

A CULTURA E SEUS FINS

Henrique C. Lima Vaz
Fac. Filosofia CES—SJ (BH)

Que fins teriam levado o homem a abandonar o seguro porto da Natureza e a aventurar-se no mar incerto da Cultura? A pergunta pode parecer tão ociosa quanto se tem por evidente que a invenção da Cultura teria se apresentado exatamente ao homem como o único caminho capaz de assegurar seu lugar na Natureza. Foi sem dúvida para mostrar como é vã tal interrogação que Teilhard de Chardin cunhou a definição lapidar: *l'artificiel c'est le naturel réfléchi*. Vale dizer que o cultural é, para o homem, seu lugar natural na imensa vastidão do universo, e é a partir dele que o homem pode estender sobre todas as coisas seu olhar inteligente e a operosidade do seu fazer. O cultural, na imensa variedade das suas formas, é igualmente, para o homem, o lugar de nascimento dos hábitos que dão ao seu agir constância e direção e cuja organização histórica e social constitui justamente o ethos, essa versão humana da natureza, e que confere ao operar do homem a dimensão que a distingue de todas as outras formas de atividade que encontramos em torno de nós: a dimensão ética.

No entanto, essa aparentemente indiscutível evidência da necessidade humana da cultura mostra-se, desde a mais remota antigüidade, envolta na nuvem de muitas dúvidas que deixaram seus traços nas mais variadas tradições. Na Bíblia, por exemplo, os fundidores de bronze e ferro são descendentes de Caim, o que foi expulso para longe da presença do Senhor¹. É provável que a preferência da narração bíblica das Origens pelo pastoreio revele indícios do temor e incerteza do homem diante da apenas incipiente aventura da técnica. Mas é na tradição

1. Gen. 4, 17

greco-latina que a crítica da cultura e o programa de um retorno à natureza aparecem como um tema constante, vindo, afinal, a tornar-se um topos literário clássico, ilustrado por Virgílio em versos que estão na memória de todos os cultores da literatura latina². Num livro recente, rico em erudição e sugestivas análises, Maria Daraki³ mostrou como a crítica à audácia e ao excesso (hybris) do homem voltando-se, no afã de produzir, contra a terra maternal, a Gaia divina, torna-se um motivo tradicional, ligado ao mito da visão regressiva da história que remonta à fabulosa Idade de Ouro, tal como Hesíodo a consagrou⁴. A ambigüidade da relação natureza-cultura, a cultura considerada ora fonte de bens ora fonte de males passa a ser um tema comum celebrizado por Sófocles no famoso coro da Antígona em louvor do homem⁵ e vulgarizado pela Sofística. Mas, como expõe brilhantemente M. Daraki⁶, será necessário que se precipite a profunda crise de civilização do século III a.C., assinalada pelo desaparecimento do espaço político e espiritual da polis, para que a visão pessimista da cultura se difunda e atinja as proporções significativas de um fenômeno social, inspirador de um estilo de vida e de uma visão do mundo. Não é o caso de se descrever aqui as formas radicais com que os Cínicos gregos⁷ e seus herdeiros, os Estóicos atenienses, preconizaram e viveram o "retorno à Natureza". Nessa contestação da cultura que atravessa, com vicissitudes diversas, a Antigüidade clássica, tendo sido retomada pelos Cínicos romanos, mostra-se, de modo exemplar, a tensão entre natureza e cultura que parece acompanhar, ora latente ora visível, todos os passos da aventura histórica do homem. É como se o abandono do seio materno da Natureza representasse para ele uma espécie de falta original, cujo remorso não mais o deixasse⁸.

