

A CULTURA NO PLURAL

Paulo Meneses
UNICAP

Resumo: A cultura no plural. O A. examina a cultura no horizonte da problemática do Uno e do Múltiplo, destacando a antigüidade e a atualidade da questão e chamando a atenção para a necessidade que a cultura tem, pelo seu próprio conceito, de ser uma cultura no plural. Na conclusão, indaga sobre as perspectivas de realização da unidade na diversidade.

Palavras-chave: Cultura, pluralidade, unidade, diferença, etnocentrismo, universalidade.

Summary: Culture in the plural. The author examines culture in the horizon of the problematic of the One and the Multiple. Highlighting this ancient and actual question, the author focuses the inherent need in the very concept of culture to be a culture in the plural. The conclusion contemplates the prospects of realization of unity in diversity.

Key-words: Culture, Pluralism, Unity, Difference, Ethnocentrism, Universalism.

Este título, "A cultura no plural", é uma homenagem a Michel de Certeau, jesuíta francês prematuramente falecido; intelectual de primeira grandeza, amigo do Brasil e de vários dentre nós. Se estivesse vivo, creio que gostaria de participar desta Semana Filosófica, e estaria aqui tratando de Cultura, com seu brilhantismo habitual. No seu belo livro, *La culture au pluriel*¹, de Certeau fala de um dos seus temas prediletos: "Desse mar anônimo onde a criatividade murmura um canto violento. A criação vem de mais longe que seus autores, sujeitos supostos, e extravasa suas obras. Um indeterminado se articula nas determinações. Todas as formas de diferenciação reenviam, em cada lugar, a um trabalho de seu Outro. Esse trabalho, mais essencial que seu suporte ou suas representações, é a Cultura" (*Avant Propos*).

1. DE CERTEAU, M., *La culture au pluriel*, UGE, Paris, 1974.

Nossa perspectiva não é exatamente a de Michel de Certeau; o plural em que situamos a cultura não é “esse mar anônimo” além ou aquém dos sujeitos, mas é a pluralidade enquanto tal. Pretendemos examinar a cultura tendo por horizonte a problemática geral do Uno e do Múltiplo. Nada mais geral e mais antigo na filosofia que essa questão; a qual, no caso do homem e da sua cultura, apresenta traços muito peculiares. Pensar o homem é pensar a cultura, e vice-versa. A multiplicidade das culturas, a necessidade que a cultura tem, por seu próprio conceito, de ser uma “cultura no plural”, radica na própria complexidade humana, ou seja, nessa mescla de finitude e de infinitude que é o ser do homem.

Vamos inspirar-nos, para nossas análises, no pensamento de Hegel*. Disse Alexandre Koyré², que Hegel pensava com verbos e não com substantivos, inovando assim toda a maneira de filosofar no Ocidente. Achamos que a razão disso foi a revolução operada por Hegel, fazendo o pensamento filosófico deixar seu eixo cosmológico, para tornar-se historicocêntrico, para girar em torno do homem social e histórico³. As coisas da natureza talvez possam ser pensadas através de substantivos — já que eles existem justamente para designar coisas. Mas, o homem? “O homem é *travessia*”, diz Guimarães Rosa. É o *homo viator* de Gabriel Marcel, o “homem horizonte” dos gregos, “o ser cuja existência precede a essência”, dos existencialistas. O homem é como um verbo. Decerto, um verbo diferente, que reflete sobre si mesmo; um verbo que é sujeito, e que a si mesmo se conjuga em seus tempos e modos, no singular e no plural, ou mais precisamente, no singular, no particular e no universal. Um verbo que tem de conjugar-se para manifestar o que é: tem de desdobrar-se da diacronia de todos os seus tempos, desde o mais remoto passado, atravessando o seu presente rumo a um futuro de ânsias e de esperanças. E tem de conjugar-se em todos os seus modos, em que se distende na sincronia do espaço, na pululação de sociedades e culturas, nos modos da diversidade básica de homem e mulher, na pluralidade de papéis na vida social, nos modos de produção que configuram tão diversos modos de existência humana.

Mas estamos antecipando o que vai constituir o cerne deste trabalho, cujo desenho é muito simples. Partimos do conceito da pluralidade, e de conexos, como diversidade, complexidade. Em seguida — de passagem do plano lógico pelo plano da natureza — veremos que ali já está antecipada, sobretudo na vida, a esfera do espírito, em que ganha pleno sentido, no homem e na sua cultura, a dialética do Uno e do Múltiplo, ou da complexidade interiorizando-se em unidade. Na conclusão, indagamos sobre as perspectivas de uma plena realização dessa unidade na diversidade.

