdo, impensável: ninguém cria cultura só para si. Note-se porém, que há formas de interpretação do mundo cultural que insistem, de certo modo, no isolamento, naquilo que se poderia chamar de individualismo da cultura, por exemplo, no século XVIII, o individualismo de Rousseau.

Portanto, concluindo: a cultura tem dois elementos constitutivos: é histórica e social (cultura considerada heurísticamente).

A cultura é pessoal e universal:

c) Em que medida a cultura é pessoal? Na medida em que o eu, a pessoa, cria a cultura. É por isso que a cultura é essencialmente pessoal. Não existe forma de comunicação de cultura que seja uma forma estandarizada, anônima, impessoal, neutra. Só existe comunicação de cultura na medida em que os que criam a cultura e os que a recebem possam afirmar-se a si mesmos nesse ato de criação ou de assimilação cultural. Então, essa dimensão pessoal é uma dimensão que poderíamos chamar de normativa da cultura, e, que serve, inclusive, para julgar da sua autenticidade. Uma cultura, nomeada em que torna anônima, impessoal, estandarizada, vai perdendo o que tem de especificamente humanizante e desalienante. Ela tem que ter essa dimensão pessoal.

d) Mas, ao mesmo tempo, a cultura tem outra dimensão normativa: é a dimensão do universal. Assim como a consciência humana é intencionalmente universal - i.é, não encontra um limite objetivo, da parte da natureza, que a feche, que a encerre dentro de si mesma - assim também a obra cultural como tal é, pelo menos virtualmente, universal. Isto é, destinada, potencialmente, à comunicação com todos os homens (no tempo e no espaço). Pode ser que uma determinada obra de cultura que um grupo humano faz, um grupo primitivo, por exemplo, nunca há de ser compreendida por todos os homens; mas virtualmente, é destinada a isso. E aqui podemos compreender porque na evolução histórica, a criação cultural, obedecendo a essa exigência do universal, tem aqueles momentos de plenitude, em que podemos dizer que os que criam a cultura, indivíduos ou grupos sociais, atingem o universal: uma comunicação capaz de ser apreendida por todos os homens e, possivelmente, portada as gerações (até onde nossa visão de cultura pode prever). Por exemplo: as grandes obras clássicas da Filosofia e da Arte, a conquista da ciência, com universalidade imanente, própria, certas conquistas da Tecnologia, de caráter irreversível, etc... Ao fazê-las, a humanidade conseguiu realmente elevá-las a um plano de universalidade que pode ser apreendida por todos os homens. Neste sentido, dizemos que a cultura é também universal.

Portanto, concluindo: a cultura tem dois elementos normativos: é pessoal e universal (cultura considerada ontologicamente).

Finalizando estas considerações sobre as propriedades da cultura - diremos que, análogamente ao que foi visto nas considerações sobre CH, podemos examinar um mundo de cultura sob dois pontos de vista, aliás complementares. De um lado, podemos analisá-lo constitutivamente, i.é, descrevê-lo, traçar-lhe, por assim dizer a sua morfologia. De outro, podemos analisá-lo normativamente, i.é, julgá-lo: deve-se estudar, em tal mundo de cultura, sua referência ao pessoal e ao universal, ou, em outras palavras, ver até que ponto tal obra cultural permite a realização de cada homem e de todos os homens.

5.a) Em poucas palavras, podemos dizer que o mundo de cultura é o mundo da palavra humana em todos os seus aspectos.

b) A palavra é que inaugura o mundo do homem, o mundo da cultura. Inclusive, podemos fazer a dialética da gênese do homem através da palavra. Assim é que Pio XII, na Encíclica "humani generis", afirmou que o homem não pode dizer que evolui linearmente dos animais inferiores; que não podemos de um homem como estando numa relação de paternidade se não houver possibilidade de diálogo, i.é, se o filho não puder ter o pai como interlocutor. Se não tem o pai como interlocutor não se pode falar numa paternidade verdadeiramente humana. Por isso é que Pio XII dizia estabelecer simplesmente uma descendência linear.

Só existe homem e só existe relação humana quando existe palavra. Quando há diálogo. Portanto, o mundo da cultura é o mundo da palavra humana em todos os seus aspectos: a técnica, as instituições, o pensamento, a filosofia, a arte, enfim, tudo o que definimos anteriormente como palavra humana, esse é o mundo da cultura.

c) Assim, em sua dimensão histórica, a cultura se situa no plano do encontro, da comunicação das consciências. Daí vem o fato de a cultura ser essencialmente ambígua e da história humana ser essencialmente dramática. Não é uma história que tenha sempre e necessariamente um "happy end". Tem isto sim, sobre si, o risco de um drama, o risco mesmo de uma tragédia. O homem é consciência, é liberdade, é pessoa e, por esse motivo, sua relação com o outro homem que deve ser feita através do mundo, não se estabelece automaticamente, mecanicamente, deterministicamente: é uma relação - live, pela qual pode rechocer o outro, solidarizando-se com ele, ou pela qual pode dominá-lo, utilizando-se do outro.

Tôda obra cultural que fazemos - por conseguinte, tôda nossa atividade como homens voltada para o outro - está necessariamente ligada, a esse duplo tipo de relação. Não podemos escapar a esse dilema. Em última análise, dentro dessa perspectiva, o pecado não é mais do que isso. O pecado é o fechamento à posse é a volta do homem sobre si mesmo recusando-se a um encontro com o outro, recusando-se a aceitar o plano de Deus, recusando-se a aceitar o mundo como lugar de encontro com o outro. Nesse sentido, podemos dizer que, sendo as obras culturais instrumentos de comunicação das consciências, têm esse caráter ambíguo, dramático, e tem a possibilidade de alienação do homem, quer dizer, o homem pode se alienar pela cultura. Na medida em que o mundo humano se fecha para ele o homem se alia na para aquele mundo; na medida em que se abre, então ele pode compreender a cultura e realizar-se como homem.

Esquema da 2ª aula

1.a) CH e cultura: toda obra humana - como definindo-se pela consciência - é sinal ou palavra comunicada a outro homem. Como tal, insere-se no mundo humano e o constitui. É nesse sentido que tôda obra humana é obra cultural, ou elemento cultural.

Assim a CH de uma determinada época é dada pela cultura daquela época.

Assim, como a consciência tem dois planos - intenção e expressão - assim também a cultura tem dois aspectos:

§ aspecto objetivo / § aspecto subjetivo

Aspecto objetivo: ou a forma da obra cultural, enquanto encerra uma significação para o homem. Mundo cultural (ou mundo humano) distinto do mundo natural.

Aspecto subjetivo: ou a ação humanizante da obra cultural, enquanto nela e por ela o homem se realiza como homem. De fato, o homem se realiza como homem na medida em que participa do processo cultural, na medida em que tem possibilidades de exprimir seu mundo como obra de cultura, e realizar-se nessa expressão.

b) Definição de cultura

c) Propriedades da cultura: § histórica e social (constitutivas) § pessoal e universal (normativas). A partir destas duas últimas propriedades - pessoal e universal - definem-se as exigências fundamentais da cultura como processo de humanização. Tais propriedades correspondem ao aspecto ontológico ou normativo da CH.

2) Resumindo: o mundo da cultura é o mundo da palavra humana em todos os seus aspectos: técnica, instituições, pensamento, filosofia, etc. A dimensão histórica da exigência humana e, portanto, o plano do encontro e comunicação das consciências.

3) Por isso, a cultura é ambígua - e a história humana é dramática, já que as obras culturais, sendo instrumento de comunicação podem ser e efetivamente são - instrumentos de dominação e, portanto, de desumanização do outro: por exemplo, o trabalho numa instituição de regime escravo.

1. Vamos estudar a noção de ideologia, fazendo referência ao que até agora estudamos e analisamos, i.é, as noções de CH e Cultura.

a) Vimos como a CH se concretiza, se manifesta, nas obras de cultura. A CH como o auto reconhecimento, a cultura como a auto-afirmação do homem no seu mundo: pela CH o homem se reconhece no seu mundo humano; pelas obras de cultura, ele se afirma, ele se constrói e constrói esse mundo. Portanto, criar cultura, fazer obras de cultura, é a atividade fundamental e essencial do homem. "Tudo o que é humano é cultural", é uma equação fundamental das nossas reflexões. Tudo o que o homem faz como homem é uma realidade cultural.

A criação cultural tem não só o aspecto de criação, portanto, algo que o homem produz, e no qual ele se realiza (foi o aspecto que analisamos anteriormente, e que pertence essencialmente à noção de cultura) - mas tem outro aspecto também: é o que poderíamos denominar o aspecto de conflito, o aspecto de luta. Ou então, em termos menos bélicos, o aspecto de trabalho, de tarefa concreta imposta ao homem, o aspecto de esforço. Porque a cultura, sendo criação de alguma coisa, produção de um mundo humano, o homem a faz através de uma luta, um trabalho permanente, com relação ao mundo e com relação aos outros homens.

A cultura nunca tem esse aspecto que se poderia chamar demiúrgico - demiurgo = palavra grega que significa um deus que faz as coisas sem esforço, quase como se essa produção fosse para ele um jogo, uma distração, um lazer. O que se opõe ao demiurgo é o obreiro, o operário, aquele que, para produzir alguma coisa, tem que lutar, tem que se esforçar. Tendo diante de si realmente a tarefa da produção; e não só o gesto da produção. Não só o poder de criar, mas o esforço de criar. Então acentuamos que a cultura nunca tem o aspecto demiúrgico, quer dizer, o homem não é propriamente um demiurgo. Ele não cria simplesmente pelo prazer de criar, não cria, digamos assim, ludicamente (como se a criação fosse para ele um jogo, um lazer), mas ele cria porque é nessa criação que ele se realiza.

b) A tarefa de criação cultural tem, como percebemos logo, duas direções, dois setores, duas orientações: a direção para a natureza, e a direção para os outros homens. Pois a obra de cultura é de transformação da natureza, para a comunicação com o outro, para o encontro com o outro homem. Na cultura é que se dá o encontro com o outro. É por isso que identificamos cultura e palavra, cultura e sinal humano - a palavra que é voltada para o outro. Toda obra de cultura é palavra dirigida ao outro. A cultura, como vimos, é essencialmente social.

O aspecto da cultura como luta, como tarefa concreta em relação à natureza, é o que chamamos de trabalho propriamente dito. Aquilo que na primeira parte da Sagrada Escritura se diz de Adão, depois de sua queda: "In labore tuo" - deverás viver do teu trabalho na transformação da natureza.

Mas por outro lado, a segunda dimensão da obra cultural - que é a comunicação com o outro - não exclui tampouco esse aspecto de tarefa ou de luta. Eu não me comunico com o outro através de uma transferência. As consciências não são transparentes entre si. De certo modo são opacas entre si, pois entre elas medeia o mundo, e este tem uma espécie de opacidade, de espessura, de obscuridade inicial. Por isso é que o homem deve transformar o mundo para torná-lo instrumento de comunicação com o outro, instrumento perceptível, inteligível, mediador.

Então, a cultura, como esforço, como comunicação das consciências tendo esse aspecto de luta, de esforço, faz com que a obra cultural seja não só uma auto-realização do homem, mas também uma auto-justificação. O homem justifica a sua própria existência criando uma obra cultural. Desde as obras culturais que atendem às necessidades mais elementares da vida - alimentação, vestuário, etc. - aquelas que se voltam para o aspecto que chamaríamos os mais elevados da comunicação das consciências - a forma de convivência social, de moralidade, etc. Em todas as obras culturais

o homem não só se realiza, mas se justifica. Ele dá a si mesmo razão da sua existência, da seu existir histórico.

Por exemplo quando adotamos nossos padrões de comportamento moral, o nosso estilo de vida política, de organização social, de técnica de transformação da natureza, percebemos que estamos, precisamente, justificando-nos uns aos outros desse nosso modo de viver.

c) Enquanto justificação do modo de viver, de existência histórica, a consciência humana e a cultura assumem justamente o que nós chamamos dimensão ideológica. É nesse ponto que a noção de ideologia aparece. Ela surge no momento em que consideramos a obra cultural, não já como realização do homem, mas como justificação de sua existência. O homem procura justificar-se a si mesmo na existência histórica em que se encontra. Por isso a sua obra cultural recebe esta feição ideológica. Esta dimensão ideológica, é, então, o aspecto da obra cultural pelo qual o homem se justifica a si mesmo e a seu modo de existir humano, impondo aos outros de certa forma esse modo de existir.

Por isso, é que a noção de ideologia se insere na cultura no ponto em que a cultura aparece voltada para a comunicação das consciências, e não propriamente no aspecto de transformação do mundo. Ninguém jamais ouviu falar de uma ideologia da geometria, da física, da química, porque elas são obras de cultura que se dirigem propriamente à compreensão do mundo, e não podem ser assumidas numa perspectiva ideológica. Em outros termos, não poderão ser ideologizadas a não ser indiretamente. Então, o que é propriamente ideologizável nas obras de cultura são os aspectos pelos quais, diretamente, os homens se comunicam: os valores, os ideais, as tendências de uma determinada época, etc. Nesse plano é que a cultura pode ser ideologizada, é nele que se situa a ideologia.

