

Capítulo 2

*CULTURA, CULTURA LATINO-AMERICANA E CULTURA NACIONAL **

A Francisco Funes e Esteban Sinfuentes, que lecionaram pela primeira vez Filosofia em Mendoza, Argentina (1757-1767), em memória do segundo centenário.

"Qual é então nossa tradição? A resposta aqui é grave, porque nossa tradição, nosso passado, está formado por um contínuo indagar por nossa falta de tradição, de um contínuo perguntar por que não somos isto ou aquilo. Somos povos em suspense, expectadores de algo que não temos e que apenas podemos ter se deixarmos de lado essa expectativa, essa espera, esse duvidar de nossa humanidade, e agirmos, pura e simplesmente, em função do que queremos ser, e só isso".

*Leopoldo Zea***

2.1. CIVILIZAÇÃO UNIVERSAL E CULTURA REGIONAL

2.1.1. Introdução

Neste pequeno artigo, gostaríamos de cumprir uma declaração que José Ortega y Gasset recomenda aos argentinos. Dizia ele: "Não fiz nunca mistério de que acredito e tenho mais

*. Este trabalho, escrito em 25 de maio de 1967, foi a conferência de abertura ministrada pelo autor, no *I Curso de Temporada* da Universidade Nacional do Nordeste (Argentina).

** Zea, Leopoldo, *La cultura y el hombre de nuestros días*, México, Unam, 1959, p. 143.

esperanças na juventude argentina do que na espanhola".¹ Depois de ter expressado que "apenas é por completo favorável (a impressão de uma geração) quando suscita estas duas coisas: esperança e confiança", nosso pensador continua afirmando que "a juventude argentina que conheço inspira –por que não dizer –mais esperança que confiança. É impossível fazer algo importante no mundo se não se reunir estas duas qualidades: força e disciplina. A nova geração goza de uma esplêndida dose de força vital, condição primeira de toda empresa histórica; por isso confio nela. Porém, ao mesmo tempo, suspeito que careça por completo de disciplina interna –sem a qual a força se desagrega e se torna volátil –por isso desconfio dela. Não basta curiosidade para ir em direção às coisas; é preciso o rigor mental para tornar-se dono delas".² Isto é o que dizia Ortega y Gasset há 40 anos e temos plena consciência de que continua sendo verdade no presente! Por isso, pedimos que este artigo sobre cultura, cultura latino-americana e cultura nacional seja visto no sentido de que "a ciência e as letras não consistem em tomar posturas diante das coisas, mas em irromper freneticamente dentro delas, à mercê de um viril apetite de perfuração".

Ao encararmos o homem, sempre o encontramos e já em sociedade. Entretanto, quando nos percebemos como homens, já estamos anteriormente constituídos em intersubjetividade. A intersubjetividade permite-nos perceber como um eu numa rede significativa, com sentido, em um *mundo* que esperou para que nascêssemos para acolher-nos em seus braços e amamentar-nos de símbolos que configuram nossa consciência concreta.³ Isto

1. *Obras, II*, in *Revista de Occidente* (Madri, 1946), em "Carta a un joven argentino que estudia filosofía". Nela afirma-se algo ainda inteiramente correto e atual: "Eu espero muito da juventude intelectual argentina, mas apenas confiarei nela quando a encontrar decidida a cultivar muito a sério o grande esporte da precisão mental" (*ibid.*, p. 342).

2. *Ibid.*, p. 340.

3. Sobre a noção de *mundo*, ver nosso artigo "Situación problemática de la Antropología filosófica", in *Nordeste* (Resistencia, 1967). Pode-se consultar A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles* (La Haye, Nijhoff, 1961, pp. 108ss.), para quem *mundo* é o horizonte onde um sistema intencional permite manifestar o sentido de nossa existência.

é, o *mundo* humano –o que em certa medida é uma redundância ou tautologia –é societário e, além disso, transcorre no tempo; sua própria finitude exige-lhe uma evolução. O homem, a consciência humana, como diria Dilthey, é uma "realidade intersubjetiva e histórica".⁴ Não poderão ser jamais deixadas de lado estas duas coordenadas do fato humano: sua dimensão de coexistência com outras consciências e sua necessária inscrição na temporalidade, e ambos condicionantes, por sua vez, estão incluídos num *mundo*, em um horizonte da vida cotidiana.⁵

Ao falar de cultura, de nossa cultura, não podemos deixar de lado estes princípios que guiarão nossa exposição. A cultura será uma das dimensões de nossa existência intersubjetiva e histórica, um complexo de elementos que constituem radicalmente nosso *mundo*. Esse *mundo*, que é um sistema concreto de significação, pode ser estudado, e é tarefa das ciências do espírito fazê-lo. "O homem –afirma Paul Ricoeur –é aquele ser capaz de efetuar seus desejos como que disfarçando-se, ocultando-se, por regressão, pela criação de símbolos estereotipados".⁶ Todos esses conteúdos intencionais, esses "ídolos (que a sociedade possui) como num sonho acordado da humanidade, são o objeto da hermenêutica da cultura"⁷ Hermenêutica, exegese, revelação da significação oculta é nossa tarefa, e para isso indicaremos neste pequeno artigo alguns passos metodológicos prévios para o estudo da cultura, da cultura latino-americana e de nossa cultura nacional.

2.1.2. *Civilização, sistema de instrumentos*

Para que repetir uma proposta quando outros já a expressaram? Ouçamos então o que nos diz Paul Ricoeur: "A humani-

4. "Geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit", in *Einleitung...*, "Gesammelte Schriften", I, p. 33.

5. O que a fenomenologia chama de *Lebenswelt* e que Husserl tratou especialmente em *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Husserliana, VI; entre outros manuscritos do mesmo filósofo citamos também o A-IV-4 (*Die Welt des vorwissenschaftlichen Lebens*).

6. *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 164.

7. *Ibid.*

dade, considerada em sua totalidade, entra progressivamente numa civilização mundial e única, que significa ao mesmo tempo um progresso gigantesco para todos e uma tarefa imensa de sobrevivência e adaptação da herança cultural a este quadro novo".⁸ Isto é, parece existir uma civilização mundial e, em contrapartida, uma tradição cultural específica. Antes de prosseguir e para poder aplicar o que foi dito sobre nosso caso latino-americano e nacional, devemos esclarecer os termos que estamos usando.

Como já esclarecemos em alguns de nossos trabalhos o significado de civilização e cultura,⁹ resumiremos aqui o que já foi exposto e, então, acrescentaremos novos elementos que até agora não havíamos considerado.

A civilização¹⁰ é o sistema de instrumentos criado pelo homem, transmitido e acumulado progressivamente através da história da espécie, da humanidade inteira. O homem primitivo, pensemos por exemplo num *Pithecanthropus* há meio milhão de anos, possuía já a capacidade de distinguir entre a mera "coisa" (objeto integrante de um meio animal) e um "meio" (já que a transformação de coisa em utilidade é possível apenas por um entendimento universalizante que distingue entre "esta" coisa, "a" coisa em geral e um "projeto" que me permita deformar a coisa em *meio-para*). O homem rodeou-se desde a sua origem de um mundo de "instrumentos" com os quais conviveu e, tendo-os à mão, tornou-os o contexto de seu ser-no-mundo.¹¹ O "instrumento" –o meio –escapa da atualidade

8. Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964, p. 274 (artigo publicado in *Esprit*, Paris, out., 1961).

9. Cf. "Chrétientés latino-américains", in *Esprit*, Paris, jul., 1965, pp. 3ss. (conferência inaugural da *Semana latino-americana* I, Paris, 1964). *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona, Estela, 1967, caps. I e II, 1-2). Ver nosso curso impresso pelos alunos da Universidade do Nordeste -Argentina: "Latinoamérica en la Historia Universal", §§ 2-5.

10. Opomo-nos a posição de Spengler (civilização como decadência da cultura) e, ainda, á de Toynbee (como o "campo inteligível de compreensão histórica"), adotando a posição de Gehlen (*Der Mensch*, Berlim, Athenäum, 1940) e P. Ricoeur (*op. cit.*).

11. Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1º, pp. 68- 70, o *Wozu* do meio que está a *nosso alcance*.

da coisa e se transforma num algo intemporal, impessoal, abstrato, transmissível e acumulável que pode sistematizar-se segundo projetos variáveis. As chamadas "altas civilizações" são supersistemas instrumentais que o homem conseguiu organizar desde o Neolítico, depois de um milhão de anos de inúmeras experiências e adições de resultados técnicos. No entanto, desde a pedra não-polida do homem primitivo ao satélite, que nos envia fotos da superfície lunar, há apenas diferença quantitativa de tecnificação, mas não uma distinção qualitativa—ambas são utilidades que cumprem com um projeto ausente na "coisa" enquanto tal, são elementos de um mundo humano.¹²

O sistema de instrumentos que chamamos de "civilização" tem diversos níveis de profundidade (*paliers*), desde os mais simples e visíveis aos mais complexos e intencionais. Assim, é já parte da civilização, como a totalidade instrumental "dada à mão do homem", o clima, a vegetação, a topografia. Em segundo lugar, estão as obras propriamente humanas, como estradas, casas, cidades e todas as demais utilidades, incluindo máquinas e ferramentas. Em terceiro lugar, descobrimos as utilidades intencionais que permitem a criação e acumulação sistemática de outros instrumentos exteriores: são as técnicas e as ciências. Todos estes níveis e os elementos que os constituem, como dissemos, não são um caos, mas um cosmos, um sistema—mais ou menos perfeito, com maior ou menor complexidade.

Dizer que algo possui uma estrutura ou é um sistema é o mesmo que indicar que esse algo possui um sentido.

