

# **FALA SILO**

## **Recompilação de opiniões, comentários e conferências**

**1969 - 1995**

Agradecimentos,

A publicação desta primeira edição em português de Fala Silo foi possível graças ao trabalho de muitas pessoas, que durante muitos meses, contribuíram com seu talento traduzindo do idioma Espanhol original e revisando os diferentes textos. Entre os muitos que colaboraram para este trabalho, gostaríamos de mencionar particularmente os esforços de Valdir Silveira, Andrea Medina, Rodolfo LoBianco, Tami Bresciani, Darym Dayan Zarate Aldana, Peter de Sá Ferreira, Tatiana Mariano, Monica Braga, Inara Cunha, Vanessa Marinho, Marcio Gonçalves, Maximiliano García, Gilda Regalino, Lilian Severo e Mariana Ferreira, que fizeram que esta compilação de opiniões, comentários e conferências de Silo esteja disponível pela primeira vez integralmente em português.

**Os editores**

### **AO LEITOR**

Este livro dá conta do exposto oralmente por Silo ao longo de quase três décadas.

Permitimos-nos incluir algumas notas esclarecedoras. Uma destas aparece na primeira exposição de 4 de maio de 1969. Com ela pretendemos informar sobre as circunstâncias que rodearam este ato público no qual Silo assentou as bases de seu pensamento. A Segunda se encontrará encabeçando a exposição de 27 de setembro de 1981. A terceira corresponde ao explicado por quem o precedera no uso da palavra em 6 de junho de 1986. O recurso das notas antepostas, e não ao pé da página ou ao final do livro, responde à idéia de apresentar ao leitor um contexto que, de outro modo, poderia ser omitido.

Excluímos todo o dito por Silo ante aos meios de difusão. Uma recompilação abundante desse tipo de material exige um tratamento diferente ao usado no presente trabalho.

As explicações que agora apresentamos são transcrições de notas e gravações de áudio e vídeo.

Os recompiladores

# OPINIÕES, COMENTÁRIOS E PARTICIPAÇÃO EM ATOS PÚBLICOS

## A CURA DO SOFRIMENTO

Punta de Vacas. Mendoza, Argentina.

4 de Maio de 1969

*Notas:*

*1 - A ditadura militar argentina tinha proibido a realização de todo e qualquer ato público nas cidades. Por conseguinte, escolheu-se uma paragem desolada, conhecida como Punta de Vacas, nos limites do Chile e da Argentina. Desde muito cedo as autoridades controlaram as rotas de acesso. Distinguiam-se ninhos de metralhadoras, veículos militares e homens armados. Para aceder ao local era necessário exhibir documentação e dados pessoais, o que criou alguns conflitos com a Imprensa internacional. Num magnífico cenário de montes nevados, Silo começou a sua alocução perante um auditório de duzentas pessoas. O dia era frio e ensolarado. Por volta das 12h. tudo tinha acabado.*

*2 - Esta é a primeira intervenção pública de Silo. Com uma envolvente mais ou menos poética, explica-se que o conhecimento mais importante para a vida ("a real sabedoria") não coincide com o conhecimento de livros, de leis universais, etc., mas sim que é uma questão de experiência pessoal, íntima. O conhecimento mais importante para a vida está referido à compreensão do sofrimento e à sua superação.*

*Em seguida, expõe-se uma tese muito simples, em várias partes: 1. Começa-se por distinguir entre a dor física e os seus derivados, sustentando que podem retroceder graças ao avanço da ciência e da justiça, à diferença do sofrimento mental que não pode ser eliminado por elas; 2. Sofre-se por três vias: a da percepção, a da recordação e a da imaginação; 3. O sofrimento denuncia um estado de violência; 4. A violência tem como raiz o desejo; 5. O desejo tem diferentes graus e formas. Atendendo a isto ("pela meditação interna), pode-se progredir.*

*Assim: 6. O desejo ("quanto mais grosseiros são os desejos") motiva a violência, que não fica no interior das pessoas, antes contamina o meio de relação; 7. Observam-se diferentes formas de violência e não somente a primária, que é a violência física; 8. É necessário contar com uma conduta simples que oriente a vida ("cumpra com mandamentos simples"): aprender a levar a paz, a alegria e sobretudo a esperança.*

*Conclusão: a ciência e a justiça são necessárias para vencer a dor na espécie humana. A superação dos desejos primitivos é imprescindível para vencer o sofrimento mental.*

Se vieste escutar um homem de quem se supõe que transmite a sabedoria, enganaste-te no caminho, porque a real sabedoria não se transmite por meio de livros nem de discursos; a real sabedoria está no fundo da tua consciência como o amor verdadeiro está no fundo do teu coração.

Se vieste empurrado pelos caluniadores e os hipócritas para escutar este homem, a fim de que o que escutas te sirva depois como argumento contra ele, enganaste-te no caminho, porque este homem não está aqui para te pedir nada, nem para te usar, porque não precisa de ti.

Escutas um homem desconhecedor das leis que regem o Universo, desconhecedor das leis da História, ignorante das relações que regem os povos. Este homem dirige-se à tua consciência a muita distância das cidades e das suas ambições enfermas. Lá nas cidades, onde cada dia é um afã truncado pela morte, onde ao amor sucede o ódio, onde ao perdão sucede a vingança; lá nas cidades dos homens ricos e pobres; lá nos imensos campos dos homens, pousou um manto de sofrimento e de tristeza.

Sofres quando a dor morde o teu corpo. Sofres quando a fome se apodera do teu corpo. Mas não sofres só pela dor imediata do teu corpo, pela fome do teu corpo. Sofres também pelas consequências das enfermidades do teu corpo.

Deves distinguir dois tipos de sofrimento. Há um sofrimento que se produz em ti mercê da doença (e esse sofrimento pode retroceder graças ao avanço da ciência, assim como a fome pode retroceder, mas graças ao império da justiça). Há outro tipo de sofrimento que não depende da doença do teu corpo, mas que deriva dela: se estás impedido, se não podes ver, ou se não ouves, sofres; mas ainda que este sofrimento derive do corpo, ou das doenças do teu corpo, tal sofrimento é da tua mente.

Há um tipo de sofrimento que não pode retroceder frente ao avanço da ciência nem frente ao avanço da justiça. Esse tipo de sofrimento, que é estritamente da tua mente, retrocede frente à fé, frente à alegria de viver, frente ao amor. Deves saber que este sofrimento está sempre baseado na violência que há na tua própria consciência. Sofres porque temes perder o que tens, ou pelo que já perdeste, ou pelo que desesperas alcançar. Sofres porque não tens, ou porque sentes temor em geral... Eis os grandes inimigos do homem: o temor à doença, o temor à pobreza, o temor à morte, o temor à solidão. Todos estes são sofrimentos próprios da tua mente; todos eles denunciam a violência interna, a violência que há na tua mente. Repara que essa violência deriva sempre do desejo. Quanto mais violento é um homem, mais grosseiros são os seus desejos.

Gostaria de te propôr uma história que aconteceu há muito tempo.

Existiu um viajante que teve que fazer uma longa travessia. Então, atou o seu animal a uma carroça e empreendeu uma longa marcha rumo a um longínquo destino e com um limite fixo de tempo. Ao animal chamou-lhe Necessidade, à carroça Desejo, a uma roda chamou-lhe Prazer e à outra Dor. Assim então, o viajante levava a sua carroça para a direita e para a esquerda, mas sempre rumo ao seu destino. Quanto mais velozmente andava a carroça, mais rapidamente se moviam as rodas do Prazer e da Dor, ligadas como estavam pelo mesmo eixo e transportando como estavam a carroça do Desejo. Como a viagem era muito longa, o nosso viajante aborrecia-se. Decidiu então decorá-la, ornamentá-la com muitas belezas, e assim foi fazendo. Porém, quanto mais embelezou a carroça do Desejo mais pesado se tornou para a Necessidade. De tal maneira que nas curvas e nas encostas empinadas, o pobre animal desfalecia, não podendo arrastar a carroça do Desejo. Nos caminhos arenosos as rodas do Prazer e do Sofrimento enterravam-se no solo. Assim, desesperou um dia o viajante porque era muito longo o caminho e estava muito longe do seu destino. Decidiu meditar sobre o problema nessa noite e, ao fazê-lo, escutou o relincho do seu velho amigo. Compreendendo a mensagem, na manhã seguinte desbaratou a ornamentação da carroça, aliviou-a dos seus pesos e muito cedo levou o seu animal a trote, avançando rumo ao seu destino. No entanto, tinha perdido um tempo que já era irreversível. Na noite seguinte, voltou a meditar e compreendeu, por um novo aviso do seu amigo, que tinha agora de acometer uma tarefa duplamente difícil porque significava o seu desprendimento. Muito de madrugada, sacrificou a carroça do Desejo. É certo que ao fazê-lo perdeu a roda do Prazer,

mas com ela também a roda do Sofrimento. Montou o animal da Necessidade e, em cima do seu lombo, meteu-se a galope pelas verdes pradarias até chegar ao seu destino.

Repara como o desejo te pode encurralar. Há desejos de diferente qualidade. Há desejos mais grosseiros e há desejos mais elevados. Eleva o desejo, supera o desejo, purifica o desejo, que haverás certamente de sacrificar com isso a roda do prazer, mas também a roda do sofrimento.

A violência no homem, movida pelos desejos, não fica só como doença na sua consciência, antes atua no mundo dos outros homens, exercitando-se com o resto das pessoas. Não creias que falo de violência referindo-me apenas ao fato armado da guerra, em que uns homens destroçam outros homens. Essa é uma forma de violência física. Há uma violência econômica: a violência econômica é aquela que te faz explorar outro; a violência econômica dá-se quando roubas outro, quando já não és irmão do outro, mas sim ave de rapina para o teu irmão. Há, além disso, uma violência racial: achas que não exercitas a violência quando persegues outro que é de uma raça diferente da tua, achas que não exerces violência quando o difamas por ser de uma raça diferente da tua? Há uma violência religiosa: achas que não exercitas a violência quando não dás trabalho, ou fechas as portas, ou despedes alguém, por não ser da tua mesma religião? Achas que não é violência cercar aquele que não comunga os teus princípios por meio da difamação; cercá-lo na sua família, cercá-lo entre a sua gente querida, porque não comunga a tua religião? Há outras formas de violência que são as impostas pela moral filistéia. Tu queres impor a tua forma de vida a outro, tu deves impor a tua vocação a outro... mas quem te disse que és um exemplo que se deve seguir? Quem te disse que podes impor uma forma de vida porque a ti te apraz? Onde está o molde e onde está o tipo para que tu o imponhas?... Eis outra forma de violência. Só podes acabar com a violência em ti e nos outros e no mundo que te rodeia pela fé interior e pela meditação interior. Não há falsas portas para acabar com a violência. Este mundo está prestes a explodir e não há forma de acabar com a violência! Não procures falsas portas! Não há política que possa solucionar este afã de violência enlouquecido. Não há partido nem movimento no planeta que possa acabar com a violência no mundo... Dizem-me que os jovens em diferentes latitudes estão a procurar falsas portas para sair da violência e do sofrimento interior. Procuram a droga como solução. Não procures falsas portas para acabar com a violência.

Irmão meu: cumpre com mandamentos simples, como são simples estas pedras e esta neve e este sol que nos bendiz. Leva a paz em ti e leva-a aos outros. Irmão meu: além, na História, está o ser humano mostrando o rosto do sofrimento, olha esse rosto do sofrimento... mas recorda que é necessário seguir adiante e que é necessário aprender a rir e que é necessário aprender a amar.

A ti, irmão meu, lanço esta esperança, esta esperança de alegria, esta esperança de amor, para que eleves o teu coração e eleves o teu espírito, e para que não te esqueças de elevar o teu corpo.

## **A AÇÃO VÁLIDA**

Las Palmas de Gran Canaria. Espanha.

29 de Setembro de 1978

Conversa diante de um grupo de estudos.

Qual é a ação válida? A esta pergunta se respondeu, ou se tratou de responder, de distintos modos e quase sempre levando em conta a bondade ou a maldade da ação. Tratou-se de responder ao válido da ação. Quer dizer, deram-se respostas ao que desde antigamente tem sido conhecido como o ético ou o moral. Durante muitos anos nos preocupamos em consultar a respeito do que era o moral, do que era o imoral, o bom e o mau. Mas, basicamente, nos interessou saber o que era o válido na ação. Foram nos respondendo de distintos modos. Houve respostas religiosas, houve respostas jurídicas, houve respostas ideológicas. Em todas essas respostas nos diziam que as pessoas deviam fazer as coisas de

um modo e também evitar fazer as coisas de outro modo. Para nós era muito importante obter uma clara resposta sobre este ponto. Era de muita importância em relação à atividade humana que, segundo tenha uma direção ou tenha outra, desenvolve também uma forma de vida distinta. Tudo se acomoda na vida humana segundo a direção. Se minha direção a futuro é de um tipo, meu presente se acomoda também a ele. De modo que estas perguntas em torno ao válido, ao inválido, ao bom, ao mau, afetam não só o futuro do ser humano, mas também seu presente. Afetam não só o indivíduo, afetam os conjuntos humanos, afetam os povos.

Diferentes posturas religiosas davam sua solução. Assim, para os crentes de determinadas religiões, havia que cumprir com certas leis, com certos preceitos inspirados por Deus. Isso era válido para os crentes dessas religiões. E mais: distintas religiões davam distintos preceitos. Algumas indicavam que não se deviam realizar determinadas ações para evitar certo retorno dos acontecimentos; outras religiões o indicavam para evitar um inferno. Às vezes não coincidiam tampouco estas religiões que a princípio eram universais; não coincidiam em seus preceitos e em seus mandatos. Porém, o mais preocupante de tudo isto, consistia em que ocorria em áreas do mundo onde muitíssimos desses habitantes não podiam cumprir, ainda querendo de muito boa fé, não podiam cumprir com esses preceitos porque não os sentiam. De maneira que os não crentes (que também para as religiões são filhos de Deus), não podiam cumprir esses mandatos, como se tivessem sido abandonados pela mão de Deus. Uma religião, se é universal, deve sê-lo não porque ocupe geograficamente o mundo. Basicamente, deve ser universal porque ocupe o coração do ser humano, independentemente de sua condição, independentemente de sua latitude. Assim, as religiões, em sua resposta ética, nos apresentavam certas dificuldades.

Consultamos então outros formadores de conduta: os sistemas jurídicos. Estes são formadores, são moldadores de conduta. Os sistemas jurídicos estabelecem de algum modo aquilo que se deve fazer ou se deve evitar no comportamento de relação, no comportamento social. Existem códigos de todo o tipo para regulamentar as relações. Há até códigos penais, que prevêm a punição para determinados delitos, ou seja, para comportamentos considerados não sociais, ou associiais, ou antisociais. Os sistemas jurídicos também trataram de dar sua resposta à conduta humana, no que se refere ao bom ou mau comportamento. E assim como as religiões deram sua resposta, e está bem para seus crentes, também os sistemas jurídicos deram sua resposta, e está bem para um momento histórico dado, está bem para um tipo de organização social, mas nada dizem ao indivíduo que deve cumprir com uma determinada conduta. Porque as pessoas razoáveis sem dúvida advertem que é interessante que exista uma regulamentação da conduta social a fim de evitar um caos total. Mas esta é uma técnica de organização social, não é uma justificativa da moral. E por certo que segundo seu desenvolvimento e segundo sua concepção, as distintas comunidades humanas têm normas de conduta juridicamente regulamentadas, que às vezes se opõem. Os sistemas jurídicos não têm validade universal. Servem para um momento, para um tipo de estrutura, mas não servem para todos os seres humanos, nem servem para todos os momentos e todas as latitudes; e, o mais importante de tudo, nada dizem ao indivíduo sobre o bom e do mau.