Assim, podemos afirmar que toda obra de cultura (e, portanto, toda forma de CH), num certo sentido - implícito ou virtual - é ideológica. Isto é, admite uma refração ideológica. Porque toda obra de cultura é uma auto-justificação do homem: ele não cria cultura de um modo totalmente desinteressado; e não o faz, porque não é um demiurgo, não é um criador no sentido estrito da palavra. O homem é um trabalhador em todos os aspectos de sua existência.

d) Aqui surge o problema da cultura desinteressada, da cultura do lazer. É claro que a cultura humana - considerando o problema em todos os seus aspectos, sem omitir nem diminuir nenhum deles - tem fundamentalmente um sentido de realização do homem, de plenificação (é importante insistir nisso). Sob este aspecto a cultura humana tem uma dimensão, diríamos, lúdica, uma dimensão quase de alegria criadora: o homem cria para se realizar nessa criação. Mas, por outro lado, deve ele justificar sua própria existência, o que se apresenta como um trabalho concreto, como uma luta. Nunca podemos falar numa cultura desinteressada, no sentido absoluto do termo. Quando se fala de cultura desinteressada, lembra-se a cultura clássica: por exemplo, a cultura grega que é apresentada, muitas vezes, como protótipo de cultura desinteressada, i.é, da cultura do ócio, na qual a criação tem um fim em si mesma, não se dirigindo a uma tarefa concreta de existência. Ela se afirmava desinteressada, porque condicionada por um estado político, econômico e social, fundado sobre uma estrutura escravagista de sociedade, que supunha uma massa imensa de homens trabalhando para uma pequena elite, que assim podia se entregar a tal cultura desinteressada. Mas ao se apresentar como aparentemente desinteressada, ela era precisamente uma forma ideologizada de cultura: defendia o interesse bem concreto - ócio ou escolar - dos criadores ou promotores da cultura, e dos que dela se beneficiavam, às custas de uma massa enorme de homens fazendo trabalho escravo.

2.a) De modo que não há, propriamente, cultura absolutamente desinteressada. E pelo fato de não haver cultura absolutamente desinteressada, é que toda cultura, toda obra cultural, admite essa espécie de refração ideológica, que é uma dimensão de justificação do homem no tempo. Isso é o que chamamos ideologia no sentido implícito ou virtual. Essa dimensão i -

deológica está contida virtualmente na obra de cultura, e pode ser explicitada a qualquer momento, no instante em que o homem usa aquela obra para se afirmar a si mesmo, para lutar, digamos assim, pela sua auto-afirmação na existência.

Resumindo: toda obra de cultura, considerada em si mesma, tende à realização do homem. Nesse primeiro momento, nós não a consideramos codificada à justificação do tipo de existência do homem, da luta, do trabalho pela existência. Mas, por outro lado, como o homem não é um criador absoluto, não é um demiurgo, então a obra de cultura tem também uma outra dimensão: a dimensão da luta, a dimensão do trabalho pela existência. Essa é que é propriamente a dimensão ideológica da cultura, ou melhor, dentro dessa dimensão é que a cultura se torna ideológica.

Já num sentido explícito ou formal, a ideologia se apresenta quando uma determinada obra cultural visa explicitamente, conscientemente (por parte daqueles que a criam, que a promovem, ou que vivem dela), justificar, defender, um determinado tipo de existência histórica. Então a obra de cultura já é formalmente, explicitamente, ideológica. Isso, porém, não quer dizer que a essência da obra de cultura seja ideológica; mas sim, que a condição da obra de cultura, a sua situação concreta, pode ser, e frequentemente o é, ideológica.

b) Quer dizer: a obra de cultura, virtualmente, é sempre ideológica, porque por ela o homem se afirma, luta, se defende, realiza uma tarefa concreta. E mesmo algumas vezes, ela poderá ser ideológica explícita e formalmente, muito embora conservando o seu caráter existencial intrínseco, valor esse especificado pelo objeto ou pela forma a que ela se refere.

Suponhamos um conjunto de nações formando um mundo de cultura: o mundo ocidental, por exemplo, criador de inumeráveis obras de cultura. Tal mundo criou, entre outras coisas, uma concepção de estado, de vida política, fundada no direito do cidadão, numa constituição, etc. Essas obras têm o seu valor intrínseco, existencial. Afirmar que uma organização política é fundada sobre os direitos do homem, sobre a liberdade cívica, tem seu valor em si mesmo, seu valor essencial, intrínseco: é aquilo que chamamos de aspecto normativo ou ontológico da CH, que se situa no aspecto universal-pessoal da cultura. Mas, quando o homem europeu promove, por exemplo, esse tipo de organização política fundada na liberdade, ou faz outra qualquer obra de cultura, ele visa também, e visa necessariamente, justificar seu tipo de existência histórica: então, essa determinada obra de cultura recebe uma dimensão ideológica, quer dizer, recebe esse aspecto de luta ao entrar em contato com outra cultura. A sua relação com o homem de outra cultura não será só, digamos assim, uma relação lúdica, pela qual ele apresenta as suas obras culturais como objeto desinteressado, criado única e exclusivamente em função de seu valor intrínseco, de seu valor essencial. Mas, apresenta aquela obra de cultura como instrumento também de sua afirmação, da sua justificação, e, inclusive, da sua dominação. Nesse sentido, é que essa obra de cultura se torna ideológica.

c) É por isso que a história humana se apresenta cada vez mais sob os signos das ideologias. Chegamos ao momento em que vemos um conflito generalizado, um conflito universal de ideologias, pois, desde a hora e, que o homem cria a obra cultural, ela já tem possibilidades de ser ideologizada, já possui uma ideologia virtual. Essa, ideologia, porém, não se explicita necessariamente, numa forma racional, elaborada - é uma ideologia, muito mais vivida do que propriamente formulada.

O homem primitivo, por exemplo, cria seus ritos, tem sua forma de organização cultural, familiar, etc. - tudo isso é obra de cultura e possui uma certa dimensão ideológica: luta para se afirmar na sua existência, vivendo tal tipo de vida. Não tem necessidade de construir uma teoria sobre isso, nem pode. A sua vocação mental não permite que ele faça uma teoria sobre a significação de sua existência através daquelas obras de cultura. No caso, elas são ideologias no sentido implícito ou virtual, mas não no sentido explícito e, muito menos, em termos de racionalização.



A medida que a evolução histórica vai fazendo surgir formas mais elaboradas de consciência, i.é, à medida que o plano da consciência empírica vai sendo mais e mais penetrado pela consciência racional e pela consciência teórica - e, portanto, à medida que a visão do mundo vai se tornando cada vez mais consciente, exprimindo-se em formas, digamos assim, mais elaboradas, mais perfeitas - então, o fenômeno ideológico vai se tornando mais notável, mais visível. A ideologia vai passando a um estado mais formal de conquista, tornando-se uma arma ideológica.

d) Assim, poderíamos definir o que é ideologia (segundo definição-corrente): racionalização dos interesses de um grupo, onde uma classe social; ou então, a justificação racional dos fins práticos visados por aquele grupo - entenda-se por fins práticos, os relacionados com a existência concreta. A ideologia nem sempre é racionalização clara; pode ser simplesmente intrínseca. Mas no sentido mais acabado, o fenômeno ideológico, tal como o experimentamos hoje, é precisamente uma racionalização. As ideologias hoje tendem a si formular em termos racionalizados, i.é, de justificação racional; e tendem também a se impor através dessa justificação.

Como a consciência se manifesta em três níveis - empírico, racional e teórico - e a criação cultural também se faz nesses três níveis, através dessas três funções da consciência - então, a forma de justificação ideológica se apresenta nesses três níveis, através dessas três funções:

§ A ideologia que não se explica a si mesma, i.é, uma ideologia puramente empírica

§ A ideologia que já tem forma racionalizada

§ A ideologia no sentido mais rigoroso da palavra; ideologia tal como nós a experimentamos hoje, que já compreende uma visão-de mundo.

e) Não posso desenvolver uma discussão em termos de ideologia, através de demonstrações. Pois a ideologia não demonstra. A ideologia afirma.

É claro que os elementos da ideologia podem ter a sua validade própria, específica. Suponhamos, por exemplo, a civilização liberal (a civilização européia dos séculos XVIII e XIX), que apresentava um valor fundamental: a liberdade cívica. Posso provar pela filosofia que o homem é feito para viver em sociedade, gozando uma liberdade fundamental de opção de escolha, diante do poder que unifica aquela sociedade - o Estado. Faço esta demonstração em filosofia, em ciência política ou filosofia do estado. Mas isso não é ideologia. Não é porque eu demonstre isto, que o liberalismo ou a civilização liberal se justifica através de uma ideologia. Ela o faz, isto sim, quando os homens que vivem nesta civilização liberal apõem esse valor - a liberdade cívica - para afirmar, para defender o seu tipo de existência histórica, para lutar por ele e fazer com que esse tipo de existência histórica se imponha a outros homens também. Ou em outras palavras, quando através deste valor estabelece a comunicação das consciências em termos de luta, de conflito e inclusive de dominação. Aí, é que há ideologia.

Mas, a ideologia é algo de essencialmente relativo. Na ideologia não há nada de propriamente absoluto. Embora os valores que ela defenda - possam conter algo de absoluto, algo de essencial, algo que pertença aos homens, a ideologia como tal não toma sobre si a justificação desses valores, em termos absolutos. Ela os justifica em termos relativos, quer dizer, em termos de justificação de CH, de luta, de tarefa histórica concreta a ser executada. Por essa razão, pela sua natureza, o lugar próprio da ideologia, o plano em que se desenvolve e em que se formula, é o plano da comunicação das consciências. A ideologia é uma forma de encontro com o outro em termos de auto-justificação, seja dos indivíduos, seja dos grupos, seja das nações, seja mesmo das épocas históricas

Ela é, portanto, aquela forma de CH pela qual esta se torna comunicação com o outro, em termos de auto-justificação e de luta, quer pelo domínio quer pela conciliação, mas sempre no plano do encontro com o outro. Por isso, toda cultura é ideológica, admite uma refração das ideologias. Posso por exemplo, pensar o valor liberdade cívica - liberdade de opção - que o cidadão tem diante do Estado dentro do contexto da civilização liberal sob sua forma ideologizada, i.é, quando se tornou elemento da ideologia chamada liberalismo. Entretanto, esse valor é um valor cultural autêntico enquanto realiza a pessoa e possibilita a comunicação das consciências. Nesse sentido, até contém em si, em imanência, uma crítica da ideologia liberal, i.é, postula, exige, outras formas de realização - talvez em sociedades mais justas, mais bem organizadas, mais equilibradas, em função ainda de outros valores que a civilização liberal tem.

3.a) Isso é importantíssimo para a crítica ao marxismo.

Para Marx, tudo que não se refere ao plano da relação do homem - com o mundo, da transformação do mundo pelo homem, do trabalho, enfim, tudo o mais é superestrutura, ou a dimensão ideológica, relativiza essencialmente todas as criações culturais.

Em nosso ponto de vista, porém, não se dá isto, porque o homem não se define essencialmente pelo trabalho; mas sim, pela comunicação com o outro, pela comunicação das consciências. Não poderemos colocar nas obras de cultura valores absolutos, que são os que concernem ao homem diretamente, à pessoa e à sociedade, e esses valores absolutos não podem, por si mesmos, ideologizar-se. Podem ser utilizados na perspectiva ideológica, mas de certo modo, eles, postulam uma superação daquela perspectiva numa realização mais autêntica.

É o caso, então, como eu dizia, da liberdade. O liberalismo, como ideologia, tenta justificar a liberdade política na forma existente dentro da sociedade liberal, forma essa que supõe uma divisão de classes, o trabalho assalariado, etc. Como a liberdade política é um valor cultural que, digamos assim, contém em si, em relação imediata ao homem e à sociedade, algo de absoluto, ela não está condicionada definitivamente, essencialmente, à ideologia do liberalismo. Mas, postula mesmo uma superação - dessa ideologia, para ser realizada em condições que atendam possivelmente melhor, ao conjunto das exigências humanas.

b) Para Marx, a liberdade política que o liberalismo afirma é simplesmente uma forma ideológica de justificar o domínio do capital sobre o trabalho, quer dizer, os detentores do capital sobre a massa que vende o trabalho. Então, o Estado é, pura e simplesmente, um instrumento da classe dominante; e assim também, tudo aquilo que, de certo modo, se manifesta no Estado, inclusive a própria liberdade política. A liberdade política para Marx é exclusivamente ideológica. Numa sociedade marxista, ou melhor, numa sociedade que seja crítica dessa sociedade liberal, o valor liberdade política será, de certa forma, um valor a ser inventado de novo, redescoberto, podendo inclusive ser anulado, ou pelo menos diminuído sem que com isso, o marxista pense estar atingindo algo de essencial para o homem, algo que o homem exige absolutamente: é o problema da ditadura do proletariado. O marxista pode pensar assim, e de fato faz, porque só raciocina em termos de ideologia. Então pensa, por exemplo, que mesmo supressa a liberdade política, dada como conquista da civilização liberal, isso não atinge o homem essencialmente, porque essa liberdade política é única e exclusivamente produto ideológico da civilização liberal.

Para nós, essa obra de cultura tem, além da dimensão ideológica, um valor cultural propriamente dito, um valor essencial, de realização pela pessoa e comunicação dos homens entre si. Eu não posso fazer o raciocínio do marxista. Se penso numa perspectiva de transformação da civilização liberal, numa perspectiva revolucionária, não posso, nessa perspectiva revolucionária, riscar, como produto puramente ideológico, tudo aquilo que foi conquistado de uma civilização; nem tampouco, como diria Marx mais exatamente (porque ele não diria "riscar"), não posso pensar numa transformação dialética na qual esses valores autênticos, ainda que da civilização liberal,

sejam negados, para que surjam outras formas de valores correspondentes. - Porque? Pois, pensar assim, é justamente pensar na perspectiva da ideologização de todos os valores.

c) O fenômeno ideológico, no curso da evolução histórica, é um fenômeno que se apresenta sob diversas formas, diversos tipos de manifestação. Podemos, entretanto, analisando o curso da história, dizer que, pelo fato mesmo de a história humana tender a se universalizar cada vez mais, a se tornar um corpo mais e mais unificado, o fenômeno ideológico se torna mais patente, mais explícito, porque cada vez mais as obras de cultura criadas por um determinado grupo de homens tendem a se impor a todos os homens. - Porque a humanidade tende a se unificar culturalmente, então o fenômeno ideológico tende a se tornar mais e mais agudo; e, assim, chegamos a uma Idade das Ideologias.