2.1.3. *Ethos, organismo de atitudes*

Antes de indicar a direção de sentido do sistema para os valores, vamos analisar a posição do portador da civilização com respeito aos instrumentos que a constituem. "Em todo fazer e agir como tal, esconde-se um fator de grande peculiaridade; a vida como tal opera sempre numa *atitude* determinada,

12. É todo o mundo dos "veículos materiais" de Pitrim Sorokin, *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, Madri, Aguilar, 1956, pp. 239ss.

a atitude *em* que se opera e *a partir* da qual se opera".¹³ Todo grupo social adota uma maneira de manipular os instrumentos, um modo de situar-se di ante da sua utilidade. Entre a pura objetividade da civilização e a pura subjetividade da liberdade há um plano intermediário, os *modos*, as atitudes fundamentais, existenciais, que cada pessoa ou povo foi constituindo. Este plano intermediário determina, como uma inclinação *a priori*, seus comportamentos.¹⁴

Chamaremos de *ethos* de um grupo ou de uma pessoa o complexo total de atitudes que, predeterminando os comportamentos, formam um sistema, fixando a espontaneidade em certas funções ou instituições habituais. Diante de uma arma (um mero instrumento), um asteca a empunhará aguerridamente para vencer o adversário, aprisioná-lo e imolá-lo a seus deuses para que o universo subsista; enquanto que um monge budista, diante de uma arma, virará o rosto em sinal de desdém, porque acredita que através das guerras e das vitórias se acrescenta o desejo, o apetite humano, que é fonte de todos os males. Vemos, então, duas atitudes diversas ante os mesmos instrumentos, um modo diferente de usá-los. O *ethos*, a diferença da civilização, é em grande parte incomunicável, permanecendo sempre dentro do horizonte de uma subjetividade (ou de uma intersubjetividade regional ou parcial). Os modos que vão configurando um caráter próprio são adquiridos pela educação ancestral, na família, na classe social, nos grupos de função social, estável, dentro do âmbito de todos aqueles com os quais se convive, constituindo um *nós*. Um elemento ou instrumento de civilização pode ser transmitido por uma informação escrita, por revistas ou documentos, e sua aprendizagem não necessita mais tempo que o de sua compreensão intelectual, técnica. Um africano pode sair de sua tribo no Quênia e continuar seus estudos em qualquer um dos países altamente tecnicistas, pode

13. Rothacker, Erich, *Problemas de Antropología cultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 16.

14. M. Merleau-Ponty indica isto quando diz que os objetos de uso "fazem emergir novos ciclos de comportamento" (M. Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1957, p. 228).

voltar a sua terra natal e construir uma ponte, guiar um automóvel, ligar um aparelho de rádio e vestir-se à ocidental. Suas atitudes fundamentais podem ter permanecido quase inalteradas –embora a civilização modifique sempre, em maior ou menor medida, o plexo de atitudes como bem pôde observar Gandhi.¹⁵ O *ethos* é um mundo de experiências, disposições habituais e existenciais, veiculadas inconscientemente pelo grupo, que nem são objeto de estudo nem são criticadas –ao menos pela consciência ingênua, a do homem da rua e ainda a do cientista positivista –como bem o mostra Edmund Husserl. Esses sistemas *éticos*, diferentemente da civilização, que é essencialmente universal ou universalizável, são vividos pelos participantes do grupo e não são transmissíveis, mas assimiláveis, isto é, para vivê-los é necessário, previamente, adaptar-se e assimilar-se ao grupo que os integra em seu comportamento.

Por isso a civilização é mundial e seu progresso é contínuo –apesar dos altos e baixos –na história universal; enquanto que as atitudes (constitutivo da cultura propriamente dita) são particulares por definição –seja de uma região, de nações, grupos de família e, por fim, radicalmente, de cada um (o *So-sein* pessoal).¹⁶

2.1.4. Núcleo fundamental de valores

Tanto o sistema de instrumentos como o plexo de atitudes estão, afinal, referidos a um sentido último, a uma premissa radical, a um reino de fins e valores que justificam toda

15. "Entrar na verdadeira intimidade dos males da civilização será muito difícil. As doenças dos pulmões não produzem lesão aparente. (...) A civilização é uma doença deste gênero, e é preciso que sejamos (os hindus) prudentes ao extremo", in *La civilización occidental* (Buenos Aires, Sur, 1959, p. 54). Não aprovamos o pessimismo de Gandhi com respeito a civilização, mas devemos aprender muito de sua atitude crítica com respeito a tecnologia!

16. Nas sociedades ou grupos, os elementos ou constitutivos do *ethos* exteriorizam-se por funções ou instituições sociais que fixam seu exercício na comunidade (cf. Gehlen, *Urmensch un Spätkultur*, Frankfurt, Athenäum, 1965).

ação.¹⁷ Estes valores encontram-se como que encobertos por símbolos, mitos ou estruturas de duplo sentido, e que têm por conteúdo os fins de todo o sistema intencional, que chamamos já no início de *mundo*. No intuito de usar um nome, propomos o que indica Ricoeur (inspirando-se, por sua vez, nos pensadores alemães):¹⁸ núcleo ético-mítico. Trata-se do sistema de valores que, inconsciente ou conscientemente, um grupo possui, aceito e não criticamente estabelecido. " A morfologia da cultura deverá esforçar-se por indagar qual é o centro ideal, ético e religioso";¹⁹ isto é, "a cultura é realização de valores e estes valores, vigentes ou ideais, formam um reino coerente em si, que é preciso apenas descobrir e realizar".²⁰

Para chegar a uma revelação destes valores, para descobrir sua hierarquia, sua origem, sua evolução, será necessário lançar mão da história da cultura e da fenomenologia da religião –porque, até poucos séculos atrás, eram os valores divinos os que sustentavam e davam razão a todos os sistemas existenciais. Com Cassirer e Freud, Ricoeur acrescenta: " As imagens e os símbolos constituem o que poderíamos chamar o sonho em vigília de um grupo histórico. Neste sentido, pode-se falar de um núcleo ético-mítico que constitui o fundo cultural de um povo. Pode-se pensar que na estrutura deste inconsciente ou deste subconsciente é que reside o enigma da diversidade humana".²¹

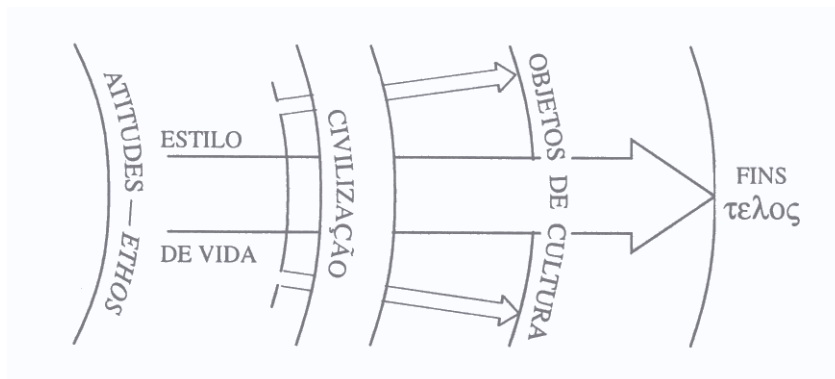
17. Não admitimos a distinção de Max Scheler, já que os fins, os autênticos fins da vontade ou tendência, são valores ("Ética", in *Revista de Occidente*, I, Buenos Aires, 1948, pp. 61ss.).

18. Este pensador chama "le noyau éthico-mythique" (*Histoire et vérité*, p. 282). Os alemães usam a palavra "Kern".

19. Eduard Spranger, *Ensayos sobre la cultura*, Buenos Aires, Argos, 1947, p.57.

20. E. Rothacker, *op. cit.*, pp. 62ss.

21. P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 284. E acrescenta: "Os valores dos quais falamos aqui residem nas atitudes concretas di ante da vida, enquanto formam *sistemas* e que não são questionadas de maneira radical pelos homens influentes e responsáveis" (*ibid.*, p. 282ss.); "para alcançar o núcleo cultural de um povo, há que se chegar até o nível das imagens e símbolos que constituem a representação de base de um povo" (*ibid.*, p. 284).



2.1.5. Estilo de vida e obras de arte

Trata-se agora de tentar uma definição de cultura ou, o que é ainda mais importante, compreender adequadamente seus elementos constituintes. Os valores são os conteúdos ou o pólo teleológico das atitudes (conforme nossas definições anteriores, o *ethos* depende do núcleo objetivo de valores), que são exercidos ou portados pelo comportamento cotidiano, pelas funções, pelas instituições sociais. Chamaremos de *estilo de vida* a modalidade peculiar da conduta humana como totalidade, como um organismo estrutural com complexidade, mas dotado de unidade de sentido. O estilo de vida ou temperamento de um grupo é o comportamento coerente resultante de um reino de valores que determina certas atitudes diante dos instrumentos da civilização —é tudo isso e ao mesmo tempo²²

Por sua vez, é próprio dos estilos de vida expressar-se e manifestar-se: a objetivação em objetos culturais, em portadores materiais dos estilos de vida, constitui um novo elemento da cultura que estamos analisando: a obra de arte —seja literária, plástica, arquitetônica —a música, a dança, as modas de vestuário, comida e de todo comportamento em geral, as ciências do espírito —em especial a História, Psicologia e Sociologia, mas igualmente o Direito —e principalmente a lingua-

22. Sobre os *estilos de vida*, ver: FREYER, SPRANGER, ROTHACKER, HARTMANN, N., *Das Problem des geistigen Seins*, Berlim, Gruyter, 1933.

gem como o lugar próprio onde os valores de um povo cobram forma, estabilidade e comunicação mútua. Todo esse complexo de realidades culturais –que não é a cultura integralmente compreendida –é denominado pelos alemães de *Espírito objetivo* (seguindo a via empreendida por Hegel e que recentemente foi utilizada por Hartmann) e se confunde às vezes com as utilidades da civilização. Uma casa é, por sua vez, um objeto de civilização, um instrumento inventado por uma técnica de construção, mas, não mesmo tempo, e em segundo lugar, é um objeto de arte se foi feito por um artista, por um arquiteto. Podemos dizer, por isso, que de fato todo objeto de civilização transforma-se de algum modo e sempre em objeto de cultura e, por isso, no final, todo o mundo humano é um mundo cultural, expressão de um estilo de vida que assume e compreende as meras técnicas ou objetos instrumentais impessoais e neutros de um ponto de vista cultural.

Agora podemos propor uma descrição final do que seja cultura. *Cultura é o conjunto orgânico de comportamentos pre-determinados por atitudes diante dos instrumentos de civilização, cujo conteúdo teleológico é constituído pelos valores e símbolos do grupo, isto é, estilos de vida que se manifestam em obras de cultura e que transformam o âmbito físico-animal em um mundo humano, um mundo cultural.*²³

Temos consciência de que esta descrição está permanentemente situada em um nível estrutural, que permite porém ser ainda fundado, ontologicamente. Na Filosofia da cultura, fala-se de valores, estruturas, conteúdos, *ethos*. Todas estas noções podem ser absolutizadas e estamos no estruturalismo como posição metafísica; podem, por sua vez, ser fundadas e nos abrimos então ao nível propriamente ontológico. A fundamentação ontológica não é, no entanto, tarefa deste artigo.

23. As *atitudes* poderiam ser chamadas de "causas dispositivas" da cultura; os *valores e símbolos*, o reino de "fins"; o *estilo*, o constitutivo próprio ou "formal" da cultura; as *obras* de cultura, a causa material ou o onde se expressa e se comunica a cultura e, ao mesmo tempo, o "efeito" da operação transitiva.