Foi necessário que uma leitura radicalmente diferente das Origens e uma outra concepção de Deus e do divino fizessem sua aparição no mundo antigo e finalmente prevalecessem, para que a oposição tradicional entre natureza e cultura fosse resolvida num sentido inteiramente imprevisível para o homem clássico. Com efeito, duas das premissas fundamentais do Cristianismo deslocam totalmente das suas perspectivas habituais no pensamento antigo o problema da relação natureza-cultura ou, mais geralmente, homem-natureza. Essas duas premissas são a criação do universo e do homem por Deus e a destinação sobrenatural do homem. Testemunha emblemática dessa profunda transformação mental e espiritual do homem antigo provocada pelo advento do Cristianismo é Santo Agostinho, cujo pensamento a respeito do homem e da natureza M. Daraki evoca em páginas penetrantes⁹, não obstante permaneça discutível a linha fundamental da sua interpretação. Talvez seja possível reunir numa simples fórmula a revolução que então tem lugar na visão do mundo e do homem: ao cosmocentrismo da antropologia antiga (identidade da Natureza e do divino) substitui-se o teocentrismo da antropologia cristã (radical diferença de Deus e da Natureza). Como consequência, o problema da

2. *Geórgicas*, I, 125-146; II, 458-474.

3. *Une religiosité sans Dieu: essai sur les stoiciens d'Athènes et Saint Augustin*, Paris, La Découverte, 1989.

4. *Trabalhos e Dias*, v.v. 202-285. Daraki observa (p. 27) que em Hesíodo as raças se sucedem sem que haja continuidade entre elas. Só mais tarde (século III), aparece a idéia de uma decadência progressiva da humanidade.

5. Sófocles, *Antígona*, v.v. 332-375.

6. *Op. cit.*, p. 12-37.

7. Convém lembrar que "cínico" (*kyôn*, cão), qualquer que seja a origem do termo, significa um estilo de vida modelado sobre a vida puramente animal.

8. Daraki, *op. cit.*, p. 26-33.

9. *Id.*, *ibid.*, p. 176-215.

relação do homem com a natureza, ou da oposição natureza-cultura, deixa de ser um problema prioritário. A natureza perde a sua prerrogativa de arché (princípio) e de kanon (regra). Ela não é mais o Logos originário e normativo dos Estóicos, atribuição agora conferida ao Logos de Deus, por quem todas as coisas foram feitas¹⁰.

Desta sorte, nos séculos cristãos, um novo código de leitura da natureza se substitui àquele que vigorara no mundo antigo. Neste último, a gramática das coisas tinha o seu princípio de organização nelas mesmas, ela traduzia a totalidade divina do cosmos: o isolar-se dessa totalidade era experimentado pelo homem como uma audácia cheia de riscos, a suprema hybris ou a culpa verdadeiramente original. Ao invés, na leitura cristã do mundo, a ordem e o sentido das coisas e do próprio homem derivavam de uma fonte transcendente de significação. A prerrogativa divina do mundo refluiu para o Deus Criador, e a eternidade dos seus ciclos cedia lugar ao segmento finito do tempo da criação, limitado por um começo e por um fim. Verifica-se aqui, portanto, um deslocamento de profundas conseqüências para a história espiritual do Ocidente do eixo simbólico em torno do qual o homem organizara até então suas idéias fundamentais sobre si mesmo e sobre o mundo. Esse eixo não liga mais o homem ao Todo, seja esse o Todo do cosmos invisível e transcendente das Idéias como no Platonismo, ou o Todo do cosmos visível como no Estoicismo. O eixo simbólico passa a ligar o homem ao Deus pessoal na sua absoluta transcendência e no seu libérrimo domínio sobre o mundo e a história. Para usar uma comparação que Kant celebrizou ao descrever a sua "revolução copernicana", o homem, no Cristianismo, não gira mais em torno das coisas, mas em torno do Centro absoluto que é Deus. Reorganiza-se assim, nas suas coordenadas fundamentais, o espaço mental do homem do Ocidente, herdeiro da tradição antiga, mas chamado a pensar em perspectiva inteiramente nova o problema do seu lugar na Natureza. Enquanto, nessa nova perspectiva, a Natureza desdobrava a majestade da sua ordem como reflexo da sabedoria divina, ou desenrolava os degraus da sua escala de perfeições como convite para o ascensus ad Deum per scalam creaturarum, o homem se via forçado a redefinir a sua situação no mundo em termos de um drama¹¹, vivido no tempo de uma vida que oscila entre a salvação e a perda. No universo teológico cristão, o problema da cultura perde a sua centralidade. Ele é substituído por esses problemas que são, propriamente, peripécias dramáticas no curto itinerário da vida: pecado e redenção, liberdade e graça, predestinação e perda, fim natural e fim sobrenatural; tais os temas das grandes querelas teológicas que agitaram os séculos cristãos.