Num certo sentido, o problema ideológico só teve início palpável na história a partir da Idade Moderna, uma vez que na Idade Antiga a sociedade era uma sociedade estática, rigidamente hierarquizada: nela, a justificação ideológica quase se confundia com o próprio ser, com a própria natureza da sociedade. O homem da Idade Antiga, o grego, por exemplo, não estava em luta ideológica com o escravo. Quando muito, o escravo tendo chance, entrava em luta armada; mas isso não é luta ideológica: o escravo não tinha possibilidades de formular, no mesmo nível de cultura do senhor, a sua ideologia de libertação. Então, não havia na Grécia luta ideológica entre senhores e escravos - como há no mundo moderno, entre patrões e operários - porque a sociedade antiga não possibilitava uma formulação explícita das ideologias: não possibilitava, portanto, um encontro, um conflito de ideologias.

É no momento em que a sociedade antiga, o mundo clássico, se desfaz, e surgem aquelas transformações profundas que marcam o aparecimento do Mundo Moderno - no plano econômico, social, filosófico, etc. - que se torna possível, também, o aparecimento do fenômeno ideológico, da luta ideológica: porque a Idade Moderna é principalmente a idade da universalização da cultura.

d) O problema diante do qual os grupos humanos se encontram hoje - é: qual será a cultura universal dominante? Será a cultura do homem ocidental? Em que formas? Na forma por exemplo, em que a pensou o imperialismo ou o capitalismo? Na forma em que pensa o socialismo? Numa outra forma? Qual será, pois, a cultura universal dominante? Haverá certamente uma forma de cultura universal: a humanidade caminha para isso? Como se realizará esta forma universal de cultura? Esse problema é que faz surgir o conflito ideológico.

A concepção marxista de ideologia diz que sim, que haverá uma forma universal de cultura, a qual já está presente, dialeticamente, na sociedade atual, através da classe operária, quer dizer, através da classe daqueles que oferecem trabalho sem gozar do fruto desse trabalho. Para Marx, a forma universal de cultura surgirá necessariamente a partir do momento em que a classe trabalhadora puder formular o seu projeto, como ele disse, - revolucionário, de eversão, de transformação, das condições da sociedade atual. Então, surgirá necessariamente uma cultura universal, que é a cultura que todos trabalham, e em que todos recebem o fruto do trabalho: portanto, todos são livres, no sentido em que se realizam como homens através de seu trabalho, da comunicação com o outro. No conceito de Marx, a história que vivemos não é uma história humana: o período anterior à revolução socialista é chamado pré-história humana.

Opomos a isso, o homem. A nossa noção de cultura nos impede de dizer que toda a história passada é uma história de luta de classes. Impede-nos de dizer que toda a cultura passada é uma cultura essencialmente ideológica, uma cultura de dominação. Admitimos também uma cultura de reconciliação. E aquilo para o qual marcha a história, a reconciliação das consciências, realmente não pode nascer de uma negação, no sentido marxista, do passado humano. Admitimos que as transformações - e devemos admitir transformações estruturais profundas, revolucionárias - levarão a um plano de encontro das consciências; mas, não negando o homem que foi o homem do passado. No momento em que ele surge, em que surge a consciência - e, portanto, em que ele cria cultura, - aparece no mundo algo de definitivo, algo que não pode ser posto em questão. Portanto, a ideologia não é a primeira explicação da cultura. A cultura é ideologizável, mas a ideologia não a explica totalmente. A ideologia é uma forma concreta de cultura, na medida em que luta pela auto-afirmação do homem, pela auto-justificação do homem. Mas ela não é toda a cultura.

Em poucas palavras: a ideologia, no sentido de Marx, define exaustiva e adequadamente a criação cultural como tal; quer dizer, para Marx, o ato fundamental de cultura é a transformação da natureza. Tudo o mais - que é produção cultural, para Marx, não passa de justificação do modo como o homem se relaciona com a natureza, pela relação trabalho; ou seja, tudo o mais é ideologia, é super-estrutura ideológica. Seu erro fundamental, sua falha fundamental, é, justamente, esquecer, passar sob silêncio, na concepção de história (por seu modo de entender a história) aquela relação mais fundamental ainda do que a relação com a natureza: a relação com o homem. É claro que, na visão de Marx, existe a relação com o outro, e mesmo essa relação será desalienada. Será o fim da história, para Marx. Mas ele quer construir a relação com o outro dando primazia à relação com a natureza. Essa é a sua falha fundamental. Se dá primazia à relação com a natureza, então tudo o mais, na obra de cultura, depende dessa relação fundamental. Como a relação com a natureza é essencialmente uma relação de esforço, de luta (o homem luta para transformar a natureza), então todas as outras obras de cultura serão marcadas por essa luta fundamental: serão todas ideologizadas. Não haverá, então nessas obras de cultura, um valor absoluto, uma dimensão absoluta de valores, dimensão essa que, para nós, é a dimensão do próprio homem, a dimensão da pessoa e a dimensão do social (do social, i.é, da relações dos homens entre si). Logo, a crítica marxista das ideologias significa, justamente, mostrar que, num determinado regime de trabalho, num determinado regime de transformação da natureza, as obras culturais são alienadas, porque são marcadas por uma distorção, por uma alienação fundamental, nas relações com a natureza. Essa é a crítica marxista das ideologias.

Marx critica todo o passado, toda a história humana passada, na perspectiva ideológica: todas as obras culturais estão marcadas por essa espécie de pecado original, que é uma distorção na relação do trabalho. O trabalho, não como livre criação do homem, mas alienado, através da exploração do homem pelo homem. E, diz, Marx, a crítica das ideologias - esse foi todo o problema de Marx com a esquerda hegeliana - não pode ser uma crítica feita em termos teóricos, em termos de pensamento, de filosofia, de idealismo hegeliano; mas tem que ser uma crítica feita em termos de ação em termos de revolução, i.é, em termos de transformação da relação de trabalho, desalienando-o. No momento em que o trabalho se desaliena é que, então, segundo Marx, as obras culturais perderão seu caráter alienado e também, em certa medida seu caráter ideológico. Assim, na visão marxista, uma vez instaurada a sociedade socialista, e sobretudo a sociedade comunista, não se deverá mais falar em ideologia? Porque não haverá mais luta do homem com o homem. Não terei mais necessidade de justificar o meu modo de proceder diante do outro, através de uma confissão racional, através de uma ideologia, i.é, de um sistema político, social, filosófico, ou o que quer que seja. E não terei mais necessidade disso, porque minha relação com o outro se justificará por si mesma, será inteiramente transparente: o outro será inteiramente claro aos meus olhos, e eu não terei de me justificar diante dele. Por conseguinte, não terei mais necessidade de ideologia. Numa sociedade comunista futura - que segundo pensadores socialistas apenas começa a ser presentida na Rússia - não haverá mais ideologia, porque não haverá mais luta. Essa é a concepção e a crítica marxista das ideologias.

A crítica à crítica de Marx, que também esbocei anteriormente, - tem que partir, segundo me parece, justamente dêste onto. Deve demonstrar que, na concepção de Marx, alguma coisa de fundamental ficou esquecida.

Fazendo uma crítica dessa concepção marxista das ideologias, nós vemos que, embora a cultura contenha sempre uma dimensão ideológica, ela tem também sempre um valor humano que não pode ser posto em questão. Pela cultura, o homem não só luta, mas se realiza, se afirma. Por isso, não podemos dizer, com Marx, que a história passada não foi única e exclusivamente uma história de luta de classes, na qual as criações culturais foram marcadas e viciadas radicalmente pela distorção, pela deformação ideológica. Não podemos dizer isto. Admitimos que haja valores culturais que valem por si mesmos. Dava eu o exemplo concreto, e muito urgente para nós, do valor que é a liberdade cívica, a liberdade política, um valor conquistado pelo liberalismo, o liberalismo que se funda num regime econômico - que é o capitalismo. Esse valor, a liberdade política, não pode ser posto em questão. Não podemos aceitar que haja um tipo de transformação, em que o poder do Estado ou do Partido, - qualquer que seja esta forma de poder - possa anular esse valor, possa anular a liberdade política, que é a liberdade cívica. Embora no liberalismo ela seja colocada numa perspectiva ideológica, como valor humano não se limita a essa perspectiva. Quer dizer, essa perspectiva não a esgota, e ela, de certo modo, postula uma tal realização histórica, em que outros valores, inclusive, a equilibram melhor do que na civilização do liberalismo - v.g. o valor justiça social.

Para nós, no momento em que surge o homem, em que surge a história, surge o valor absoluto que é o próprio homem; e este se constrói ou constrói as suas obras progressivamente através da história. Aí já existe algo de permanente. As formas dessas obras de cultura são transitórias, - são contingentes, são histórico-sociais, mas o sentido autenticamente humano dessas obras de cultura permanece, não pode ser posto em questão. - Marx tinha um lema - uma frase de um poeta latino - que ele repetia: "Eu penso que nada de humano me é estranho. Tudo que é humano me interessa". - Nós podemos dizer, com mais força, essa mesma frase de Marx: "Tudo o que é humano me interessa", no sentido em que para nós, quando surge o humano, quando o homem constrói o seu mundo, alguma coisa dêste universo permanece sempre como valor absoluto. A história humana é, para nós, uma integração, uma recuperação permanente, de valores que são adquiridos. Não temos uma concepção catastrófica da história: uma concepção na qual as transformações e as revoluções são como que catástrofes, em que todo o passado submerge, e em que há uma coisa de inteiramente nova que surge. Em última análise, nossa crítica à concepção marxista se funda na nossa própria concepção do homem, na nossa doutrina sobre a CH e sobre a noção de cultura.

Além do mais, dentro da concepção marxista de ideologia não há lugar para a palavra verdade. De certo modo, a concepção marxista é um pragmatismo vulgar, tal como o da escola americana, que era filosoficamente - muito pobre. O pragmatismo de Marx era filosoficamente muito mais rico, - muito mais profundo. Mas, em última análise, não deixa de ser um pragmatismo. Aí, não podemos falar de verdade, a não ser, talvez, de verdade final, de verdade escatológica. Se nós perguntarmos a um marxista, se existe a verdade, ele poderá responder: "Não. A verdade existirá". Fazendo - lembrar aquele filósofo que, ao lhe perguntarem se Deus existia, respondeu: "Não. Deus está se tornando, Deus existirá", pois ele tinha uma concepção agnóstica-evolucionista. Se perguntássemos a Marx: Existe a verdade? Ele responderia: "Não. A verdade está se tornando, a verdade existirá, está - sendo feita". Ao passo que, para nós, existe a verdade? Existe. Onde a verdade fundamental? No homem mesmo, na consciência. Essa verdade do homem como ser consciência não existirá. Existe. Existe desde o primeiro momento em que aparece o homem e as exigências dessa verdade. Essa é a crítica - que fazemos à concepção marxista.

+++++

Esquema da 3ª aula

CULTURA E IDEOLOGIA

1.a) CH, Cultura e Ideologia: A CH concretiza-se, como vimos, nas obras culturais, no mundo cultural, que é o mundo humano. Criar cultura é a atividade essencial do homem: é a condição e forma de sua existência como homem. Daí o fato de que a cultura não apresenta somente o aspecto de criação (que é histórica e social, e que deve ser pessoal e universal), - mas também um aspecto de luta: de um lado, com a natureza, para transformá-la; de outro, com os demais homens, para alcançar a comunicação das consciências. Enquanto luta, a obra cultural é sempre uma justificação da existência: do indivíduo, do grupo, da época histórica.

É neste ponto que se insere a noção de ideologia: a CH cria cultura e se justifica a si mesma das obras de cultura criadas - e confere, assim, a estas obras de cultura uma dimensão ideológica, isto é, uma dimensão de auto-afirmação, de luta, de justificação, da forma de existência histórica que a caracteriza.

b) Assim, podemos dizer que toda obra cultural e toda forma de CH, é ideológica, num sentido implícito e virtual: não há cultura absolutamente desinteressada, o que seria o mesmo que ahistórica (NB: a chamada "cultura desinteressada" é uma forma ideologizada de cultura).

c) Num sentido explícito ou formal, a ideologia se apresenta no momento em que uma determinada forma cultural visa explicitamente, ao menos por um dos seus aspectos, justificar um determinado tipo de existência histórica: por exemplo, justificar o projeto social de um grupo humano, sua organização político-jurídica, sua estrutura social.

O caso da ideologia explícita é mais estável e marcante, quando esta se apresenta elaborada sob uma forma racional - o que é um fenômeno relativamente recente na história humana. Daí, a definição corrente de ideologia, como "racionalização dos interesses de um grupo ou de uma classe social", ou, a "justificação racional dos fins práticos visados pelo grupo" (cf. "Cristianismo e Consciência Histórica", pg. 65).

Como a consciência se apresenta em três níveis: empírico, racional e teórico; e como a criação cultural se realiza igualmente nesses três níveis; assim também as formas de justificação ideológica podem se expressar nesses três níveis - sendo que a sua forma mais perfeita é aquela que se alça ao terceiro nível - consciência, e torna-se visão do mundo.

2. Pela sua própria natureza, a ideologia tem seu lugar próprio - no plano da comunicação das consciências: é uma forma cultural de encontro com o outro, em termos de justificação e, por isso mesmo, contendo um elemento de dominação. Entretanto, pelas suas propriedades normativas - pessoal e universal - a cultura traz em si o princípio de uma crítica é superação de seus condicionamentos ideológicos.