2.1.6. Tomada de consciência da própria cultura

Às vezes ouvimos dizer que não existe uma cultura latino-americana ou uma cultura nacional. É claro, e isto poderíamos justificar amplamente, que nenhum povo, nenhum grupo de povos pode deixar de ter cultura. Não só que a cultura em geral se exerça *nesse* povo, mas que esse povo tenha *sua* cultura. Nenhum grupo humano pode deixar de ter cultura, e nunca pode possuir uma que não seja a sua. O problema é outro. Confundem-se duas questões: este povo tem cultura? Este povo tem uma grande cultura original? Eis aqui a confusão!

Nem todo povo tem uma grande cultura; nem todo povo criou uma cultura original. Mas certamente tem sempre uma, por mais desprezível, inorgânica, importada, não-integrada, superficial ou heterogênea que seja. E, paradoxalmente, nunca uma grande cultura teve desde suas origens uma cultura própria, original, clássica. Seria um absurdo pedir a uma criança para ser adulto; embora muitas vezes os povos passem da infância a estados adultos doentes e não cheguem a produzir grandes culturas. Embora os aqueus, dórios e jônios tenham invadido a Hélade durante séculos, não se pode dizer que tinham uma grande cultura e sim que a arrebataram e a copiaram dos cretenses. O mesmo se pode dizer dos romanos com respeito aos etruscos; dos acádios com respeito aos sumérios, dos astecas com respeito à infra-estrutura de Teotihuacán. O que faz com que certas culturas cheguem a ser grandes culturas é que junto à sua civilização pujante "criaram uma literatura, artes plásticas e uma filosofia como meios de formação de sua vida. E o fizeram num eterno ciclo de ser humano e de *autointerpretação* humana. (...) Sua vida tinha uma alta formação porque na arte, na poesia e na filosofia criava-se um espelho de *autointerpretação* e *autofor- mação*. A palavra 'cultura' vem do verbo latino *colere*, que significa 'cuidar', 'refinar'. Seu meio é a *autointerpretação*".²⁴

24. Rothacker, *op. cit.*, p. 29.

Isto dito de outro modo poderia ser: um povo que consegue expressar a si mesmo, que atinge a autoconsciência, a consciência de suas estruturas culturais, de seus valores últimos, pelo cultivo e evolução de sua tradição, possui identidade consigo mesmo.

2.1.7. *O homem culto*

Quando um povo se eleva a uma cultura superior, a expressão mais adequada de suas próprias estruturas é manifestada pelo grupo de homens que é mais consciente da complexidade total de seus elementos. Sempre existirá um grupo, uma elite que será a encarregada de objetivar toda a comunidade em obras materiais. Nelas, toda a comunidade contemplará o que espontaneamente vive, porque é sua própria cultura. O escultor grego Fídias e o Partenon ou Platão em *A República* foram os homens cultos de sua época que souberam manifestar aos atenienses as estruturas ocultas de sua própria cultura. Igual função desempenhou um Nezahualcoyotl o tlamatimime da cidade de Texcoco ou o poeta argentino José Hernández e seu livro *Martín Fierro*.²⁵ O homem culto é aquele que possui a consciência cultural de seu povo, isto é, a autoconsciência de suas próprias estruturas, "é um saber completamente preparado, alerta e pronto para o salto de cada situação da vida; um saber transformado em segunda natureza e plenamente adaptado ao problema concreto e à necessidade da hora. (...) No curso da experiência, seja do tipo que for, o experimentado ordena-se para o homem culto numa totalidade cósmica, articulada em conformidade com um sentido",²⁶ o de sua própria cultura. Já que "consciência cultural é, fundamentalmente, uma consciência que nos acompanha com perfeita espontaneidade, (...) a consciência cultural (...) resulta ser assim uma estrutura radical e pré-ontológi-

25. Cf. M. León-Portilla, "El pensamiento prehispánico", in *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, 1963, p. 44.

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

ca" –afirma Ernesto Mayz Vallenilla em seu livro *Problema de América*.²⁷

Vemos que há uma espécie de sinergia entre grande cultura e homem culto. As grandes culturas tiveram legiões de homens cultos e até a massa possuía um firme estilo de vida que lhe permitia ser conseqüente com seu passado –tradição –e criadora de seu futuro. Tudo isto é recebido pela educação, seja na cidade, no círculo familiar, nas instituições, já que "educar significa sempre impulsionar o desenvolvimento metódico considerando as estruturas vitais previamente conformadas".²⁸ Não há educação possível sem um estilo firme e anteriormente estabelecido.

2.1.8. Tomada de consciência da América Latina

O ponto de partida do processo gerador das altas culturas foi sempre uma "tomada de consciência", o despertar de um mero viver para descobrir-se vivendo, um recuperar a si próprio da alienação nas coisas para separar-se delas e opor-se como consciência em vigília. É aquilo que Hegel magnificamente assinalou em suas obras-primas com o nome de *Selbstbewusstsein*, autoconsciência,²⁹ e que em um dos seus escritos da juventude é bem descrita na vida de Abraão:

"A atitude que afastou Abraão de sua família é a mesma que o conduziu através das nações estrangeiras com as quais criou continuamente situações conflitivas,

27. Universidade Central da Venezuela, Caracas, 1959, pp. 21ss. Na verdade, não há que se falar de *pré-ontológico* –como o faz Heidegger –mas de *pré-científico* ou *pré-filosófico* –como fazia Husserl e bem o indica De Waelhens. O homem culto tem consciência *reflexa* daquelas estruturas da vida cotidiana, do estilo de vida, dos valores, conhece os objetos de arte e tudo isto como "bebido" a partir de sua origem e como próprio por natureza (por nascimento). Não se trata de um sistema elaborado (ou científico ou filosófico), mas daquelas atitudes prévias, as da *Lebenswelt* de Husserl.

28. Spranger, *op. cit.*, p. 69. Os estilos transformam-se em instituições ou funções sociais, a educação os transmite e ainda os afiança e procria.

29. Em especial, em seu *Fenomenología del Espíritu*.

esta atitude consistiu em perseverar numa constante oposição (separação liberdade) com respeito a todas as coisas. (...) Abraão errava com seus rebanhos em uma terra sem limites".³⁰

Assim, é preciso que saibamos nos separar da mera cotidianidade para alcançar uma consciência reflexa das próprias estruturas de nossa cultura. E quando esta autoconsciência é efetuada por toda uma geração intelectual, isto nos indica que desse grupo cultural podemos com tranqüilidade esperar um futuro melhor. Porém, na América Latina, certamente há uma geração para a qual "dói" ser latino-americano. "Quem primeiro expôs com clareza a razão profunda desta preeminente preocupação ibero-americana foi Alfonso Reyes num discurso pronunciado em 1936, diante dos participantes do *VII Encontro do Instituto Internacional de Cooperação Intelectual*, discurso que mais tarde foi incorporado à sua obra sob o título de *Notas sobre la inteligencia americana*. Falando de uma geração anterior à sua, isto é, da geração positivista, que tinha sido europeizante, disse: " A imediata geração que nos precede acreditava ter nascido dentro da cadeia de várias fatalidades concêntricas.³¹ (...) Tendo chegado tarde ao banquete da civilização europeia, a América vive saltando etapas, apressando o passo e correndo de uma forma em outra, sem ter dado tempo a que maduresse totalmente a forma precedente. Às vezes, o salto é ousado e a nova forma tem o gosto de um alimento retirado do fogo antes de atingir seu pleno cozimento. (...) Tal é o segredo de nossa política, de nossa vida, presididas pela marca da improvisação".³²

30. Hegel *theologische Jugendschriften*, Tübingen, Mohl, 1907 (valem-nos da tradução francesa: Paris, Vrin, 1948, p. 6). Foi já em sua juventude que Hegel descobriu a diferença entre "consciência da coisa" que está perdida na mera coisidade" (*Dingheit*) e a "autoconsciência",

31. Os círculos concêntricos são: o gênero humano, o europeu, o americano e latino; os dois últimos tomados como um *handicap* "na corrida da vida".

32. Abelardo Villegas, citando Alfonso Reyes em *Panorama de la Filosofía iberoamericana actual*, Buenos Aires, Eudeba, 1963, pp. 75ss.

É trágico que nosso passado cultural seja heterogêneo, às vezes incoerente, díspar e que sejamos até um grupo marginal ou secundário da cultura européia. Porém, ainda mais trágico é que se desconheça sua existência, pois o importante é que, de qualquer forma, há uma cultura na América Latina, cuja originalidade, mesmo que alguns neguem, evidencia-se na arte, em seu estilo de vida. Cabe ao intelectual descobrir tais estruturas, provar suas origens, indicar os desvios. Platão não criticou sem piedade a Homero? Será que ele tinha consciência de que sua crítica era a melhor obra de sua cultura? A geração socrática –e o século de Péricles que a antecederam– foi a geração de tomada de consciência da cultura grega. Seu passado até então era miserável se comparado ao do Egito e ao da Mesopotâmia.

Eis aqui nossa missão, nossa função. É necessário que tomemos consciência de nossa cultura, e não apenas isso, mas que nos transformemos em configuradores de um estilo de vida. E isto é tanto mais urgente quando se compreende que "a humanidade, tomada como um corpo único, encaminha-se para uma civilização única. (...) Todos experimentamos, de maneiras diversas e segundo modos variáveis, a tensão existente entre a necessidade desta adaptação e progresso, por um lado, e ao mesmo tempo a exigência de salvaguardar o patrimônio herdado".³³ Como latino-americanos que somos, esta problemática encontra-se no coração de toda nossa reflexão contemporânea. Originalidade cultural ou desenvolvimento técnico? De que modo sobreviveremos como cultura latino-americana na universalização própria da técnica contemporânea?