O problema teórico da cultura não é, pois, para o Cristianismo, um problema prioritário porque, na visão cristã, a relação primeira do homem não é com a Natureza e sim com Deus. Essa, talvez, a razão da extraordinária capacidade de inculturação que o Cristianismo tem

11. É sabido que o teólogo H. U. von Balthasar recorre à distinção entre *tragédia* e *drama* para caracterizar a relação entre o homem e o Destino de um lado, e o homem e Deus de outro. Ver *Escritos de Filosofia: Ética e Cultura*, São Paulo, Loyola, 1988, p. 178, nota 136.

mostrado ao longo da história. Ela explica também o fato de que, nos séculos cristãos, as disputas teológicas adquiriram uma significação política e mesmo social que hoje nos parece surpreendente.

O Cristianismo não dessacralizou a Natureza, mas retirou dela o princípio da sua sacralidade. Se essa perda, por parte da Natureza, da sua prerrogativa de arché primordial e de Todo divino foi uma das causas da sua efetiva dessacralização pela tecnociência moderna, é questão que continua a ser discutida. Como quer que seja, o dado histórico mostra-nos que a efetiva dissolução do sagrado "natural" tem lugar com o triunfo do modelo mecanicista do universo no século XVII, que passa a ser a única representação da natureza reconhecida pelo saber científico. Concomitantemente ou conseqüentemente a esse imenso fenômeno de civilização que é o advento da "idade da ciência", tem lugar a progressiva perda do privilégio do credo cristão como centro de referência das idéias e valores dominantes no mundo ocidental. Esse processo pode considerar-se suficientemente avançado em meados do século XVIII para que o problema da cultura volte a ser, com o retraimento do problema da fé, o centro organizador do imaginário simbólico, se não da sociedade como um todo — isso sucederá em cadência mais ou menos rápida nos dois séculos seguintes — pelo menos da sua elite pensante. A testemunha mais importante dessa transição profunda é, sem dúvida, J. J. Rousseau. Mais do que a seca razão racionalista dos Enciclopedistas, a razão rousseauiana, toda penetrada de sentimento, será a genial antecipadora do roteiro antropológico da modernidade. Nela o problema da relação natureza-cultura volta a ser, como na Ilustração grega dos séculos V e IV e na crise do século III, o problema central. Há aqui, de resto, um flagrante e impressionante paralelismo cronológico entre aquela grande época da história grega e os nossos três últimos séculos. Nossos séculos XVIII e XIX correspondem aos séculos V e IV da Grécia antiga: os Enciclopedistas são nossos Sofistas, Rousseau bem poderia ser o Sócrates da modernidade, Kant, nosso Platão, Hegel, nosso Aristóteles. Já o século III encontra correspondência com o nosso século XX, com o fim definitivo do Ancien Régime, as guerras mundiais, as revoluções, enfim a crise profunda e universal cujas vagas vêm bater às portas do século XXI. A bandeira hoje levantada do "retorno à Natureza" e da "nova aliança" que o homem se propõe estabelecer com a Gaia maternal é o sinal inequívoco de que a descendência dos Cínicos e dos primeiros Estóicos multiplica-se entre nós no esto dessa grande crise. Mas nessa correspondência suficientemente vaga terminam as possibilidades de comparação. A história não se repete, e se o enunciado do problema natureza-cultura é comum aos Gregos e a nós, o conteúdo dos seus termos é profundamente diferente. Em primeiro lugar, porque a visão cristã prevaleceu durante quinze séculos da nossa história, e dela herdamos a idéia de um sacral "natural" tão distante da "natureza" dos Gregos quanto é grande a distância que vai do cosmos divino ao