3. Como se apresenta o fenômeno ideológico no curso da história? - Ele assume características particulares, em função da participação dos valores culturais por parte dos indivíduos de um determinado grupo humano, - participação essa que tem suas formas próprias: cultura aristocrática, cultura de classe, cultura de massa, etc.

- Crítica marxista das ideologias.
- Crítica à crítica marxista (2ª crítica ao marxismo);

Formação da "Consciência Histórica" no Mundo da Cultura Moderna

Vamos aplicar aqui o que vimos até agora, como conceitos gerais, - ao caso específico da cultura moderna.

1.a) Quando falamos em formação da CH no mundo da cultura moderna é preciso lembrar que a noção de CH tem aqueles dois aspectos: o heurístico e o normativo. Ao tentarmos analisar a formação da CH no mundo da cultura moderna, vamos proceder na linha heurística, quer dizer, vamos descrever as suas características, seus traços mais marcantes. Mas, ao mesmo tempo em que estamos descrevendo heurísticamente a formação desta CH é claro que irão surgindo aspectos, valores, idéias, obras de cultura, que descobrem a sua dimensão normativa. Em outras palavras: à medida que a CH do mundo moderno vai se formando, à medida que ela vai elaborando uma nova concepção do homem, surgem valores autenticamente humanos que, ou eram desconhecidos, ou pelo menos não se encontravam integrados na CH do mundo cultural imediatamente precedente, i.é, o Mundo Antigo.

Portanto nesta análise nós teremos que jogar constantemente com estes dois aspectos. O aspecto heurístico irá pondo em evidência, irá descobrindo o aspecto normativo. Mas, como não podemos aqui numa atitude puramente descritiva, não nos limitaremos só ao aspecto heurístico. Contudo, - tampouco iremos nos deter particularmente, longamente, na análise do aspecto normativo. É necessário, pois, que se tenha presente este jogo permanente dos dois aspectos: os dois se implicam, e um revela o outro.

b) Como é que nós podemos dizer que uma nova forma de CH - consciência moderna - se manifesta pouco a pouco? A medida que se constitui - um novo universo de cultura. A medida que se vê, através da história, que o tipo de homem medieval, de homem do ocidente medieval - que foi um prolongamento, num clima cristão, do homem antigo - está sendo, de certo modo, substituído por outro tipo cultural. Podemos descobrir isso precisamente através da observação, da análise, das transformações estruturais, das transformações profundas, na vida dos homens que habitam tal área de cultura, a área da cultura antiga. Aqui, quando falamos do aparecimento da cultura moderna, do surgimento da CH moderna, nos limitamos ao homem do ocidente europeu: seu passado cultural, as transformações que ele sofre, a nova CH que ele cria. Podemos afirmar, sem receio de erro, que o que marca a cultura moderna - o que faz com que possamos falar de algo como sendo cultura moderna - são as criações culturais do homem do ocidente europeu. É essa cultura que pouco a pouco se impõe como uma cultura mais dinâmica, uma cultura mais conquistadora, que hoje, sem dúvida nenhuma já envolveu praticamente toda a terra, marcando-a e transformando-a profundamente. Todas as outras culturas arrastadas no seu dinamismo, o são na linha desta cultura traçada pelo ocidente europeu. Por isso, é a ela que nos limitamos. Então, nós temos que analisar certas transformações profundas - certas transformações de estruturas, que se verificam no ocidente europeu e que expressam precisamente o aparecimento, o surgimento, de uma nova forma de CH.

Como vocês sabem, o ocidente europeu, até o século XV, era um pequeno mundo fechado que vivia, na imensa maioria, simplesmente de uma economia de subsistência - i.é, a circulação das riquezas era limitada ao mínimo necessário para que aquelas populações pudessem subsistir. Portanto, era um mundo de economia prevalentemente agrícola e artesanal. E, em termos de poder, o mundo ocidental europeu era, senão inferior, pelo menos não superior a outros mundos de cultura localizados em outras áreas. Por exemplo, no extremo oriente, a Índia; e, no oriente próximo, o Império Otomano (e mais tarde o Império turco), viviam nas mesmas condições de vida e, provavelmente tinham realizados progressos técnicos maiores que o ocidente europeu. Portanto, podemos dizer, que, no fim da Idade Média, (até o século XV, mais ou menos) o ocidente europeu era simplesmente uma ilha - (não a maior nem a mais importante), do arquipélago cultural da humanidade mais desenvolvida, mais culta. Havia uma ilha no extremo oriente - na pe-

nísula indu - uma ilha mesopotâmica - no norte da África - e uma ilha no ocidente europeu. A partir do século XV, notamos que por circunstâncias - cuja análise é muito complexa e nunca inteiramente satisfatória, pois os historiadores ora insistem demis sobre um fator, ora insistem sobre outro enfim, por circunstâncias várias, complexas e cuja análise é realmente delicada e é difícil, o ocidente europeu dá, digamos assim, um salto qualitativo, um salto profundo de evolução. E, de um momento para o outro, se encontra realmente com uma superioridade imensa em termos de cultura e de poder; e, portanto, em termos de possibilidade de imposição de sua cultura sobre todas as outras ilhas culturais com as quais, até a tão, simplesmente coexistia. Foi a partir do século XV, portanto, que a cultura do ocidente europeu se transformou de tal maneira, tão profundamente, tão rapidamente, que adquire uma imensa superioridade sobre todas as demais áreas culturais. E então o seu dinamismo começa a se propagar lentamente e acaba por dar à volta à terra.

Como é que se manifestam essas transformações estruturais da cultura no ocidente europeu? Tais transformações, podemos observá-las em três planos:

§ no plano das condições de vida;

§ no plano político e social;

§ no plano das idéias: quer dizer, no plano das visões de mundo - que se elaboram, seja no nível da filosofia, seja no do direito seja da moral, ou então, no das ideologias, como vamos ver de - pois.

2.a) No plano das condições de vida:

1.a. fase: Capitalismo mercantil: a economia, que era de subsistência, agrícola-artesanal, começa a ser uma economia capitalista mercantil. (Tem-se um desenvolvimento imenso do comércio, a partir do século XV, sobretudo no século XVI e, mais plenamente, no século XVII, quando os europeus já haviam estabelecido colônias e centros de comércio em, praticamente, todas as partes do mundo. A economia torna-se então, de certo modo, capitalista; ou, pelo menos, pré-capitalista.). Nessa economia mercantil, há uma circulação muito maior de riquezas que provoca, como não poderia deixar de provocar, uma transformação completa nas condições de vida e, portanto, nos compartimentos, nos estilos de vida. O homem europeu típico da Idade Medieval - que era o homem encerrado nos limites do seu mundo feudal; portanto diríamos assim, nos limites de um universo cultural muito limitado - torna-se conquistador, o aventureiro. Ele encerrado pelos limites do seu mundo feudal, tanto geográfico quanto culturais, abandona esse pequeno mundo e se lança a uma verdadeira aventura. É a grande aventura - do humanismo europeu dos séculos XV e XVI, aventura de abandonar aquele mundo fechado - mais seguro para ele, porém desprovido de interesse - no momento em que ele descobre novos horizontes novas perspectivas, no momento em que ele começa a acumular novas riquezas e não tem mais interesses - em viver naquele pequeno mundo de até então. Não tem mais interesse, porque as riquezas que ele acumula necessariamente, rompem, quebram as barreiras daquele mundo: elas não poderiam circular, de nenhum modo, naquele mundo fechado, naquele mundo de economia agrícola-artesanal, de subsistência. Isto transforma completamente as condições de vida do homem europeu.

Vemos, por exemplo, tomando dois europeus típicos, um do século XIII e outro do século XV, a diferença que os separa. O segundo é muito diferente do primeiro, tem uma visão do mundo muito diversa, deserta e larga, apesar de apenas três séculos de distância no tempo: eles, provavelmente, são representantes de duas CH diferentes e muito dificilmente se entenderiam. É claro que, como acentuei no primeiro dia, a mudança, a passagem de um tipo de consciência histórica para outro, é um processo, é permanente estruturação do novo, e reestruturação do antigo. Não podemos marcar matematicamente, cronologicamente, uma data e dizer: aqui termina uma CH, aqui começa outra. É claro que a grande maioria dos homens europeus do século XVI eram ainda medievais. Mas essas massas já estavam sendo postas em movimento. Dentro dessas massas já emergiam aqueles homens que adquiriram uma consciência mais nítida das transformações porque passa a existênci



e, embora, talvez, não estivessem em condições de formular claramente, conscientemente, toda a significação dessas transformações - já intuam tais transformações e viviam o seu sentido. Assim, nós vemos o típico humanismo do século XVI: o descobridor, o conquistador (como dizem os espanhóis). Vemos também grandes mercantes holandeses e, sobretudo, alemães, do século XVI. Inclusive, o investigador, o cientista, que começa a aparecer. Todos êle constituem uma série de tipos humanos, característicos dessa idade que se chamou renascença, e que nós procuraríamos em vão, por exemplo, no século XVII. E porque não encontraríamos êsses tipos humanos no século XIII? Porque tais tipos humanos já manifestavam uma nova forma de CH. Logo, a primeira transformação estrutural por que passa o ocidente europeu é uma transformação que se faz nas próprias condições de vida.

Aqui, podemos fazer uma reflexão sobre o problema da casualidade, dos diversos fatores que provocam transformações estruturais, i.é, que provocam o aparecimento de novas formas de CH. Nós não aceitamos, evidentemente - toda nossa concepção se opõe a isso - uma explicação do tipo marxista, que estabelece um sistema causal linear entre a transformação econômica e, como diz o marxismo, as transformações supra-estruturais. Para a perspectiva marxista, a única transformação estrutural é a transformação no plano econômico: as outras transformações são super-estruturais, i.é, são consequências desta transformação no plano econômico. Nós não admitimos êste tipo de explicação, porque toda a nossa concepção - de CH, de cultura e de ideologia - se opõe a isto. No homem, o estrutural não só a relação com o mundo. Sua relação com o mundo é estrutural, mas estrutural também é a sua relação com o outro. Logo, não podemos dizer que, porque houve transformação nas condições de vida, houve transformações nas idéias - ou, como diriam os filósofos, que as transformações econômicas são causa eficiente das transformações no plano das idéias. Não podemos dizer assim. Mas, por outro lado, o realismo de nossa concepção de consciência diz que justamente porque a consciência só se compreende quando é aberta para o objeto - enquanto tem aquela intenção para o objeto - a transformação das condições de vida e as transformações no plano das idéias - i.é, planos dos valores propriamente humanos, como o político e o social - se condicionam mutuamente. Não poderia evidentemente, surgir uma nova visão do mundo, uma nova forma de CH, se o homem europeu ocidental continuasse a viver nas mesmas condições de vida do homem da idade medieval. Ou por outra, supondo que subsistisse o mesmo tipo de economia, agrícola-artesanal de subsistência, da idade média, o homem não formularia aqueles novos projetos de existência histórica, aquelas novas concepções do mundo. Projetos e concepções essas que formulou precisamente porque suas condições de vida se modificaram. E, se nós não acentuamos êste aspecto, oferecemos o flanco ao ataque marxista, que nos chamaria de idealista. Portanto, nós vamos pensar que o aparecimento da CH do mundo moderno foi qualquer coisa que se processou dentro da consciência dos homens - i.é, que em determinado momento êles se fecharam em si mesmos, começaram a pensar diferentemente do que pensavam antes, acordando com uma nova CH. Esta é uma concepção inteiramente idealista e inadmissível. Nas suas relações com o mundo e nas suas relações com os outros homens, na modificação das suas concepções de vida, é que, precisamente, a perspectiva do homem sobre o mundo se modifica. Isto porque tal visão do mundo, nada mais é do que uma tentativa de interpretação das condições de vida. O homem nunca pensa simplesmente o pensar: êle pensa alguma coisa, êle pensa o que está diante dêle. Então, se as condições de vida se transformam êle pensará essas novas condições de vida, surgindo, daí, novas visões do mundo. Êste é o primeiro plano das transformações estruturais que nós podemos descobrir.

2a. fase: Capitalismo industrial: esta modificação de estrutura econômica do ocidente europeu, o aparecimento das primeiras formas capitalistas de produção, o desenvolvimento do comércio, tudo isso vai conduzir finalmente, àquele momento decisivo, no fim do século XVIII: o aparecimento da grande indústria, a Revolução Industrial. (Embora no sentido exato, essa revolução industrial não seja uma revolução, mas sim, consequência de uma revolução mais profunda operada antes). Seja como fôr, toda essa modificação das condições de vida atinge seu ponto decisivo, digamos assim com o aparecimento da grande indústria. Quer dizer, quando as descobertas em todos os campos - inclusive no científico e no tecnológico - e o aparecimento de novas exigências de produção - em termos de volume de produção - obrigam o homem a modificar o estilo do seu trabalho, a sua maneira de transformar a natureza. Numa palavra, obrigam o homem a inventar a máqui-

na, máquina considerada no sentido moderno da palavra. A máquina no sentido industrial do termo, é inventada precisamente porque as forças das quais o homem dispunha até, então, para a transformação da natureza, não eram mais suficientes para operar, em termos quantitativos e em termos qualitativos - em termos de volume de produção e em termos de qualidade de produção - os novos produtos que eram exigidos pelas transformações das condições de vida.

Então, com a revolução industrial, com a invenção da máquina, inicia-se o que nós denominamos exatamente civilização tecnológica. (Aquela em que nós vivemos atualmente). E, como essa revolução industrial, a invenção da máquina, se traduz em termos de poder, traduz-se também, é claro em termos de ideologia. Assim, o ocidente europeu cria sua ideologia, a ideologia correspondente à civilização da máquina, quer dizer, a forma de CH, de sua criação.