2.2. CULTURA LATINO-AMERICANA E CULTURA NACIONAL

2.2.1. *Sobre a origem de nossas nacionalidades*

As histórias particulares de nossas nações latino-americanas são, em suas configurações independentes, curtas. No me-

33. P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 274.

lhor dos casos, seu corpo de leis fundamentais acaba de fazer um século. O grito de independência lançado no início sem muita confiança foi-se arraigando pela fraqueza hispânica. Os antigos vice-reinados, às vezes apenas audiências ou capitânias gerais, autônomas mais pelas distâncias que pela importância do número de habitantes, de sua economia ou cultura, foram-se organizando –seguindo um acontecer análogo –em nações a partir de 1822, terminando o duplo processo revolucionário. Poucas de nossas nações tiveram em seu passado pré-histórico uma raiz suficientemente firme que justificasse uma personalidade comunitária e histórica adequada –referimo-nos ao México, Peru e Colômbia, âmbito geográfico das únicas três altas culturas ameríndias. A vida colonial, por sua vez, permitiria o nascimento de duas ou três nações –em torno da cidade do México do século XVI, de Lima do século XVII e da Buenos Aires do século XVIII –e, no entanto, observamos que, embora hoje sejam mais de 20 nações, nenhuma delas um "campo inteligível de estudo histórico", segundo o historiador inglês Arnold Toynbee. Em outras palavras, nenhuma delas pode justificar e explicar sua cultura, nem sequer suas instituições nacionais, pois elas foram um todo unitário na época da Cristandade colonial e reações análogas produziram a emancipação. Pretender explicar nossas culturas nacionais por si mesmas é uma tentativa impossível, é um nacionalismo que devemos superar. Contudo, não só deveremos ultrapassar as fronteiras pátrias, mas também certos limites históricos produtos de uma periodificação estreita em demasia. Não poderemos explicar nossas culturas nacionais se nos remontarmos apenas a algumas revoluções recentes ou se partirmos do início do século XIX ou do século XVI. As próprias culturas ameríndias apenas nos darão um contexto e certos elementos residuais da futura cultura latino-americana. Isto é, devemos nos situar numa visão de História universal para conseguir desentranhar o sentido de nossa cultura.³⁴

34. Ver nosso artigo "Iberoamérica en la Historia Universal", in *Revista de Occidente*, n. 25, Madri, 1965, pp. 85-95. Este capítulo está reproduzido nesta mesma obra, como primeiro ensaio, com o título "América Ibérica na

2.2.2. De nosso lugar na História universal

Para alcançar adequadamente o sentido profundo e universal de nossa cultura ameríndia, devemos incluir em nosso olhar de conjunto o homem em sua origem, devemos vê-lo progredir no Paleolítico africano e euroasiático, para, depois, muito mais tarde, partir para a América e ser, fato às vezes deixado de lado, o mais asiático dos asiáticos, o mais oriental dos orientais –tanto por sua raça como por sua cultura. Colombo descobriu efetivamente homens asiáticos. Para situar e compreender as altas culturas americanas devemos partir das culturas organizadas desde o IV milênio a.C. no Nilo e na Mesopotâmia, para depois avançar para o Oriente e poder, por fim, vislumbrar as grandes culturas neolíticas americanas, pouco depois do início de nossa Era Cristã. Eis a nossa Pré-História! Nenhuma das altas culturas ameríndias teve um contato direto com as culturas euroasiáticas –se houve algum, foi através dos polinésios– mas foram o fruto maduro de estruturas já configuradas no Paleolítico, quando o americano habitava ainda a Ásia oriental e as ilhas do Pacífico.

Entretanto, o mais importante é que nossa Proto-História (nossa "primeira" constituição ou a formação dos elementos mais radicais de nossa cultura) começou ali, nessa Mesopotâmia já citada, e não nas estepes euroasiáticas dos indoeuropeus. A Proto-História de nossa cultura, de tipo semito-cristã,

História universal", p. 5. "Os novos países latino-americanos, já no início de sua independência, percebiam que estavam à margem do progresso, a margem do mundo que pujantemente se levantava a seu lado e que, inclusive, os ameaçava com sua inevitável expansão. Esta preocupação expressa-se já no pensamento de um libertador de povos como Simón Bolívar e nos pensadores preocupados por estruturar as nações recém-emancipadas, como Sarmiento e Alberdi, na Argentina; Bilbao e Lastarria no Chile; José María Luis Mora, no México, e muitos outros. Frente ao mundo moderno, tinham que definir os países latino-americanos os caracteres que lhes permitiriam, ou não, incorporar-se a ele como nações igualmente modernas" (Zea, Leopoldo, *América Latina y el mundo*, Buenos Aires, Eudeba, 1965, p. 5). "Esta preocupação foi novamente a preocupação central de nossos dias na América Latina" (*ibid.*, p. 9).

origina-se no IV milênio a.C., quando as sucessivas invasões das tribos semitas foram influenciando todo o Crescente Fértil. Acadianos, assírios, babilônios, fenícios, arameus, hebreus, árabes e, do ponto de vista cultural, os cristãos, fazem parte da mesma família.

Esse homem semito-cristão foi quem dominou o Mediterrâneo romano e helênico; foi quem evangelizou os germanos e os eslavos –indoeuropeus como os hititas, iranianos, hindus, gregos e romanos. E, por último, dominou igualmente a Península Ibérica– semita, do ponto de vista cultural, tanto pelo califato de Córdoba como pelos reinos de Castilha e Aragão. Os valores, as atitudes fundamentais do conquistador, se quisermos tentar uma explicação radical, remontam até onde indicamos, isto é, até o IV milênio a. C., junto aos desertos sírio-arábicos.

Nossa *História* propriamente latino-americana começa com a chegada de um punhado de hispânicos, que, além de seu messianismo nacional, possuíam sobre os índios uma superioridade imensa tanto em seus instrumentos de civilização como na coerência de suas estruturas culturais. Nossa História latino-americana começa aí, em 1492, pelo domínio indiscutível do hispânico da tardia cristandade medieval, mas já renascentista, sobre dezenas de milhares de asiáticos ou, de outro modo, de asiáticos e australóides que há milhares de anos habitavam um continente desmesuradamente grande por seu espaço e terrivelmente pequeno em sua a-historicidade. O índio não possui história porque seu *mundo* é o da intemporalidade da mitologia primitiva, dos arquétipos eternos.³⁵ O conquistador começa uma história e esquece a sua na Europa. A América Hispânica parte então do zero. Angustiante a situação de sua cultura!

2.2.3. *Sentido e contexto de nossas culturas nacionais*

E nossas nações latino-americanas? Há nações no mundo que significam uma totalidade cultural com sentido; pense-

35. Cf. Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, Paris, Payot, 1957, pp. 332ss.

mos na Rússia, China e Índia. Há outras que possuem uma perfeita coerência com seu passado e que com outras nações constituíram uma cultura original; tal seria o caso da França, Alemanha e Inglaterra. Há, por outro lado, nações absolutamente artificiais que não possuem unidade lingüística, religiosa ou étnica, como por exemplo a República Democrática do Congo (antigo Zaire) ou a África do Sul. E nossas nações latino-americanas? Parecem estar ainda no meio da caminhada. Possuem seus Estados nacionais, suas histórias autônomas há apenas um século e meio, certas modalidades distintivas de um mesmo estilo de vida, de uma cultura comum. Evidentemente temos nossos poetas e até nossos movimentos literários; nossa arquitetura, nossos artistas plásticos; nossos pensadores, filósofos, historiadores, ensaístas e sociólogos; e o que é mais importante, temos certas atitudes diante da civilização, certos valores. Mas será que as diferenças de nação para nação latino-americana são tão pronunciadas para que possamos dizer que são culturas diferentes? Há profundas diferenças entre Honduras e Chile, entre Argentina e México, entre Venezuela e Uruguai. Porém, não há maior semelhança entre os habitantes de Caracas, Buenos Aires, Lima ou Guatemala, que entre esses cidadãos da cultura urbana latino-americana e um gaúcho dos Pampas ou do Orinoco, ou um índio das selvas peruanas ou do planalto mexicano?

Nossas culturas nacionais são apenas âmbitos com personalidade dentro de um horizonte que possui apenas ele certa consistência como para pretender o nome de cultura propriamente dita. Isto é, todas as nossas culturas nacionais são partes constitutivas da cultura latino-americana. Essa mesma cultura regional, original e nossa foi durante quatro séculos, de uma maneira ou outra –como toda cultura germinal– um âmbito secundário e marginal, porém cada vez mais autônomo, da cultura européia. Desta, contudo, a América Latina, pela situação de sua civilização –das condições sócio-políticas, econômicas e técnicas do subdesenvolvimento– e ao mesmo tempo pela tomada de consciência de seu estilo de vida, tende a se tornar independente. Nossa hipótese é a seguinte: *ainda para a*

compreensão radical de cada uma de nossas culturas nacionais deveremos contar com as estruturas da cultura latino-americana. Não se pode adiar a análise da América Latina para um futuro remoto, quando a análise de nossas culturas nacionais tiver terminado. É um absurdo em morfologia cultural, já que são as estruturas do todo as que explicam a morfologia das partes. A fisiologia estuda primeiro a totalidade funcional do corpo, o que permite depois descobrir os órgãos e suas atividades complementares.

Os estudos regionais, nacionais ou locais acrescentarão as modalidades próprias de viver os valores humanos comuns, as atitudes do grupo maior, os estilos de vida latino-americanos. No plano dos acontecimentos históricos, é necessário partir do local para elevar-se ao nacional e ao internacional. No plano das estruturas culturais, teremos que saber escolher alguns elementos essenciais de todos os componentes da cultura, para estudar as estruturas comuns. A partir destas estruturas comuns, as particularidades nacionais aparecerão nitidamente. Do contrário, mostrar-se-á como nacional o que é herança comum latino-americana e se perderão os traços propriamente nacionais. Na Argentina, por exemplo, não existe nenhuma biblioteca ou instituto que se dedique à pesquisa da cultura latino-americana. Entidades como *o Iberoamerikanische Institut* de Berlim, paradoxalmente, não abundam na América Latina. Assim, enquanto a América Latina não encontrar seu lugar na História universal das culturas, nossas culturas nacionais serão como frutos sem árvore, como se tivessem nascido por geração espontânea. Um certo "nacionalismo" cultural lançou-nos ao encontro do nacional. É necessário dar um passo a frente e descobrir a América Latina para salvar nossa própria cultura nacional. É necessário, então, superar tal nacionalismo!

Além disso, deveremos contar com a existência de semelhanças de âmbitos situados entre a América Latina como um todo e cada nação. Dessa forma, existe uma América Latina do Caribe, outra dos Andes (incluindo a Colômbia e o Chile), a do Amazonas e a da Prata. Esses subgrupos não podem ser deixados de lado quando se tem em conta a cultura nacio-

nal. Se quiséssemos ainda simplificar mais, poderíamos falar de uma América Latina do Pacífico –que olha para um passado pré-histórico– e uma do Atlântico, mais permeável às influências estrangeiras e europeias.

2.2.4. O núcleo de valores na América Latina

Como efetuar ou possuir o saber culto, o que significa ter uma consciência reflexa das estruturas orgânicas de nossa cultura latino-americana e nacional? Deveremos proceder analisando pacientemente cada um dos níveis, cada um dos elementos constitutivos da cultura.