universo criado por Deus. Em segundo lugar, porque a relação do homem com a natureza submete-se à mudança radical que assinalou a passagem do mundo pré-científico e pré-técnico para o mundo científico-técnico. Neste último se dá em proporções jamais sonhadas pela *theoria* dos Antigos, a unificação e homogeneização da natureza sob a égide dos modelos físico-matemáticos que se sucedem de Newton a nossos dias. A mudança profunda da imagem do mundo é correlativa à modificação não menos profunda do tipo de presença do homem na natureza e, por conseguinte, da noção de cultura. O que se tornará problemático para o homem moderno não é a cultura enquanto se sobrepõe à natureza, como mundo humano do *nómos*, da lei, tal como a compreendia o homem grego. É a cultura entendida como razão ativa que avança sobre a natureza para transformá-la, criando assim um mundo humano em face do qual não deverá, em princípio, subsistir uma natureza independente. Aventura inaudita e *hybris* ou *desmesura* extrema, diante das quais empalidecem todas as audácias do homem antigo! Alguém será tentado a ver nesse advento do homem fáustico ou prometético da cultura moderna, a secularização da idéia do Deus Criador da tradição cristã, secularização essa que adquire as proporções de um fenômeno de civilização. Seja como for, o projeto cultural da modernidade, desenvolvendo-se a partir da nova relação homem-natureza, traz na sua raiz a inquietação que se aprofunda à medida que ele cresce e se amplia, e que se traduz nas perguntas: que destino espera o homem lançado na aventura da tecnociência? Ou, em termos mais teóricos, quais os fins de uma cultura que tem como matriz a razão científica e que deve submeter aos seus padrões de racionalidade todas as suas obras em todos os seus campos: ético, político, artístico, religioso? É sabido que uma enorme literatura, de desigual valor, acumulou-se em torno dessas perguntas, e nela polemizam as duas famílias dos pessimistas e dos otimistas. Mas se estes não logram acalmar a inquietação que agita a alma da nossa cultura, aqueles reconhecem a impotência dos seus diagnósticos e dos seus protestos ante o dominador avanço da razão científico-técnica que, tendo transformado de alto a baixo nosso mundo de objetos, atinge nossa alma, nossa capacidade e nosso modo de pensar e de querer.

Compreende-se, assim, que o grande protesto rousseauiano, no limiar da modernidade, multiplique seus ecos no romantismo do século XIX, nos irracionalismos do século XX, nas filosofias recentes do “esquecimento” do Ser. Nenhuma expressão talvez mais expressiva desse protesto do que a grande voz lírica de R. M. Rilke ao celebrar as criaturas que, com todos os olhos, vêem o Aberto, a patência intacta das coisas, enquanto nosso olhar estende diante de nós uma como que armadilha para nela aprisionarmos os outros seres¹². Uma imensa onda de nostalgia da Mãe-Natureza, um sonho de fraternidade com as plantas e os animais envolvem hoje o mundo, à medida que mais aceleradamente avança o processo de tecnização de todas as manifestações da vida.

12. Duineser Elegien VIII (Werke, Insel Verlag I, p. 714-716). Ver o magistral comentário de R. Guardini Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins, Berna, Fancke Verlag, 1946, p. 55-92.

É sabido que a relação entre natureza e cultura é uma relação não-recíproca por parte da natureza. É possível pensar a natureza sem cultura¹³, embora não seja possível pensar a cultura sem a natureza. Nessa não-reciprocidade reside, provavelmente, uma das raízes da perplexidade do homem lançado na rota aventureira da cultura. Pensar o mundo como natureza já é torná-lo objeto de cultura: é distanciar-se dele para dominá-lo e transformá-lo. Mas, por outro lado, é essa operação de passagem do mundo à natureza, iniciada no mais remoto passado com os primeiros ensaios da indústria lítica, que torna possível a história. E se a história desenrola-se como único caminho propriamente humano no tempo e no mundo, sobre esse caminho, que as gerações sonham em tornar luminoso, estende-se a sombra persistente da nostalgia de uma identidade perdida. É sem dúvida essa identidade que as utopias modernas tentam recuperar num mítico "fim da história", no qual tenha lugar a plena "naturalização" do homem e a completa "humanização" da natureza (K. Marx).