Sabemos que, já durante a idade medieval, o homem europeu de certo modo lutou para encontrar uma forma de organização política, uma forma de expressão política, dos diversos grupos humanos que ali se encontravam. É o problema da formação das nações européias modernas.

E, quando aquelas transformações profundas das condições de vida obrigam o homem europeu a formular, em moldes inteiramente diversos, o seu projeto de existência histórica, ele tem de formular, também em termos completamente diversos, o problema do poder político, quer dizer, a questão da organização da sociedade. Era inevitável que as transformações por que passou a idade medieval no plano econômico, no plano das condições de vida viessem a definir aquilo que se chama propriamente poder do Estado - no sentido profano, laico da palavra. Na idade medieval, o poder do Estado - o poder político em geral, estava intimamente ligado à religião. A própria Igreja era uma das grandes forças, não só no plano espiritual, mas no plano político. E era normal que assim acontecesse, por uma série de circunstâncias que não podemos analisar no momento. Quando, porém, aquelas transformações profundas das condições de vida obrigam o homem europeu a formular, em perspectivas novas, o problema do poder, então ele é obrigado a formular, também em termos novos, o problema do Estado, a pensar um Estado laico, profano, cujo conteúdo de direito, em termos de organização, seja inteiramente independente, ou em grande parte independente, de qualquer outro fator - como o fator religioso, por exemplo - que não seja o fator de controle e domínio das novas riquezas produzidas.

Assim, a idade moderna é também caracterizada pelo aparecimento do Estado Moderno, cada vez mais racionalizado: na sua estrutura, na sua instituição, no seu direito, no seu aspecto jurídico; cada vez mais orientado para o controle, e de certo modo também para o domínio, dessas novas riquezas dessas novas forças que surgem pela transformação das condições de vida, característica da idade moderna. É claro que nós temos também na idade antiga exemplos de estados fortemente organizados; mas, a tônica do estado antigo é algo bem diferente. O estado antigo fundava-se em motivações, até certo ponto, místicas: aquele que incarnava o Estado, o imperador por exemplo, era considerado como pertencente a outra esfera que não a do humano, a esfera do divino, a esfera do mítico. Ao passo que o Estado Moderno é precisamente aquele que, pela própria natureza das condições sociais que deve enfrentar, se racionaliza cada vez mais - i.é., exprime seu projeto de poder em termos de razão, de organização, de direito de todos aqueles que participam do próprio Estado.

Essa transformação no campo político é concomitante com uma transformação no campo social. É evidente que a modificação das condições de vida, o aparecimento de novas riquezas, a distribuição muito maior dessas riquezas, não seria possível se a sociedade continuasse dentro daquela estrutura rígida, feudal, que era a estrutura medieval. Se os homens que participavam daquela sociedade tivessem como perspectiva, como horizonte de sua existência, um status social pré-determinado, sem esperança alguma de modificar aquelas condições - como por exemplo, aumentar a própria riqueza, lançar-se numa aventura de conquista de novas riquezas - é evidente que dentro dessa estrutura, não se teriam dado as modificações que realmente se deram.

Portanto, a consequência primeira dessas modificações foi a crítica a esse tipo de estrutura estática, hierarquizada, de certo modo hierática, e também sacral - pois toda aquela ordem que dominava a estrutura da sociedade era uma ordem que recebia, inclusive, um selo divino: "Isto deve ser assim, porque assim Deus o quer". Tudo isso agora é posto em questão. E tinha que ser posto em questão inevitavelmente, porque este homem que via diante de si perspectivas desconhecidas e imensas de auto-promoção - inclusive imediatamente, em termos de riquezas - não poderia aceitar que a sua condição de existência fosse alguma coisa de pré-determinado, - nem mesmo que fosse alguma coisa, digamos assim, marcada pelo selo da vontade divina, por exemplo, que quem nascesse servo ficasse servo toda a vida e quem nascesse senhor o fosse por graça de estado, por destinação do alto. Evidentemente, dentro dessa concepção, o homem que descobria novas riquezas, que estava criando novas riquezas, que descobria novas possibilidades, sentir-se-ia sufocado, não teria possibilidade de existir. Então, opera uma crítica e uma destruição daquele tipo de estrutura social, e cria um novo tipo de estrutura social no qual seja possível o risco da aventura, da conquista, no qual seja possível uma possibilidade muito maior entre os elementos da sociedade.

c) No plano das idéias:

Essas transformações, tanto no plano econômico como no plano político, vem finalmente, a se exprimir no plano das idéias. Vem a encontrar uma expressão, uma auto-consciência, no plano das idéias: novas visões de mundo que surgem e que correspondem precisamente àquelas novas condições, àquelas transformações. Insistimos que, embora essas novas idéias sejam condicionadas por aquelas transformações - econômico-político-sociais - elas contêm também a sua especificidade, sua característica original. Não são simples reflexos, simples consequências causais, das transformações, - porque o homem, como nós vimos, não é simplesmente o ser que produz, que trabalha mas o ser que, sob o mesmo título, pensa. Ele pensa trabalhando, transformando, e o seu pensamento é justamente a expressão que ele dá a seu trabalho.

Podemos ver que, a partir de século XVI, há esta revolução profunda no plano das idéias. Vamos, mais adiante, caracterizar os traços fundamentais dessa revolução. Porém, podemos dizer, resumindo tudo em poucas palavras: o que caracteriza o novo mundo de idéias é que, a partir da Renascença, do século XVI, temos a passagem de uma concepção cosmológica para uma concepção ANTROPOLÓGICA.

O que é essa concepção cosmológica que caracteriza o mundo antigo? Uma concepção cosmológica é aquela em que o homem se pensa a si mesmo como inserido dentro de um todo que o envolve - que os gregos chamavam cosmos - i.é, "um todo ordenado" - do qual ele é uma parte, uma peça, provavelmente a peça mais nobre, mas uma peça. Ele está colocado dentro de uma ordem que o transcende, que o envolve, uma ordem estática, acabada, feita para sempre. O destino do homem é precisamente adequar-se, conformar-se a essa ordem, imitá-la, tanto na sua vida individual quanto na sua vida coletiva: organiza-se, então, a sociedade, a vida política, a vida social, etc., em função dessa ordem. Pois bem, isso é o que chamamos concepção cosmológica: uma concepção na qual o que motiva a visão do mundo é o conceito de ordem de ordem estática, de ordem que se define justamente pela convergência - das partes para um todo, para o uno, para uma unidade estática que domina todo o pensamento do homem antigo.

O que é que caracteriza, exatamente, a cultura moderna, no seu aparecimento, como crítica dessa visão cosmológica? É o que poderíamos chamar de concepção antropológica, cuja motivação fundamental não é a ordem estabelecida, mas uma ordem a ser descoberta, a ser criada, pelo próprio homem. Este é quem deve estabelecer, deve criar, seu próprio mundo; inclusive, seus próprios ideais, a organização política, a organização social. Tudo isto não é dado: deve ser feito, deve ser conquistado. Eis o que significa uma concepção antropológica: O homem é concebido não como uma parte de um grande todo, mas, diríamos, como o centro de possibilidade de criação de um mundo próprio para si, de um mundo propriamente humano.

Em uma palavra: na concepção cosmológica, vimos o homem definido por uma ordem que o transcende, que o envolve; numa concepção antropológica, vemos o homem definido por um projeto, por uma aventura, por um risco que ele deve correr. Essa é a diferença essencial que caracteriza o surgimento do homem da cultura moderna. Então, se tomamos um homem do século XVI, típico da cultura moderna, digamos um Leonardo da Vinci ou algum dos grandes humanistas daquele século, e se o estudamos sob este ponto de vista, veremos que o que caracterizava a sua ótica, o seu ponto de vista sobre o mundo, era exatamente considerar a existência humana, e o mundo no qual o homem se encontra, como uma aventura, como um risco: o homem da idade moderna é o homem da aventura. Ao passo que o que caracteriza o homem medieval típico, como um Santo Tomas de Aquino, é considerar o mundo como uma ordem a ser contemplada - na qual, é verdade, se descobrirão os traços da própria ordem divina, mas uma ordem, enfim: o mundo não é propriamente um risco, uma aventura, mas é a casa para o homem morar. Eis a distinção fundamental entre uma cultura do tipo cosmológico e uma cultura do tipo antropológico: o mundo pode aparecer como uma morada para o homem, ou como uma aventura. No primeiro caso, temos a cultura antiga; no segundo, a moderna. É por isso mesmo que o que se torna princípio radical da explicação de todas as realidades humanas para o homem da cultura moderna (i.é, muito importante) é o próprio homem. Quer dizer: o homem da cultura moderna vai tentar explicar toda a realidade em função dele mesmo, em função do que ele pode pensar, em função de seus projetos, em função de sua ação; não vai explicar sua situação como uma disposição feita, de uma vez para sempre, por um decreto divino, pela vontade de DEUS, e que deve ficar assim perfeita, porque vem de Deus. O homem medieval, quando olhava o Estado; o rei e toda a hierarquia do poder político, considerava aquilo como algo perfeito, porque Deus assim o queria - porque isto imita a ordem do mundo, imita, portanto, a ordem do Criador, a ordem que Deus quer. Ao passo que o homem da cultura moderna não vai pensar o Estado em tais termos, mas sim em função do próprio homem, da racionalização de sua vida política, da conquista de novas riquezas, de novos estilos de comportamento social, etc; este tipo de visão caracteriza exatamente uma concepção, uma visão de mundo, do tipo antropológico.

Uma série de problemas que nascem no mundo moderno - e que, inclusive, se colocam diante da consciência cristã, diante da Igreja, de um modo muito agudo - podem ser explicados, em última análise, por esta espécie de viragem da visão do mundo. Um exemplo de tais problemas é a luta que a Igreja, durante vários séculos, empreendeu contra aquilo que se chamou o espírito laico. "L'esprit laic", cuja concepção da vida política era colocada em termos puramente profanos. Entretanto, o homem moderno exprimiu a vida política em termos puramente profanos. E porque? Porque tinha que exprimir assim, já que as condições nas quais ele formulava a sua visão do mundo, aquelas transformações para as quais nós acenamos anteriormente, não permitiam que ele concebesse o Estado do ponto de vista puramente estático e sacral. E não era possível outra forma, porquanto viver naquelas novas condições de existência e pensar, por exemplo, numa organização política, de uma maneira puramente estática, são duas coisas que não podem coexistir. De tal sorte que o homem moderno tinha que empreender uma crítica da concepção sacral do Estado, e criar uma forma de Estado laico, o que provocou aquele grande conflito do qual nós ainda vivemos as últimas consequências.

3. Isto pôsto, estamos em condições de destacar os traços fundamentais da cultura moderna - sem a pretensão, é claro, de ser exaustivo ou de apreender o que há de mais importante.

a) Em primeiro lugar, poderíamos dizer que a cultura moderna cria uma civilização científico tecnológica: uma civilização em que a transformação do mundo se apresenta como uma imposição ao homem, na forma de um risco, de uma aventura; e, transformação essa que o homem pode, ou melhor, deve racionalizar, em termos de ciência e de técnica. Poderíamos aqui fazer uma análise longa, sob o ponto de vista da CH, de como surgiu a ciência experimental, na idade moderna (V. "Cristianismo e Consciência Histórica"). Diremos apenas que o modo de conceber, de interpretar, a natureza em

têrmos de experimentação, de medida, de fórmulas matemáticas certamente é uma criação moderna. Embora tenha havido prenúncios, sobretudo entre os gregos, dêsse tipo de interpretação da natureza, praticamente, é algo muito recente: só há quatrocentos anos atrás é que a humanidade começou propriamente, ciência experimental.

O menino da idade média não aprendia a olhar, a interpretar, a natureza com o olhar do experimentador, do observador científico, do que me de, do matemático. O menino da idade medieval, isto sim, aprendia a olhar a natureza como um símbolo, da ordem divina. O menino de hoje, entretanto, aprende a olhar a natureza como um objeto para a sua curiosidade científica. São, como se vê, dois estilos completamente diversos de comportamento. A civilização moderna é, então, uma civilização científico-tecnológica.

b) Em segundo lugar, a civilização moderna é uma civilização dos direitos universais do homem: qualquer direito que se afirma, é válido para todos os homens. Esse princípio só foi descoberto, incluído, pela humanidade, há pouco tempo. Aristóteles, por exemplo, não admitia equação entre humanidade e direitos, e, mesmo considerava como justo que houvesse escravos. Estabelecer uma equação entre ser homem e ter direitos, e qualquer coisa que só o homem moderno descobriu e afirmou. Essa afirmação, ou equação, modifica profundamente os estilos de vida política e de convivência social do homem moderno em relação ao homem primitivo. Na sociedade moderna, cada um reclama seus direitos: pelo menos, pode reclamar, pode invocar sua condição de homem para poder gozar os seus direitos, embora nem sempre tenha oportunidade de fazer valer tais direitos. Isto é uma conquista da consciência moderna, que caracteriza o novo tipo de CH.

c) Em terceiro lugar, a civilização moderna é uma civilização do trabalho. Nós opomos civilização do trabalho a civilização do ócio: uma civilização do trabalho é uma civilização democrática, e uma civilização do ócio é uma civilização aristocrática. A civilização do trabalho é aquela na qual a possibilidade de realização humana está em proporção direta com a capacidade de trabalho, de criação, em todos os planos da criação cultural - de ele o trabalho manual até o trabalho intelectual, ou qualquer outro tipo de trabalho. Uma civilização do trabalho, por conseguinte é aquela na qual a realização do homem está em proporção direta com a "palavra" que ele pode e deve pronunciar aos outros homens. Ao passo que uma civilização do ócio, como era a civilização antiga (não quero dizer que ninguém trabalhasse), é aquela na qual não existe uma proporção direta entre a realização humana e o trabalho social que o indivíduo presta.