O núcleo simbólico ou mítico de nossa cultura, os valores que fundamentam todo o edifício das atitudes e estilos de vida são um complexo intencional que tem sua estrutura, seus conteúdos, sua história. Como efetuar aqui uma análise morfológica e histórica seria impossível,³⁶ apenas indicaremos as hipóteses fundamentais e as conclusões a que chegamos.

Até o presente estão sendo feitos alguns trabalhos sobre a história das idéias na América Latina,³⁷ mas não nos referimos

36. Em nosso curso "Latinoamérica en la historia universal" (cf. nota 9), ocupamo-nos detalhadamente desta questão (ver § 13 em diante desse curso).

37. Pensemos por exemplo na coleção *Historia de las ideas en América*, publicada pelo Instituto Panamericano de Geografía e História e Fondo de Cultura Económica (Tierra firme), cf. "Notas e comentários". Esta coleção não deve faltar em nenhuma biblioteca de um homem culto latino-americano. Trata-se das obras –todas publicadas pelo Fondo de Cultura Económica, México, a partir de 1956– de A. Adao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*; G. Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*; Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*; R. H. Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centroamérica*; V. Alba, *Las ideas sociales contemporáneas de México*; e outras. A essas podemos acrescentar ainda o trabalho de A. Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú* (Washington, Unión Panamericana, 1960). Há livros como o de Alfredo Poviña, *Nueva historia de la Sociología latinoamericana* (Córdoba, Universidad de Córdoba, 1959), que abrem igualmente panoramas desconhecidos sobre a História das idéias; o mesmo pode-se dizer do livro *Las ideas políticas en Chile*, de Ricardo Donoso (México, Fondo de Cultura Económica, 1946), apenas para citar dois exemplos de obras que devem ser usadas num estudo evolutivo das

às idéias, aos sistemas expressos, e sim às *Weltanschauungen* concretas, às estruturas intencionais não dos filósofos ou pensadores, mas às do homem comum com sua vida cotidiana. E os últimos valores da Pré-História, da Proto-História e da História latino-americana (ao menos até as primeiras décadas do século XIX) deveremos ir buscá-los nos símbolos, mitos e estruturas religiosas. Para isso, usaremos principalmente os instrumentos da história e da fenomenologia das religiões, porque, até a recente secularização da cultura, os valores fundamentais ou os primeiros símbolos de um grupo foram sempre as estruturas teológicas – dizemos explicitamente: um *logos* do divino.

Na América, o estudo dos valores de nosso grupo cultural deve começar pela análise da consciência primitiva e de sua estrutura mítica ameríndia,³⁸ em cujos ritos e lendas encontram-se os conteúdos intencionais, os valores que buscamos – como bem o sugere Paul Ricoeur³⁹ seguindo o caminho do filósofo alemão Karl Jaspers. A Filosofia não é senão a expressão racional (ao menos até o século XVII) das estruturas teológicas aceitas e vividas pela consciência do grupo.⁴⁰

Num segundo momento, observaremos o choque do mundo de valores ameríndios e hispânico, não no processo da conquista, mas no da evangelização. O predomínio dos valores semítico-cristãos, com as modalidades próprias do messianismo hispânico medieval e renascentista em parte, não deixa de

estruturas intencionais e muito mais se considerarmos que Sociologia, Filosofia, Política e as Letras foram em geral exercidas por personalidades polivalentes. Por acaso Echeverría, Sarmiento ou Lucas Alamán não foram tudo isso ao mesmo tempo, mesmo sem serem realmente especialistas em nenhuma dessas áreas?

38. Deveremos deixar os materiais das histórias das regiões (por exemplo o livro de Krickeberg- Trimborn, *Die Religionen des alten Amerika*. Stuttgart, Kohlhammer, 1961) por um método que una as posições de Schmidt, van der Leeuw, Eliade, Otto e Dilthey, mas dentro de um método fenomenológico como o proposto por Husserl, por Max Scheler.

39. *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960 (Parte III de "La philosophie de la volonté").

40. Ver nosso trabalho *El humanismo helénico y semita*.

lado um certo sincretismo, através da sobrevivência de mitos ameríndios na consciência popular. Será preciso ver depois a configuração própria desses valores na história da cristandade colonial. Sua crise produzir-se-á muito depois da emancipação, pelo choque de correntes procedentes da Europa a partir de 1830, que apenas conseguirão impor seus conteúdos com a geração romântica e positivista entre 1870 e 1890.

O fenômeno mais importante será, então, o da secularização; de uma sociedade de tipo cristão –o que supõe valores semelhantes para todos e relativa intolerância para com os alheios– se passará a uma sociedade de tipo profana e pluralista. Entretanto, os conteúdos últimos do núcleo mítico, mesmo que secularizados, permanecerão idênticos. A visão do homem, da história, da morte, da vida, da doença, do cosmos, da transcendência, da liberdade, continuaria sendo –com exceção das minorias que exercem freqüentemente o poder– a ancestral. Prova disso é o desaparecimento total do positivismo; demonstra que os que se inspiraram ou se inspiram em modelos exclusivamente estadunidenses, franceses ou ingleses terminam por sentir-se alheios à América Latina, ou ainda, o que no final das contas dá no mesmo, a América Latina os rejeita por serem estrangeiros.

De nossa parte, acreditamos que é preciso, com autoconsciência, analisar esse mundo de valores ancestrais, descobrir seus conteúdos, aquilo que tem de permanente e essencial, e isso nos permitirá sair com êxito da dupla situação e necessidade de desenvolver nossa cultura e civilização.⁴¹

41. Há obras interpretativas gerais que começam a nos indicar algumas hipóteses de trabalho, mas em quase todas falta uma prévia metodologia da Filosofia da cultura que lhes permitisse avançar mais. Partamos dos que trataram primeiramente da Espanha –de onde surgirá a reflexão latino-americana. Não apenas Ortega y Gasset e Julián Marías, mas também Pedro Laín Entralgo, *España como problema*, 1-11 (Madri, Aguilar, 1956); Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, I-II (Buenos Aires, Sudamericana, 1956), em resposta ao livro de Antonio de Castro, *La realidad histórica de España*; Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad* (Madri, Fax, 1952). Sobre a América Latina, recomendamos de Leopoldo Zea, "La historia intelectual en Hispanoamérica", in *Memorias del I Congreso de Historiadores de*

2.2.5. Do estudo do *ethos* latino-americano

O mesmo pode-se dizer de nosso *ethos*, do organismo de atitudes fundamentais –que constituem os valores.⁴² Aqui a situação é mais delicada ainda. Nós, latino-americanos, não possuímos o mesmo *ethos* trágico do índio, que o leva a aceitar pacientemente um destino necessário, e tampouco o do hispânico, que é descrito por Ortega y Gasset de um modo esclarecedor: o espanhol é aquele homem que tem "aquela capacidade

México (Monterrey, México, TOSA, 1950, pp. 312-9); *América en la Historia* (México, FCE, 1957); *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano* (México, El Colegio de México, 1949). Recomendamos ainda: Alberto Wagner de Reyna, *Destino y vocación de Iberoamérica* (Madri, Cultura Hisp., 1954); Pedro Henríquez Ureña, *Historia de la cultura en la América Hispánica* (México, Fondo de Cultura Económica, 1959), do mesmo autor *Las corrientes literarias en la América Hispánica* (México, Fondo de Cultura Económica, 1954); sobre este assunto é importante também o livro de E. Anderson-Imbert, *Historia de la literatura hispanoamericana* (México, Fondo de Cultura Económica, 1957); Herman Keyserling, *Meditaciones sudamericanas* (Santiago do Chile, L. Ballesteros, 1931); Alceu Amoroso Lima, *As realidades americanas* (Rio de Janeiro, Agir, 1954), e, do mesmo autor, "L'Amérique en fase de la culture universelle", in *Panorama*, II (Washington, 8, 1953, pp. 11-33); Víctor Haya de la Torre, *Espacio-tiempo histórico* (Lima, 1948); Alberto Caturelli, *América Bifronte* (Córdoba, Universidade de Córdoba, 1962), e, do mesmo autor, "La historia de la conciencia americana", in *Diánoia* (México, 1957, pp. 57-77); Nimio de Anquín, "El ser visto desde América", in *Humanitas* III (8, pp. 12-27); Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de América* (Caracas, Universidade de Caracas, 1959); Edmundo O'Gorman, *La invención de América* (México, Fondo de Cultura Económica, 1958); José Ortega y Gasset, "La pampa..." (in *Obras*, II, 1946); Antonio Gómez Robledo, *Idea y experiencia de América* (México, Fondo de Cultura Económica, 1958); Abelardo Villegas, *Panorama de la Filosofía iberoamericana actual* (Buenos Aires, Eudeba, 1963); Mariano Picón-Salas, *De la conquista a la independencia* (México, Fondo de Cultura Económica, 1944), e outros. Ver o artigo "Filosofía americana", in *Diccionario de Filosofía*, de Ferrater y Mora (Buenos Aires, 1958, pp.518-522).

42. Há trabalhos importantes do *ethos* da época da conquista, por exemplo os de Lewis Hanke, *Colonisation et conscience chrétienne au XVI e siècle* (Paris, Plon, 1957), e o de Joseph Höffner, *Christentum und Menschenwürde* (Treveris, Paulinus, 1947). Faltam, porém, trabalhos sobre o *ethos* na época colonial e depois da emancipação.

de estar sempre –ou seja, normalmente –aberto aos demais e que se origina no que é, a meu ver, a virtude mais básica do ser espanhol. É algo elementaríssimo, é uma atitude primária e prévia a tudo, a saber: a de não ter medo da vida. (...) O espanhol não tem, efetivamente, necessidades, porque, para viver, para aceitar a vida e ter diante dela uma atitude positiva, não precisa de nada. De tal modo o espanhol não precisa de nada para viver, que nem sequer precisa viver, não tem grande empenho em viver e isto precisamente o coloca em plena liberdade diante da vida, isto lhe permite assenhorear-se da vida".⁴³

Nós, por outro lado, temos outro *ethos*, descrito com propriedade por Mayz Vallenilla, afirmando que "diante do presente –eis aqui nossa primordial afirmação –sentimentos à margem da História e agimos com uma firmeza de radical precariedade",⁴⁴ e isto "apenas depois de um longo e demorado familiarizar-se e habituar-se com seu mundo em torno, através da firmeza de uma reiterada e constante *expectativa* frente do futuro".⁴⁵ Ainda de maneira mais clara afirma ele que "a América é a imaturidade. Talvez só o fato de que um americano (e já vão mais de um) sustente isso sem ruborizar, pode ser signo de uma primeira saída deste mundo de imaturidade, porém, o que é mais importante a meu modo de ver, para que essa saída seja possível, é preciso que tenhamos consciência de tal imaturidade. Sem esta tomada de consciência que é um assumir a real situação da América e da Argentina, não nos será possível avançar um passo".⁴⁶ Ou, como nos diz o filósofo

43. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la Historia Universal*, p. 361.