Também consultamos as ideologias. As ideologias são mais amigas dos desenvolvimentos e bastante mais vistosas em suas explicações que os chatos sistemas legais, ou talvez os preceitos e as leis trazidas das alturas. Algumas doutrinas explicavam que o ser humano é uma espécie de animal de rapina, é um ser que se desenvolve a custa de tudo e que deve abrir caminho apesar de tudo, apesar inclusive dos outros seres humanos. Uma espécie de vontade de poderio é a que está por trás dessa moral. De algum modo essa moral, que pode parecer romântica, todavia só valoriza o êxito, e nada diz ao indivíduo em relação ao fato de que as coisas lhe saiam mal em suas pretensões de vontade de poderio.

Há outro tipo de ideologia que nos diz: porque tudo na natureza está em evolução e o próprio ser humano é produto desta evolução, e o ser humano é o reflexo das condições que se dão em um momento dado, seu comportamento vai mostrar o tipo de sociedade em que vive. Assim, uma classe

vai ter um tipo de moral e outra vai ter outro tipo de moral. Desta maneira, a moral está determinada pelas condições objetivas, pelas relações sociais e pelo modo de produção. Não há que preocupar-se muito pelo que alguém faz o que mecanicamente está impulsionado a fazer, ainda que, por razões publicitárias, se fale da moral de uma classe e da moral de outra. Limitando-nos ao desenvolvimento mecânico, eu faço o que faço porque estou impulsionado em tal sentido. Onde está o bom e onde está o mau?... Há somente um choque mecânico de partículas em marcha.

Outras singulares ideologias nos diziam coisas como estas: a moral é uma pressão social que serve para conter a força dos impulsos e esta contenção que efetua é uma espécie de super-consciência, esta compreensão que faz no caldeirão da consciência permite que aqueles impulsos básicos se vão sublimando, vão tomando certa direção...

De modo que nosso pobre amigo, que vê passar uns e outros com suas ideologias, senta-se rápido na calçada e diz: «o que é que eu devo fazer, porque aqui me pressiona um conjunto social, eu tenho impulsos e parece que estes se podem aperfeiçoar, sempre quando for engenhoso. De outro modo, ou me coloco no sofá do psicanalista ou terminarei neurótico». Assim, a moral, em realidade, é uma forma de controle destas pressões que, todavia, às vezes transbordam do caldeirão.

Outras ideologias, também psicológicas, explicaram o bom e o mau segundo a adaptação. Uma moral de conduta adaptativa, algo que permite encaixar em um conjunto e, na medida em que alguém se desencaixa desse conjunto, tem problemas. Assim que mais vale andar «direitinho» e encaixar-se bem no conjunto. A moral nos diz o que é o bom e o que é o mau de acordo com a adaptação que deve estabelecer o indivíduo, de acordo com o encaixe que o indivíduo tenha em seu meio. E está bem... é outra ideologia.

Mas nas épocas das grandes fadigas culturais, como ocorreu já repetidamente em outras civilizações, surgem as respostas curtas, imediatas, a respeito do que se deve fazer e do que não se deve fazer. Estou me referindo às chamadas «escolas morais de decadência». Em distintas culturas (já em seu fim), surgem espécies de moralistas que muito rapidamente tratam de acomodar seus comportamentos como melhor podem, a fim de dar uma direção a sua vida. Estão alguns que dizem mais ou menos isto: «A vida não tem nenhum sentido, e como não tem nenhum sentido, posso fazer o que quiser... se posso». Outros dizem: «Como a vida não tem muito sentido, devo fazer aquelas coisas que me satisfazem, que me fazem sentir bem, às custas de todos os outros». Finalmente, alguns afirmam: «Já que estou em uma má situação e até a própria vida é sofrimento, devo fazer as coisas guardando certas formas, certo desinteresse, certa impassibilidade. Devo fazer as coisas como um estóico». Assim se chama esta última escola da decadência: as escolas estóicas.

Por trás destas escolas, ainda que sejam respostas de emergência, há também ideologia. Esta, parece, a ideologia básica de que tudo perdeu sentido e se responde de urgência a essa perda de sentido. Atualmente, por exemplo, pretende-se justificar a ação com uma teoria do absurdo, onde aparece de contrabando o “compromisso”. Ocorre que estou comprometido com algo e portanto devo cumprir. Trata-se de uma espécie de coação bancária. É difícil compreender que se possa estabelecer um compromisso se o mundo em que vivo é absurdo e termina no nada. Por outro lado, isto não outorga nenhuma convicção a quem declama tal postura.

Assim, as religiões, os sistemas jurídicos, os sistemas ideológicos, as escolas morais da decadência, trabalharam para dar resposta a este sério problema da conduta, para estabelecer uma moral, para estabelecer uma ética, porque todos eles alertaram para a importância que tem a justificativa ou não justificativa de um ato.

Qual é a base da ação válida? A base da ação válida não está dada pelas ideologias, nem pelos mandamentos religiosos, nem pelas crenças, nem pela regulamentação social. Ainda que todas estas coisas sejam de muita importância, a base da ação válida não está dada por nenhuma delas, senão que está dada pelo registro interno da ação. Há uma diferença fundamental entre a valorização que parece

provir do exterior e esta valorização que se faz da ação pelo registro que o ser humano tem do que precisamente faz.

E qual é o registro da ação válida? O registro da ação válida é aquele que se experimenta como unitivo; é aquele que dá ao mesmo tempo sensação de crescimento interno e é, por último, aquele que se deseja repetir porque tem sabor de continuidade no tempo.

Examinaremos estes aspectos de modo separado.

O registro de unidade interna por um lado e a continuidade no tempo por outro lado.

Frente a uma situação difícil, posso eu responder de um modo ou de outro. Se sou provocado, por exemplo, posso responder violentamente e frente a essa irritação que me produz o estímulo externo e esta tensão que me provoca, posso distender-me, posso reagir violentamente e ao fazê-lo experimentar uma sensação de alívio. Distendo-me. Assim pois, aparentemente, cumpriu-se a primeira condição da ação válida: frente a um estímulo irritante, tiro-o da frente, e ao fazê-lo distendo-me, e ao distender-me tenho um registro unitivo.

A ação válida não pode justificar-se simplesmente pela distensão nesse instante, porque não se continua no tempo, mas produz o contrário. No momento A produz a distensão ao reagir do modo comentado; no momento B não estou nada de acordo com o que fiz. Isto me produz contradição. Essa distensão não é unitiva enquanto o momento posterior contradisser o primeiro. É necessário que cumpra, além disso, com o requisito da unidade no tempo, sem apresentar fissuras, sem apresentar contradição. Poderíamos apresentar numerosos exemplos onde isto da ação válida é para um instante e não é para o seguinte e o sujeito não pode, cabalmente, tratar de prolongar esse tipo de atitude, porque não registra unidade, mas contradição.

Porém, há outro ponto: o do registro de uma espécie de sensação de crescimento interno. Há numerosas ações que todos efetuamos durante o dia, determinadas tensões que aliviamos distendendo. Estas não são ações que tenham a ver com a moral. Nós as realizamos e nos distendemos e nos provoca um certo prazer, mas aí ficam. E se novamente surgisse uma tensão, novamente a descarregaríamos como essa espécie de efeito condensador, onde sobe uma carga e, ao chegar a certos limites, se descarrega. E assim, com este efeito condensador de carregar e descarregar, nos dá a impressão de que estivéramos metidos em uma eterna roda de repetição de atos, onde no momento em que se produz esta descarga de tensão, a sensação resulta prazerosa, mas nos deixa um estranho sabor de perceber que se a vida fosse simplesmente isso, uma roda de repetições, de prazeres e dores; esta não passaria do absurdo. E hoje, diante desta tensão, provooco esta descarga. E amanhã do mesmo modo... sucedendo-se a roda das ações, como o dia e a noite, continuamente, independentemente de toda intenção humana, independente de toda escolha humana.

Há ações, todavia, que talvez muito poucas vezes realizamos em nossas vidas. São ações que nos dão grande unidade no momento. São ações que nos dão, além disso, o registro de que algo melhorou em nós quando fizemos isso. E são ações que nos dão uma proposta a futuro, no sentido de que se pudéssemos repeti-las algo iria melhorando. São ações que nos dão unidade, sensação de crescimento interno, e continuidade no tempo. Esses são os registros da ação válida.

Nós nunca dissemos que isto seja melhor ou pior, ou que se deva obrigatoriamente fazer: damos as propostas e os sistemas de registros que correspondem a essas propostas. Falamos das ações que criam unidade ou criam contradição. E, por último, falamos do aperfeiçoamento da ação válida, pela repetição desses atos. Como que para fechar um sistema de registros de ações válidas, dissemos: «Se repetes teus atos de unidade interna, nada poderá deter-te». Este último fala não só do registro de unidade, da sensação de crescimento, da continuidade no tempo. Isso fala do melhoramento da ação válida. Porque, é claro, nem todas as coisas nos saem bem nas tentativas. Muitas vezes tratamos de fazer coisas interessantes e não saem tão bem. Nos damos conta que essas coisas podem melhorar.

Também a ação válida pode aperfeiçoar-se. A repetição daqueles atos que dão unidade e crescimento e continuidade no tempo, constituem o melhoramento da própria ação válida. Isto é possível.

Nós, em princípios muito gerais, demos os registros da ação válida. Há um princípio maior, conhecido como A Regra de Ouro. Este princípio diz assim: «trata os outros como gostaria de ser tratado». Este princípio não é coisa nova, tem milênios. Suportou o passo do tempo em distintas regiões, em distintas culturas. É um princípio universalmente válido. Tem se formulado de distintas maneiras; foi considerado por seu aspecto negativo, dizendo algo assim como: «Não faças a outros o que não queres que façam a ti». É outro enfoque da mesma idéia. Ou então se disse: «Ama a teu próximo como a ti mesmo». É outro enfoque. Claro, não é exatamente o mesmo que dizer «trata os outros como gostaria de ser tratado». E está bem, e há muito tempo se fala deste princípio. É o maior dos princípios morais. É o maior dos princípios da ação válida. Mas, como quero que tratem a mim? Porque se dá por certo que será bom tratar os demais como eu gostaria que tratassem a mim mesmo. E como quero que me tratem? Terei que responder a isso dizendo que se me tratam de um modo me fazem mal e, se me tratam de outro, me fazem bem. Terei que responder a respeito do bom e do mau. Terei que voltar à eterna roda de definir a ação válida, segundo uma ou outra teoria, segundo uma ou outra religião. Para mim será uma boa coisa, para outra pessoa não será o mesmo. E não faltará alguém que tratará muito mal a outro, aplicando o mesmo princípio; porque ocorre que gostaria que o tratassem mal.

Está muito bem este Princípio que fala assim do tratamento do outro, segundo o bom para mim, mas será melhor saber o que é bom para mim. Desse modo, nos interessa ir à base da ação válida, e a base da ação válida está no registro que se obtém dela.

Se digo: «devo tratar os outros como gostaria de ser tratado», imediatamente me pergunto: «por que?». Haverá algum processo em mim mesmo, haverá alguma forma no funcionamento da mente que cria problemas em mim quando trato mal os outros. E como pode ser esse funcionamento? Se eu vejo alguém numa condição muito ruim, ou vejo alguém que levou um corte, ou uma ferida, algo ressoa em mim. Como pode ressoar em mim algo que está ocorrendo a outro? É quase mágico! Ocorre que alguém sofre um acidente e experimento quase fisicamente o registro do acidente no outro. Vocês são estudiosos desses fenômenos, sabem bem que a toda percepção corresponde uma imagem, e compreendem que algumas imagens podem tensionar certos pontos, enquanto outras podem distendê-los. Se a toda percepção vai correspondendo uma representação e dessa representação se tem, por sua vez, registro, isto é, uma nova sensação, então não é tão difícil entender como, ao perceber um fenômeno, e ao corresponder-se a imagem interna com esse fenômeno (ao mobilizar esta imagem), tenha por sua vez sensação em distintas partes de meu corpo ou de meu intracampo, que se modificaram por ação da imagem anterior. Sinto-me identificado quando alguém sofre um corte, porque à percepção visual de tal fenômeno corresponde um disparo de imagem visual, e correlativamente um disparo de imagens cinestésicas e táteis das quais, além disso, tenho uma nova sensação que termina provocando em mim o registro do corte do outro. Não será bom que trate eu aos demais de maneira má, porque ao efetuar este tipo de atividade tenho o correspondente registro.

Falaremos quase tecnicamente. Para isso vamos simular o funcionamento de circuitos por passos, ainda quando saibamos que a estrutura da consciência procede como uma totalidade. Bem, uma coisa é o primeiro circuito que corresponde à percepção, representação, nova tomada da representação e sensação interna. E outra é o segundo circuito, que tem a ver com a ação, e que significa algo assim: de toda ação que lanço ao mundo, tenho também registro interno. Essa tomada de realimentação é, por exemplo, a que me permite aprender fazendo coisas. Se não houvesse em mim uma tomada de realimentação dos movimentos que estou fazendo, jamais poderia aperfeiçoá-los. Eu aprendo a escrever à máquina por repetição, isto é, vou gravando atos entre acerto e erro. Posso gravar atos unicamente se os realizo. De tal modo que é a partir do fazer que tenho registro.

Permitam-me uma divagação. Há um preconceito grande que às vezes tem invadido o campo da pedagogia. Segundo esta crença, aprende-se por pensar em vez de fazer. Certamente, aprende-se

porque se tem a recepção de dados, mas tais dados não ficam simplesmente memorizados, mas que sempre correspondem a uma imagem que, por sua vez, mobiliza uma nova atividade: compara, rechaça, etc., e isto mostra a contínua atividade da consciência e não uma suposta passividade na qual se alojam simplesmente os dados. Esta realimentação é a que nos permite dizer: «me equivoquei de tecla». Assim vou registrando a sensação do acerto e do erro; assim vou aperfeiçoando o registro do acerto, assim se vai fluidificando, e assim se vai automatizando a correta ação do escrever à máquina. Estamos falando de um segundo circuito. O primeiro se referia à dor no outro que eu registro em mim; o segundo circuito fala do registro que tenho da ação que produzo.

Vocês conhecem as diferenças que existem entre os atos chamados catárticos e os atos transferenciais. Os atos catárticos referem-se basicamente às descargas de tensões e aí ficam. Os atos transferenciais, diversamente, permitem transladar cargas internas, integrar conteúdos e facilitar o bom funcionamento psíquico. Sabemos que ali onde há ilhas de conteúdos mentais, conteúdos que não se comunicam entre si, há dificuldades para a consciência. Se se pensa em uma direção, por exemplo, mas se sente em outra e, finalmente se atua em outra diferente, compreendemos que isto não encaixa e que o registro não é pleno. Parece que unicamente quando temos pontes entre os conteúdos internos, o funcionamento psíquico se integra e permite avançar uns passos mais. Conhecem-se técnicas transferenciais muito úteis que mobilizam e transformam determinadas imagens problemáticas. Um exemplo desta técnica está apresentada em forma literária nas Experiências Guiadas. Mas também sabemos que ação, e não só o trabalho das imagens, pode operar fenômenos transferenciais e fenômenos autotransferenciais. Não será o mesmo um tipo de ação que outra. Haverá ações que permitam integrar conteúdos internos e haverá ações tremendamente desintegradoras. Determinadas ações produzem no ser humano tal carga de pesar, tal arrependimento e divisão interna, tal profundo desasossego, que esta pessoa jamais gostaria de voltar a repeti-las. E, desafortunadamente, ficaram tais ações ligadas ao passado. Ainda que não se repetissem tais ações no futuro, seguiriam pressionando desde o passado sem serem resolvidas, sem rendição, sem permitir que a consciência translade, transfira, integre seus conteúdos e permita ao sujeito essa sensação de crescimento interno da qual falamos anteriormente.