Por isso mesmo, a civilização do trabalho tende a ser, e deve ser, cada vez mais democrática neste sentido: civilização na qual o privilégio seja um privilégio que venha exatamente do trabalho, da realização do serviço prestado, da obra cultural criada. O privilégio que seja como o das castas na Índia - de origem mística - ou qualquer outro tipo de privilégio, tende mais e mais a ser superado. Então, um homem do ocidente europeu, do ocidente de hoje - um de nós por exemplo - não pode entender como é que a sociedade hindú é distribuída em castas, e como é que a grande maioria dos índios que vivem lá, não só aceitam isto, mas até acham que deve ser assim - como qualquer coisa que pertence à natureza humana: "os deuses o querem assim". Isto acontece porque para nós, que já vivemos quatro séculos de civilização do trabalho, o que define a possibilidade de realização humana de cada um é o trabalho social que ele pode fornecer, e não qualquer outro tipo de motivação, de privilégio. Por conseguinte, uma característica da CH do mundo moderno, é o de ser este mundo uma civilização do trabalho.

#### 4. Agora, resta estudar o aspecto da Idade Moderna como Idade das Ideologias.

a) Sendo a Idade Moderna uma idade das Ideologias, a relação de dominação radicaliza-se muito mais do que noutros tipos de civilização - embora se manifeste em formas muito menos brutais. Esta radicalização maior da relação de dominação é consequência de esta atingir muito mais profundamente o que há no homem, a própria pessoa humana. Mas, por quê e que a Idade Moderna é uma Idade das Ideologias? É uma observação, já vulgar, dos

historiadores e filósofos da cultura, notar precisamente nas idéias modernas, com relação à idade antiga, o aparecimento muito mais rápido, e em formas muito agressivas, de ideologias em conflito. Na idade antiga, não havia possibilidades por parte dos que não gozavam do poder de dominação, de formularem sua ideologia. A sociedade era organizada dentro de uma estrutura rígida, hierarquizada: a visão do mundo era dominada por aquilo que nós chamamos o aspecto cosmológico, dominada, portanto, pela ordem estática. E tudo isso, praticamente, tornava impossível, ou muito precária, qualquer tentativa de formulação de ideologias em conflito. A ideologia era sempre a ideologia dominante. Ao passo que na idade moderna aquelas transformações que anteriormente analisamos - tanto no plano econômico e no plano político e social, quanto no plano das idéias - propiciam condições para que os processos de criação cultural se difundam muito mais rapidamente; e se dirijam, não já a confirmar, a justificar, uma ordem estabelecida mas a propor novos projetos de existência histórica. Na idade moderna é que, propriamente falando, começam a surgir as ideologias revolucionárias, as ideologias do progresso, enquanto tais. Aqui, impõem-se um parêntese: é muito difícil encontrar na época medieval qualquer coisa que possa ser definida como uma revolução, no sentido moderno da palavra. Não propriamente revoluções, no mundo antigo ou no mundo medieval. Havia lutas sociais: luta entre plebeus e nobres, em Roma; luta entre democratas e aristocratas, em Atenas, etc; mas não havia revoluções, no sentido que nós damos à palavra modernamente: projeto de uma nova forma, de um novo tipo, de existência social, justificado por uma ideologia, que se apresenta como uma ideologia revolucionária.

A difusão rápida dos processos de criação cultural - a que já aludimos - faz com que as classes, os grupos, as forças sociais, em conflito sejam aquelas que, por determinadas circunstâncias, se encontrem em fase ascendente: é que essas forças sociais podem assumir uma consciência muito mais explícita da situação dos homens, podem ter um processo muito mais explícito de conscientização, uma vez que a forma de CH moderna é, como dissemos, uma forma antropológica, uma forma cuja referência central é o homem. Então, numa CH antropológica, a consciência da situação humana é muito mais nítida, muito mais clara, do que numa forma de CH cosmológica.

Do mesmo modo, aquilo que nós definimos como característico da ideologia - i.é, a justificação de uma determinada forma de existência histórica, seja de forma que é ou da forma que se pretende que seja - é fenômeno que surge espontaneamente, irresistivelmente, à medida que a civilização se torna, mais e mais, antropológica, mais e mais antropocêntrica; à medida que o homem assume cada vez mais a responsabilidade da criação histórica, da criação de cultura e, portanto, à medida que adquire maior responsabilidade histórica.

Por conseguinte, é inevitável que, nesse contexto, o fenômeno ideológico também se acentue e se apresente com traço muito mais nítido. Nesse sentido, podemos dizer, portanto, que os conflitos que estão presentes no mundo da cultura moderna - os conflitos, em todos os planos da existência histórica - tendem a se formular numa perspectiva ideológica. Quer dizer, o homem moderno passa a tentar a justificação racional, muito mais elaborada, muito mais consciente e totalizante, da sua situação histórica, dos seus projetos de dominação, de organização social e política, e, mesmo, de exploração econômica. Esses projetos de existência histórica do homem moderno, irresistivelmente, formulam-se em termos de justificação racional: suponhamos, por exemplo, a economia liberal-capitalista: surgem imediatamente, não só os teóricos que explicam o mecanismo daquela economia, mas também aqueles que a justificam. O capitalismo é um sistema econômico e, como tal, é passível de uma análise puramente científica de seus mecanismos; mas é, também, uma ideologia. Os primeiros economistas foram, não economistas que explicitaram o mecanismo da forma capitalista de economia, mas sim os que justificaram aquela forma e fizeram dela a forma, - como diziam, mais correspondente à natureza humana e mais de acordo com o fim essencial da economia, que é planificar ou racionalizar a produção e a distribuição das riquezas - enfim, justificaram o capitalismo, fizeram uma ideologia do mesmo.

b) Então, na idade moderna, notamos precisamente o aparecimento rápido e muito mais marcante, mais nítido, das ideologias; esta época torna-se uma idade dos conflitos ideológicos. O exemplo mais claro, mais flagrante, da manifestação desse fenômeno, o temos quando a burguesia - que é a classe moderna por excelência, aquela que assumiu a responsabilidade do mundo moderno, que levou sobre si durante longo tempo todo o peso da arte das conquistas do homem moderno - formulou a própria ideologia, no século XVIII e, sobretudo, no século XIX. Iniciando o aparecimento da primeira forma de conflito ideológico nítido; o conflito ideológico entre a burguesia ascendente e aqueles remanescentes do poder feudal que ainda sobreviviam. A tal ponto que, o poder dos reis em nações como a Inglaterra e a França que foram as nações nas quais as transformações do mundo moderno se operaram com maior profundidade, com as características mais patentes - tornou-se, num determinado momento, o poder de arbítrio entre a burguesia que ascendia e os remanescentes da estrutura feudal, que lutavam para defender seus privilégios.

Dentro desse conflito social e político, a burguesia formula, em sentido explícito, nítido, a primeira ideologia do mundo moderno: a ideologia do progresso, do racionalismo, a ideologia da educação universal, a ideologia de todos aqueles ideais e valores que foram formulados e difundidos, por exemplo, pelos enciclopedistas, no século XVIII, ou pelos homens da época da ilustração, no século XVIII, também. Esses ideais, a afirmação desses valores, foram colocados precisamente na perspectiva da ideologia burguesa que em uma palavra, pode se chamar a ideologia do progresso, da existência racional do homem - enfim em oposição a ideologia conservadora que era, naquela época, a ideologia da classe dominante (a aristocracia), classe essa que já tinha perdido o poder econômico e a significação social (prestígio social) e que estava em vias de perder, também o poder político.

Vejam, agora, um caso típico da formulação ideológica, já dentro das condições do mundo moderno. Já que a característica da ideologia é situar-se no plano da justificação da cultura, da justificação da relação de dominação, uma idade que se caracteriza como sendo uma idade das ideologias é também uma idade na qual a relação de dominação tende a se radicalizar cada vez mais, não em termos de dominação material, digamos assim mas em termos de dominação propriamente ideológica - inclusive, ele não sabia disso: o escravo era dominado pela força mesma, pela força das armas e, muitas vezes, pela força do costume. O instituto escravagista era admitido por todos, pelo direito de todas as gentes, pelo costume mesmo: o sujeito que era aprisionado na guerra já se conformava em se tornar escravo do vencedor, etc. Portanto, não havia propriamente uma forma de dominação ideológica. Já o operário, quando surge a civilização industrial sofre uma forma de dominação que não é só dominação de força (enquanto não tem condições materiais de se revoltar contra a sua condição), mas sofre também, uma dominação muito mais profunda que é a dominação ideológica: a sua situação é apresentada como correspondente a seus próprios interesses. Assim justifica-se uma estrutura capitalista pela ideologia que afirma que os interesses dos operários, entre outras coisas, são melhor atendidas do que em outras estruturas. É claro que, na ideologia capitalista, o capitalismo vai dizer ao operário que é do seu próprio interesse ser operário: "Se quiser a relação entre capital e trabalho, se você não quer mais vender a sua força de trabalho, então o progresso humano vai terminar, a liberdade humana vai ser posta em perigo", e mais uma série de afirmações de caráter ideológico, que tendem a dominar, ideologicamente o operário. Esta forma de dominação é muito mais radical do que a forma de dominação que se realizava quando havia o trabalho escravo, porque a dominação ideológica é, de certo modo, a justificação do estado de ser dominado. Quer dizer: a justificação daquela situação de domínio de uma classe sobre outra, de uma força social sobre outra, sobre um determinado setor da sociedade.

Este é precisamente, o fenômeno que aparece no mundo moderno. Por isso mesmo, a possibilidade de formulação ideológica, suponhamos, da classe dominante, está em relação direta com o poder de o dominado fazer o mesmo, com o poder de a classe dominada formular a sua própria ideologia. Portanto, vivemos num mundo cultural, em que o fenômeno ideológico torna-se também fenômeno de conflito de ideologias: não há mais aquela espécie de unanimidade ideológica que havia na civilização antiga, mas há, precisamente, conflitos de ideologias. Se, de um lado, eu faço uma ideologia para convencer o operário de que ele deve vender a sua força de trabalho, de outro, o operário tem condições de fazer uma ideologia na qual afirma que não deve vendê-la, mas que deve também participar da propriedade. Então o que caracteriza a cultura moderna, é o fato da formulação ideológica em termos de conflito e é nesse sentido que podemos falar que o mundo da cultura moderna é mundo de ideologias.

+++++

#### Esquema da 4ª aula

### CULTURA MODERNA E SUAS MANIFESTAÇÕES IDEOLÓGICAS

Formação da "Consciência Histórica" no Mundo da Cultura Moderna

1a) Transformações estruturais que assinalam o aparecimento de uma nova forma de CH no ocidente europeu, a partir do século XVI:

- § no plano econômico
- § no plano social e político
- § no plano das idéias

b) A característica global desta época de transformações é a passagem de uma CH do tipo cosmológico para uma CH do tipo antropológico - referência ao homem como princípio radical de explicação.

2) Traços fundamentais da cultura moderna:

- § uma civilização científico-tecnológica;
- § uma civilização dos direitos universais do homem;
- § uma civilização do trabalho.

3) Idade Moderna = Idade das Ideologias:

A rápida difusão de processos de criação cultural, conseqüente às transformações acima enumeradas, cria as condições para uma conscientização explícita da situação do homem - dos grupos, das classes sociais, etc - face ao seu mundo humano, face às suas obras culturais.

A justificação explícita do modo de existir histórico torna-se uma necessidade. Assim a dimensão ideológica da cultura moderna emerge com - muito maior nitidez: os conflitos presentes no mundo da cultura moderna passam a assumir feição ideológica, i.é, passam a se exprimir na forma de justificação racional dos ideais e interesses dos grupos, classes, ou forças sociais que participam da criação da cultura.

O primeiro e flagrante exemplo desta situação é o aparecimento da ideologia progressista da burguesia, força social em ascensão no século - XVIII.

4) Daí a característica própria da relação de dominação no seio da cultura moderna: sua radicalização no plano ideológico. A comunicação das consciências coloca-se em termos de problema muito urgente e dramático do que numa civilização de aparente unanimidade ideológica.



1.a) Podemos dizer que a CH dos tempos modernos e a sua cultura em quanto a consideramos manifestando-se no mundo contemporâneo, no nosso mundo - se apresenta atravessada por uma série de tensões que entre os próprios valores, entre os elementos constitutivos, e que fazem com que nós possamos falar da sua crise: da crise da CH e da cultura contemporânea.

b) Já vimos que a característica mais fundamental da cultura moderna é a sua dimensão ou inspiração antropológica, que equivale à promoção do homem, à sua valorização, à valorização do homem como criador da cultura, como a raiz e o ponto de partida de todas as construções históricas, como alguém que não está diante de uma ordem feita, mas que é chamado a construir a ordem de seu próprio mundo. Essa característica antropológica da cultura moderna, que é também a nota dominante da CH moderna, conduz ao fenômeno pelo qual nós começamos a conhecer agora, com maior lucidez, o homem contemporâneo, o pensador dos nossos dias: i.é, o fenômeno que chamáramos de uma radicalização daqueles dois polos essenciais de toda cultura - o polo do pessoal e o polo do universal.

Justamente porque uma cultura do tipo antropológico é uma cultura de promoção do homem, de valorização do homem em termos de criador de seu próprio mundo, por isso mesmo toda obra cultural tende à realização da pessoa e tende, pela sua própria natureza, a estabelecer a comunicação entre os homens. Em outras palavras: as obras culturais marcadas por esta inspiração antropológica, tendem, como por força própria, de um lado, a acentuar o aspecto de criação - portanto, o aspecto personalista da cultura - e de outro, o aspecto de comunicação - portanto, o aspecto universalista da cultura. Se o homem da cultura moderna acentua o aspecto personalista da sua criação, terá também de acentuar, pela própria natureza da obra cultural, o aspecto universalista. Quer dizer, a sua obra cultural adquire um dinamismo muito mais universal, um dinamismo de conquista muito maior, do que o da obra de cultura elaborada dentro de um mundo fechado sobre si mesmo, dentro de um universo cultural estático.