* As citações de Hegel são todas da *Lógica da Enciclopédia*, segundo nossa tradução, a ser em breve publicada pela Coleção Filosofia, das Edições Loyola. Citamos assim: *Enzyk. §.*

2. KOYRÉ, A., *Hegel à l'éna*. Ap. *Études de la pensée philosophique*, Colin, Paris, 1961, p. 160.

I. Conceituação da pluralidade

Há dois tipos de pluralidade: uma é a multiplicidade quantitativa, a repetição incansável do mesmo — tal como se encontra no processo até o infinito, e mais concretamente na produção em série das indústrias, inclusive na “indústria cultural”, nos produtos descartáveis, nas cadeias de produção e em todas as rotinas. Outra é a pluralidade qualitativa, em que o múltiplo é constituído de seres qualitativamente diversos. É o reino da diferença, da heterogeneidade, da multiformidade ou “diversidade variada” (*Mannigfaltigkeit*). Era assim que os escolásticos concebiam as essências angélicas, cada anjo formando uma espécie ou gênero. O mundo da vida é um exemplo eloqüente dessa produção da diferença, devido à biodiversidade que o caracteriza, e a criação artística e a criatividade humana em geral são uma produção incessante de novas formas, pela originalidade que marca o gênio de nossa espécie.

Não há dúvida de que, enquanto a pura multiplicidade quantitativa é tediosa e mesmo desgastante, a diversidade múltipla desperta o interesse e a curiosidade. O entendimento humano se mostra ávido de colecionar toda a diversidade de formas, em todos os níveis — como se assim pudesse fazer a circunavegação do universo inteligível — ou como se da enumeração exaustiva, o sentido surgisse. Veremos depois que o entendimento — sem o saber — está guiado neste ponto por um “instinto de razão”. Porém, como nota Hegel, “não é raro que se admire a natureza só pela riqueza e multiplicidade variada de suas formações. Mas essa riqueza como tal, abstraindo do desdobramento da idéia nela presente, não oferece nenhum interesse racional mais elevado; e só nos proporciona, na múltipla variedade das formações orgânicas, a intuição da contingência, indo a perder-se no indeterminado. Em todo caso, esse jogo multicolor de variedades singulares é como o agrupamento das nuvens mudando de modos variados. Da admiração por tal variedade — que é uma atitude muito abstrata — deve-se passar à intelecção [racional] que penetra mais de perto na harmonia e na legalidade interna da natureza” [Enzyk. § 145, Ad.].

Observações semelhantes encontram-se em Teilhard de Chardin: “O múltiplo puro é o nada. Onde existe desunião completa do tecido cósmico, não há nada”⁴. E Bergson confirma: “A desordem absoluta é impensável: em todos os graus do ser nada há que não seja unidade na pluralidade”⁵. É imanente à matéria essa tendência à unidade, que a leva a organizar-se, isto é, a

3. LIMA VAZ, H. C. de, “Por que ler Hegel hoje?”, *Boletim SEAF*, 10 (1982).

4. Ap. RIDEAU, É., *O pensamento de Teilhard de Chardin*, Duas Cidades, São Paulo, 1965, p. 117.

convergir sobre si mesma. Por esse motivo é central no pensamento de Teilhard o conceito da complexidade, e a “Lei da Complexificação”, que faz a matéria avançar na construção de unidades cada vez mais complexas; e mais interiorizadas, isto é, mais unas.

Por exemplo, a insulina, uma das menores moléculas da química orgânica, tem 791 átomos; uma planta das mais simples tem 10²⁰ proteínas, e o homem, 10²⁵. O cérebro humano, esse ápice da complexidade, unifica uma pluralidade da ordem de 100 bilhões de neurônios, número astronômico, comparável ao das estrelas de uma galáxia⁶.

5. BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 1948 (77ª ed.).

6. SMULDERS, P., *A visão de*

Por isso dizíamos que o entendimento está guiado por um obscuro “instinto-de-razão” nesse seu incansável colecionar de diversidades e armazenar de taxinomias; assim pressente que não realiza uma marcha errática, mas uma circunavegação: busca o global, o sentido, a unidade universal imanente a toda essa dispersão. A razão não norteia essa busca com brilho de estrela polar; mas atua em denso nevoeiro, com a força magnética do pólo norte atraindo a agulha da bússola. Ou, para expressar-se no registro de outras tradições, o entendimento está apenas recolhendo os cacos ou fragmentos em que se estilhaçou a unidade originária. Nesse trabalho noturno, o entendimento só perde o verdadeiro rumo quando recai sobre seu ponto de partida — como um repuxo ou chafariz — em lugar de se manter em movimento ascendente. Quer dizer: quando teima em *reduzir* à unidade abstrata do entendimento o que deveria ser *reconduzido* à unidade abrangente e concreta da razão. O concreto é outra face do complexo: *cum-crescere*, sua própria etimologia alude ao “crescer-junto” das coisas que convergem para a unidade, porque, de fato, nunca dela se separaram, em sua íntima raiz; e donde receberam impulso para sua expansão em leque, e para a sua definitiva convergência.

Assim Hegel situa a problemática do Uno e do Múltiplo: “Quando se fala de *UM*, vem logo ao espírito a idéia de *Muitos*. Trata-se de saber donde vêm os *Muitos*. Na representação não se encontra resposta a essa questão, pois a representação considera os *Muitos* como imediatamente presentes, e o *Um* só conta como um entre muitos. Segundo o conceito, ao contrário, o *Um* forma a pressuposição dos *Muitos*, e está implicado no pensamento do *Um* que ele se ponha a si mesmo como *Muitos*” [Enzyk. § 97, Ad.]. E noutro lugar, acrescenta: “O processo do conhecimento tem por resultado a restauração da unidade enriquecida pela diferença” [Enzyk. § 215, Ad.].

Porém, o que mais importa é ter presente que essa imanência da unidade na multiplicidade não é algo estático, mas um processo: um processo que é a própria dialética, ou seja, o movimento dos momentos do conceito; o silogismo em que o singular, o particular e o universal alternativamente se pressupõem, se mediatizam e se concluem. Longe de ser o singular ou o plural abstratos, o real é o concreto, em que o universal se particulariza em um singular; em que o singular, aprofundando-se em sua particularidade, se realiza como universal; em que o particular é a ponte e a mediação em que o universal vem encontrar uma expressão única e original, concretizando-se em um singular.

Usemos o próprio Hegel: “De fato, o universal é a base, o solo, a raiz e a substância dos singulares” [Enzyk. § 175, Ad.]. E também escreve: “Todas as coisas são um juízo, isto é, são *singulares* que são em si uma *universalidade*, ou natureza interior; ou são um *universal* que é *singularizado*” [Enzyk. § 167]. Esse conceito, que já se desdobra num juízo, está englobado no movimento de um silogismo: “Tudo é conceito, e o ser-aí de tudo é a diferença dos momentos do conceito, de modo que a natureza *universal* de tudo, por meio da *particularidade*, se confere uma realidade exterior; e por esse meio faz dela mesma um *singular*. Inversamente, o efetivo é um *singular*, que por sua *particularidade* se eleva à *universalidade* e se faz idêntico a si. O efetivo é algo que é um; mas que é igualmente o ‘separar-se-um-do-outro’ dos momentos do conceito. O silogismo é o ciclo da mediação de seus momentos, pelo qual se põe como Uno” [Enzyk. § 181].

Em outro lugar: “Nesse silogismo, que é a alma e o movimento do conceito, as diferenças se suprassumem a si mesmas: cada momento se revela como a totalidade dos momentos, e é um só e o mesmo universal que está nessas formas; num percurso que é a mediação e o suprassumir da mediação, a restauração da identidade agora enriquecida, no termo do processo, com todas as diferenças” [Enzyk. § 192].

Sucede, contudo, que quando se quer interpretar Hegel, se tem a impressão de avançar por um terreno minado — tal é o rigor e a tecnicidade de seus termos e conceitos. O mínimo desvio pode significar a queda no contra-senso e no absurdo. Recorremos assim à interpretação segura de Henrique Vaz, no seu artigo “Por que ler Hegel hoje?”⁷. Depois de ter aplicado à história os conceitos de singular, particular, universal, Henrique Vaz acrescenta: “O movimento dialético é, a um tempo, progressão e retorno. É passagem da universalidade abstrata à particularidade, e a volta ao universal na concretude da singularidade. Pode assim, ser representado pelas imagens geométricas da li-

Teilhard de Chardin, Vozes, Petrópolis, 1965 (3ª ed.), p. 44.

nha e do círculo... Sua imagem é a de uma espiral, cuja progressão circular representa o enriquecimento sempre maior do universal, ou seja, a pressuposição de uma racionalidade fundamental da realidade, que o movimento dialético tenta captar e exprimir”.