Não é indiferente a ação que se realiza no mundo. Há ações das quais se têm registro de unidade e ações que dão registro de contradição, de desintegração. Se se estuda isto cuidadosamente, à luz do que se sabe em matéria de fenômenos catárticos e transferenciais, este assunto (da ação no mundo, no que se refere à integração e desenvolvimento dos conteúdos), ficará muito mais claro. Mas, desde logo, toda esta simulação dos circuitos para compreender o significado da ação válida é um tema complicado. Entretanto, nosso amigo segue dizendo: «E eu, que faço?». Nós registramos como unitivo e valioso levar a esse que está sentado na calçada (sem referência em sua vida), estas coisas que minimamente conhecemos, mas em palavras e em fatos simples. Se ninguém faz isto por ele, nós o faremos (como tantas outras coisas que permitirão superar a dor e o sofrimento). Ao proceder assim, trabalharemos também para nós mesmos.

## **SOBRE O ENIGMA DA PERCEPÇÃO**

Las Palmas de Gran Canaria. Espanha.

1º de Outubro de 1978

Palestra informal ante um grupo de estudos.

Há 2.500 anos, em uma aula magistral de Psicologia Descritiva, Buda desenvolveu um dos problemas mais importantes referidos à percepção, à consciência observadora da percepção, baseando-se em um método de registros. Este tipo de Psicologia é muito diferente da Psicologia oficial ocidental que trabalha mais com explicações a respeito dos fenômenos. Tomem um tratado de Psicologia e verão como, dado um fenômeno, em seguida organizam uma quantidade de explicações sobre o fenômeno, mas quanto ao fenômeno mesmo não dão seu correto registro. Assim sendo, as correntes psicológicas (a medida que se modificam com o passar do tempo suas concepções e seus dados, à medida que se ampliam ou se reduzem seus conhecimentos), vão explicando os fenômenos psíquicos de modo diferente. Assim, se tomamos um tratado de Psicologia de 100 anos, vamos encontrar uma quantidade de ingenuidades ali, que hoje não se pode admitir. Este tipo de Psicologia sem centro próprio, depende em grande parte do aporte de outras ciências. Uma explicação neurofisiológica dos fenômenos de consciência é interessante e é um avanço. Em pouco tempo vamos nos encontrar com outra mais complexa. De todo modo, o conhecimento avança quanto à explicação; mas quanto à descrição do fenômeno em si, tais explicações não tiram nem somam nada. Sem dúvida, uma correta descrição feita há 2.500 anos, nos permite assistir à aparição do fenômeno mental, exatamente como se tivesse acontecido hoje. Do mesmo modo, uma correta descrição dada hoje, servirá sem dúvida para muito tempo mais adiante. Este tipo de Psicologia descritiva, não explicativa (salvo quando a explicação é incompreensível), se baseia em registros similares para todos aqueles que seguem a descrição. É como se estas descrições tornaram contemporâneos a todos os homens, ainda que estivessem muito separados no tempo e, assim, os fazem também conterrâneos ainda que estejam muito separados em latitude. Tal tipo de Psicologia é, além disso, um gesto de aproximação a todas as culturas (por diferentes que elas sejam), porque não enaltece as diferenças nem pretende impor o esquema próprio de uma cultura a todas as outras. Este tipo de Psicologia acerca dos seres humanos, não os diferencia. É, portanto, um bom aporte à compreensão.

Chegando a nosso tema. Ao que parece, Buda estava reunido com um conjunto de especialistas e na forma de diálogo desenvolveu o que foi conhecido posteriormente como “O enigma da Percepção”.

Prontamente, Buda levantou sua mão e perguntou a um de seus discípulos mais notáveis: - Que vê, Ananda?

Com seu estilo sóbrio, Buda perguntava e respondia cada vez com precisão... Ananda era muito mais exuberante em seus desenvolvimentos. Por conseguinte, Ananda disse: -Oh!, Nobre Senhor,! Vejo a mão do Iluminado que está diante de mim e que se fecha.

- Muito bem, Ananda. Onde vê a mão, e desde onde?

- Oh!, Mestre, vejo a mão de meu nobre Senhor que se fecha e mostra o punho. Vejo-a, é claro, fora de mim e desde mim

- Muito bem, Ananda. Com que vê a mão?

- Óbvio, Mestre, que vejo a mão exatamente com meus olhos.

- Diga-me, Ananda, a percepção está nos seus olhos?
- Com certeza, Venerável Mestre.
- E diga-me, Ananda, que acontece quando fecha as pálpebras?
- Nobre Mestre, quando fecho as pálpebras desaparece a percepção.
- Isso, Ananda, é impossível. Por acaso, Ananda, quando se escurece este quarto e vai vendo cada vez menos, vai desaparecendo a percepção?
- Exato, Mestre.
- E por acaso, Ananda, quando esta habitação fica às escuras e, sem dúvida, tu estás com os olhos abertos e não vês nada, desapareceu a percepção?
- Oh!, Nobre Mestre, eu sou teu primo! Lembra que nos educamos juntos e que tu me querias bem quando pequeno, de maneira que não me confundas!
- Ananda: se escurece o quarto não vejo os objetos mas meus olhos continuam funcionando. Assim, se há luz atrás de minhas pálpebras, vejo passar essa luz, e se há total escuridão fica isto às escuras: de modo que não desaparece a percepção pelo feito de fechar as pálpebras. Diga-me, Ananda, se a percepção está no olho, e tu imaginas que vê minha mão, de onde a vê?
- Será, Senhor, que vejo tua mão imaginando-a também desde meu olho.
- Que queres dizer, Ananda? Que a imaginação está no olho? Isso não é possível. Se a imaginação estivesse no olho, e tu imaginaras a mão dentro de tua cabeça, teria que dar volta em teu olho para trás para ver a mão que está dentro de tua cabeça. Tal coisa não é possível. De maneira que terás que reconhecer que a imaginação não está no olho. Onde está então?
- Será - disse Ananda -, que tanto a visão como a imaginação não estão no olho mas estão atrás do olho. E ao estar atrás do olho, quando imagino posso ver atrás, e quando vejo, quando percebo, posso ver o que há diante do olho.
- No segundo caso, Ananda, não verias os objetos, mas verias o olho...

E assim seguindo com este tipo de diálogo. Com O Enigma da Percepção, vão se complicando os registros, vão se apresentando aparentes soluções, mas também vão se dando cada vez objeções, mais fortes até que finalmente Ananda, muito comovido, pede a Buda uma adequada explicação de como é esta história da visão, da imaginação, e da consciência em geral. E se Buda é muito restrito nas descrições, em suas explicações começa a dar enormes voltas, e assim, vai se encerrando este capítulo contido no Surangama Sutra, um dos tratados mais interessantes destes estudiosos.

Quando mostramos a mão, vemos a mão fora e desde dentro. Quer dizer que o objeto nos aparece num lugar diferente do ponto de observação do objeto. Se meu ponto de observação estivesse fora, não poderia ter noção do que vejo. Por conseguinte, o ponto de observação deve estar dentro e não fora e o objeto deve estar fora e não dentro. Mas se, ao contrário, imagino a mão dentro da minha cabeça, sucede que tanto a imagem como o ponto de observação estão dentro. No primeiro caso, na mão que vejo fora desde dentro, pareceria que o ponto de observação coincidiria aproximadamente com o olho. No segundo caso, quando a mão está dentro, o ponto de observação não coincide com o olho; já que se represento a mão dentro de minha cabeça, posso vê-la desde meu olho para dentro, desde a parte posterior da minha cabeça para dentro. Posso também ver minha mão desde cima, desde baixo, e assim, desde muitos lugares. É dizer, que tratando-se de uma representação e não de uma

percepção, o ponto de observação varia. Portanto, o ponto de observação, no que a representação faz, não está fixo ao olho.

Se imagino agora minha mão que está no centro de minha cabeça saindo para trás, sigo imaginando minha mão desde dentro de minha cabeça, ainda que represente minha mão fora dela. Podia pensar-se que o ponto de observação em algum momento sai de minha cabeça. Tal coisa não é possível. Se imagino a mim mesmo, por exemplo, me olhando desde minha frente, posso representar para mim a este que me olha, desde aqui, desde onde estou. Também posso chegar a imaginar meu aspecto como se fosse visto desde lá, desde aquele que me olha. Sem dúvida, ainda quando me coloque na imagem do que está a frente de mim, tenho o registro desde mim, desde onde estou. Não posso dizer do mesmo modo, que quando me olho no espelho, me vejo dentro do espelho ou me sinto dentro do espelho. Eu estou aqui olhando-me ali, e não estou ali, olhando-me aqui. Alguém poderia confundir-se e crer que por enfrentar a representação de si mesmo, ali está posto o ponto de observação; e nem neste caso, tal coisa é possível. Em determinados casos experimentais (câmara de silêncio, por exemplo), ao diminuir certos registros perceptivos, se perde a noção do Eu. E ao perder-se a noção do Eu, ao não ter referência do limite tátil se tem às vezes a impressão de que se está fora daqui, e inclusive que desde ali se vê a si mesmo. Mas se cuidadosamente se toma o registro, vai observar que essa projeção tátil cenestésica, de todas maneiras não põe o registro fora de ninguém sem que essa pessoa não tenha exata noção do ponto de registro pelo qual tenha perdido seus limites.

Assim pois, vejo a mão fora de mim desde mim, ou bem, vejo a mão em mim e dentro de mim no caso de imaginá-la. Aparentemente, se trata do mesmo espaço. Há um espaço no qual se posicionam os objetos que observo, ao qual posso chamar espaço de percepção. Mas também há um espaço de onde se posicionam os objetos de representação, que não coincide com o espaço de percepção. Os objetos que se posicionam nestes diferentes espaços, têm características diferentes. Se observo a mão vejo que está a uma determinada distância de meu olho. Vejo que está mais perto que outros objetos, e mais longe talvez que outros. Vejo que a mão, a sua forma, corresponde uma cor. E ainda que imagine outras coisas em torno da minha mão, a percepção se impõe. Agora imagino a minha mão. Minha mão pode estar diante ou atrás de um objeto. Imediatamente posso mudar de posicionamento. Minha mão pode fazer-se muito pequena ou pode cobrir praticamente o campo de minha representação. A forma de minha mão pode variar e pode mudar sua cor. Assim pois, o posicionamento do objeto mental no espaço de representação se modifica dependendo de minhas operações mentais, enquanto o posicionamento dos objetos no espaço externo, se modifica também mas não dependendo de minhas operações mentais. Por muito que eu pense que essa pilastra se desloca, enquanto representação tal coisa é possível, mas perceptualmente tem sua permanência. Há, pois, diferenças grandes entre o objeto representado e o objeto percebido. E há grandes diferenças também entre o espaço de percepção e o de representação.

Mas agora sucede que fecho as pálpebras e represento minha mão. Está bem se represento minha mão dentro da minha cabeça. Mas quando fecho as pálpebras e lembro da minha mão que estava fora da minha cabeça, de onde represento minha mão agora que me lembro dela? Represento-a dentro da minha cabeça?. Não, represento-a fora da minha cabeça. E, como ao recordar os objetos que vejo, como ao recordá-los, posso recordá-los agora ali de onde estavam, quer dizer, posicionar-los em um espaço externo? Porque recordar um objeto externo que se posicione dentro da minha cabeça é aceitável; mas isto de recordar um objeto que não está dentro da minha cabeça senão fora dela, sendo que minhas pálpebras estão fechadas e não as vejo, que tipo de espaço estou vendo? Ou bem os objetos que recordo estão dentro da minha cabeça, e creio vê-los fora, ou bem ao fechar as pálpebras e recordar os objetos, minha mente vai para fora de meu espaço interno e chega ao espaço externo. Tal coisa não é possível. Distingo bem entre objetos internos e externos. Distingo bem entre o espaço de percepção e o espaço de representação; mas os registros se confundem quando represento os objetos no lugar onde estão, quer dizer: fora de minha representação interna.

Como distingo entre um objeto que está representado no interior da minha cabeça, de um objeto que está representado ou lembrado fora da minha cabeça? Distingo-o porque tenho noção do limite da minha cabeça. E o que é que põe o limite? O limite está posto pela sensação tátil, e é a sensação tátil de minhas pálpebras que me faz distinguir o objeto que está representado dentro, ou fora. Se é assim, o objeto representado fora não necessariamente está fora, e sim posicionado na parte mais superficial de meu espaço de representação, o que me dá o registro traduzido a imagem visual, de que está fora. Mas a diferença de limite é tátil e não visual.

Tão poderosa é a representação que inclusive modifica a percepção. Se vocês vêem este telão atrás e imaginam-o muito perto de seus olhos, vão ver que ao olhar novamente o telão real, precisam de um tempo para que se acomode a visão. É dizer: vocês imaginam que o telão está muito perto de seus olhos, e ao imaginá-lo seu olho se acomoda ao telão imaginado e não ao real. Ou o contrário, se vocês imaginam que vêem através do telão um edifício que pudesse existir atrás, e logo olham o telão novamente, de novo o olho se acomoda; e se acomoda porque antes se desacomodou; e se desacomodou porque o olho pôs a distância de acordo com a imagem e não com a percepção. A imagem, a representação, acomoda inclusive a percepção. Se isto é assim, os dados da percepção podem modificar-se seriamente de acordo com a representação que esteja atuando. Poderia, por exemplo, suceder que nosso sistema de representação acomodara ao mundo em geral de um modo não tão exato a como nós cremos que é. Sobretudo considerando que às vezes os fenômenos que se posicionam no espaço de representação não coincidem com os fenômenos do espaço de percepção. E sabendo que os fenômenos de representação modificam a percepção, a percepção pode estar alterada de acordo com o sistema de representação. E ao dizer alterada não falo de casos particulares de alteração, e sim da percepção em geral. Isto é de enormes consequências porque se minha representação corresponde a um determinado sistema de crenças seguramente estarei modificando minha visão e minha perspectiva sobre o mundo externo da percepção.

Posso orientar meu corpo até os objetos graças a percepção. Mas também posso orientar meu corpo até os objetos graças a representação. Se o objeto em lugar de estar representado fora, estivesse representado dentro da minha cabeça, não poderia orientar minha atividade até o objeto. Quando estou em vigília e com os olhos abertos, meu ponto de observação coincide com o olho; e não só com o olho senão com todos os sentidos externos. Mas quando meu nível de consciência abaixa, meu ponto de observação vai para dentro. Isto é assim porque à medida que diminui o nível de consciência, diminui o alcance de percepção dos sentidos externos e aumenta o registro dos sentidos internos. Portanto, o ponto de vista (que não é senão estrutura de dados de memória e de dados de percepção, ao diminuir os dados de percepção externos e aumentar os internos), se desloca para dentro. Este ponto de vista se desloca para dentro na queda dos níveis de consciência, cumprindo com a função de que a imagem do sonho não dispare sua carga e mova ao corpo até o mundo externo. Se todas as imagens que surgem em meus sonhos mobilizassem atividade no mundo, o sonho não serviria para muita coisa no que diz respeito à recomposição das atividades. A menos que me encontre em uma situação sonambúlica, ou de sonho alterado, de onde falo, me movo, me agito, por último me levanto e me ponho a andar. Isto é possível porque o ponto de vista, em lugar de haver-se internalizado, se mantém avançando seguindo as representações.