A cultura clássica, por exemplo, é uma cultura que possui, evidentemente, valores universais dos quais, inclusive, nós nos alimentamos. Mas, a destinação da cultura clássica, sendo uma cultura do ócio, uma cultura do tipo cosmológico, era, pela sua própria natureza, uma destinação aristocrática. Ela é por excelência uma cultura de privilégios, marcada - mente de privilégios. É verdade que o homem grego, filósofo ou artista, - sem durante nenhuma, ao criar a sua obra de cultura, traduzia nesta obra - um valor humano; por conseguinte, um valor, pelo menos virtualmente universal. Por isso é que nós ainda nos inspiramos, nos realizamos como homens no estudo da filosofia grega ou na contemplação das obras de arte que a Grécia deixou. Mas o homem grego, ao criar sua obra de cultura, não conferia a essa obra, por si, um dinamismo de universalidade. A obra de cultura criada pelo homem grego era destinada ao grego, i.é, àqueles que se distinguem a si mesmos chamando os outros de bárbaros. Jamis era destinada, por exemplo, àqueles homens que utilizavam como escravos. Poderíamos dizer em nenhum de seus aspectos, se apresenta como uma cultura de massa; é uma cultura de elite, uma cultura aristocrática por excelência, precisamente porque é concebida e elaborada dentro de uma perspectiva, dentro de uma visão de mundo, no qual o homem não se apresenta propriamente como criador de uma ordem toda sua, de uma ordem humana, mas simplesmente como imitador de uma obra já feita. Esta ordem se apresenta para os gregos como destino que implusiona determinada vida humana. E para o cristão medieval como obra da Providência: o cristão medieval retratava, por exemplo, o dogma da Providência no sentido de uma ordem imposta às coisas, a qual o homem contempla e à qual ele se submete.

c) Na perspectiva do homem moderno, a situação é inteiramente outra. O homem não se apresenta dentro de uma ordem já feita, já constituída, - que deve contemplar e à qual deve submeter, mas como aquele que cria - essa ordem: transforma o mundo para criar uma ordem propriamente humana. Por essa razão, uma obra de cultura do mundo moderno recebe, como nós dizíamos, por sua própria natureza, por sua própria destinação, pela sua -

inspiração mais profunda, sentido precisamente universalista. Ela é destinada, não à conservação e ao estabelecimento de alguma coisa que é, mas à criação de algo novo. Neste sentido, podemos dizer que na cultura moderna temos realmente uma acentuação dos polos do pessoal e do universal, que são os dois aspectos normativos da cultura, sendo esta uma das razões mais decisivas que nos impedem de considerar de modo pessimista o mundo moderno, como o fazem ainda alguns cristãos.

Porque êsses polos definem a cultura no seu sentido normativo, a cultura como valor humano, nós nos vemos obrigados a afirmar que a cultura moderna, i.é. a CH dos tempos modernos, se apresenta como um avanço da humanidade e não como um regresso. Ela se apresenta como uma consciência mais profunda que a humanidade assume da sua natureza criadora de cultura, considerando o homem como centro de uma ordem que deve construir-se. Logo, não podemos nos situar face à cultura moderna numa perspectiva pessimista e saudosista, pensando que a cultura clássica um momento privilegiada, quase divino, da história humana, e pensando que tudo o mais se apresenta a partir daquele momento, como uma decadência. Recusamo-nos a visualizar a historicidade nessa perspectiva.

Por outro lado, essa polarização do pessoal e do universal da cultura moderna, que é uma cultura de ideologias e de conflitos ideológicos, torna-se, pela própria natureza da obra cultural, uma polarização ideológica. Quer isto dizer que a promoção da cultura moderna, como realização do indivíduo e como destinação a todos os homens - princípio fundamental da CH moderna: não existe direito que não seja universal, que seja direito de casta, direito de elite, direito de classes - no momento em que assume caráter ideológico, ou seja, um caráter de luta, torna-se o que chamamos, precisamente, de fenômeno de polarização ideológica, que dá à cultura moderna um caráter extremamente crítico. Na cultura contemporânea êsse caráter crítico se apresenta já agora como um problema de vida ou de morte para a humanidade de hoje, para a humanidade ocidental que criou essa cultura moderna.

2.a) O problema que se apresenta à humanidade, e a nós como homens da cultura contemporânea, é precisamente êste: superar esta polarização ideológica, para fazer com êsses valores, que são os valores normativos da cultura - o valor da pessoa e o valor do social, universalização da obra de cultura - realmente se prestem à realização do homem na sociedade. Portanto, assim pode ser formulado êste problema, o mais fundamental e o mais grave: como afirmar o homem sem negar o social? E como afirmar o social sem negar o homem? Como afirmar a pessoa sem fechá-la em si mesma? E como abrir a pessoa sem anulá-la, i.é. sem torná-la um simples elemento numa cultura de massas, numa cultura, portanto, que se apresente anônima, que falha na sua dimensão do pessoal?

b) O fenômeno da polarização ideológica vem precisamente disto: as forças que estão em choque no mundo contemporâneo, quer se apresente sob forma social ou política, quer se apresentem como filosofias ou visões de mundo, à medida que ideologizam tal problema, levam-no a um estado que chamamos de polarização extrema: ou promovem a pessoa, de sorte a negar o social, ou promovem o social, dando-lhe tal primazia, que a pessoa se perca numa espécie de anonimato.

Porque razão êsse problema, sob o ponto de vista de ideologia assume êsse caráter que nos chamamos de polarização? Precisamente porque a ideologia é a utilização das obras de cultura para os fins e os interesses de um determinado grupo social, de uma determinada classe, enfim de um determinado grupo de homens que lutam por afirmar a sua concepção de mundo. Como nosso mundo contemporâneo se apresenta dividido entre interesses e aspirações contrastantes de grupos, de classes e de nações, com reflexos na própria estabilidade da harmonia social, então, dentro dessas situações a utilização da obra de cultura ideologicamente acentua aquelas dimensões que nela hoje mais se põem em evidência - o pessoal e o universal da cultura.

Essa polarização ideológica da cultura contemporânea propicia uma relação de dominação, uma relação pela qual se faz do outro um objeto, - uma coisa da natureza: um homem se refere a outro homem da mesma maneira - como se refere à própria natureza, e não como a um homem. Essa relação de dominação se serve de instrumentos muito mais poderosos, muito mais eficazes e amplos no seu raio de ação, do que em qualquer outra época histórica. Vemos, então, que as obras de cultura criadas pelo homem moderno - que pela sua inspiração mais profunda se destinam a realizar a pessoa no social, a realizá-la aberta para o universal - dado o fato da polarização ideológica, tornam-se armas ideológicas, são assumidas em relação de dominação.

c) Os exemplos deste fato estão aos olhos de todos. Tomemos o fenômeno da técnica - instrumento organizado de transformação do mundo - que é uma obra de cultura, uma criação específica do homem moderno. Ela sofre também uma polarização ideológica, pois é um instrumento muito mais eficaz, muito mais poderoso, para estabelecer a relação de dominação do que os estímulos de transformação da natureza que eram próprios de uma cultura artesanal, não técnica. A técnica tem gerado o fenômeno da estandarização do trabalho, a automação do trabalho humano. Há uma espécie de prolongamento, quase uma continuidade, entre o homem e a máquina. Há uma espécie de identificação entre o homem e a máquina, de tal sorte que, num determinado momento, o homem não se torna mais do que um dos braços, uma das alavancas da máquina: ele está de certo modo identificado com a primeira máquina que opera. Neste caso, quando surge uma força social, como, por exemplo, a burguesia industrial do século XIX e do nosso século, que tenha como interesse primordial - aqui entra a dimensão ideológica - produzir riquezas para acumular para si - esta é a razão de sua existência, a justificação da sua missão histórica - então tal força social vai polarizar ideologicamente uma das obras culturais modernas, no presente caso a técnica. Em outros termos, vai procurar dar à técnica um caráter cada vez mais eficaz no sentido da produção de riquezas que ela possa acumular, determinando, por outro lado, que todos aqueles homens que entram, digamos assim, nesse circuito de utilização ideológica da técnica, sejam fatalmente anulados como pessoas. Aqui, essa força social utiliza ideologicamente aquele valor de cultura, a técnica - que se destinaria à promoção do indivíduo, a possibilitar uma abertura dos indivíduos entre si, a promover a realização de uma sociedade mais solidária, mais humana - no sentido de anular a dimensão pessoal e fazer com a dimensão social se torne uma dimensão de alienação para aqueles que são utilizados.

Vocês, vêm assim, um caso típico de polarização ideológica dentro do fenômeno da técnica. E acrescentamos que em todas as manifestações da cultura moderna, em todos os fenômenos culturais modernos, nós podemos descobrir os traços dessa polarização ideológica. Mesmo aquelas manifestações de cultura que nos pareceriam mais elevadas, as mais desinteressadas, nós assistimos à transformação da cultura em arma ideológica.

3.a) Podemos afirmar também que o grande problema que a humanidade de nossos dias tem diante de si - problema que ela deve resolver por uma questão de vida ou de morte, para sua sobrevivência, e de cuja solução depende, inclusive, a definitiva vigência humana dos valores desobertos pela CH moderna - é justamente este: fazer com que a cultura passe de arma ideológica a instrumento de promoção do homem, ou melhor, a espaço de realização do homem, a espaço humano no qual o homem deve realizar-se.

É justamente por causa desta polarização ideológica que nós podemos dizer que o nosso mundo aparece como que atravessado por uma aspiração profunda - que às vezes se exprime em formas de aproximação - à unidade. É uma característica que muitos pensadores já analisaram. Vocês podem ver, por exemplo, uma descrição rápida, porém muito precisa deste fenômeno, na aquela famosa carta pastoral do Card. Suhard sobre "Ascensão ou Declínio da Igreja", na qual começa apresentando as características do mundo contemporâneo e analisa com muita agudeza este aspecto.

O mundo contemporâneo é um mundo que aspira a ser único. E, no entanto, é o mundo mais profundamente dividido que o homem já conheceu. Ele é atravessado por essa aspiração profunda da unidade precisamente porque o mundo contemporâneo está vivendo ou criando suas obras de cultura numa perspectiva antropológica. De modo que essas obras de cultura levam irresistivelmente à universalização da própria cultura, que hoje se difunde por si mesma, com uma rapidez enorme; e nenhum homem que seja consciente do seu tempo e dos valores do seu tempo vai estabelecer uma barreira nessa difusão das obras culturais. Mesmo quando ele utiliza ideologicamente as obras culturais, para defesa dos seus interesses, sua consciência lhe diz que uma obra, desde que é criada, destina-se a todos os homens. Daí dizermos que, não obstante aquela divisão profunda, causada pelo fenômeno da polarização ideológica, existe esta aspiração irresistível pela unidade.

4.a) Para que possamos compreender plenamente essa polarização ideológica, é necessário que nós atentemos para a sua evolução histórica. Ele se oferece como uma consequência, um ponto crítico, da evolução da própria história moderna. Os valores fundamentais postos em jogo pelo homem moderno levariam fatalmente a essa polarização. Poderíamos estudar, historicamente, a evolução deste fenômeno naqueles mesmos planos em que analisamos a formação da CH moderna: no plano das condições de vida, no plano econômico, social, no plano da organização política, no plano das idéias, etc. - Poderíamos, por exemplo, estudar, sob este aspecto, a formação das classes sociais no mundo moderno e as características que estas classes sociais assumiram.

b) Consideremos, pois, como exemplo, o fenômeno classe social, na cultura moderna. Observamos que o fenômeno classe social, como nós o entendemos, só seria possível num mundo onde se tivesse produzido a grande indústria, como bem Marx acentuou, num mundo de civilização do tipo antropológico, numa civilização na qual a cultura fôsse concebida como uma ordem a ser conquistada pelo homem. Não podemos falar de classes sociais na antiguidade, no sentido em que falamos hoje. As classes sociais na antiguidade eram estratificadas, não havia mobilidade social. A classe dos escravos, por exemplo, se é que se poderia chamar de classe, era uma classe estratificada, não tinha mobilidade social; portanto não havia luta, não havia polarização ideológica. Ao passo que no mundo da cultura moderna vemos precisamente que a divisão de classes não é um fenômeno que se apresenta estática, mas dinamicamente. Essas classes são classes precisamente porque entram em luta. Com relação à classe proletária e às classes que possuem os meios de produção no século XIX, por exemplo, a única maneira que a sociologia tem para, de um modo inequívoco, definir os limites entre as mesmas, é analisar o fato que a luta dessas classes entre si, analisar a polarização ideológica que se apresenta dentro dos mesmos valores entre as classes.

Os valores que a classe operária reivindica são os mesmos que a classe capitalista reivindica: são os mesmos valores da técnica, os mesmos valores da cultura - por exemplo, a educação - são as mesmas aspirações de realização de uma sociedade justa - porque não é só o líder proletário, mas também o capitalista, diz que quer realizar uma sociedade justa. Ambos são homens modernos, ambos estão situados na dinâmica da CH moderna. Ambos estão sujeitos, portanto, ao fenômeno de polarização ideológica.

Percebemos assim, que êsse problema vai evoluindo historicamente a partir do momento em que podemos realmente falar que começou o mundo moderno, ou seja, a partir do século XVI e XVII, quando as condições de vida na Europa realmente anunciaram o aparecimento de uma nova página da história. Então, a partir desse momento nós vemos desenhar-se a curva dessa evolução - desse fenômeno de polarização ideológica.