O problema do "fim da história" é, assim, a outra face do problema dos fins da cultura. A partir do turning-point representado pelo advento do moderno universo científico-técnico, esse problema torna-se mais do que uma simples secularização da escatologia cristã, como querem alguns autores. Ele situa-se no contexto do problema da cultura, tornado problema central de uma civilização pós-cristã. Trata-se, portanto, do problema de um fim que se elabora na imanência da história e que, de alguma maneira, deve estar escrito por antecipação nas grandes direções do processo cultural. É justamente a dificuldade em decifrar essa inscrição no imenso derivar para um futuro incerto do universo científico-técnico, que torna sempre mais dramática a interrogação sobre os fins da cultura. A esse propósito é importante observar que a questão tão discutida entre os pensadores cristãos, ao longo deste século, sobre as relações entre Cristianismo e cultura, é uma questão especificamente moderna, nascida no clima de um mundo cultural no qual o Cristianismo não é mais o centro organizador das constelações simbólicas que orientam os rumos do *devoir social*¹⁴. Nos séculos de cultura cristã, tal questão seria, evidentemente, destituída de relevância e mesmo de sentido. Ela surge sob o signo de uma cultura em plena expansão e cujo vetor dinâmico aponta para a absolutização da praxis humana como dominadora da natureza¹⁵. Por outro lado, não deixa de ser significativo o fato de que o tema da relação entre Cristianismo e cultura venha invertendo lentamente, ao longo dos últimos cem anos, a posição da sua instância normativa: da relação Cristianismo-cultura na qual a instância cristã era considerada como normativa no seu confronto com o projeto cultural da modernidade, o deslocamento se faz quase imperceptivelmente para a relação cultura-Cristianismo, na qual a cultura moderna assume a função de uma instância normativa em face das pretensões de sobrevivência histórica do Cristianismo. Essa inversão torna-se mais visível se atendermos ao complexo proces-

13. Não obstante o conceito de natureza ser ele mesmo um produto da cultura. Há aqui um aparente paradoxo ao qual não é indiferente o problema dos fins da cultura.

14. Situação análoga viveu o Cristianismo nos primeiros séculos, quando os Padres da Igreja discutiam a relação entre o credo cristão e a cultura greco-romana.

15. Ver H. C. Lima Vaz, "Ética e Civilização", *Síntese*, 49 (1990): 5-14.

so de releitura do logos cristão em curso nas alas avançadas da intelligentsia cristã contemporânea, segundo a matriz teórico-prática, tipicamente moderna, de absolutização da praxis humana no seu intento de demiurgia de um mundo plenamente humano. Ainda é cedo para se medirem as conseqüências dessa imensa operação hermenêutica que tem como alvo a imanentização definitiva do credo cristão, mas ela é, talvez, o indício mais indubitável de que o problema da cultura e dos seus fins atinge um clímax provavelmente ainda não vivido pelo homem, no momento em que declina o sol da transcendência cristã que por quinze séculos iluminou a rota histórica do Ocidente.

Com efeito, é nesse momento que a antiga interrogação sobre a Natureza parece retornar com uma radicalidade jamais experimentada. O homem moderno passa a viver como problema crucial de civilização o paradoxo profundo que está na origem do seu desígnio fáustico: o dinamismo aparentemente incontrolável desse desígnio leva-o a um domínio sempre crescente da natureza, transformando-a segundo as exigências de necessidades que aumentam sem limites e cuja satisfação obedece à lógica do "mau infinito" ou do desejo que nasce da própria saciedade. Desta sorte, tendo renunciado à norma da transcendência cristã e tendo submetido a Natureza a um gigantesco processo de adaptação aos seus fins de auto-satisfação, o homem ocidental vê elevar-se hoje, como sendo talvez seu desafio maior, a antiga interrogação sobre os fins da cultura. Sem Deus e sem Natureza, e arrastado na dialética sem fim da necessidade e da satisfação, onde irá ele buscar uma fonte objetiva de normas e valores capazes de regular e orientar o fluxo vertiginoso da sua atividade cultural?