Se por problemas com meus próprios conteúdos, meu ponto de vista é expulso até a periferia, ou por estímulos externos meu ponto de vista é chamado até a periferia (ainda que esteja em situação de sonho), minhas imagens tendem a estar posicionadas no ponto mais externo do espaço de representação e, portanto, a disparar seus sinais até o mundo externo. Quando o sonho se faz profundo, o ponto de observação cai para dentro, as imagens se internalizam e a estrutura em geral do espaço de representação se modifica. Deste modo, quando estou em vigília, vejo as coisas desde mim mas não me vejo a mim, enquanto que durante o sonho, imagino ver a mim mesmo. Em ocasiões, também nos sonhos, muitas pessoas não se vêem a si mesmas, mas vem um modo parecido a como percebem o mundo na vida diária. Isto é assim porque seu ponto de vista está deslocado até os limites

da representação. Seu sonho não é tranquilo. Mas se o ponto de vista cai para dentro, me vejo a mim mesmo quando me represento em sonhos, desde fora. E não é que minha imagem esteja fora da minha cabeça. É que meu ponto de observação correu para dentro e observo na tela o filme da representação onde apareço eu mesmo. Mas não vou percebendo o mundo desde mim como na vigília, e sim que me vejo realizando determinadas operações. Isto mesmo sucede com a memória antiga. Se vocês se recordam de vocês mesmos aos 2 anos de idade, ou aos 3, ou aos 4, não se recordam de vocês vendo os objetos desde vocês, mas se vêem a vocês mesmos fazendo coisas ou entre determinados objetos. A memória antiga em relação a imagens, como a representação no nível de sonho profundo, separa em profundidade o ponto de vista. Este ponto de vista não é nada mais que o eu. O eu se move, o eu se posiciona em uma profundidade ou em outra do espaço de representação, desde o eu se observa o mundo, desde o eu se observam as próprias representações. O eu é variável, o eu adequa representações e o eu modifica percepções segundo o exemplo que temos visto.

Quando represento imagens que se posicionam em uma profundidade ou em outra profundidade, por exemplo, quando imagino que desço escadas até as profundidades, ou quando imagino que subo escadas se observo meu olho verê que meu olho abaixa, ou meu olho sobe. Quer dizer, ainda que o olho esteja de sobra, porque não tem que ver nenhum objeto externo, o olho vai seguindo as representações como as percebe. Se eu imagino minha casa que está lá, meu olho tende a ir até lá. E se meu olho não fosse até lá, de todos modos minha representação corresponde a esse lugar do espaço. Inversamente, se imagino minha casa no outro ponto. Este olho que sobe e abaixa seguindo as imagens, vai se encontrando com diferentes objetos. Porque, segundo parece, essa tela de representação onde olha o eu, estão conectados todos os sistemas de impulsos do próprio corpo. De maneira que em uma área do espaço de representação há impulsos de uma parte do corpo, em outra área outros impulsos e assim sucessivamente. E vocês sabem que estes impulsos se traduzem, se deformam, se transformam.

En um exemplo muito conhecido se aponta o seguinte. Nosso sujeito começa a descer em suas imagens. O faz por uma espécie de tubo e em sua descida se encontra, rapidamente, com uma forte resistência. Essa resistência é uma cabeça de gato muito grande, que o impede de seguir descendo no tubo. Para poder passar acaricia o pescoço do gato. Ele, nessa imagem, acaricia a pescoço do gato, e o gato rapidamente diminui. Simultaneamente, ele registra uma distensão em seu pescoço, e então, passa pelo tubo. Quer dizer que o gato não é senão, nesse caso, a alegorização de uma tensão no pescoço do próprio sujeito. Ao produzir a distensão, então o sistema de sinal dessa imagem alegorizada como gato, se modifica, diminui a resistência, e nosso amigo desce. Em outro caso, um sujeito começa a descer em sua representação. Lá, nas profundidades, se encontra de repente com um senhor que lhe dá uma pequena pedra escura. Nosso amigo começa a subir e chega até um plano médio, digamos, mais ou menos habitual, cotidiano, ainda que representado. Vem outro senhor e lhe dá um objeto diferente, mas de forma parecida ao objeto que viu lá embaixo. Segue subindo até as alturas. Vai subindo em direção às montanhas, se perde nas nuvens, e lá se encontra com uma espécie de anjo ou algo parecido, que lhe dá um objeto mais radiante, mais claro, mas com características similares. Nos 3 casos, nosso amigo observa o objeto em um ponto preciso do espaço de representação. O mesmo objeto não aparece em um ponto aqui, em outro ali, em outro lá, mas segundo o plano pelo qual se desloca, o objeto aparece na metade do plano, um pouco corrido até a esquerda. É claro, nosso amigo tem, e logo o recorda, uma vértebra artificial que dá sinal, ainda que ele habitualmente não o perceba sempre do mesmo modo, e sempre traduzindo-se este sinal como uma imagem.

De maneira que os sistemas de alegorização, transformam os sinais do intracampo e os traduzem como imagens em diferentes pontos do espaço de representação. Não é que o olho ao subir e abaixar torne a observar o que sucede no intracampo. Não se meteu o olho dentro do esôfago mas chegou até a tela de representação o sinal de tensão, sem que o olho tenha chegado até este ponto. Assim pois, se

descendo, vou tomando contato com traduções de diferente nível do intracorpo. Isto não quer dizer que meu olho vai se introduzindo em minhas vísceras, e traduzindo o que vejo.

A medida que se desce no espaço de representação, este vai escurecendo. A medida que se sobe no espaço de representação, este vai clareando, segundo conhecem vocês repetidamente. Esta escuridão na descida e claridade para cima, tem a ver em realidade com dois fenômenos: um, o distanciamento dos centros ópticos; outro, com o habitual sistema de idealização e o habitual sistema de percepção onde temos associada luz do sol no céu, etc., a falta de luz nas profundidades. Isto, sem dúvida se modifica em lugares em que a neve está quase continuamente caindo e o céu é escuro, como descrevemos habitantes de zonas muito geladas e enevoadas. Por outro lado, há objetos nas alturas que são escuros, ainda quando o espaço de representação esteja mais iluminado e há objetos que são claros nas profundidades do espaço de representação. Sem dúvida, há pontos limites tanto na subida quanto na descida no espaço de representação. Mas isto, é motivo de outras descrições.

Vimos 14 assuntos: o 1º tratou a respeito da colocação do ponto de vista com respeito ao objeto que estava fora; o 2º, o ponto de vista se o objeto está dentro; o 3º, se ponto de vista se colocava atrás; o 4º, tratou sobre o falso ponto de vista que parecia deslocar-se, se um se representava a si mesmo desde sua frente; o 5º mostrou que passava com os objetos posicionados no espaço de representação em sua parte mais externa. O 6º, as diferenças entre o espaço de representação do de fora e do de dentro, destacadas por essa barreira tátil que colocavam olhos; o 7º ponto tratou a respeito da modificação da percepção pela representação; no 8º ponto vimos o que sucedia quando se posicionava um objeto no interior e se tratava de operar com o corpo; no 9º ponto vimos a modificação do espaço de representação quando atuávamos a nível vigílico; o 10º ponto tratou sobre a modificação do espaço de representação quando atuávamos a nível de sonho; no ponto 11º vimos que sucedia com os objetos correspondentes ao espaço interno; no ponto 12º, falamos do espaço de representação e vimos que este espaço estava relacionado com distintos pontos do intracorpo e surgia esse espaço de representação como uma espécie de tela no ponto 13º vimos que subindo nas imagens no espaço de representação, este tendia a iluminar-se; no ponto 14º vimos, finalmente, que descendo com as imagens no espaço de representação, este tendia a escurecer, ainda que admita várias exceções.

Daqui para frente, podem ser extraídas uma infinidade de conseqüências.

## **O SENTIDO DA VIDA**

Cidade de México, México.

10 de Outubro de 1980

Intercâmbio com um grupo de estudos.

Agradeço a oportunidade que me dão de discutir com vocês alguns pontos de vista referentes a aspectos relevantes de nossa concepção sobre a vida humana. Digo discutir porque isto não será um discurso, mas sim um intercâmbio.

Um primeiro ponto de vista a considerar é aquele ao que aponta toda nossa proposta. Nosso objeto de estudo é o mesmo objeto que estudam as ciências? Se se tratasse do mesmo, as ciências precisamente teriam a última palavra.

Nosso interesse está posto na existência humana, mas não na existência humana como fato biológico ou social (já que com respeito a esse ponto há ciências que lhe dedicam seu esforço), mas sim na existência humana como registro cotidiano, como registro diário pessoal. Porque ainda que alguém se pergunte pelo fenômeno social e histórico que é constitutivo do ser humano, esse alguém fará tal pergunta a partir de sua vida cotidiana; o fará a partir de sua situação; o fará impulsionado por

seus desejos, suas angústias, suas necessidades, seus amores, seus ódios; o fará impulsionado por suas frustrações, seus êxitos; o fará a partir de algo anterior à estatística e à teorização; o fará a partir da própria vida.

E, o que é o comum e, ao mesmo tempo, o particular em toda existência humana? A busca da felicidade e a superação da dor e do sofrimento são o comum e o particular de toda existência humana. É a verdade registrável para todos e para cada um dos seres humanos.

No entanto, que felicidade é essa à que aspira o ser humano? Ela é o que o ser humano crê. Esta afirmação, um tanto surpreendente, se baseia no fato de que as pessoas se orientam em direção a imagens ou ideais de felicidade diferentes. É mais, o ideal de felicidade muda com a situação histórica, social e pessoal. Disso concluiremos que o ser humano busca o que crê que o fará feliz, e de acordo com isso, o que crê que o afastará do sofrimento e da dor.

Dado a aspiração de felicidade, aparecerão as resistências da dor e do sofrimento. Como poderão vencer-se estas resistências? Antes devemos perguntar-nos pela natureza das mesmas.

A dor para nós é um fato físico. Todos temos experiências disso. É um fato sensorial, corporal. A fome, as inclemências naturais, a doença, a velhice, produzem dor. E esse é o ponto em que nós diferenciamos de fenômenos que nada tem a ver com o sensorial. Unicamente o progresso da sociedade e da ciência é o que faz retroceder a dor. E esse é o campo específico no que podem desenvolver seus melhores esforços os reformadores sociais, os cientistas e sobretudo os mesmos povos geradores do progresso do qual se nutrem tais reformadores e tais cientistas.

O sofrimento, em troca, é de natureza mental. Não é um fato sensorial do mesmo tipo da dor. A frustração, o ressentimento, são estados dos quais também temos experiência, e que não podemos localizar em um órgão específico, ou em um conjunto deles. Como é que embora sendo de natureza diferente atuam entre si a dor e o sofrimento? É certo que a dor motiva também ao sofrimento. Em tal sentido, o progresso social e o progresso da ciência fazem retroceder um aspecto do sofrimento. Mas especificamente, onde encontraremos a solução para fazer retroceder o sofrimento? Encontraremos isto no sentido da vida, e não existe reforma nem avanço científico que afaste o sofrimento que dá a frustração, o ressentimento, o temor à morte, e o temor em geral.

O sentido da vida é uma direção ao futuro que dá coerência à vida, que permite enquadrar suas atividades e que a justifica plenamente. À luz do sentido até a dor em seu componente mental e o sofrimento em geral, retrocedem e se diminuem interpretados como experiências superáveis.

Então, quais são as fontes do sofrimento humano? São as que produzem contradição. Sofre-se por viver situações contraditórias, mas também se sofre por recordar situações contraditórias e por imaginar situações contraditórias.

Estas fontes de sofrimento tem sido chamadas as três vias do sofrimento, e elas podem modificar-se de acordo com o estado em que se encontre o ser humano a respeito do sentido da vida. Teremos que examinar brevemente estas três vias para em seguida falar do significado e da importância do sentido da vida.

*(Pergunta pouco audível na gravação)*

É claro que os agrupamentos humanos, por exemplo, são estudados pela sociologia. Assim como as ciências podem estudar os astros ou os microorganismos. Também a biologia, a anatomia e a fisiologia, estudam o corpo humano a partir de diferentes pontos de vista. A Psicologia estuda o comportamento psíquico. Todos estes que estudam (os estudiosos e os cientistas), não estudam sua própria existência. Não existe uma ciência que estude a própria existência. A ciência nada diz a respeito da situação que acontece a uma pessoa quando chega a sua casa e ali recebe uma “porta na cara”, um maltrato, ou uma carícia.

Nós nos interessamos, justamente, pela situação da existência humana, e por isso não é incumbência nossa as discussões que possa ter a ciência. E também observamos que a ciência tem sérios enganos, sérias dificuldades para definir o que passa na existência. O que ocorre na existência humana; qual é a natureza da vida humana com respeito ao sentido; qual é a natureza do sofrimento e da dor; qual é a natureza da felicidade; qual é a natureza da busca da felicidade. Estes são objetos de nosso estudo, de nosso interesse. A partir desse ponto de vista se poderia dizer que nós temos uma posição frente à existência, uma posição frente à vida, e não uma ciência referida a estas coisas.

*(Pergunta pouco audível na gravação)*

É claro que nós temos posto ênfase nisto que as pessoas buscam, aquilo que crêem que é a felicidade. O ponto está no fato de que se crê em uma coisa e amanhã se crê em outra. Se examinarmos em nós mesmos o que acreditávamos que era felicidade aos doze anos e no dia de hoje, veremos a mudança de perspectiva; assim mesmo se consultamos dez pessoas, continuaremos vendo essa diversidade de ponto de vista. Na idade média se tinha uma idéia geral da felicidade distinta à época da revolução industrial, e em geral os povos e os indivíduos variam em sua busca pela felicidade. Não está de nenhum modo claro a felicidade enquanto objeto. Parece que não existiu tal objeto. É mais um estado de ânimo que se busca e não um objeto tangível.

Às vezes isto se confunde numa determinada forma de propaganda que apresenta um sabão como a própria felicidade. Desde já, todos compreendemos que, na realidade, se está tratando de descrever um estado, o estado de felicidade, mas não tanto o objeto porque não existe tal objeto que nós saibamos. Por conseguinte, não está claro que coisa seja o estado de felicidade. Nunca se o definiu convenientemente. É uma espécie de escamoteio que se tem feito, e de nenhum modo ficou claro para as pessoas. Bem, assim é que seguiremos avançando assim a menos que haja alguma outra pergunta...

*(Pergunta pouco audível na gravação.)*

Esta última pergunta é com respeito ao progresso da dor e do sofrimento. Como é que se vai superando a dor com o progresso da sociedade e da ciência e o sofrimento não se supera paralelamente?

Existem pessoas que sustentam que o ser humano não avançou para nada. É óbvio que o ser humano tem avançado na sua conquista científica, na sua conquista da natureza, no seu desenvolvimento. Está bem, há desenvolvimentos das civilizações que são desiguais, de acordo, existem problemas de todo tipo, mas o ser humano e sua civilização avançaram. Isso é evidente. Recordem vocês outras épocas onde uma bactéria fazia estragos, e hoje uma droga fornecida a tempo soluciona o problema rapidamente. Meia Europa sucumbiu em um momento por uma epidemia de cólera. Isso foi superado. Velhas e novas doenças são combatidas e seguramente serão derrotadas. As coisas mudaram e mudaram muito. Mas é claro que em matéria de sofrimento uma pessoa de cinco mil anos atrás e uma pessoa da atualidade, registram e sofrem as mesmas decepções, registram e sofrem temores, registram e sofrem ressentimentos. O registram e o sofrem como se para eles não houvesse existido história, como se nesse campo cada ser humano fosse o primeiro ser humano. A dor vai retrocedendo com aqueles avanços, mas o sofrimento não se modificou no ser humano, não se tiveram respostas adequadas com respeito a isso. E nesse sentido há uma coisa desigual. Mas, como poderíamos dizer que o ser humano não avançou? Talvez porque tenha avançado o suficiente hoje se esteja fazendo este tipo de perguntas e também por isso se esteja tratando de dar resposta a essas interrogações que, provavelmente em outra época, não haja sido necessário fazer. As três vias do sofrimento não são apenas três vias necessárias para a existência humana, mas que foram distorcidas em seu funcionamento normal. Tratarei de me explicar.