44. *El problema de América*, p. 41.

45. "Com efeito, é que por viver de expectativa, (...) (significa que) ainda não somos? Ou será, pelo contrário, que já somos (...) e nosso ser mais íntimo consiste em um essencial e reiterado não-ser-sempre-ainda?" (*ibid.*, p. 63). "Com firmeza frente ao futuro, a expectativa mantém-se em tensa prospecção, contando apenas com o fato de que isso se aproxima e nada mais. Frente à inexorabilidade de sua chegada sabe que se deve *estar disposto* para tudo e, em semelhante situação, é também pura expectativa e nada mais" (*ibid.*, p. 77).

46. A. Caturelli, *América bifrente*, pp. 41ss.

espanhol Ortega y Gasset, "a alma crioula está cheia de promessas-feridas, sofre radicalmente de um divino descontentamento— como já afirmei em 1916 —, sente dor em membros que lhe faltam e que, no entanto, nunca teve".⁴⁷

Não devemos pensar, contudo, que nosso *ethos* é um conjunto de negatividades, já que a " América Latina não tem, ao que parece, a consciência tranqüila quanto a suas sentenças".⁴⁸ Nosso *ethos* possui indiscutivelmente uma atitude fundamental de "espera", mas que não é "esperança", e é por isso que os revolucionários que vão até as últimas conseqüências obtem algumas vitórias momentâneas, pois utilizam essa dose de vitalidade à espera de algo melhor. De qualquer modo, não pretendemos aqui abordar todo o plexo de atitudes que constituem o *ethos* latino-americano, já que para isso seria necessário lançar mão, igualmente, de um método fenomenológico, visto que é na modalidade peculiar de nosso povo se determina em geral a consciência humana por um *mundo-nosso*, pelas circunstâncias que são irredutíveis de comunicação.⁴⁹ Além de

47. Ortega y Gasset, *Obras*, II, in *Revista de Occidente* (Madri, 1946, p. 633, no artigo "La pampa... promesas").

48. H. A. Murena, "Ser y no ser de la cultura latinoamericana" (in *Expresión del pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, Sur, 1965, p. 244). Este autor, que escreveu *El pecado original de América* (Buenos Aires, Sur, 1954), chega a dizer, porém, com suma crueza: "1°) a América Latina carece de cultura própria; 2°) tal carência provoca-lhe um estado de ansiedade cultural que se traduz no acúmulo anormal de informação sobre as culturas alheias" (*ibid.*, p. 252). Depois, porém, indica a grande reação a partir dos anos 1910 em diante (Rubén Darío, César Vallejo, Pablo Neruda, Manuel Bandeira e outros) que significou "uma sorte de contraponto do qual surge o som do americano", em especial em Alfonso Reyes ou Jorge Luis Borges.

49. Além das obras mencionadas, deveríamos lançar mão de trabalhos como os de José Vasconcelos, *La raza cósmica* (Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948); Félix Schwartzmann, *El sentimiento de lo humano en América, I-II* (Santiago do Chile, Universidade de Filosofia, 1950-1953); Víctor Massuh, *América como inteligencia y pasión* (México, Tezontle, 1955); Manuel Gonzalo Casas, "Bergson y el sentido de su influencia en América", in *Humanitas*, VII (Tucumán, 12, 1959, pp. 95-108); Risieri Frondizi, "Is there an Ibero-American Philosophy?", in *Philosophy and Phenomenological Research*, IX (Buffalo, Estados Unidos, 3, 1949), e outros.

uma pesquisa estrutural, devemos contar sempre com a evolução dos fenômenos, e por isso seria igualmente um estudo histórico.

2.2.6. Do estilo de vida de nosso continente

Por último, devemos ver o terceiro aspecto constitutivo da cultura: o estilo total de vida e as objetivações em objetos artísticos ou culturais propriamente ditos.⁵⁰ Este nível foi o mais estudado e é sobre ele que possuímos mais pesquisas escritas. Trata-se das histórias da arte, da literatura, do folclore, da arquitetura, da pintura, da música, do cinema etc. Isto é, trata-se de compreender a originalidade de tais expressões, que são a expressão de um estilo de vida. Evidentemente, uma compreensão clara deste estilo de vida consegue-se tão-somente pela análise do núcleo fundamental de valores e atitudes orgânicas do *ethos*, tarefa prévia que esboçamos nos dois itens anteriores. O que falta, no entanto, até o presente, é uma visão de conjunto, de maneira evolutiva e coerente, de todos os níveis das objetivações culturais, isto é, uma obra que reúna todas as artes e movimentos culturais latino-americanos e mostre as vinculações entre eles mesmos e com os valores que os fundamentam, as atitudes que os determinam, as circunstâncias históricas que os modificam. Ou seja, não possuímos ainda uma história da cultura latino-americana, uma exposição de nosso peculiar mundo cultural.

2.2.7. Sobre a cultura argentina

Agora sim podemos abordar o problema da evolução, com sentido de contexto, da cultura nacional, e o que diremos a respeito da Argentina em particular pode-se aplicar analogicamente a todas as demais nações latino-americanas —e dizemos analogicamente porque haverá matizes, graus e planos de aplicabilidade diversos.

50. "Objetos materiais de cultura" não é o mesmo que "cultura".

o primeiro ponto que devemos rejeitar na compreensão da cultura nacional é um extremo que se denomina *nacionalismo*, como a posição daqueles que sustentam a utópica posição –seja de direita, de esquerda ou "liberal" –de absolutizar a nação; posição que, de um modo ou de outro, remonta aos ideólogos franceses do século XVIII ou a Hegel, no início do século XIX. Da mesma forma, devemos superar um certo racismo –mesmo o daqueles que com um indigenismo puro chegam a dizer "pela raça..." –já que o racismo, seja alemão ou ameríndio, propõe a primazia do biológico sobre o espiritual e define o homem em seu nível zoológico. Ao mesmo tempo, porém, devemos deixar de lado um fácil *européismo*, que significa adiar a tomada de responsabilidade de nossa própria cultura e a continuidade de um já ancestral alinhamento transatlântico.⁵¹

Devemos situar, então, nossa nação, nossa pequena pátria em nossa grande pátria, a América Latina, não apenas para compreender-nos como nação, mas ainda para intervir com algum peso e sentido no diálogo mundial das culturas –e ainda no desenvolvimento integral de nossa fraca civilização. É necessário saber discernir, separar, distinguir para depois unir e integrar. Devemos saber em que níveis nossa cultura é dependente histórica e estruturalmente de outros povos, e em que níveis se encontra seu estilo, sua firmeza própria. Se quisermos autoctonizar tudo, poderemos cair em posições ridículas –como a intenção de um conhecido antropólogo argentino, que expressa o desejo de objetivar a originalidade até o plano da Antropologia física, pretendendo uma "raça pampeana autóctone"; é o cúmulo de um mito levado até as suas raízes

51. Europa e Ocidente não são a mesma coisa. Quando Zea fala da "Europa a margem do Ocidente" (*América en la historia*, pp. 155ss.), propõe-nos uma interessante distinção entre a "modernidade" que a Europa criou (a cultura européia) desde o Renascimento, e que será o "Ocidente", e a Europa anterior e posterior que pode continuar sendo a produtora de cultura contemporânea (pp. 167ss.). No entanto, falta a Zea fazer a distinção entre civilização (Ocidente, e neste caso não deveria falar de "cultura ocidental", pp. 158ss.) e cultura. A civilização ocidental universaliza-se, enquanto a Europa continua sendo o berço de *sua cultura*.

zoológicas! Devemos saber onde e como buscar nossa originalidade, tanto como latino-americanos, como argentinos e de outras nacionalidades.

2.2.8. *Esquema de evolução*

Nossa história cultural, a que se inicia pelo choque do ameríndio e do hispânico na Argentina, origina-se no norte e no oeste de nos so atual território. Para compreender Salta del Tucumán, Cuyo, Assunção do Paraguai –em sua quase sinistra pobreza do século XVI –devemos ir até o Peru e ao Chile, e em especial a Lima. Pouco tempo depois, sobre o sangue do índio na *mita* (trabalho forçado nas minas) as minas de prata de Potosí (Bolívia) justificam aproximar do Prata um novo centro cultural: Chuquisaca (hoje Sucre, Bolívia). Apenas no século XVIII o Atlântico vencerá o Pacífico e o Caribe, nascendo então o grande porto de Buenos Aires –que insensivelmente passara a ser o eixo da cultura nacional argentina, enquanto que Córdoba continuou sendo a herdeira da predominância do Pacífico, de Lima e Chuquisaca, tradicional, posto que antiga e representativa por ocupar o centro, o primeiro reduto da cultural nacional argentina.⁵²

O primeiro momento de nossa história cultural é, sem dúvida, o da cristandade colonial.⁵³ Nesse mesmo período per-

52. No *Arquivo Geral das Índias* (Sevilha), tivemos em nossas mãos aqueles documentos simples, mas que são a expressão de um nascimento espiritual. Em carta de 15 de março de 1614, o bispo de Santiago del Estero, de onde escreve ao Rei, dizia: "Tenho nas mãos outra obra na qual gastarei o pouco que tenho, e mesmo que fosse muito, seria muito bem empregado (...) que é fundar um Colégio da Companhia na cidade de Córdoba (...) que possa graduar em Artes e Teologia, porque pela pobreza desta terra e distância de 600 léguas que há até a Universidade de Lima, ninguém poderá ir até lá para obter a graduação" (AGI, Charcas 137). Poucos meses depois, eram já 25 os estudantes! Assim nasceu a chamada Universidade de Córdoba. .

53. Embora com as limitações de não ter sido feita por um filósofo ou teólogo de profissão, a obra de Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810* (Buenos Aires, Kraft, 1947) é um clássico em sua matéria.

cebem-se rapidamente submomentos. Em primeiro lugar, os tempos da epopéia da conquista, com La Asunción, fundada em 1536, e La Plata de Chuquisaca, em 1538— de cujas objetivações culturais não conservamos quase nada em obras materiais, senão nas instituições sociais essenciais: o índio foi relegado a uma classe secundária. Em seguida, veio a vida colonial de crioulos e mestiços sob a administração hispânica, de grande pobreza e meios limitados, dependendo de Charcas -cuja audiência real foi fundada em 1559—e depois de audiências autônomas até a criação do Vice-Reino do Rio da Prata.