Estamos, pois, muito longe da pluralidade e unidade postas lado a lado, ou opostas em antinomia insuperável. A visão dialética da razão dissolve a rigidez do entendimento, transforma em fluida passagem o que parecia descontinuidade pura. Até mesmo a complexidade e a ‘lei da complexificação’ de Teilhard ganham nova luz com a revelação do movimento interno que lhes esclarece o funcionamento. Em última análise, temos aqui uma consequência da *finitude* das coisas criadas. “Tudo, seja o que for, é um *concreto*: por conseguinte é em si mesmo algo diferente e oposto. A finitude das coisas consiste em que seu ser-aí não corresponde ao que são em-si. O que move o mundo, em geral, é a *contradição*: e é ridículo dizer que a contradição não se deixa pensar. O que há de correto nessa afirmação é só isso: que não é possível dar-se por satisfeito na contradição, e que ela se suprassume a si mesma. Mas a contradição suprassumida não é a identidade abstrata, pois essa, em si mesma, é apenas um dos lados da contradição” [Enzyk. § 119, Ad.]. A propósito, Hegel cita Platão: “Deus fez o mundo da natureza do Um e do Outro; reuniu os dois e formou deles um terceiro, que é da natureza do Um e do Outro” [Timeu, 35 a-b]. Isso explica, diz Hegel, “a natureza do *finito*, em geral, que não defronta indiferente o Outro, mas é, em si, o Outro de si mesmo, e por isso se altera. Todo o ser finito está sujeito à alteração; — alteração essa que para a representação parece ser simples possibilidade, mas que, de fato, reside no conceito do ser-aí” [Enzyk. § 92, Ad.]. E acrescenta: “A alteração é apenas a manifestação do que o ser-aí é em si”. A limitação do finito está na raiz desse movimento: “O limite contém em si mesmo a contradição, e mostra-se, assim, como dialético. É que o limite de um lado, constitui a realidade do ser-aí, e de outro é sua negação. Ora, além disso o limite, enquanto é a negação do Algo, não é um nada abstrato, mas um nada essente, ou seja, aquilo que se chama *um Outro*” [Enzyk. § 92. Ad.].

Aqui esbarramos em um mal-entendido comum: julga-se o especulativo, o lógico, como a quintessência da abstração, porque não se entende que ele é, por sua dialética, a superação da unilateralidade, e a fusão dos Abstratos ressequidos na riqueza e profusão do concreto. Por isso Hegel usa a expressão: “*De fato, ou no conceito*”. Compreender é pensar mediante conceitos; por isso um tema tão complexo quanto o da cultura humana requer

certa elaboração de conceitos para poder ser abrangido em toda a sua riqueza, para se entender como e por que a unidade humana precisa de tanta multiplicidade de formas para dizer a que veio.

II. O homem na multiplicidade de suas culturas

A questão do Uno e do Múltiplo, da unidade e da diversidade, ganha novas dimensões quando se passa ao *homem*, tanto ao homem individual como ao social e histórico. É que ao chegarmos ao nível do espírito, adquire pleno sentido e desenvolvimento o que na esfera da natureza existia como antecipação, como "em-si". Com o advento da consciência, a complexidade, a alteridade na unidade, são também "para-si"; e é um sujeito que reflete sobre si mesmo, que se organiza, e nele a liberdade coexiste com a necessidade, o instintivo com o racional.

A antecipação que se encontra na natureza pode descrever-se em dois traços:

1º) O primeiro é a multiplicidade e a diversidade extrema de seres, as complexas construções de formas, o emaranhado de energias, a interação e a dependência recíproca, que os leva a organizar-se em conjuntos cada vez maiores, e enfim a constituir a unidade de um só universo. Na esfera da vida, o fenômeno é ainda mais acentuado. Por um lado, é a complexidade estonteante do mais simples organismo, que chega a integrar em sua unidade uma multidão de átomos da ordem de 10^{20} . Por outro lado, é a proliferação inesgotável de espécies vegetais e animais, a "simbiose" de espécies, de ordens e de reinos diferentes no mesmo nicho ecológico — e nesse nicho ecológico ampliado que é o planeta Terra. A complexificação nos seres vivos atinge um grau de interiorização muito elevado, pelo princípio vital ou finalidade interna que os organiza, e alcança nos mamíferos superiores, por seu cérebro desenvolvido, formas de consciência e de sociabilidade que prenunciam o advento do homem.