Tanto a sensação do que agora vivo e percebo, como a memória do que vivi e a imaginação do que poderia viver, são vias necessárias à existência humana. Restrinjamos algumas destas funções e a existência se desarticulará. Acabemos com a memória e perderemos até o próprio manejo de nosso corpo. Eliminemos a sensação e perderemos a regulação do mesmo. Detenhamos a imaginação e não

podemos nos orientar em nenhuma direção. Estas três vias que são necessárias a vida, podem ser distorcidas em seu funcionamento convertendo-se em inimigas da vida, em portadoras de sofrimento. Sim, sofremos cotidianamente pelo que percebemos, pelo que recordamos e pelo que imaginamos.

Dissemos em outras oportunidades que se sofre por viver em uma situação contraditória tal como a de querer fazer coisas que se opõem entre si. Também sofremos pelo medo de não conseguir o que desejamos no futuro, ou pelo medo de perder o que temos. E, a partir daí, sofremos pelo que perdemos, pelo que não conseguimos, por aquilo que já sofremos antes, por aquela humilhação, aquele castigo, aquela dor física que ficou no passado, por aquela traição, por aquela injustiça, por aquela vergonha. E esses fantasmas que chegam do passado são vividos por nós como se fossem fatos presentes. Eles, que são as fontes do rancor, do ressentimento e da frustração, condicionam nosso futuro e fazem perder a fé em nós mesmos.

Discutamos o problema das três vias do sofrimento.

Se as três vias são as que possibilitam a vida, como é que se foram distorcendo? Supõe-se que se o homem vai buscando a felicidade, devia ir adequando-se para ir manejando estas três vias a seu favor. Mas, como é que de repente essas três vias são precisamente suas principais inimigas? Parece ser que no momento em que se ampliou a consciência do ser humano, quando ainda não era um ser muito definido, parece ser que ali mesmo, ao ampliar-se sua imaginação, ao ampliar-se sua memória e sua recordação histórica, ao ampliar-se sua percepção do mundo em que vivia, nesse mesmo momento, ao ampliar-se uma função surgiu a resistência. Tal qual acontece nas funções internas. Como quando tratamos de mover-nos em uma atividade nova, encontramos resistência. Do mesmo modo que se encontra resistência na natureza. No mesmo instante que chove e cai água e vai pelos rios e encontra resistência a sua passagem, nessa vitória das resistências chega finalmente aos mares.

O ser humano em seu desenvolvimento, vai encontrando resistências. E ao encontrar resistências se fortalece, e ao fortalecer-se integra dificuldades, e ao integrá-las as supera. E então todo este sofrimento que foi surgindo no ser humano em seu desenvolvimento, foi também um fortalecimento do ser humano por cima de tudo isso. De modo que em etapas anteriores isto do sofrimento contribuiu ao desenvolvimento, no sentido de criar condições justamente para superá-lo.

Nós não aspiramos ao sofrimento. Nós aspiramos a reconciliar-nos inclusive com nossa espécie, que tanto tem sofrido, e graças à qual nós podemos fazer novos desdobramentos. Não foi inútil o sofrimento do homem primitivo. Não foi inútil o sofrimento de gerações e gerações que estiveram limitadas por essas condições. Nosso agradecimento é para aqueles que nos antecederam contudo seu sofrimento, porque graças a eles podemos tentar novas libertações.

Este é o ponto a respeito de como o sofrimento não nasceu subitamente, mas sim com o desenvolvimento e a ampliação do homem. Mas é claro que nós não aspiramos, como seres humanos, a seguir sofrendo, mas sim avançar sobre essas resistências integrando um novo caminho neste desenvolvimento.

Mas dissemos que encontraremos a solução para o problema do sofrimento no sentido da vida, e definimos esse sentido como a direção ao futuro que dá coerência, que permite enquadrar atividades e que justifica plenamente a existência. Esta direção ao futuro é de máxima importância posto que, segundo examinamos, se esta via da imaginação é cortada, esta via do projeto, esta via do futuro, a existência humana perde a direção e isso é fonte de inesgotável sofrimento.

É claro para todos que a morte aparece como o máximo sofrimento do futuro. É claro, nessa perspectiva, que a vida tem caráter de algo provisório. E é claro que, nesse contexto, toda construção humana é uma inútil construção rumo ao nada. Por isso, talvez, distanciar o olhar do fato da morte tenha permitido mudar a vida *como se* a morte não existisse... Quem pensa que tudo termina para si com a morte, poderá animar-se com a idéia de que será lembrado por suas esplêndidas ações, que não se esquecerão dele seus entes queridos ou, talvez, as gerações futuras. E, ainda que isto fosse assim,

todos caminhariam finalmente rumo a um nada absurdo que interromperia toda lembrança. Também se poderia pensar que o que alguém faz na vida não é nada mais que responder às necessidades do melhor modo possível. Pois bem, já se acabarão essas necessidades com a morte e haverá perdido sentido toda luta por sair do reino da necessidade. E se poderá dizer que a vida pessoal carece de importância na vida humana, que portanto a morte pessoal não tem significado. Se fosse este o caso, tampouco teria significado a vida nem as ações pessoais. Não se justificaria nenhuma lei, nenhum compromisso, e não haveria, em essência, maiores diferenças entre as ações benéficas e as malvadas.

Nada tem sentido se tudo termina com a morte. E, se esse é o caso, o único recurso possível para transitar pela vida, é animar-se com sentidos provisórios, com direções provisórias às quais aplicar nossa energia e nossa ação. Tal é o que sucede habitualmente, mas para isso é necessário proceder negando a realidade da morte, é necessário fazer *como se* ela não existisse.

Se alguém é perguntado que sentido tem a vida para ele, provavelmente responderá por sua família, ou pelo próximo, ou por uma determinada causa que segundo ele justifique a existência. E, esses sentidos provisórios, haverão de conferir-lhe direção para enfrentar a existência, mas logo que surjam problemas com os entes queridos, logo que se produza uma desilusão com a causa adotada, logo que algo se modifique no sentido escolhido, o absurdo e a desorientação voltarão por sua presa.

Por último, sucede com os sentidos ou as direções provisórias da vida que no caso de alcançar-se já perdem referência e, portanto, deixam de ser úteis para mais adiante e, no caso de não se alcançar, deixam de ser úteis como referência. É certo que após o fracasso de um sentido provisório sempre fica a alternativa de por um novo sentido provisório, talvez em oposição ao que fracassou. Assim, de sentido em sentido se vai apagando, à medida que passam os anos, todo rastro de coerência e com isso aumenta a contradição e, portanto, o sofrimento.

A vida não tem sentido se tudo termina com a morte. Mas, é certo que tudo termina com a morte? É certo que não se pode conseguir uma direção definitiva que não varie com os acidentes da vida?, como se situa o ser humano frente ao problema de que tudo termina com a morte? Examinemos, logo após discutir o que foi dito até aqui.

#### *(Intervalo e discussão)*

Assim como destacamos as três vias do sofrimento observamos também cinco estados com referência ao problema da morte e a transcendência. Nestes cinco estados se pode situar qualquer pessoa.

Existe um estado em que uma pessoa tem evidência incontestável dada por própria experiência, não por educação ou ambiente. Para ela é evidente que a vida é um trânsito e que a morte é um escasso acidente.

Outros tem a crença de que o ser humano vai a não sei que transcendência, e esta crença a têm dada por educação, dada pelo ambiente, não por algo sentido, experimentado, não por algo evidente para eles, mas sim por algo que lhes ensinaram e que eles aceitam sem experiência alguma.

Existe um terceiro tipo de posição frente ao sentido da vida e é o daquelas pessoas desejosas de ter uma fé ou ter uma experiência. Os senhores devem ter-se encontrado com muitas pessoas que dizem: “Se eu pudesse acreditar em certas coisas, minha vida seria diferente”. Existem muitos exemplos a mão. Pessoas às quais lhes ocorreram muitos acidentes, muitas desgraças, e que superaram esses acidentes, essas desgraças, porque ou tem fé ou tem um registro de que tudo isto, por transitório ou provisório, não é o próprio esgotamento da vida mas em todo caso uma prova, uma resistência que de algum modo faz crescer no conhecimento. Inclusive podem haver encontrado pessoas que aceitem o sofrimento como um recurso de aprendizagem. Não é que procurem o sofrimento (não como outros, que parece que tiveram uma especial fixação pelo sofrimento). Estamos falando daqueles que simplesmente, quando se dá tal coisa, tiram o melhor partido dela. Pessoas que não andam buscando o sofrimento, todo o contrário, mas sim que dada a situação o assimilam, o integram e o superam.

Bem. Existem pessoas, então, que se situam nesse estado: não tem fé, não tem nenhuma crença, mas desejaram ter algo que lhes desse ânimo e desse direção a sua vida. Sim, essas pessoas existem.

Existem também aqueles que suspeitam intelectualmente a possibilidade de que exista um futuro depois da morte, que exista uma transcendência. Simplesmente o consideram possível e não têm nenhuma experiência de transcendência nem tampouco têm nenhum tipo de fé, nem tampouco aspiram a ter experiência nem a ter fé. Seguramente conhecem essas pessoas.

E há, por último, aqueles que negam toda a possibilidade de transcendência. Também os senhores reconhecerão aqui pessoas, e provavelmente entre vocês existem muitos, que pensam assim.

De maneira que com diferentes variantes cada um pode efetivamente situar-se como aqueles que têm evidência e para eles é indubitável isto da transcendência, ou bem como aqueles que têm fé porque assim a assimilaram quando pequenos, ou bem aqueles outros que quiseram ter uma experiência ou uma fé, ou aqueles outros mais que a consideram uma possibilidade intelectual sem causar-se maiores problemas, e estes outros que a negam.

Mas aqui não terminamos com o ponto de localização frente ao problema da transcendência. Existe, ao que parece, diferentes profundidades nisto de situar-se frente ao problema da transcendência. Existem os que inclusive dizem que tem uma fé, o afirmam, mas isto que dizem não corresponde ao que efetivamente experimentam. Nós não dizemos que eles mentem, mas sim que isto é dito superficialmente. Dizem ter uma fé, mas amanhã podem não tê-la.

Assim é que observamos diferentes graus de profundidade nestas cinco posturas e, portanto, na mobilidade ou na firme convicção com relação ao que se postula. Conhecemos pessoas que eram grandes devotas, crentes de uma fé, e ao morrer um familiar, ao morrer um ente querido, desapareceu toda a fé que diziam ter e caíram no pior dos sem sentidos. Essa fé era uma fé de superfície, uma fé de fachada, uma fé periférica. Por outro lado, aqueles outros que superaram grandes catástrofes e afirmaram precisamente sua fé, tudo lhes resultou diferente.

Conhecemos pessoas que estavam convencidas da inexistência total da transcendência. Alguém morre e desaparece. Dizendo assim, eles tinham fé em que tudo se acabava com a morte. É claro que em alguma ocasião, caminhando perto de um cemitério apressaram o passo e se sentiram inquietos... como se compatibiliza tudo isto com a certa convicção de que tudo termina com a morte? Desse modo, existem pessoas que inclusive na negação da transcendência estão localizadas em uma situação muito superficial.

Deste modo, alguém pode situar-se em qualquer destes estados, mas também pode situar-se em distintas profundidades. Em certas épocas de nossa vida acreditamos em uma coisa a respeito da transcendência, e logo em outra. Mudou, isto é instável. Isto não é algo estático. Não somente em épocas distintas de nossa vida mas também em situações. Muda nossa situação e muda nossa crença com respeito ao problema da transcendência. E mais: muda de um dia para o outro. Às vezes pela manhã estou acreditando numa determinada coisa, e pela tarde não. E isto que parece ser de suma importância porque orienta a vida humana, é algo demasiado variável. E ao fim provocará um desconcerto na vida cotidiana.

Nesses cinco estados e graus se coloca o ser humano, mas qual deveria ser a correta colocação? Existe por acaso uma correta colocação, ou estamos simplesmente descrevendo problemas sem dar solução? Podemos sugerir qual é a melhor colocação frente ao problema?

Alguns dizem que a fé é algo que está ou não está nas pessoas, que brota ou que não brota. Mas observem esse estado de consciência. Alguém pode não ter fé em absoluto, mas também pode desejar, sem fé e sem experiência, obter isso. Pode inclusive compreender intelectualmente que tal coisa é interessante, que pode valer a pena orientar-se nessa direção. Pois bem, quando isso começa a acontecer é porque algo já está se manifestando nessa direção.

Os que alcançam essa fé ou experiência transcendente, ainda que não possam defini-la em termos precisos como não se pode definir o amor, reconhecerão a necessidade de orientar a outros nesse sentido, mas jamais tratarão de impor sua paisagem a quem não a reconheça.

E assim, coerentemente com o enunciado, declaro ante vocês minha fé e minha certeza de experiência a respeito de que a morte não detém o futuro, que a morte, pelo contrário, modifica o estado provisório de nossa existência para lançá-la em direção à transcendência imortal. E não imponho minha certeza nem minha fé, e convivo com aqueles que se encontram em estados diferentes a respeito do sentido, mas me obrigo a oferecer solidariamente a mensagem que reconheço fazer feliz e livre o ser humano. Por nenhum motivo descarto minha responsabilidade de expressar minhas verdades ainda que estas fossem discutíveis por quem experimenta a provisoriedade da vida e o absurdo da morte.

Por outro lado, jamais pergunto a outros por suas crenças particulares e, em todo caso, ainda que defino com clareza minha posição a respeito deste ponto, proclamo para todo ser humano a liberdade de acreditar ou não em Deus e a liberdade de crer ou não na imortalidade. Entre milhares e milhares de mulheres e homens que lado a lado, solidariamente, trabalham conosco, se somam ateus e crentes, pessoas com dúvidas e com certezas e a ninguém se pergunta por sua fé e tudo se dá como orientação para que decidam por si mesmos a via que melhor esclareça o sentido de suas vidas.

Não é corajoso deixar de proclamar as próprias certezas, mas é indigno da verdadeira solidariedade tratar de impô-las.

## **O VOLUNTÁRIO**

Cidade de México, México.

11 de Outubro de 1980

Comentários (durante um intervalo) perante um grupo de estudos.