A cultura nacional colonial, em sua primeira forma — durante o domínio da Casa da Áustria, até 1700, aproximadamente —foi a de alguns aldeões perdidos num espaço imenso e rodeado de ameríndios. Córdoba é a única luz acesa entre pequenos povoados formados por alguns vizinhos.

No século XVIII, a influência dos Bourbon e dos jesuítas introduziu na Faculdade de Artes de Córdoba não apenas a Filosofia de Descartes e Wolff, mas também a de Newton, o liberalismo espanhol e o Iluminismo europeu. Do Renascimento passou-se ao Barroco, deste ao Rococó e, por último, ao Neoclassicismo. A independência não produziu uma ruptura cultural importante, no entanto, a oligarquia crioula tomou o poder cultural, substituindo os espanhóis.

Um novo período, realmente diferente, tem início com a geração romântica, sendo que o *Dogma socialista* (1838) do escritor argentino Esteban Echeverría marca o princípio de uma nova postura diante da existência. Não devemos nos esquecer de que Mariano Moreno estudou em Chuquisaca e Manuel Belgrano em Salamanca e que os dois fizeram parte da junta que liderou a Revolução de Maio que deu início, em 1810, ao período independente da Argentina. Eles cumpriram em suas ações históricas o que tinham aprendido nas aulas e em seu ambiente intelectual. No entanto, toda grande revolução no plano da cultura necessita de uma ordem jurídica que a respalde. É por isso que apenas em 1853 e, mais precisamente, a partir de 1860, o novo estilo de vida toma conta da cultura nacional. É a geração de Alberdi, Sarmiento e Mitre. Esta geração percebeu

claramente a prostração a qual nos tinha levado uma certa tradição da cristandade colonial e, por isso, a fim de beneficiar-se dos avanços da civilização, perderam talvez o gosto da cultura nacional –José Hemández, com seu *Martín Fierro*, veio a opor-se com uma visão antitética. De qualquer forma, o impulso inicial tinha sido dado, seja pela imigração (em 1864, a Argentina tinha um milhão e oitocentos mil habitantes, sendo 15% estrangeiros; em 1914, eram já oito milhões, com 30% de estrangeiros), seja pelo "positivismo teórico importado da Europa",⁵⁴ o certo é que na "cultura argentina predomina o elemento europeu e atlântico moderno".⁵⁵ O que houve, na verdade, foi a irrupção da civilização ocidental, da modernidade no nível dos instrumentos, que, sem encontrar uma cultura estabelecida nem um povo suficientemente numeroso, destruiu os valores ancestrais ou, pelo menos, os desorbitou. De qualquer maneira, o krausismo, naturalismo, positivismo e o cientificismo abriram caminho para uma geração diferente: o consciencialismo de Alejandro Korn, o idealismo de Alberini, o pensamento tradicional de um Martínez Villada, a Antropologia de um Romero, apenas para falar dos filósofos. Mas esta geração antipositivista foi igualmente europeizada e verteu em nosso meio o pensamento de outros, em outros âmbitos.

Pouco depois, a partir de 1930, com a geração de Lugones, Scalabrini Ortiz e Martínez Estrada –cujo livro *Radiografía de la Pampa* foi premiado em 1933 –produz-se a reação nacionalista propriamente cultural, podendo ser assim resumida: "Não basta apenas falsear a história para robustecer

54. Francisco Romero, *Sobre la Filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952, p. 60.

55. Juan Vázquez, *Antología filosófica argentina del siglo xx*. Buenos Aires, Eudeba, 1965, p. 19. Korn foi filho de alemães, Ingenieros nasceu em Palermo (Itália), Rougès era filho de um francês, Alberini nasceu em Milão (Itália) e Francisco Romero em Sevilha. Estes são cinco dos seis primeiros filósofos escolhidos por Vázquez. Pode-se ver que o percentual de estrangeiros é muito maior quando nos perguntamos pelo trabalho positivo efetuado em benefício da cultura nacional. Em Santa Fé, em 1896, para cada 230 mil habitantes havia 109 mil italianos (A. Galleti, *La realidad Argentina*, I, México, Fondo de Cultura Económica, 1961, p. 34).

o espírito nacional (como entendiam aqueles a quem Martínez Estrada critica), senão que também é suficiente para isso alterar o verdadeiro sentido da história".⁵⁶ Esta geração, influenciada pelo movimento nacionalista europeu, de maneira direta ou indireta –seja pelo francês Maurras ou por outros –mas partindo de uma realidade argentina, impuseram sua firmeza até pouco mais de dez anos. Acreditamos que nossa missão é discernir tudo o que de valioso têm as posturas expostas –a dos hispanistas coloniais, dos libertadores pós-revolucionários, dos positivistas em prol da civilização ocidental, a dos nacionalistas, e ainda a dos revolucionários que pretendem modificar violenta e rapidamente a realidade nacional. É necessário compreender essas posturas e assumi-las numa visão que supere os extremismos da unilateralidade. Cremos que a única solução é posicionar a Argentina na América Latina, buscando nesse horizonte cultural, sua originalidade própria, para que nossa definição cultural nos permita progredir no espírito e igualmente no nível da civilização material, da qual nos so povo tem tanta necessidade.

2.2.9. O núcleo fundamental e a constelação de valores secundários argentinos

O núcleo fundamental de nossos valores, aqueles que nos permitem –por seus conteúdos –explicar o que é o homem, o mundo, a transcendência, a história, a liberdade, a moralidade da conduta, as leis, o bem-comum, o sentido da técnica, as relações do poder temporal e espiritual, enfim, todos os conteúdos dos valores de uma cultura, o núcleo mítico não é outro que o milenar do judaico-cristão, embora profundamente *secularizado* em nossa época. Entenda-se bem, não nos referimos a uma religião positiva, mas a uma estrutura, uma *Weltanschauung* diria W. Dilthey, um organismo intencional. Se compararmos um argentino médio com um hindu e um

56. Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, Buenos Aires, Losada, 1953, p. 377: "E ao mesmo tempo se destronavam os ídolos locais, autóctones, sob o anátema de Barbárie" (p. 378).

africano animista, veremos como reagem, como concebem de maneiras radicalmente diferentes seu próprio ser humano, sua função na história. Um hindu, por exemplo, ficará indiferente diante do progresso da civilização, porque em sua "via de salvação" o *nirvana* não necessita dos instrumentos materiais que a técnica contemporânea lhe oferece.

Um argentino, por sua vez, seja por sua consciência judaico-cristã explícita, seja por essa mesma consciência secularizada, posicionar-se-á ativamente diante da civilização, porque o progresso instrumental efetua-se em função do bem-estar corporal e espiritual, posição conseqüente com a Antropologia semita que não admite o dualismo, mas que propõe uma radical unidade do homem e exige dele uma atuação histórica responsável.⁵⁷ Se considerarmos este nível cultural, poderemos observar que é impossível buscar em nossa curta história nacional independente –de pouco mais de um século e meio – os fundamentos dos valores de nossa cultura nacional que têm quase 60 séculos. Evidentemente nossa nação, nossa comunidade, por influxo de sua história particular, dos componentes de sua sociedade, pela geografia ambiente, foi modificando esses valores, mas não devemos esquecer que a estrutura não se modificou e é a mesma ancestral milenar. Para isso basta recorrer, por exemplo, às histórias da Filosofia argentina.⁵⁸

57. Analisamos isto longamente na obra *El humanismo semita y helénico*; o desenvolvimento histórico desta hipótese estrutural encontra-se em nosso curso de História da cultura (cf. nota 9). Quando dizemos "judaico-cristão", queremos distinguir essa cosmovisão daquela dos indoeuropeus e dos povos primitivos. Como demonstrou Karl Jaspers, desde a *Achsenzeit* não tem havido revoluções intencionais essenciais na *Humanidade (Vom Ursprung und Ziel der Geschichte)*, Munique, Piper, 1963, p. 19). Vide igualmente Löwith, *Weltgeschehen und Heilsgeschehen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961.

58. Por exemplo, Alejandro Korn, "Filosofía argentina", in *Obras*, III (Universidade de La Plata, 1940); Coriolano Alberini, "Génesis y evolución del pensamiento filosófico argentino", in *Cuadernos de Filosofía*, VII (Buenos Aires, nn. 10-12, 1953-1954); Luis Farré, *Cincuenta años de Filosofía en Argentina* (Buenos Aires, Peuser, 1958); Juan Torchia Estrada, *La filosofía en la Argentina* (Washington, Unión Panamericana, 1961); Manuel Gonzalo Casas, "La Filosofía en Argentina", in *Introducción a la Filosofía* (Tucumán, Universidade de Tucumán, 1954); Diego Pró propõe uma interessante perio-

Como por um movimento dialético do pêndulo que não quer abandonar o centro de gravidade de sua tradição, as gerações positivistas de um Francisco Ramos Mejía ou José Ingenieros tiveram sua posição antitética num Alejandro Korn, Coriolano Alberini, num Alberto Rougès ou Martínez Villada.

Se estudarmos detalhadamente o pensamento argentino em suas metafísicas, éticas, estéticas e filosofias da história, veremos como, por fim, são exatamente os mesmos valores ancestrais – seja por releitura dos livros fundamentais da tradição judaico-cristã, seja pela influência da cultura européia, seja porque ambas foram secularizadas ou simplesmente porque são vividas no mundo contemporâneo. Isto faz pensar a alguns, como, por exemplo, Derisi, que na Argentina não há uma cultura própria, confundindo-se assim o último núcleo de valores com estilo e expressão próprios da vida. Diversas culturas podem ter um mesmo núcleo de valores, caso, por exemplo, da cultura russo-bizantina e da medieval-latina, embora uma seguisse a tradição bizantina e a outra a romano-latina. Porém, junto aos primeiros valores das cosmovisões de tipo judaico-cristãs (entre as quais deve contar-se ainda o marxismo como sua mais importante *secularização* em nosso tempo), existe uma *constelação de valores secundários* próprios de nosso âmbito nacional, os quais devem ser analisados numa história da filosofia ou da *Lebenswelt* cotidiana de nossa nação; contudo esta tarefa não foi ainda realizada.⁵⁹

dificação do pensamento filosófico argentino in *Cuyo, I* (Mendoza, 1965); Alberto Caturelli, *La Filosofía en Argentina actual* (Córdoba, Universidade de Córdoba, 1962).