2º) O segundo aspecto, é que toda essa complexidade, que converge em *um* universo, e na unidade de *uma* biosfera, origina-se de um princípio simples, de um núcleo primordial, que depois se expandiu em crescente diversidade através de uma *duração*. Essa duração não é o tempo abstrato da física — a incessante repetição do mesmo — sem começo nem fim; é uma duração em

que os seres crescem, amadurecem e numa dança de metamorfoses perecem e passam para o seu Outro. E ainda, essa duração tem ritmos variáveis. Nos três primeiros minutos a duração do universo, do *big-bang* inicial até a primeira molécula, produziu diferenças mais contrastantes que possivelmente nos 20 bilhões de anos seguintes⁸. A filogênese também, depois da enorme pululação de formas vivas, parece ter entrado em calmaria no que toca ao surgimento de novas espécies: as alterações agora se produzem no seio da espécie, e na rotina dos indivíduos que não cessam de nascer e de crescer, de gerar e de ser gerados, e de perecer.

7. LIMA VAZ, H. C. de, *op. cit.*

8. WEINBERG, S., *Os três pri-*

Mas aqui ficamos, pois nosso intento não é reescrever a *Évolution créatrice* de Bergson — esse grande filósofo votado a um esquecimento injusto, depois de uma popularidade excessiva. Nem refazer *Le phénomène humain* de Teilhard de Chardin — estes belos livros que contêm mais idéias e mais verdade que todas as “desconstruções” pós-modernas reunidas. Queríamos somente mostrar que os dois traços, que vamos analisar no estudo do homem e da sua cultura, já se encontram antecipados na natureza e na vida. Também no caso do homem, encontra-se essa diversidade complexa, originando-se da unidade e para ela convergindo; portanto, nunca se separando dela, pois é precisamente a expressão e o enriquecimento da unidade; a qual, através de suas diferenças, mostra o que é de fato, revela a amplitude e a riqueza de seu interior; e imanente às diferenças, faz que à medida que se complexifica, o ser se interiorize e seja reconduzido à unidade. Também no caso do homem, a duração é uma incessante produção de diferenças. O tempo aqui não é somente “o corpo do conceito”, mas assume um papel fecundante e maiêutico, enquanto provoca o desdobramento diacrônico de suas riquezas, e faz vir à luz uma diversidade insuspeitada que a unidade primitiva só continha “em-si”, mas que sem um longo e paciente processo de desenvolvimento nunca poderia manifestar-se.

Realmente, é espantosa a diversidade de realizações do homem sobre a Terra, através de sua história: a multiplicidade de formas de existência, de organizações sociais, de universos simbólicos e culturais, lembra a profusão das espécies vivas, a biodiversidade extraordinária que caracteriza nosso planeta; é também comparável aos enxames inumeráveis de galáxias no universo. Dir-se-ia que o homem, feito à imagem e semelhança do Criador, é, por isso mesmo, também criador; e antes de tudo, criador de si mesmo, “causa sui”, pois sua criatividade se exerce sobretudo em criar-se e re-criar-se a si mesmo, em seus diversos tempos e

modos. É que, apesar da sua finitude como criatura, a imagem e semelhança de Deus lhe imprime um caráter de infinito. Assim a nossa espécie — a mais nova de todas, com apenas cem mil anos de vida — já assumiu nesse lapso de tempo tantas e tão diversas formas, e construiu tantos universos sociais e culturais; e possivelmente está apenas balbuciando o que vai dizer; só exprimiu uma pequena fração de sua riqueza interior, e vai precisar pelo menos de outros cem mil anos para dar uma idéia menos imperfeita de si, do que pode ser em-si e para-si, efetivamente.

Diz-se que Deus é paciente porque eterno. Hegel, que admirava a paciência do conceito, poderia dizer que o conceito é paciente porque histórico. Tem pela frente toda a duração da história humana para desdobrar-se em todos os seus momentos; digamos, *para a sua expressão corporal*, pois seu corpo é o tempo. O homem individual é impaciente porque efêmero, e no instante em que dura sua vida — duas ou três gerações, no máximo — quer compreender e exprimir o universo e o espírito. Com certa maldade, dir-se-ia que é sua própria decadência e seu próprio ocaso que toma pela “Decadência do Ocidente”, “Ocaso da Civilização”, “Degenerescência da Cultura”. É o seu mundo que perece, e isso o leva a confundir sua própria ruína com a ruína do universo.