Ao que parece, muitas pessoas que atuam em nosso movimento têm antecedentes de voluntariedade e não de voluntarismo, que são dois conceitos diferentes. Aparentemente existem muitos assistentes sociais, enfermeiras, professores, pessoas que, embora desenvolvendo atividades remuneradas, não se sentem de, modo nenhum, compensados com a remuneração que recebem pela atividade que desempenham. É certo que se lhes pagam mal irão protestar mais do que os outros para que sejam melhor remunerados, mas a orientação básica de suas atividades não termina neles mesmos, mas é direcionada para fora; depois virá, por problemas do cotidiano e outras razões, a necessidade de receberem remuneração por seu trabalho. Mas essas pessoas ainda que lhes paguem mal têm forte tendência a ensinar coisas. O que é que nos querem dizer? E os outros profissionais que desenvolvem este tipo de atividade e não recebem nada por isso? No nosso Movimento existem muitas pessoas com antecedentes deste tipo. Há aquele que organizou um clube de bairro, aquele que quando era novo montou uma equipe de qualquer coisa... Vêm ao nosso Movimento e muitos deles são os que põem tudo em marcha. Outros não. Outros vêm em outras condições e buscando outras coisas, mas quando entendem o significado deste trabalho, afastam-se. Assim muitos são os que atuam em nosso trabalho, extraindo dele um sentido de justiça interna. Colocam-se em atividade com a mesma tendência e experiências das atividades que já haviam executado antes. Pode observá-los, há muitos exemplos. Não sei como será aqui, mas em todas as partes do mundo numerosos amigos nossos têm essas características e coincidem, em geral, com os que põem em marcha coisas. Eles têm na sua biografia antecedentes deste tipo.

Mas porque razão algumas pessoas fazem as coisas transcendendo o efeito imediato da ação desinteressada? O que se passa em suas cabeças para agirem de modo tão estranho? Do ponto de vista das sociedades consumistas, essa é uma forma atípica de agir. Todo aquele que nasceu e cresceu recebendo o impacto e a difusão de uma estrutura consumista, tende a ver o mundo no sentido da nutrição pessoal. Ele pensará que sendo um consumidor terá que tragar coisas. E como uma espécie de grande estômago que deve ser enchido. De forma alguma ele pensa que alguma coisa deva sair dele e dirá: - já sei bastante de mim, para que tenha direito a muitos bens de consumo. Já não dedico tantas horas ao meu trabalho no escritório, e pago com meu tempo todo tempo em que deixo de consumir para trabalhar no sistema? Efetivamente, isso é bem razoável. Ele, à sua maneira, troca horas de trabalho, horas/homem, por remuneração. Ele não põe a tônica do seu trabalho na atividade que desempenha no mundo, considera isto um mal necessário para que o circuito acabe em si mesmo. Assim estão montados os sistemas de um signo e outro signo. A coisa é a mesma: o consumidor.

A população está ficando neurótica, porque há um circuito de entrada e outro de saída. E se cortarmos o circuito de saída iremos gerar vários problemas. Mas o fato é que a maioria das pessoas está nesta história de receber e, ao propagar a ideologia do receber, não conseguem explicar como podem existir pessoas que fazem as coisas sem receber nada em troca. Do ponto de vista do consumismo, isto é extremamente suspeito. Porque motivo alguém iria atuar sem receber o pagamento equivalente ao seu esforço? Essa suspeita, na realidade, revela um péssimo conhecimento do ser humano. Os que suspeitam disto, têm compreendido a utilidade em termos de dinheiro, e não a utilidade vital e psicológica. Por causa disto não faltam pessoas que, com elevado nível de vida e com todos os seus problemas resolvidos, se atiram pela janela ou vivem alcoolizado, drogado ou, em um momento de insanidade, assassina seu vizinho.

Nós reivindicamos publicamente algo que está desprestigiado. Reivindicamos aquele que salta da sua cama porque se está incendiando uma casa próxima. Ele rapidamente põe a roupa, seu capacete e sai correndo para apagar o incêndio. Quando volta (às seis da manhã, cheio de fumaça, chamuscado, com feridas) sua mulher do coração atira-lhe pratos na cara, dizendo: “Quanto te pagam por isso? Vais chegar tarde ao trabalho e criar-nos um problema por causa das tuas manias!”. Saindo ele de casa, o apontarão dizendo: “Sim, esse é o bombeiro voluntário”. Uma espécie de idiota frente aos outros que sentindo-se tão bem consigo mesmos, atiram-se pela janela. Normalmente, os bombeiros voluntários não se atiram pela janela. Quer dizer que eles, do seu modo, empiricamente, encontraram uma forma de aplicar sua energia em direção ao mundo. Eles não só tem podido lançar-se catarticamente a certas atividades (também os outros podem fazê-lo através do esporte, através da confrontação, através de muitíssimas operações) como também podem fazer algo mais. Eles podem, à diferença de outras pessoas, fazer algo muito mais importante: pôr um significado interno no mundo. E nesse caso, cumprem uma função empiricamente transferencial. Estão a compoendo conteúdos que partem deles para o mundo e não estão respondendo a estímulos convencionais. É muito diferente aquele que está obrigado a fazer determinadas coisas em troca de uma remuneração, do que este outro que parte do seu mundo interno para o mundo externo e nele se expressa. Nele, voluntariamente, plasma conteúdos que não estão nada claros, nem para si mesmos e às vezes procura compreendê-los com palavras como “solidariedade” sem entender qual é o significado profundo de tal vocábulo. E mais: este pobre voluntário, que cada vez que chega à sua casa lhe atiram pratos e gozam-no, vai acabar por pensar que ele é efetivamente uma espécie de estúpido e vai concluir: “sempre me acontece isto”. E nem falar se ao invés de um voluntário for uma voluntária. Nesta sociedade, a coisa é grave ainda.

No fim estes voluntários acabam humilhados e assimilados pelo sistema porque ninguém lhes explicou como tudo isto acontece. Eles sabem que são diferentes dos outros, mas não podem se dar explicações sobre o que fazem. E se pegamos neles e lhes dizemos: “bom, vamos lá ver o que é que vocês ganham”, vão balbuciar e encolher os ombros como se tivessem que ocultar alguma coisa vergonhosa. Ninguém os esclareceu, ninguém lhes deu as ferramentas suficientes para se

auto-explicarem e explicarem a outros, porque o enorme potencial que têm verte ao mundo sem esperar retribuição. E isso, desde já, é extraordinário.

## ATO PÚBLICO

Pavilhão dos Sportes. Madri, Espanha.

27 de Setembro de 1981

*Nota:*

*Convidado pela Comunidade para o Desenvolvimento Humano de distintos países, Silo empreendeu uma gira de difusão participando em vários eventos públicos. Suas exposições foram acompanhadas pelas de seus amigos Bittiandra Aiyappa, Saky Binudin, Petur Gudjonsson, Nicole Myers, Salvatore Puleda e Danny Zuckerbrot.*

*O núcleo das idéias apresentadas por Silo em Madri se repetiu em Barcelona, Reykjavik, Frankfurt, Copenhagen, Milão, Colombo, Paris e Cidade do México. Neste livro se incluem somente as intervenções nos atos públicos de Madri e Bombaim.*

Faz tempo me disseram: por que não explicas o que pensas? Então expliquei. Depois disso, outros disseram: não tens direito de explicar o que pensas, então me calei. Passaram doze anos e novamente me disseram por que não explicas o que pensas? Assim que o farei novamente, sabendo de antemão que outra vez se dirá: não tens direito de explicar o que pensas.

Nada novo se disse então; nada novo se dirá hoje

E bem, que se disse então? Se disse: sem fé interna há temor, o temor produz sofrimento, o sofrimento produz violência, a violência produz destruição; portanto a fé interna evita a destruição.

Nossos amigos falaram hoje sobre o temor, o sofrimento, a violência e o niilismo como máximo expoente de destruição. Também falaram sobre a fé em si mesmos, nos demais e no futuro. Disseram que é necessário modificar a direção destrutiva que tomam os acontecimentos mudando o sentido dos atos humanos. Além disso, e como coisa fundamental, disseram como fazer tudo isto; de modo que nada novo se agregará hoje.

Somente gostaria de fazer três reflexões. Uma sobre o direito que nos assiste para explicar nosso ponto de vista; outra sobre como chegamos a esta situação de crise total e por último, aquela que nos permita tomar uma resolução imediata e operar uma mudança de direção em nossas vidas. Esta resolução deveria concluir com um compromisso em todo aquele que esteja de acordo com o dito.

Pois bem! Que direito nos assiste para explicar nosso ponto de vista e obrar em consequência? Em primeiro lugar, nos assiste o direito de diagnosticar o mal atual de acordo com nossos elementos de juízo, ainda que não coincidam com os estabelecidos. Em tal sentido dizemos que ninguém tem direito a impedir novas interpretações baseando-se em verdades absolutas. E a respeito de nossa ação, por que haveria de ser ofensiva para outros sendo que não interferimos em suas atividades? Se em algum lugar do mundo se impede ou se deforma o que dizemos e o que fazemos, nós poderemos dizer que aí existe má fé, absolutismo e mentira. Por que não deixar que a verdade corra livremente e que as pessoas livremente informadas possam elegir o que lhes pareça razoável?

E então! Por que fazemos o que fazemos? Responderei em poucas palavras: fazemos como supremo ato moral. Nossa moral se baseia neste princípio: “trata os demais como queres que te

tratem”. E se como indivíduos queremos o melhor para nós, estamos exigidos por este imperativo moral a dar a outros o melhor. Quem são os outros? Os outros são os mais próximos, e ali onde cheguem minhas possibilidades reais de dar e de modificar, aí está meu próximo; e se minha possibilidade de dar e de modificar chegarem a todo o mundo, o mundo seria meu próximo. Mas, seria um despropósito preocupar-me declamativamente pelo mundo se minhas possibilidades reais chegarem só até meu vizinho. Por isso, há uma exigência mínima em nosso ato moral e é a de esclarecer ou agir cada qual em seu âmbito imediato. E é contrário à esta moral não fazê-lo, asfixiando-se num individualismo sem saída. Esta moral dá uma direção precisa às nossas ações e, além disso, fixa claramente a quem estão dirigidas. E quando falamos de moral nos referimos a um ato livre, à possibilidade de fazê-lo ou não fazê-lo e dizemos que este ato está por cima de toda necessidade e toda mecanicidade. Este é nosso ato livre, nosso ato moral: “trata os demais como queres que te tratem”. E nenhuma teoria, nenhuma desculpa está por cima deste ato livre e moral. Não é nossa moral a que está em crise, são outras morais que estão em crise, não a nossa. Nossa moral não se refere a coisas, a objetos, a sistemas, nossa moral se refere à direção dos atos humanos.

Mas há outro ponto que devo tratar agora e se refere à situação de crise a que chegamos. Como sucedeu tudo isto e quem foram os culpados? Não farei disso uma análise convencional. Aqui não haverá ciência nem estatística. Colocarei em imagens que cheguem no coração de cada qual.

Sucedeu há muito tempo que floresceu a vida humana neste planeta. Então, e com o correr dos milênios, os povos foram crescendo separadamente e houve um tempo para nascer, um tempo para gozar, um tempo para sofrer e um tempo para morrer. Indivíduos e povos, construindo, foram substituindo-se até que herdaram por fim a terra. E dominaram as águas do mar e voaram mais velozes que o vento e atravessaram as montanhas e com vozes de tormenta e luz de sol mostraram seu poder. Então viram de muito longe seu planeta azul, amável protetor velado por suas nuvens. Que energia moveu tudo? Que motor pôs o ser humano na história, senão a rebelião contra a morte? Porque já desde antigo, a morte como sombra acompanhou seu passo. E também desde antigo entrou nele e quis ganhar seu coração. Aquilo que no princípio foi continua luta movida pelas necessidades próprias da vida, depois foi luta movida por temor e por desejo. Dois caminhos se abriram: o caminho do sim e o caminho do não. Então, todo pensamento, todo sentimento e toda ação, foram conturbados pela dúvida do sim e do não. O sim criou tudo aquilo que fez superar o sofrimento. O não agregou dor ao sofrimento. Nenhuma pessoa, ou relação, ou organização ficou livre de seu interno sim e de seu interno não. Depois os povos separados foram ligando-se e, por fim, as civilizações ficaram conectadas; o sim e o não de todas as línguas invadiram de maneira simultânea os últimos cantos do planeta.

Como vencerá o ser humano a sua sombra? Por acaso fugindo dela? Por acaso enfrentando-a em incoerente luta? Se o motor da história é a rebelião contra a morte, rebela-te agora contra a frustração e a vingança. Deixa, por primeira vez na história de buscar culpados. Uns e outros são responsáveis do que uma vez fizeram, mas ninguém é culpado do que sucedeu. Tomara que neste juízo universal se possa declarar: “não existem culpados”, e se estabeleça como obrigação moral para cada ser humano, reconciliar-se com seu próprio passado. Isso começará aqui hoje em ti e serás responsável de que isto continue entre aqueles que te rodeiam, assim até chegar ao último rincão da Terra.

Se a direção de tua vida não tem mudado, necessitas fazê-lo; mas se já mudou necessitas fortalecê-la. Para que tudo isso seja possível, acompanha-me em um ato livre, valente e profundo que seja ademais uma reconciliação. Vai até teus pais, até seu ser amado, teus companheiros, amigos e inimigos e diga lhes com o coração aberto: “Alguma coisa grande e nova passou hoje em mim”, e explica-lhes, então, esta mensagem de reconciliação. Gostaria de repetir estas frases: Vai até teus pais, até seu ser amado, teus companheiros, amigos e inimigos e diga lhes com o coração aberto: “Alguma coisa grande e nova passou hoje em mim”, e explica-lhes, então, esta mensagem de reconciliação.

Para todos: Paz , Força e alegria.

## **INTERCAMBIO COM A SANGA BUDISTA EM SARVODAYA**

A coletividade agrícola de Sri Lanka. Colombo, Sri Lanka.

20 de Outubro de 1981

Saúdo a Sanga.... os irmãos, ass irmãs, os anciãos, e todos os aqui presentes.

O doutor Ariyaratne tem tido muita consideração conosco e disse coisas demasiadamente elevadas de nós.

Realmente, quando chegam a este centro nos impressionamos pela sobriedade e o valor do trabalho. Nós temos falado com frequência de humanizar a Terra, mas humanizar a Terra deve ser visto na prática. Humanizar a Terra pode ser simplesmente uma idéia, mas aqui vimos que humanizar a Terra vai na prática. Vimos, sobre todas as coisas, uma força moral em marcha. Inversamente, temos visto em todas as latitudes que se está desumanizando a Terra e se está desumanizando o mundo.

Eu venho de um lugar de base agrícola e em poucos anos tenho presenciado como se tem despovoado o campo e se tem concentrado a população nas cidades. Como se vem destruindo a antiga família e como tem ficado desamparados os anciãos. Os campos se vem despovoando e as urbes crescem com cinturões de pessoas submergidas na pobreza. Se é certo este dado que nos dá a O.N.U., no ano de 1950 a metade da população do mundo estava no campo e a outra na cidade, no povoado, ou na aldeia. Ao que parece, seguindo a tendência estatística, em direção ao ano de 2000 mais de 90% dos trabalhadores da terra estarão nas cidades. Isto vai ter conseqüências, de todo ponto de vista, explosivas.

O trabalho que vimos em Sarvodaya e em seus organismos sociais, com respeito à descentralização e à criação de centros campestres compactos, é uma idéia que estabelece uma nova possibilidade no mundo. A pergunta é se vamos poder situar as novas gerações em centros, como os que aqui se propõem, aonde tenhamos à mão o cuidado da saúde, a educação, a possibilidade de trabalho para todos. Aonde, inclusive, a cultura e os centros universitários possam estar em áreas rurais ...

O processo mundial que vemos é de concentração contínua nas cidades. Concentração de capital em poucas mãos, concentração urbana, concentração em todos os sentidos. As aparentes descentralizações simplesmente rompem a ordem anterior e promovem concentrações em outro nível. Se se desintegram os estados, se concentra o Paraestado; se se desintegram as empresas centralizadas, se fortalecem as corporações e o capital financeiro. Ao que parece, nada tem força centrífuga. Tudo se concentra e a aparente desconcentração é um simples passo no rompimento de esquemas anteriores que logo passam a ser parte de uma concentração maior.