59. As histórias das filosofias citadas na nota anterior constituem apenas uma relação de filósofos e não uma exposição conseqüente e minuciosa do processo interior e do desenvolvimento dessa constelação de valores secundários próprios da cultura nacional argentina. Talvez Diego Pró possa acrescentar novos materiais que nos serão muito úteis neste sentido (cf. as obras de Alberto Rougès, 1957 e de Coriolano Alberini, 1960).

2.2.10. Como deverá ser analisado nosso *ethos* nacional

O núcleo de valores de nossa cultura nacional define-se por uma *constelação de valores secundários*, que se destaca com maior ou menor nitidez dentro do contexto latino-americano. De qualquer modo, considerando a Argentina como aluvial, "seria difícil –indica José Luis Romero –afirmar hoje como somos argentinos, quais são as nossas características predominantes, quais os traços que nos são comuns; difícil, se desejarmos ser sinceros com nós mesmos",⁶⁰ mas não impossível –acrescentaríamos por nossa vez –se nos detivermos em fixar previamente um método. Porém, além disso, e ainda como nível propriamente definitório, será o *ethos* de nosso povo o que nos permitirá descrever nossa cultura.

Ethos é o sistema de atitudes quase espontâneas diante da *civilização*. Em primeiro lugar, o conquistador, o crioulo ou o imigrante na Argentina ficaram consternados diante do *espaço*. A partir do vértice da acrópole de Atenas, junto ao templo de Vitória Aptera, pudemos observar não só o porto de Pireu e a ilha de Salamina, mas também as cadeias de montanhas que limitam o recinto dentro do qual aconteceram os episódios es-

60. José Luis Romero, *Las ideas políticas en Argentina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 257. "Quem puder alcançar a tranqüilidade de ânimo própria do sábio, comprovará –suspeita o autor –que a alma argentina constitui um enigma, porque a personalidade coletiva do país acha-se em plena elaboração" (*ibid.*, p. 258). Entretanto, o que se encontra em elaboração é apenas alguma dimensão de sua personalidade coletiva, outros elementos são os já ancestrais. O povo chinês –para tomar um exemplo radicalmente oposto –deixou de lado absolutamente sua tradição, confucionista e taoísta, para enxertar em seu lugar (com conseqüências semelhantes à irrupção do homem hispânico sobre o ameríndio) uma cosmovisão ocidental ("o fundamento teórico que guia nosso pensamento é o marxismo-leninismo", "Citations du président Mao Tsé-Toung" (in *Pequeno livro vermelho*, Paris, Seuil, 1967, p. 5, cap. I); Marx representa a secularização da tradição bizantino-russa) e a civilização européia ("Sem o esforço do Partido comunista chinês, (...) será impossível para a China (...) efetuar sua industrialização e modernizar sua agricultura", *ibid.*). A Argentina, desde seu descobrimento no século XVI, não sofreu uma ruptura de tal profundidade. Embora na elaboração, nossa cultura possua continuidade e sentido.

senciais da história ateniense. Do topo do monte Garisim, pudemos contemplar com nossos olhos os montes da cadeia do Hermon, ao norte, e os da Judéia, ao sul, todo o horizonte dentro do qual o fundador do Cristianismo efetuou sua obra messiânica. Um *espaço* limitado às possibilidades concretas do homem, a dois ou três dias de caminhada a pé! Enquanto que a nossa Argentina é um espaço infinito que absorve como um deserto sedento a diminuta consciência humana que tenta levantar seu espírito. Em poucos quilômetros viajamos de Zúri-que à Basileia, de Freiburg a Heidelberg e a Tübingen; algumas horas mais e chegaremos a Paris ou a Bruxelas. Milhares de aglomerações humanas nos falam de história.

Eis aqui o segundo nível! O *tempo*. Nosso espaço impessoal está, além do mais, desprovido de passado e nem sequer tem sentido. Para o índio, cada riacho, cada montanha ou vale tinha um nome e era lugar de um *huaca*: era um espaço com significado. Nós, filhos de imigrantes –meu bisavô, um socialista de Schweinfurt, partiu da Alemanha em 1870 quando começou a guerra entre prussianos e bávaros –atribuímos nomes a esses "acidentes geográficos" que, ao invés de ser parte de um "mundo", passaram apenas a ser uma "coisa" estranha. Somos estrangeiros e como que perdidos em nossa terra, "terra geométrica, abstrata e vazia".⁶¹ Da sua insegurança no presente é que vem a expectativa de nosso homem; sua desolação, sua tristeza – cantada por todas nossas músicas –; sua superficialidade, falta de cultura ou de história vivida com consciência, estar na defensiva, a inveja, o murmurar para aquele que pretende sair dessa situação; é o "incivilizado que corroborará sua imaginária superioridade sobre o próximo, submetendo-o a burlas do pior gosto",⁶² já que o "outro apresenta-se a mim como reprovação".⁶³

61. Ortega y Gasset, *La pampa, op. cit.*, p. 632. Estas linhas são dignas de serem lidas com cuidado, entretanto um crioulo reage de modo diferente diante dos Pampas.

62. Ortega y Gasset, *ibid.*, p. 656.

63. A. Caturelli, *Tántalo, de lo negativo en el hombre*, Córdoba, Assandri, 1960, pp. 41ss.

"A grande aldeia" não fica isenta desta crítica⁶⁴ e, o que é pior, as vezes manifesta, também, uma tendência a "tomar bastardo"⁶⁵ o pouco de original que temos.

Efetuar uma descrição coerente do *ethos* argentino não foi ainda tentado, suporia um conhecimento acabado de todas as nossas manifestações culturais analisadas com um método fenomenológico finamente aplicado. O último grau, "a *originariedade* do homem americano, acha-se encoberto –e ali teremos que buscá-la e descobri-la –em sua peculiar maneira de experimentar o Ser".⁶⁶ Isto é, corporalidade, temporalidade e intersubjetividade deverão passar pelo registro da história existencial argentina.

2.2.11. *O estilo de vida, as obras de arte e palavras finais*

O estilo de vida argentino –que é já a conduta, o próprio operar determinado pelo núcleo de valores, fundamentais ou secundários, e as atitudes ou existenciais concretos –pode ser descoberto por suas obras artísticas. O fato de ser uma comunidade aluvial ou não do todo integrada mostra que nossa evolução de estilo não é autônoma nem isonômica (como quando um grupo cultural evolui a partir de suas próprias premissas), mas heterônoma e como que operando por saltos. Nosso estilo, ainda juvenil, tem seus olhos voltados mais para a Europa e os Estados Unidos –e para algumas minorias ainda para a Rús-

64. Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, pp. 244ss.

65. A. Caturelli, *América bifronte*, pp. 78ss.

66. Mayz Vallenilla, *El problema de América*, p. 97. "Acreditamos que o método da hermenêutica existencial –de clara inspiração fenomenológica –possui marcadas vantagens para iniciar essa tarefa. (...) A experiência do homem americano encontra-se aparentada com a história da experiência do ser realizada pela humanidade como um todo e, no entanto, nela acusam-se traços de uma original *originariedade*" (*ibid.*). Não se pode falar em sentido ontológico de um ser latino-americano, e menos argentino, "só o que se pode afirmar com rigor, e comprovar-se historicamente, é uma *experiência americana* do ser que, ao realizar-se, configura por sua vez o ser histórico do homem latino-americano" (*ibid.*, p. III). Esta "experiência" é a atitude fundamental diante de toda a civilização.

sia –que para sua própria originalidade, tradição, nas próprias estruturas de nossa cultura. Nas histórias e nas obras de arte pode-se estudar esse nos so estilo.

Em resumo, acreditamos que a palavra de Ortega y Gasset tem ainda validade, já que "todo esse deplorável mecanismo (do negativo no argentino) é movido originariamente por um enorme afã de ser mais, por uma exigência de possuir altos destinos. (...) Este dinamismo é o tesouro fabuloso que a Argentina possui".⁶⁷ Sim, nossa nação não apenas está na expectativa, mas está como que atravessada em sua história por um estilo de esperança contra toda desesperança e isso não ocorre com outras nações irmãs. Mas, para que essa esperança não seja mera ilusão, devemos considerar a realidade e, despojando-nos do aparente e do ilusório, devemos superar o nacionalismo e abrir-nos ao horizonte latino-americano, deixar a improvisação e agarrarmos ao paciente trabalho efetuado com seriedade.

Para terminar, digamos com o poeta que "eis aqui que, de repente, este país me desespera, me desalenta. Contra esse desalento me levanto, toco a pele de minha terra, sua temperatura, estou à espreita dos movimentos mínimos de sua consciência, examino seus gestos, seus reflexos, suas propensões e me levanto contra ela, reprov-a, chamo-a violentamente a seu ser verdadeiro, a seu ser profundo, quando está a ponto de aceitar o convite de tantos extravios".⁶⁸

67. Ortega y Gasset, *ibid.*, p. 656.

68. Eduardo Mallea, *Historia de una pasión argentina* (Buenos Aires, Austral, 1951, p. 13): "O que necessitamos em todo momento é reminiscência, ou seja, conhecimento anterior da origem de nosso destino e é na origem de nosso destino que está a origem de nosso sentimento, conduta e natureza" (*ibid.*, p. 16). Deixamos de lado todo o problema da civilização universal e sua influência em nossa cultura nacional, bem como o diálogo que necessariamente vai-se universalizando (porque a Argentina na América Latina começou um diálogo com a Ásia, a África e com os países árabes com organismos internacionais e por outros meios). Estes dois fatores (desenvolvimento dentro de uma civilização universal e amplo horizonte de diálogo entre culturas) exige-nos, mais que no passado, o estudo profundo de nossas estruturas culturais, se não quisermos rapidamente perder toda personalidade cultural. É preciso saber que não somos o centro do mundo –mito comum do homem

Talvez possam questionar a limitação de nossa abordagem positivista. Sabemos disso, mas acreditamos que apenas com um esforço metódico que permita abrir os horizontes do debate de nossos problemas nacionais à história universal e latino-americana, sabendo situar as diversas questões dentro de uma Antropologia filosófico-cultural, é que poderemos avançar nesta difícil tarefa de nossa autodefinição ou, dito de outro modo, na tomada de consciência que signifique um saber culto. Será necessário, fundamentalmente, abrir estas reflexões ao horizonte ontológico.

primitivo — e nem sequer da América Latina. A partir deste reconhecimento humilde, devemos recriar as condições de uma cultura nacional que possa respirar ares de universalidade, já que a atmosfera que às vezes se respira é a do portenho que ainda cai no mito de acreditar que é o "umbigo do mundo" ou a do provinciano contente com seu mundinho e que se arrepia ante a novidade.