5.a) Cabe aqui uma observação que acredito importante, inclusive como crítica ao marxismo. Marx, sem dúvida, foi um dos primeiros a analisar êste fenômeno, e um dos seus grandes méritos foi tê-lo analisado genialmente. Mas, em que perspectiva Marx, analisou êste fenômeno? Precisamente dentro da ótica do materialismo histórico, quer dizer, da ideologização

de toda obra de cultura. Então para Marx, o fenômeno de polarização ideológica, como fenômeno característico do nosso tempo, é um fenômeno que faz como ele mesmo disse, da idade moderna, a verdadeira época em que se manifesta uma luta inexpiável, irreconciliável, entre as classes e, portanto, a necessidade de uma revolução no sentido marxista da palavra, ou seja, a promoção de classe, à qual se seguirá a suspensão de todas as classes e a instalação da fraternidade humana. Marx pensou a sua solução do fenômeno de polarização ideológica levando este fenômeno ao seu paroxismo. É como se Marx pensasse que o fenômeno de polarização ideológica só pode ser superado se descobirmos dentro das forças ideológicas em choque, dentro das classes sociais, uma classe que tenha capacidade de ir até o fim, até o momento em que se possa falar de um salto qualitativo ou - na sua linguagem hegeliana - de uma supressão dialética dessa tensão, dessa contradição, produzindo a instauração de uma nova unidade.

Quer dizer, então, que Marx pensou no fenômeno de polarização ideológica única exclusivamente na sua dimensão ideológica. Nessa dimensão, o marxismo é realmente a concepção mais coerente, é a que mais se adapta à evolução do mundo moderno. O indivíduo, por exemplo, que é relativista, que aceita que a obra humana só tem dimensão ideológica que, portanto, não aceita, como nós procuramos estabelecer desde o princípio uma concepção do homem a partir de sua consciência, da sua transcendência no mundo, esse indivíduo, se não é marxista, é porque lhe falta lucidez. Em outras palavras: o indivíduo que não aceita uma concepção do homem transcendente à natureza, uma afirmação radical da relação de comunicação entre os homens, como uma relação anterior, mais profunda, à relação de transformação da natureza, este homem, se não interpreta a evolução do mundo moderno em termos marxistas, é porque lhe falta lucidez para perceber o fenômeno.

Então, portanto, para quem se coloca na perspectiva de Marx, o fenômeno de polarização ideológica poderia ser resolvido justamente assim: levando essa polarização ao seu paroxismo, e fazendo com que, nesse paroxismo mesmo, que é risco, o salto da nova unidade - a contradição se transformasse em conciliação, quer dizer, que o fenômeno de polarização ideológica desse lugar ao fenômeno de conciliação. O comunista olha o mundo ocidental como mundo no qual o fenômeno ideológico ainda não recebeu a sua solução, porque essa polarização ideológica não foi levada ao seu ponto crítico, ao seu ponto de paroxismo, digamos assim, que é a própria revolução. Discutindo com um comunista, apontando os defeitos do mundo socialista, quer dizer que lá na Rússia não tem isso nem aquilo, não adianta nada: para ele é um aspecto que não interessa. Ele responde: "Em todo caso, na Rússia já superamos aquele ponto em que vocês ainda estão aqui no ocidente. Quer dizer, lá não existe mais polarização ideológica, na Rússia já levamos essa polarização ao ponto extremo, ao seu ponto de paroxismo, já demos o salto dialético, já suprimimos as classes que polarizadas ideologicamente. O resto é questão de tempo".

Hoje, portanto, para quem não se situa nessa ótica de Marx, o fenômeno não pode ser simplificado desta maneira. Não podemos considerar o fenômeno de polarização ideológica única e exclusivamente do ponto de vista ideológico. Temos que considerá-lo do ponto de vista do homem, do ponto de vista da pessoa, pois, como nós vimos, a obra de cultura é essencialmente uma realização do homem, uma abertura para o outro. O fenômeno de polarização ideológica deverá ser resolvido - é a tarefa que se nos apresenta tanto do reflexo como da ação - não levando ao extremo, como na perspectiva marxista, o próprio caráter ideológico do fenômeno, mas tratando de uma superação desse caráter ideológico num outro plano: na perspectiva mesmo do homem como pessoa aberta ao outro, que é pessoa também. Neste sentido, não podemos dizer que queremos superar a ideologia, o conflito ideológico, a polarização ideológica, criando uma ideologia que será a supressão de todas as outras. Mas sim, a linha que nós vamos procurar traçar é aquela que é a superação da polarização ideológica, não seguindo um sentido propriamente ideológico, mas pela superação do condicionamento ideológico, i.é, pela crítica das próprias ideologias.

Acredito que a humanidade contemporânea deverá caminhar justamente para isso, irresistivelmente. Do contrário, ela chegará ao impasse, digamos assim, existencial-histórico, e não poderá sobreviver. Ela caminha para alguma coisa que deverá ser uno. Caminha para uma unidade. Essa foi também a grande intuição de Teilhard de Chardin. O problema que o ocupou durante toda a sua vida, que solicitou toda a sua inteligência genial foi exatamente o de saber qual será a unidade do mundo de amanhã. Teilhard de Chardin analisava o mundo dentro de um ponto de vista de paleontólogo, de biólogo, mas a sua análise, afinal de contas, desemboca aqui, no que estamos chamando de polarização ideológica.

O mundo de amanhã terá uma unidade. É uma questão de vida ou de morte para a espécie humana; ou melhor, com dizia Teilhard de Chardin, é uma exigência da evolução. Qual será essa unidade? Ele não era determinista, não dizia que essa unidade iria ser tal e tal... Por isso é que seu trabalho, as conferências que fazia, eram sempre para suscitar entre seus colegas de ciência, a consciência desse problema, propondo-lhes o esforço coletivo, de pensarem um encaminhamento de solução para esse problema. Qual será essa unidade? Nós não somos deterministas, e por isso não excluimos a hipótese de que essa unidade possa realmente ser uma unidade em que os valores do pessoal e do universal na cultura se vejam de certo modo diminuídos. Não está excluído isto.

É acredito mesmo que, se não houver homens bastante numerosos e de lucidez suficiente para se colocarem diante desses problemas na busca de uma solução que não seja na linha marxista, de levar a polarização ideológica ao seu paroxismo, o marxismo - porque é uma ideologia de uma técnica eficaz de ação e que tem uma linha de solução para esse problema - venha, enfim, prevalecer. Por outro lado, assim como não se pode admitir um desconhecimento de problema e a recusa de procurar soluções, assim também não podemos aceitar a pseudo-solução de conservação do que é - manter o "status quo" - porque isso não seria mais do que conservar a própria polarização ideológica. É por isso que eu, pessoalmente, embora respeitando a opinião dos outros, não vejo nenhuma possibilidade de o neocapitalismo resolver os problemas humanos em todas as suas dimensões - o problema da cultura contemporânea, numa palavra. Admito que ele possa resolver um que outro problema particular; e, mesmo, determinados problemas, como, por exemplo, o da distribuição mais justa dos produtos da riqueza, o do emprego etc., pois não está excluído que ele, tecnicamente, possa chegar à solução desses problemas. Contudo, eu não vejo - pode ser que outros vejam - como realmente, ele possa trazer uma solução para esse problema, muito mais profundo, muito mais de CH, em termos de visão de mundo, qual seja o da polarização ideológica. Já o marxismo traz. Aí é que está a diferença entre o neocapitalismo e o marxismo. Aí é que está a superioridade do marxismo sobre o neocapitalismo, superioridade a longo prazo. O marxismo traz uma solução para esses problemas, tanto assim que, na Rússia e nos países socialistas, se tenta contruir uma sociedade na qual a polarização ideológica, pelo menos nos termos em que ela se formula na evolução histórica do ocidente, é suprimida. Não quero com isto dizer que não surjam outros tipos de polarização ideológica latente e que outros mais tarde venham a surgir. Mas o tipo de polarização ideológica que marcou a evolução do ocidente o marxismo pretende suprimi-lo, e tem meios eficazes para fazê-lo. Ao passo que o neocapitalismo não. Por isso é que o neocapitalismo parece mais uma espécie de diversão à beira da estrada do que caminho para a frente.

6.a) Agora, podemos mostrar alguns dos aspectos através dos quais essa polarização ideológica se manifesta. Assim: cultura aristocrática e cultura popular; técnica e poder político; neocapitalismo e socialismo; indivíduo e sociedade (ou liberdade e sociedade); tudo isso desembocando no impasse do "terror atômico". São alguns planos concretos, dentro dos quais podemos tentar a análise desta polarização ideológica.

b) Cultura aristocrática e cultura popular: (aqui usei a palavra aristocrática mais num sentido de elite. Não no sentido clássico da palavra aristocrática, mas de uma cultura aristocrática situada já no contexto de polarização ideológica, ou seja, uma cultura de elite já ideologizada).

Já falamos que as obras culturais modernas têm realmente um dinamismo e uma destinação universal. Não vivemos mais no tempo de uma cultura feita para uma classe ou para um grupo privilegiado. Entretanto, - essa cultura, com destinação universal, pode sofrer - e realmente sofre - sua difração ideológica. E a sofre exatamente dentro do espaço de polarização ideológica. Nesse momento, ela se torna uma cultura de elite. - Forma-se cultura de elite em que sentido? No sentido em que essa cultura vai servir aos interesses de uma elite, embora se diga que essa cultura é para todos, e seus valores são destinados a realizar todos os homens. Enquanto polarização ideológica, de fato, ela serve aos interesses de uma classe, de uma determinada posição social. Em tal sentido é que ela se oporia uma cultura popular. Vemos, assim, o caso de uma polarização ideológica no próprio plano da difusão ou da comunicação social da cultura. Que a cultura moderna se comunique socialmente, pela própria natureza, é um fato: ela não pode deixar de fazê-lo, já que a sua comunicação também é um, dentre os valores da constelação de valores da cultura moderna, e esta comunicação se faz sempre em termos de universalidade. - Todavia, na medida em que uma determinada classe social, por exemplo, uma elite qualquer, usa essa cultura a serviço de seus interesses, embora afirmando a sua universalidade, temos aqui o fenômeno da polarização ideológica.

A esse tipo de cultura se opõe imediatamente uma reivindicação de cultura popular. É assim que explica o fato de, não só no Brasil, mas também noutros países da América Latina e muitas regiões do ocidente, terem aparecido simultaneamente, como uma espécie de fenômeno coletivo os diversos movimentos de cultura popular. A significação profunda de cultura popular é precisamente entrar em tensão ideológica contra uma afirmação de cultura de uma classe: polarização ideológica na afirmação de cultura contra outra. Se admitimos que o povo participa de um mesmo mundo de cultura, da construção de uma história comum, então a cultura é dele e, portanto, a questão não é criar uma cultura para o povo. No caso do profissional em termos de cultura popular? Não é popularizar a técnica de sua profissão. E, sim, aceitando conscientemente que sua cultura profissional não é de uma elite, mas é uma cultura que de direito, pertence ao povo. É nesse sentido que falamos em cultura popular. Esta conceituação explica realmente o fenômeno que surgiu assim, irresistivelmente (não foi ninguém dentro de um gabinete que pensou fazer cultura popular em várias partes, quer seja no Brasil, quer seja em outros países do mundo ocidental).

c) Técnica e poder político: já aludi a esse problema quando de início, exemplifiquei a polarização ideológica. A técnica, como tal, é destinada a intensificar a utilização da força da natureza pelo homem, a tornar, de certo modo, mais vivo o mundo das necessidades naturais, e, portanto, a tornar o homem mais homem. Essa técnica sofre uma polarização ideológica precisamente no momento em que entra em conjugação com o fator poder. A técnica, em si mesma, não tem o fator poder imanente a ela, como próprio dela. É a utilização da técnica que confere a técnica o fator poder. Ora, o que vemos no mundo da cultura moderna é precisamente a técnica - como um instrumento poderoso, quase irresistível, do poder - sendo ideologizada pelas formas de poder que se manifestam na sociedade, das quais a mais poderosa é o poder político. Forma-se imediatamente uma polarização ideológica entre técnica e poder político. Caso típico é o problema da utilização pacífica ou bélica da energia nuclear.

d) Neocapitalismo e socialismo: podemos dizer que a polarização que hoje nos parece mais nítida é a do neocapitalismo e socialismo. Tanto um como outro se apresentam como formas universais de promoção da cultura. O neocapitalismo, de um lado, sabendo que hoje em dia não afirmar o universal é não encontrar eco diante dos homens, é obrigado a afirmar





Esquema da 5ª aula

Polarização ideológica dos valores da cultura contemporânea

1. A cultura contemporânea e sua CH: momento agudo de tensão e de crise da cultura moderna. A característica antropológica conduz a uma radicalização do pessoal e do universal da cultura: promoção do indivíduo e difusão planetária da cultura. Esta radicalização assume caráter crítico precisamente em razão da feição ideológica da cultura moderna, o que confere à relação de dominação instrumentos extremamente poderosos e eficazes.

2. Daqui que o mundo contemporâneo é marcado, a um tempo, por uma profunda aspiração à unidade e por uma polarização ideológica extrema dos elementos de cultura.

6 Manifestações desta polarização ideológica: atentar à evolução histórica do ocidente europeu moderno.

Aspectos concretos para a análise da polarização ideológica:

§ cultura aristocrática e cultura popular;

§ técnica e poder político;

§ neocapitalismo e socialismo;

§ indivíduo e sociedade (liberdade e solidariedade)

3. Impasse da relação de dominação: em termos de violência - impasse do "terror atômico". Sua solução: em termos de "conquista ideológica".

A idade contemporânea tende a ficar sob o signo da educação universal.

+++++

Nota: estas páginas não foram revistas pelo autor.