O ser humano se converteu também em um consumista. O ser humano está pensando que tudo termina nele e que tudo está em função dele. Aqui, em Sarvodaya, se estão propondo novas idéias, novos comportamentos e em uma direção oposta à recém comentada. Aqui não se trata de considerar o ser humano como um consumista; aqui se trata de cumprir com as necessidades básicas. Aqui se trata de distribuir e descentralizar, de levar a cultura para o campo. Aqui se trata, em definitivo, de desconcentrar este processo compulsivo que leva o mundo atual. É de suma importância compreender esta experiência. Independentemente do êxito que tenha, está no futuro; em si mesma é uma ação válida.

Por outro lado, creio haver entendido a visão do homem e da sociedade que campeia em Sarvodaya... Ao que parece, o homem aqui não é considerado como um ser isolado senão em relação social. Existe a idéia de compaixão por trás de tudo isto. Dessa ação que não termina em si próprio senão que chega a outro. Tenho visto que não se considera o sofrimento que um possa ter, senão que a preocupação está posta no sofrimento que o outro possa ter.

Exatamente, este é o ponto de vista que vemos sustentando faz muito tempo. Nós não dizemos que os problemas se resolvem na própria consciência, nós dizemos que é necessário saltar por cima do próprio problema e ir para a dor do outro. Esse é um ato moral por excelência: "Tratar os outros como gostaríamos de ser tratado".

Há pessoas que pensam que tem muitos problemas pessoais, e como tem esses problemas não fazem nada pelo outro. É extraordinário ver no Ocidente pessoas com bom nível de vida, que está impossibilitada de ajudar os outros porque crê que tem inúmeros problemas. Todavia, também temos visto as camadas mais pobres da população padecendo de enormes dificuldades reais, mas com capacidade de ir em direção aos outros, com capacidade de compartilhar seu alimento, com capacidade de saltar por cima do próprio sofrimento em contínuos atos de solidariedade.

Aqui vimos essa mesma força moral, mas de um modo organizado e em expansão. Essa força que vai em direção aos outros, e que nos melhora a nós mesmos na medida em que superamos o sofrimento dos outros... Pouco temos conhecido deste centro, mas nos temos fixado com muita atenção nos olhos das crianças recolhidas da rua; observamos o sorriso e o comportamento dos que aqui trabalham, e compreendemos que por trás de tudo isso, novamente, há uma força moral em marcha.

Este é um grande movimento social, é mais bem um movimento espiritual, mas o definiria como a grande força moral em marcha. Esta é uma válida impressão que posso transmitir do pouco que vi em Sarvodaya. Também posso dizer que necessito mais tempo para aprender isto tudo.

Agradeço a atenção que me dispensaram.

- *Queríamos escutar sua mensagem. Sila, no Budismo theravada, é a regra moral que leva à íntegra ação e você deve pô-la em evidência.*

- Reverendo, minha mensagem é algo simples e aplicável dia a dia. É uma mensagem que se refere ao indivíduo e seu meio imediato. Não é uma mensagem que se refere ao mundo em geral. Refere-se às pessoas que amam, vivem e sofrem na companhia dos cônjuges, de suas famílias, de seus amigos, em companhia dos que as rodeiam.

O mundo tem seus graves problemas, mas seria uma desproporção querer mudar o mundo se não está em minhas possibilidades reais fazê-lo. O único que pode mudar é a meu meio imediato e de algum modo mudar a mim mesmo. E se minhas possibilidades de ação e de transformação chegarão mais longe, nesse caso, meu próximo seria algo mais que minha esposa, meu amigo, meu companheiro de trabalho.

Nós dizemos que há que ter consciência das próprias limitações para realizar uma ação cordata e eficaz. Portanto, nós propomos em todos os lugares por onde passamos, a formação de pequenas agrupações do indivíduo com seu meio imediato. Estes grupos podem ser de qualquer tipo, urbanos ou não urbanos e devem convocar a todos os voluntários que queiram saltar sobre seus próprios problemas para dirigir-se a outros. Na medida em que cresçam estas pequenas agrupações, elas se conectarão entre si, e crescerão também suas possibilidades de transformação.

Em que se baseia esse crescimento e o que une esses grupos? Baseia-se na idéia de que dar é melhor que receber. Na idéia de que todo ato que termina em si próprio gera contradição e sofrimento, e na idéia de que as ações que terminam em outro são as únicas capazes de superar o próprio sofrimento.

Não é sabedoria o que pode fazer o homem superar o próprio sofrimento. Pode haver um íntegro de pensamento e uma íntegra intenção, mas pode faltar uma íntegra ação. Não há íntegra ação se não está inspirada pela compaixão. Esta atitude humana básica de compaixão, isto de que o ato humano vai em direção ao outro, é a base de todo crescimento individual e social.

Como você sabe estas coisas tem sido ditas há muito tempo, de maneira que nada de novo estamos dizendo aqui, senão que estamos tratando de fazer tomar consciência de que este fechamento, este individualismo, este retorno das ações sobre si mesmo, estão produzindo uma desintegração total no homem de hoje. Todavia, estas idéias tão simples parecem não ser fáceis de compreender em muitos lugares. Por último, há muita gente que pensa que fechar-se nos próprios problemas evita, pelo menos, novas dificuldades. Isto, está claro, não é verdade. Sucede mais é o contrário. A contradição pessoal contamina o meio imediato.

Quando falo de contradição, falo de atos prejudiciais a si mesmo. Traio a mim mesmo quando faço coisas opostas as que sinto. Isso me cria sofrimento permanente e esse sofrimento não fica somente em mim senão que contamina todos os que me rodeiam. Este aparente sofrimento individual que surge da contradição pessoal, termina sendo um sofrimento social.

Há um só ato que permite ao ser humano romper sua contradição e sofrimento permanente. Este é o ato moral em que o ser humano se dirige aos outros superarem seus sofrimentos. Quando eu ajudo o outro a superar seu sofrimento, eu me recordo logo minha própria bondade; em compensação, quando realizo um ato de contradição eu recordo aquele momento como algo que torceu minha vida. Assim, pois, os atos de contradição invertem a roda da vida, enquanto os atos que terminam em outro para superar o sofrimento, põem em marcha a roda da vida.

Todo ato que termina em si próprio fatalmente marcha em direção à contradição, em direção à contaminação do meio imediato. Inclusive a sabedoria pura, a sabedoria intelectual que permanece em si próprio, leva à contradição. Este é tempo de ação e esta ação consiste em começar a ajudar os outros a superar o próprio sofrimento. Esta é a íntegra ação, a compaixão, o ato moral por excelência.

- *Com isso de uns ajudando os outros, não existe o perigo de que “o cego ajude ao cego”?*

- Reverendo. É possível que um cego use outros sentidos. É possível que um cego escute à noite o ruído de uma catarata muito distante ou o deslizar de uma serpente. Portanto, é possível para um cego, baseando-se em outros sentidos, advertir aos que não tem a delicadeza de seus ouvidos, que próximo há um perigo. E digo mais, esse cego não é somente útil para o outro de sua mesma condição senão para os que tem olhos e não podem usá-los na noite.

- *Para que esta harmonia possa gerar-se em nós mesmos, é necessário fazer algo em nós. Uma criança cresce com muita naturalidade, sem pensar nisso, mas todavia sua conduta não tem direção, até que aprende algo sobre si mesmo. Também as forças da natureza atuam sem direção, sem consciência do que fazem.*

- Reverendo. O ser humano também aprende por fazer e na medida em que faz aprende. Uma pessoa aprende a escrever à máquina enquanto exercite suas mãos e assim, por acerto e erro, vai aperfeiçoando seus movimentos. Nós dizemos que é pela ação que se aprende. O fato mesmo de pensar, é uma ação primária da consciência. Desde já, não é o mesmo pensar divagando que pensar com direção. O fato de pensar com direção implica já uma ação na consciência. E se me proponho deixar de pensar e fazer o ócio, ajo nesta direção.

- *Perguntamos: é a ação a que prima sobre o pensamento, ou o pensamento vai antes que a ação?*

- Reverendo. Do nosso ponto de vista nisto não há causas e efeitos lineares. Trata-se de um circuito que se realimenta, onde uma coisa volta sobre outra e isto produz crescimento. Posto em imagens visuais: se o vemos de cima esse processo é circular, parece uma roda. Se o vemos lateralmente, compreendemos que se trata de um espiral em movimento que cresce em cada volta. Deste modo,

uma pessoa pode não saber uma coisas, mas na medida em que trabalho no ponto em questão, sua experiência se enriquece e deste enriquecimento surgem idéias e estas se aplicam novamente sobre o ponto. Neste sentido, o ser humano tem crescido em relação aos outros seres vivos. Tem crescido ao confrontar com a dor de seu próprio corpo tratando de conseguir calor, abrigo, alimento, e a prever as futuras injúrias físicas com que a natureza tem agredido sua debilidade. Deste modo, tem transformado a natureza, por acerto e erro. Agora deve equilibrar o desajuste... sempre atuando, aprendendo e crescendo. Esta é a idéia com a qual responderia a pergunta sobre o pensamento e a ação.

- *Desafortunadamente, o ser humano tem dificuldades ao confrontar com a natureza e isto lhe traz sofrimento.*

- Reverendo. Desafortunadamente, você tem razão. O ser humano tem sofrido com sua confrontação, hoje mesmo tem, mas também temos de recordar que por este sofrimento tem aprendido. O progresso na realidade tem sido uma rebelião contra o sofrimento, contra a morte; o motor da história humana tem sido a rebelião contra a morte. A partir disso que o homem tem sofrido enormemente.

Sabemos que há uma grande diferença entre dor e sofrimento. A dor é física e esta dor aserá superada quando a organização social e a ciência se desenvolverem suficientemente. Efetivamente, a dor pode ser superada. A medicina a fortalece, o progresso social nos demonstra. Mas uma coisa muito diferente é o sofrimento mental. Não há ciência, nem organização social que possam fazer superar o sofrimento mental. O ser humano vem crescendo na medida em que tem alcançado superar muito de sua dor física, mas não tem ido superando seu sofrimento mental. E a grande função com que tem cumprido as grandes mensagens e os grandes ensinamentos, firmou-se em fazer compreender que para superar o sofrimento se requer condições muito precisas e nada podemos dizer agora sobre esse ponto. Aí estão os ensinamentos e assim como estão os respeitamos.

Mas neste mundo do perceptível, neste mundo do imediato, neste mundo de associações para a consciência, onde a percepção ilusória e a memória ilusória, dão em mim uma consciência ilusória e uma consciência do eu ilusório; neste mundo em que provisoriamente estou submergido, neste mundo faço as coisas para que se supere a dor e trato que a ciência e a organização social tomem uma direção que termine no melhoramento da vida humana. Também compreendo que quando o ser humano necessite *realmente* superar o sofrimento mental, haverá de apelar a compreensões que rasguem o véu do Maya, que rasguem a ilusão. Mas o íntegro caminho deve transitar-se no imediato: na compaixão, em ajudar a superar a dor.

## ATO PUBLICO

Praias de Chowpatty. Bombaim, Índia.

1º de Novembro de 1981

Em um pequeno povoado camponês ao pé dos montes mais altos do Ocidente, na longínqua América do Sul, demos nossa primeira mensagem.

Que dissemos então?

Dissemos: sem fé interna, sem fé em si mesmo há temor; o temor produz sofrimento; o sofrimento produz violência; a violência produz destruição. Por isso, a fé em si mesmo supera a destruição.

E também dissemos: há muitas formas de violência e destruição. Há uma violência física, uma violência econômica, uma violência racial, uma violência religiosa, uma violência psicológica e uma violência moral. E denunciemos as formas de violência e então nos disseram que deveríamos nos calar. E calamos, mas antes explicamos: “Se é falso o que dissemos, logo desaparecerá. Se é verdadeiro, não haverá poder no mundo capaz de detê-lo”.

Passaram 12 anos de silêncio e agora falaremos novamente e nos escutam milhares e milhares de pessoas nos distintos continentes da Terra.

E no Ocidente cínico, agora nos dizem: “Como pode ser que alguém te escute se não promete dinheiro, nem prometes a felicidade, nem fazes milagres, nem curas, se não es um mestre, se es simplesmente um homem como todos?”. “Nada há de extraordinário em você: não es um exemplo a seguir, não es um homem sabio ou alguém que há descoberto uma nova verdade... E nem sequer fala a nossa própria língua. Como é possível que alguém queira te escutar?”

Oh, irmãos da Ásia, eles não entendem a voz que fala de coração a coração!

Eles conseguiram um certo nível de desenvolvimento material. Conseguiram um nível material que também nós necessitamos. Mas queremos desenvolvimento e progresso sem seu suicídio, sem seu alcoolismo, sem suas drogas, sem sua loucura, sem sua violência, sua doença e sua morte.

Nós somos pessoas comuns, mas não somos cínicos e quando falamos de coração a coração, os homens bons em todas as latitudes nos entendem e nos querem.

E que dizemos hoje desde Índia, palpitante coração do mundo? Desde Índia cuja reserva espiritual tem sido ensinamento e resposta para um mundo de mente enferma. Dizemos: “Trata os demais como queres que tratem a ti!”. Não há ato humano superior a este, não há moral mais elevada que esta. Quando o ser humano compreende isto e o leva à prática em cada dia, em cada hora de seu dia, progride e faz progredir a outros com ele.

A terra se desumaniza e se desumaniza a vida e as pessoas perdem a fé em si mesmas e na vida. Por isso, Humanizar a Terra é humanizar os valores da vida. Que coisa existe mais importante que superar o dor e o sofrimento nos demais e em si mesmos? Fazer progredir a ciência e o conhecimento é um valor se vai na direção da vida. A geração e distribuição justa dos meios de subsistência, a medicina, a educação, a formação de intelectuais com sensibilidade social, são tarefas que se devem empreender com o entusiasmo e a fé que merecem toda obra que luta por superar a dor nos demais.

Bom é tudo o que melhora a vida. Mau é tudo o que se opõe a vida. Bom é o que une o povo. Mau é aquilo que o desune. Bom é o que afirma: “Ainda há futuro”. Mau é dizer: “Não há futuro nem sentido na vida”. Bom é dar a os povos fé em si mesmos. Mau é o fanatismo que se opõe à vida.

Humanizar a terra é humanizar também àqueles que têm influência e decisão sobre outros, para que escutem a voz daqueles que necessitam superar a doença e a pobreza. Nossa Comunidade se inspira nos grandes ensinamentos que predicam a tolerância entre os homens. E essa tolerância vai mais longe, porque põe como o valor mais alto de todo ato humano a este princípio: “Trata os demais como queres que tratem a ti”.

Unicamente se coloca-se em prática este princípio oposto à insensibilidade, ao egoísmo e ao cinismo, se poderá começar a humanizar a Terra. Nossa Comunidade é uma força moral tolerante e não violenta que predica como valor mais alto: “Trata os demais como queres que te tratem”. Este é o impulso moral que deve canalizar nas novas gerações e que deve praticar quem verdadeiramente deseje começar a humanizar nossa Terra. Muitas pessoas querem se aperfeiçoar, muitos querem superar sua confusão interior e sua doença espiritual e acham que podem fazê-lo fechando os olhos para o mundo onde vivem, e eu digo que crescerão espiritualmente somente no caso em que comecem

a ajudar a outros a superar a dor e o sofrimento. Por isso, propomos atuar no mundo: não abandonar o partido, nem a organização a que se pertence, ao contrário. Se alguém acha que sua organização pode contribuir a superar a dor e o sofrimento essa pessoa deve militar com entusiasmo aí, e se aí existem defeitos deve pressionar para corrigi-los e convertê-los em instrumentos a serviço da humanização. Porque se não se renova a fé em nós mesmos, no sentido em que cada um pode contribuir para o progresso, e se não se renova a fé nas possibilidades de mudança dos outros, (ainda que existam defeitos), ficaremos paralisados frente o futuro e então sim, triunfará a desumanização da Terra.