É no mínimo curioso que a rica diversidade de sociedades e culturas cause tanto problema à compreensão humana. Para a maioria das pessoas, parecem *espantosas*, ou mesmo, *monstruosas*, a diversidade de costumes e técnicas que a etnografia se compraz em catalogar, e as formas variadas de civilizações e modos de vida que a paleontologia e a história revelam. Mais de uma vez, culturas em confronto puseram em dúvida se pertenciam de fato à espécie humana os seres tão diferentes que tinham perante si; se não eram animais subumanos, ou no mínimo alguma aberração teratológica da humanidade verdadeira. Quando em Sevilha discutiam os sábios se os ameríndios eram seres realmente humanos, na mesma ocasião no Caribe havia índios que submergiam n'água os espanhóis, para ver se eram homens como eles, que só podiam respirar fora d'água... De fato, as evidências mais óbvias, os valores mais sagrados de uma cultura são ignorados ou negados pela outra. Como se pode ser persa? Perguntavam os cortesãos franceses. Como se pode ser francês? Podiam perguntar os persas, com igual razão. Curiosamente, havia quem se deslumbrasse com o modo de vida dos índios, como vários franceses e portugueses que se embrenhavam na selva para se “asselvajar”⁹. Achavam que tinham, no meio daqueles povos

meiros minutos. Uma discussão moderna sobre a origem do universo, Ed. Guanabara Dois, s.l., 1980.

9. GRUZINSKI. S., *S'ensau-*

primitivos, descoberto o paraíso perdido e a liberdade original. Muito se podia filosofar sobre esse “asselvajamento”, esse trânsito radical para o Outro. Numa primeira aproximação, vemos aí, de um lado, a sedução do mito do paraíso perdido, concebido como um mundo invertido do nosso; de outro lado, por se tratar de indivíduos bem jovens, não totalmente socializados, o trânsito significava a abolição de todas as normas e de toda a disciplina que lhes pesava. Mas essa exceção não contradiz, antes ilustra, a reação comum ante a alteridade. É uma atitude de *estranhamento*, a alteridade “causa espécie”. De si, ter o seu Outro pertence ao conceito de ser finito, como vimos, que no seu limite e por seu limite se separa do seu Outro, e com ele se reúne: assim como o horizonte tanto separa como une o céu e a Terra. Por que, no caso do homem, esse encontro com a alteridade ganha a dimensão específica de “estranheza”? É que neste caso, o Outro é outro *sujeito*, para quem eu sou também um Outro, que me conhece como tal, como eu a ele; que pode aceitar-me, mas que sobretudo e antes de tudo pode repelir-me, como eu também faço com ele; de modo que o reconhecimento nunca é imediato, mas passa por uma reconciliação.

Vamos ver mais de perto como se processa essa negação do Outro. Nada mais difundido, entre os povos mais primitivos, como entre os que se dizem mais civilizados, que o *etnocentrismo*: a cultura outra é rejeitada em bloco, como uma negação ou agressão aos valores da própria sociedade. A primeira reação é destruir a cultura outra, pela raiz, eliminando os seus suportes. Depois se preferiu apenas extirpar a cultura outra nas mentes e nos corações de seus portadores, que foram conservados, mas reduzidos por técnicas mais ou menos sutis a uma situação em que não oferecessem perigo. Isso supõe que haja assimetria de poder militar, econômico etc., entre as duas sociedades, para surgir o fenômeno da dominação — a mescla de culturas, sem opressão social ou política é saudável e inevitável. São conhecidas as técnicas de extirpação das culturas, desde a conversão, a cooptação dos assimilados, até a reeducação forçada, a proibição da língua, da religião e dos costumes das etnias subjugadas. Há enfim uma forma “mais civilizada” ou mais sutil de oprimir a cultura outra: é reduzi-la a folclore, a diversão turística; ou seja, tratar as expressões mais específicas de outro povo com o mesmo olhar divertido das crianças que contemplam os macaquinhos na feira ou no zoológico.