O frenesi ecológico que hoje sacode o mundo tem, pelo menos, duas significações: uma tecnológica, outra axiológica. A primeira diz respeito à necessidade de se preservar o ecossistema da terra ou a habitabilidade da casa (oikos = casa) do homem e dos outros seres vivos contra a ameaça bem real de uma catástrofe de natureza tecnológica. A segunda relaciona-se diretamente com o nosso problema. O protesto do homem antigo contra a cultura, protagonizado exemplarmente, segundo M. Daraki, pelos Cínicos e pelo primeiro Estoicismo, era um apelo apaixonado ao "retorno à Natureza", essa mesma Natureza que, no tempo de Rousseau, podia ainda ser contemplada na sua intacta majestade. Mas então já se definira, com o triunfo da mecânica newtoniana, o programa do grande projeto de colonização da Natureza e que pode ser considerado o programa fundamental da modernidade.

O ecologismo axiológico atual, que busca valores alternativos à cultura científico-técnica em formas renovadas de "retorno à Natureza", vê-se em face da questão angustiante: onde encontrar, hoje, a Natureza? Terá o militante do ecologismo axiológico de refugiar-se nas reservas ecológicas e seu destino será o de vir a ser olhado um dia como a

fronteira folclórica da nossa civilização, como os Cínicos o foram da civilização antiga? Seria temerário querer responder agora a essa pergunta, quando o movimento ecológico, na sua vertente axiológica, conhece uma vigorosa expansão. Como quer que seja, a presença da bandeira ecológica em todas as manifestações coletivas do nosso tempo acena para a presença inquietante, na consciência e na sensibilidade dos nossos contemporâneos, do problema dos fins da cultura — ou, o que é o mesmo, do problema do sentido da aventura humana sobre a Terra. Que tal problema tenha deixado de ser somente um problema de especulação filosófica ou de credo religioso, mas se tenha tornado propriamente um problema de civilização, parece ser um sinal inequívoco da perplexidade que envolve os homens da primeira civilização universal nas proximidades do terceiro milênio. Não se trata, portanto, da perplexidade de natureza psicológica ou moral do indivíduo que, tendo abandonado suas convicções religiosas e lançado dúvidas sobre a validade dos padrões éticos e culturais herdados da tradição, vê-se desamparado diante da temerosa interrogação sobre as razões de viver. Trata-se, convém repeti-lo, de um fenômeno de civilização, pois é o próprio sistema objetivo das idéias, dos critérios de avaliação e das representações que organiza o espaço simbólico da modernidade, a excluir a idéia de uma ordenação axiológica e teleológica do processo cultural, vem a ser, a idéia de valores e fins que sejam consensualmente e universalmente aceitos.

Sem Deus e sem Natureza, o primeiro confinado à esfera subjetiva do sentimento, a segunda lentamente devorada pelo apetite insaciável do organismo da tecnociência no seu crescimento aparentemente sem fim, onde buscará o homem da modernidade uma estrela polar para a sua rota?

Desde os primeiros passos da formação da cultura moderna, uma alternativa se impôs ao retraimento de Deus e da Natureza, e na qual se julgou poder encontrar o princípio e a fonte de inteligibilidade da aventura humana e, portanto, seu único fim possível: o homem mesmo. Não é o lugar aqui para se acompanhar as vicissitudes da chamada “filosofia do sujeito” ao longo da história da filosofia moderna, nem como se desenvolveu a chamada “ideologia do individualismo” que foi o seu reflexo histórico-social. A afirmação mais radical dessa centralidade lógica e axiológica do sujeito, encontramos-la na reivindicação da sua autonomia na esfera ética. Proclamada por Kant e depois vulgarizada, sem os rigores da norma kantiana do dever, na prática social, a autonomia do sujeito ético tornou-se a premissa necessária da chamada inflexão historiocêntrica que orientou em nova direção a cultura ocidental nos começos do século XIX. Ela significa, afinal, o reconhecimento de um princípio nos fundamentos do ser e do conhecer nem simplesmente dado como a Natureza, nem postulado, como Deus, mas perfeitamente homólogo à praxis humana e à sua absoluta auto-