O exemplo dos romanos que subjugaram politicamente a Grécia, mas abraçaram avidamente seus valores culturais, é um exemplo único, quanto eu saiba: o que mostra a genialidade política

vager. Ap. *Cahiers de Sociologie économique et culturel*, Univ. du Havre, déc. 1992, pp. 19-28.

e o espírito realmente prático daquele povo que produziu imperadores como os Antoninos e, sobretudo, Marco Aurélio. No contexto helenístico, os apóstolos acharam que a maneira digna do ser humano de difundir a verdade era a persuasão; quando os missionários na Renascença julgaram que o que convinha aos novos tempos e aos povos inferiores (como classificavam até os Incas e Astecas) era a aplicação da violência¹⁰. Ainda hoje, quando nos aproximamos do terceiro milênio, a Europa, e em geral o primeiro mundo, cultiva um intransigente etnocentrismo em relação aos povos que não pertencem ao seu clube de opulentos: e vemos ressurgir entre eles movimentos nitidamente fascistas, cujo espírito é a brutal rejeição do Outro.

Felizmente a história não é constituída somente dessa violência etnocentrista — que chama mais a atenção por seu caráter de ruptura e de truculência. O outro lado também está presente: é a interpenetração, a osmose, a fecundação de diversas tradições culturais, umas pelas outras. Como observou Lévi-Strauss, entre outros, foi no cruzamento de povos e culturas, nessa amálgama de técnicas, tradições e idéias, que brotaram as grandes civilizações: que foram tanto mais ricas quanto maior a diversidade que conseguiram englobar em seu caldeamento original. Para um povo, como para um indivíduo, nada tão letal quanto estar só¹¹.

10. BEOZZO, O., in *Perspectiva Teológica*, set/dez. 1992.

11. LÉVI-STRAUSS, C., *Raça e cultura* (UNESCO, Paris, 1952), transcrito em *Antropologia Estrutural II*, Tempo

É que o Outro, que parece ser a morte do Eu, é de fato a condição de sua vida, e de sua vida mais plena (*Veni ut vitam habeant et abundantius habeant*)¹². O Outro é condição para o reconhecimento próprio, pois o sujeito é como o olhar que só se enxerga quando refletido em um espelho. Até mesmo os valores de uma cultura descobrem muitas vezes seu sentido ao se verem transpostos em outra cultura; como Malinowski, estudando os trobriandeses, entendeu o sentido das jóias da Coroa britânica. Contudo, não é o diálogo com uma só cultura que é enriquecedor; se ficasse aí, poderia ser, antes, enrijecedor. O que abre amplamente os espíritos e os pode libertar do etnocentrismo é o comércio com o maior número possível de culturas: o ideal seria o conhecimento de todas as suas variantes combinatórias.

Brasileiro, 1976, p. 360.

12. Evangelho de João, 10, 10.

A razão disso é que o homem possui certa infinitude, ou pelo menos uma multiformidade interna inesgotável¹³. “Varius, multiplex, multiformis” — assim se definia o Imperador Adriano. E o poeta Oswald de Andrade: “Eu sou trezentos, sou trezentos e sessenta; mas um dia afinal me encontrarei comigo”. O homem que se encontra em seu Outro, na verdade se encontra outro em cada um de seus Outros; à medida que os vai conhecendo, descobre-se na complexidade de suas possibilidades. É como o ator de teatro, que assumindo cada um de seus personagens, sente-

-se viver uma de suas vidas possíveis, e libertar os seus demônios. Num plano mais geral, à medida que o indivíduo assimila a diversidade das culturas atuais e passadas, e hoje em dia as subculturas e contraculturas de sua sociedade hipercomplexa, sente que sua singularidade, ao reunir-se e confrontar-se com esse universo de particularidades, está se integrando na verdadeira universalidade do gênero, no "Homem". O universalismo das grandes religiões foi um impulso inaugural nessa direção, mas ainda "in speculo et in aenigmate", ou melhor, *em-si*; resta ainda toda a duração da história humana para essa unidade universal tornar-se efetiva *em-si-e-para-si*.

Conclusão

Como vimos, a dispersão das sociedades e das culturas, as diferentes formas e metamorfoses do homem sobre a terra regem-se, como tudo o que vive, pela lei da complexificação, da interiorização, da convergência. Esta, por sua vez, não é a *redução* à unidade abstrata do entendimento, mas a *recondução* à unidade concreta da razão, rica da pleora de todas as suas diferenças: seu *pleroma*, diria São Paulo. Essa sinergia universal está prefigurada pela integração planetária das redes de comunicação, com seus satélites, computadores etc., numa tecnologia ainda balbuciante, se projetamos, para o lapso de mais de um século, os rápidos progressos obtidos nesta década.