nomia. Tal princípio só pode ser, efetivamente, a História, obra do homem e entendida como a coalescência do agir de cada um na tarefa comum de todos. O paradigma historicocêntrico entrou em declínio, provavelmente definitivo, ao ser confrontado com a história vivida pelos homens do século XX, uma história sacudida pela catástrofe de duas guerras mundiais, fantásticamente complexa e aparentemente insensata. Nesse fim de século, a primeira civilização efetivamente universal mostra-se igualmente como a primeira civilização a não se reconhecer num sistema simbólico consensualmente aceito. Na verdade, sem Natureza, sem Deus e sem História, onde poderia o homem moderno encontrar um princípio organizador para esse sistema? Os militantes da História parecem ter arriado definitivamente suas bandeiras, os adeptos da Natureza arriscam-se a se isolar nas margens folclóricas da sociedade, a enorme energia da crença religiosa submete-se aparentemente à lógica da satisfação das necessidades. É, pois, num espaço simbólico sem referenciais axiológicos definidos que a cultura da última modernidade — herdeira da fé secularizada no homem e na história — se exaure para dar lugar à cultura pós-moderna. Nesta se propugna deliberadamente uma renúncia a qualquer paradigma teleológico e se tenta levar a cabo uma assim chamada “desconstrução” de todas as grandes construções intelectuais do passado que se apresentem como portadoras de um discurso universal do sentido, seja ele de natureza religiosa, ética ou filosófica. Mas essa é uma tarefa na qual se exerce a inesgotável sutileza e o esoterismo dos chamados pensadores pós-modernos que procuram dar ao nihilismo ético, como “espírito do tempo”, uma forma aceitável de legitimação intelectual. Enquanto isto, o que se difunde irresistivelmente como tradução prática das “desconstruções” teóricas dos discursos do sentido é a “ética” hedonista, na qual fins e meios se confundem, pois o prazer buscado como meio para um prazer maior é ele também um fim. Afinal, é essa a ética que corresponde melhor à gigantesca acumulação de objetos postos à disposição do homem da cultura moderna pela tecnociência, e que parecem pôr igualmente ao seu alcance a fruição de todos os prazeres.

Voltemos agora à interrogação que deu início às nossas reflexões. Se o homem deixou um dia o abrigo da Natureza e aventurou-se pela rota incerta da Cultura é porque, como ser inteligente e livre, ele só pode operar pensando e escolhendo seus próprios fins e não os recebendo predeterminados pela natureza. Isso significa que os fins propriamente humanos só são tais enquanto avaliados e escolhidos pelo próprio homem, isto é, enquanto são valores. A cultura como domínio dos fins humanos é, pois, uma imensa axiogênese, uma gestação incessante de valores e bens¹⁶, desde os valores materiais que alimentam a vida, aos valores espirituais que exprimem as razões de viver. Sendo, portanto, o valor essencialmente teleológico, nele está presente um sentido possível da atividade humana; e sendo a cultura gestação de valores, a

16. O bem é o teor objetivo do valor, o valor é o bem apreciado subjetivamente.

história nos mostra que ela é, na verdade, uma luta pelo sentido — pelos sentidos — que se imporão e prevalecerão na vida dos indivíduos e dos grupos. Por outro lado, não há, por definição, homogeneidade de valores como não há homogeneidade de bens¹⁷, e a história, sendo gestação de valores, é, igualmente, um longo processo de hierarquização dos valores, constituindo o lado normativo da cultura ou o que designamos como o seu ethos. A cultura é coextensiva ao ethos e é, pois, constitutivamente ética.

17. Tal homogeneidade seria contraditória com a noção de valor-bem porque excluiria a possibilidade de apreciação e escolha.