Ora, por um estranho paradoxo, justamente ao lado deste processo, vê-se hoje em dia recrudescer — e logo na petulante Europa — um novo tribalismo (entre sérvios, bósnios e croatas, e na extinta União Soviética). Tribalismo que só é novo pelas armas de alta tecnologia que entrega a seus assassinos, e que na fúria de pureza étnica revive os campos de concentração; e ainda inova, inventando os campos de estupro. Além disso, o "ovo de serpente" do nazismo tenta eclodir em sua pátria de predileção, e até entre nós encontra partidários.

Como Bergson notou, numa análise que me parece muito justa, não há passagem imediata do grupo humano parcial — da tribo e de sua extensão moderna, a nação — para o universalismo da humanidade, para a fraternidade universal, para a integração planetária. Existe, na verdade, uma descontinuidade ou mudança de ordem. O amor-próprio pode estender-se até ao limite de quem pertence ao meu sangue, à minha tribo, ao meu povo, sentindo-o como "carne de minha carne e sangue de meu sangue", tal como Adão classificou Eva, egressa de suas costelas.

Mas o reconhecimento do *outro enquanto tal*, não é essa projeção ou ampliação do *Mesmo*. É a aceitação da diferença; é encontrar e reconhecer sua humanidade na diferença pura. É amar a diferença precisamente enquanto tal, como um reflexo novo e insuspeitado da idéia, como uma realização original e única do ser humano; como uma peça indispensável, e por isso preciosa, para formar sua imagem plena e universal.

Eis uma passagem que não é forçosa nem automática, mas é expressão pura da liberdade. O que não significa que seja arbitrária, ou que careça de racionalidade. Nada mais falso que essa confusão de liberdade com arbítrio [Ver: Hegel, *Enzyk.* § 149, Ad.] que é apenas o seu aspecto formal: o de optar. O conteúdo da liberdade é o mesmo que o da racionalidade: é o *universal*, é o bem como tal. Livrar-se da unilateralidade e estreiteza da tribo, desse egoísmo ampliado; abrir largas velas no oceano da alteridade pura, do universal em toda a sua plenitude, e através desse movimento de generosidade magnânima reconduzir tudo à unidade originária donde tudo provém e para a qual tudo converge — isso sim, é liberdade: “Esse esplendor, todo esse largo eflúvio” (como dizia o poeta Cruz e Souza).

Como conseguir isso? Como libertar o homem da unilateralidade, das estreitezas e preconceitos discriminatórios? É a grande tarefa da reeducação dos povos. Isso exige que se eduquem as novas gerações para a liberdade: fazer que desde os tenros anos o ser humano se liberte das estreitezas da tribo, dos preconceitos etnocêntricos, do *chauvinismo* das grandes e pequenas potências, da discriminação obtusa que se prevalece das diferenças de cor, sexo, idade, costumes, religião, para rejeitar outros seres humanos, e reivindicar para si e para seu estreito grupo o monopólio da humanidade verdadeira. Precisa fazer com urgência com que o reconhecimento dos direitos não só proclame o igual direito e a dignidade de todos, mas insista expressamente no direito sagrado à diferença e no respeito sincero às diversidades — física ou psíquica, natural ou cultural, ética ou religiosa, social ou política.

Neste ponto a mensagem cristã poderia atuar como fermento na massa; fazendo crescer, na humanidade como um todo, essa verdadeira “descoberta do Outro”. Michel de Certeau, por quem começamos este trabalho, vai nos servir de guia também em nosso ponto de chegada. Há vinte anos atrás, aqui em Belo Horizonte, veio participar de um Seminário de jesuítas dedicados a estudos superiores. Lembro-me do essencial de sua contribuição, pois tive a tarefa de resumi-la para a publicação. De Certeau caracterizava o cristianismo por sua atitude perante o

Outro. Cristão era aquele que dizia para o Outro: "Tu me fazes falta"¹⁴, pois aprendera com Cristo que o Outro, que parecia ser uma ameaça ou uma negação, era, na verdade, o caminho para a sua salvação. Só pelo amor sem restrições e sem limites o cristão sabe que pode chegar a Deus, e à plenitude do ser e da vida — em comunhão com o seu Outro.

13. ROCHEFOUCAULD, E. de la, *Pluralité de l'être*, Paris, Gallimard, 1957.

14. "Toi, tu me manques".

Endereço do autor:
Escola Apostólica
62760-000 — Baturité — CE