Quando justamente as vicissitudes históricas de um grupo humano ou, mais amplamente, de uma civilização, são acompanhadas pela experiência de uma ruptura profunda da hierarquia dos valores ou do sistema ético, é que se pode falar verdadeiramente de crise da cultura. Ela se caracteriza, em suma, por um obscurecimento dos fins e por uma incerteza generalizada quanto ao sentido da própria aventura humana. Duas alternativas se apresentam então e assinalam como que o paroxismo da crise: o retorno à Natureza, miticamente idealizada como último símbolo de uma cultura em exaustão, e a anomia que aceita e proclama o universal não-sentido. Tais foram as alternativas seguidas pelos Cínicos e pelos Céticos na crise da civilização grega do século III a.C. e elas se repetem, em proporção e alcance incomparavelmente maiores na crise da civilização ocidental, nesse fim do século XX p.C. O declínio e o fim do mundo antigo, desenlace de uma crise multissecular, viram surgir um novo sistema de razões e fins que, por quinze séculos, haveria de guiar a história ocidental: o ethos cristão. O nosso mundo, aparentemente pós-cristão, dispõe de recursos e estratégias infinitamente superiores para poder conjurar os desafios de ordem econômica, social ou política análogos àqueles aos quais sucumbiu o mundo antigo. Lá, no entanto, em meio às ruínas, uma vigorosa força espiritual lançava os fundamentos de uma nova civilização e abria caminho para uma nova época histórica. Em nosso tempo, a situação parece inverter-se, pois as grandes forças que dominam a sociedade são de ordem material. Elas produzem meios e multiplicam objetos mas, por sua própria natureza, não são portadoras de fins e valores a não ser o fim de uma produção sem fim e o valor de uso inscrito na destinação dos objetos produzidos. A dialética do produzir-usar é, na verdade, aquela que rege a corrente de fundo da cultura moderna. Assim, a crise do nosso tempo apresenta essa feição paradoxal de ser uma crise em meio à abundância ou ainda uma crise que tem talvez sua raiz mais profunda no aumento prodigioso da capacidade humana de produzir e no definhar, até quase ao desaparecimento, da capacidade humana de contemplar. A absolutização da praxis, essa no seu conceito moderno, absorvendo a antiga distinção entre o fazer e o agir, é sem dúvida o núcleo dinâmico da cultura da modernidade¹⁸. Ela encontrou sua expressão teórica nas filosofias do sujeito e sua

18. Ver o editorial “Ética e Civilização” citado na nota 15 *supra* (aqui, p. 12-13).

legitimação ideológica na ética do individualismo, fazendo da História ao mesmo tempo a matriz de todos os seus valores e a obra por excelência do seu supostamente ilimitado poder de produzir.

O advento da pós-modernidade tem lugar exatamente no hiato imenso que se abre entre a praxis como processo incessante de produção e a praxis como lugar de inteligibilidade de uma História que, nesse século, ofereceu o espetáculo do desencadear-se das mais devastadoras formas de irracionalismo. Nosso século termina, pois, fazendo a experiência — uma experiência crítica no sentido literal do termo — de que nem a praxis produtora ou econômica, nem a praxis histórica ou política, nem o retorno à Natureza nem, evidentemente, a anomia generalizada apresentam-se como aptas a resolver o problema dos fins da cultura: esse problema que, afinal, envolve todos os outros problemas humanos, sendo uma interrogação em torno do próprio sentido da presença do homem na Natureza.

Tudo leva a crer, portanto, que um passo além da pós-modernidade — e esse passo será necessariamente dado pelo homem do século XXI — consistirá em repropor nas diversas instâncias da cultura, sobretudo nas instâncias ética, filosófica e religiosa, o problema da transcendência como problema de um Transcendente que se eleve acima da Natureza, do Sujeito e da História.

Que traços irão compor a figura do Transcendente, aos olhos do homem que terá percorrido o caminho do individualismo moderno e do niilismo pós-moderno? Talvez seja ainda prematuro tentar ler esses traços nos sinais que começam a anunciar um novo tempo. É possível, no entanto, prever que o reconhecimento do Transcendente se dará a partir de um sujeito que terá reencontrado a sua dimensão mais profunda, ou seja, exatamente, a sua abertura para a transcendência¹⁹. Para o cristão, em todo o caso, que se não deixou seduzir pela tentação da imanência, a figura do Transcendente é a de ontem, hoje e sempre (Heb., 13, 8): nela, Natureza, Sujeito e História são assumidos no mistério de uma Presença na qual o homem pode reconhecer finalmente sua imagem perfeita, sua verdade e seu fim.

19. Ver Paulo Meneses, "A Cultura e suas razões", *Síntese*, 56 (1992), 7-13, *in fine*.

Endereço do autor:
Av. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 — Belo Horizonte — MG