Formar comunidades de família, de companheiros de trabalho, de amigos, de vizinhos, formá-las nas cidades e nos campos como força moral que dêem fé em si mesmos, aos indivíduos e aos conjuntos humanos, será crescer espiritualmente olhando o rosto de teu irmão para que também cresça. E se acreditas em Deus, considera sua infinita bondade e seu desígnio para que o ser humano se ponha um dia em pé e honre a terra humanizando-a.

Deves começar uma nova vida e deves ter fé em que podes fazê-lo. Para que isto seja possível, acompanhe-me em um ato livre, valente e profundo que seja, ademais, um compromisso de reconciliação. Vai ate teus pais, teu ser amado, teus companheiros, amigos, e inimigos e diga-lhes com o coração aberto: “Alguma coisa grande e nova passou hoje em mim”, e explica-lhes então, esta mensagem de reconciliação. Gostaria de repetir estas frases: Vai ate teus pais, teu ser amado, teus companheiros, amigos, e inimigos e diga-lhes com o coração aberto: “Alguma coisa grande e nova passou hoje em mim”, e explica-lhes então, esta mensagem de reconciliação.

Para todos, paz, força e alegria!

## **A RESPEITO DO HUMANO**

Tortuguitas. Buenos Aires, Argentina.

1º de Maio de 1983

Palestra para um grupo de estudos.

Uma coisa é a compreensão do fenômeno humano em geral e outra coisa muito diferente é o próprio registro da humanidade do outro.

Estudemos a primeira questão, ou seja, a compreensão do fenômeno humano em geral.

Se dissermos que o que caracteriza o humano é a sociabilidade ou a linguagem, ou a transmissão da experiência, não definimos cabalmente o humano, porque no mundo animal (ainda que desenvolvidas de maneira elementar), encontramos todas essas expressões. Observamos reconhecimentos químicos de organismos da colméia, dos cardumes ou das manadas, e atrações ou repulsões que se dão como consequência disso. Existem organizações de hospedeiros, parasitas e simbióticas nas quais reconhecemos formas elementares que logo veremos entremeadas em algumas agrupações humanas... Também encontramos uma espécie de “moral” animal e resultados sociais punitivos para os transgressores. Ainda quando vistas de fora, essas condutas podem ser interpretadas como instintos de preservação da espécie ou como implicação de reflexos condicionados e incondicionados. O rudimento técnico também não é estranho ao mundo animal, nem os sentimentos de afeto, ódio, pena e solidariedade entre membros de um grupo, ou entre espécies.

Bem, então, o que define o humano enquanto tal? O que o define é a reflexão do histórico-social como memória pessoal. Todo animal é sempre o primeiro animal, mas cada ser humano é seu meio histórico e social e, além disso, é a contribuição para a transformação ou inércia deste meio.

O meio para o animal é o meio natural. O meio para o ser humano é o meio histórico e social, é a transformação do mesmo e, certamente, é a adaptação do natural às necessidades imediatas e a longo prazo. Esta resposta diferenciada do ser humano frente aos estímulos imediatos, este sentido e direção de sua obra referente a um futuro calculado (ou imaginado), nos apresenta uma característica nova frente ao sistema do ideário, de comportamento e de vida dos expoentes animais. A ampliação do horizonte temporal da consciência humana permite-lhe atrasos frente aos estímulos e a seu posicionamento em um espaço mental complexo, habilitado para a colocação de deliberações, comparações e resultantes fora do campo perceptivo imediato.

Em outras palavras: no ser humano não existe “natureza humana”, a menos que esta “natureza” seja considerada como uma capacidade diferente da animal, de estar se movendo de tempos em tempos fora do horizonte da percepção. Dito de outro modo: se existe algo de “natural” no ser humano, não é no sentido mineral, vegetal ou animal, mas sim de que o natural nele é a mudança, a história, a transformação. Tal idéia de mudança não se alinha de maneira conveniente com a idéia de “natureza” e por isso preferimos não usar esta última palavra como vem sendo feito e com a qual se tem justificado numerosas deslealdades contra o ser humano. Por exemplo: como os nativos de um lugar eram diferentes dos conquistadores de outro lugar, foram chamados de “naturais” ou aborígenes. Como as raças apresentaram algumas diferenças morfológicas ou rudimentares, foram absorvidas por diferentes “naturezas” dentro da espécie humana e assim por diante. Desse modo, existia uma ordem “natural” e mudar essa ordem era um pecado contra o estabelecido de modo definitivo. Diferentes raças, sexos e posições sociais estavam estabelecidas dentro de uma ordem supostamente natural, que deveria se conservar de modo permanente.

Assim a idéia de natureza humana serviu a uma ordem de produção natural, mas se fraturou na época da transformação industrial. Até os dias de hoje vemos vestígios da ideologia zoológica da natureza humana na Psicologia, por exemplo, na qual ainda se fala de certas faculdades naturais como a “vontade” e coisas semelhantes. O direito natural, o Estado como parte da natureza humana projetada, etc., não contribuíram com nada mais do que sua cota de inércia histórica e negação da transformação.

Se a co-presença da consciência humana trabalha graças a sua enorme ampliação temporal e se a intencionalidade dessa consciência permite projetar um sentido, o característico do ser humano é ser e fazer o sentido do mundo. Como se diz em *Humanizar a Terra*: *“Nomeador de mil nomes, fazedor de sentido, transformador do mundo... teus pais e os pais de teus pais continuam em ti. Não és um bólido que cai e sim uma brilhante seta que voa aos céus. És o sentido do mundo e quando aclaras teu sentido, iluminas a Terra. Te direi qual é o sentido de tua vida aqui: Humanizar a Terra. O que é humanizar a Terra? É superar a dor e o sofrimento, é aprender sem limite, é amar a realidade que constróis...”*

Bem, estamos muito longe da idéia de natureza humana. Estamos no lado oposto. Quer dizer, se o natural asfixiou o humano, à mercê de uma ordem imposta com a idéia de permanência, agora estamos dizendo o contrário: que o natural deve ser humanizado e que esta humanização do mundo faz do homem um criador de sentido, de direção, de transformação. Se esse sentido é libertador das condições supostamente naturais de dor e sofrimento, o verdadeiramente humano é o que vai além do natural: é teu projeto, teu futuro, teu filho, tua brisa, teu amanhecer, tua tempestade, tua ira e tua carícia. É teu temor e teu estremecimento por um futuro, por um novo ser humano livre de dor e sofrimento.

Estudemos a segunda questão, isto é, o próprio registro da humanidade nos outros.

Enquanto registrarmos como natural a presença do outro, ele não passará de uma presença objetiva, ou particularmente animal. Enquanto estivermos anestesiados para perceber o horizonte temporal do outro, o outro não terá nenhum sentido além do para-mim. A natureza do outro será um para-mim. Mas ao construir o outro como um para-mim, me constituo e me alieno em meu próprio para-si.

Quero dizer: “Eu sou para-mim” e com isso fecho meu horizonte de transformação. Quem coisifica, coisifica a si mesmo e com isso fecha seu horizonte.

Enquanto não se experimente ao outro fora do para-mim, minha atividade vital não humanizará o mundo. O outro deveria ser para o meu registro interno, uma cálida sensação de futuro aberto que nem sequer termina no sem-sentido coisificador da morte.

Sentir o humano em outro é sentir a vida do outro como um belo arco-íris multicolor, que cada vez se distancia na medida em que quero deter, confundir, arrebatá-la sua expressão. Você se afasta e eu me reconforto se é que contribuí para romper tuas correntes, superar tua dor e sofrimento. E se vens comigo é porque te constituís em um ato livre como ser humano, não simplesmente porque nasceste “humano”. Eu sinto em ti a liberdade e a possibilidade de constituir-te em ser humano. E meus atos têm em você o branco de liberdade. Então, nem tua morte pode deter as ações que puseste em marcha, porque és essencialmente tempo e liberdade. Amo, portanto, no ser humano, a sua humanização crescente. E nestes momentos de crise, de coisificação, nesses momentos de desumanização, amo sua possibilidade de reabilitação futura.

## A RELIGIOSIDADE NO MUNDO ATUAL

Casa Suíza. Buenos Aires, Argentina.

6 de Junho de 1986

*Nota:*

*Apresentação do dissertador a cargo de um sócio fundador da Comunidade para o Desenvolvimento Humano:*

*Quando um conferencista é apresentado, costuma-se citar suas anteriores intervenções e as circunstâncias que as envolveram... Isso será feito hoje.*

*A primeira exposição pública de Silo não foi permitida devido ao estado de sitio que tinha implantado o regime militar daquela época. Consultadas as autoridades sobre a possibilidade de apresentar a conferência fora dos centros urbanos, estas concederam a permissão com a cotação sarcástica de que não tinha proibição para “falar às pedras”. Assim, no dia 4 de maio de 1969 numa paisagem montanhosa de Mendoza, conhecida como Punta de Vacas, Silo expôs perante um reduzido número de pessoas, perseguidas por homens armados. De qualquer maneira, a CBS retransmitiu a mensagem além das pedras, a 250 canais de TV do planeta. Em 20 de julho do mesmo ano, em Yala, Jujuy (e também a campo aberto) a polícia dispersou o público. Não houve conferência. Dia 26 de setembro, no bairro Yapeyú, Córdoba, houve gases e 60 detidos, mas não houve conferência. Dia 21 de outubro, em Buenos Aires, mediando um pequeno atentado e em entrevista coletiva, comunicou-se a decisão de fazer outro intento. Dia 31 de outubro, na Plaza Once, houve gases e 30 detidos, mas não conferência.*

*Ao mudar a cúpula militar, deu-se autorização para um cursinho sobre temas específicos e para poucas pessoas. Isto aconteceu nos dias 16, 17, 18 e 19 de agosto de 1972. Em seguida veio um governo civil, supostamente democrático já que foi eleito pelo povo. Então, Silo deu, em Córdoba, uma palestra reservada. Nesse dia, 15 de agosto, houve 80 detidos. Dia 17 de agosto no Mar del Plata, as forças policiais interromperam a conferência. Resultado: 150 detidos. E a última tentativa, nesta mesma sala, em 13 de setembro de 1974, terminou com 500 detidos e Silo na cadeia de Villa Devoto (Buenos Aires)... E era a época de um governo democrático.*

*Depois veio a explosão de uma casa em Mendoza, no dia 15 de outubro de 1974; o encarceramento, por seis meses, de 11 companheiros e o assassinato de outros 2, em La Plata, no dia 24 de julho de 1975. A perseguição conseguiu a demissão do trabalho de centenas de companheiros, o exílio de outros e, em conclusão, sua dispersão fora deste país.*

*Com o novo golpe militar ninguém pensou em dar conferências, mas correu a notícia de que Silo daria um ciclo de palestras em Europa e Ásia, já que em nosso país não era possível fazê-lo. Então, uma semana antes de partir, dia 12 de agosto de 1981, registrou-se um atentado a tiros contra sua pessoa. De volta, a Editora Bruguera, ao publicar um dos livros de Silo, o convidou para que falasse na apresentação na VIII Feira Internacional do Livro, em Buenos Aires, no dia 10 de abril de 1982. Resultou então, que só 20 pessoas puderam entrar porque, segundo explicou, “o piso estava em más condições”.*

*Acrescentemos a todo o relatado a contínua e malévola deformação feita pela imprensa dos regimes passados e compreenderemos com que moeda foram pagos o discurso pacifista e a metodologia da não-violência.*

*Como temos voltado a um regime democrático, hoje, Silo opinará sobre religiosidade, outro dia sobre política e em qualquer ocasião sobre outro tema. Nós supomos que não haverá mais inconvenientes.*

Que utilidade pode ter propor o tema da religiosidade no mundo atual? Depende. Para quem se preocupa com desenvolvimento dos fenômenos sociais, toda variação nas crenças e na religiosidade, pode ser de interesse. Para o político, o assunto não tem importância... se é que a religiosidade retrocede; pelo contrário, merece atenção, se é que a religiosidade avança. Para nós, pessoas comuns, tudo isto pode resultar atrativo se tiver relação com algum tipo de busca, ou de aspiração além do cotidiano. Não acho que no meu desenvolvimento poderia dar conta de interesses tão diversos.

Assim são as coisas, não pretendo fazer uma exposição científica segundo o modelo dos sociólogos, mas irei me empenhar em ilustrar meus pontos de vista. Certamente não definirei a religiosidade, nem a religião, mas deixarei flutuando estes dois termos de acordo com o que intui hoje o cidadão médio. Com certeza não confundiremos uma religião, sua igreja, seu culto e sua teologia com a religiosidade ou sentimento religioso freqüentemente alheio a toda igreja, culto ou teologia. Esse estado de consciência, esse sentimento, seguramente, irá se referir a algum objeto, já que em todo estado de consciência (e, portanto, em todo sentimento) haverá uma estrutura na qual estarão relacionados atos de consciência com objetos.

Bem, a partir daqui espero que os eruditos nestes temas saibam acolher nossas ingenuidades com um benéfico sorriso e não com um gesto de reprovação. Abramos então, o pacote de opiniões e vejamos se alguma delas serve para algo.

Eu opino:

1º. Que um novo tipo de religiosidade começou a se desenvolver desde as últimas décadas.

2º. Que esta religiosidade tem por verdadeira intenção uma difusa rebelião.

3º. Que como consequência do impacto desta nova religiosidade e, naturalmente, como consequência das mudanças vertiginosas que estão se produzindo nas sociedades, é possível que as religiões tradicionais sofram em seu seio reacomodações e adaptações de substancial importância.

4º. Que é altamente provável que as povoações em todo o planeta sejam sacudidas psicossocialmente, intervindo nisso o novo tipo de religiosidade mencionada como fator importante.

Por outro lado, e embora pareça contrária à opinião dos observadores sociais, não creio que as religiões tenham perdido dinâmica, não creio que se estejam afastando cada vez mais do poder de decisão política, econômica e social e tampouco creio que o sentimento religioso tenha deixado de comover a consciência dos povos.

Tentaremos reforçar estas opiniões com alguns antecedentes.

Dizem os manuais que se traçar uma reta entre os paralelos 20 e 40 de latitude Norte e entre os meridianos 30 e 90 de longitude Leste, nos deparamos com uma zona do globo na qual se tem gerado grandes religiões, que depois terminaram cobrindo o mundo. Que, se calcularmos mais, detectaremos três pontos conhecidos hoje como Israel, Irã e Índia, que atuaram há milênios de anos como centros de pressão barométrica do espírito humano, gerando esses tipos de ciclones que arrasaram com sistemas políticos, formas de organização social e costumes anteriores, ao mesmo tempo que algumas pessoas difundiram em seus inícios uma fé e uma esperança para quem se sentiu fracassado ante um poder e um mundo agonizantes.

O judaísmo produziu sua religião nacional e também uma religião missionária de caráter universal: o Cristianismo. Por sua vez, o caráter do povo árabe extraiu da diversidade de suas crenças tribais uma religião também missionária e universal: o Islã (conhecido às vezes como Maometismo), o qual

desde sua origem deve ao Judaísmo e ao Cristianismo uma importante base de sustentação. O Judaísmo como religião nacional, o Cristianismo e o Islã como religiões universais, hoje vivem e se transformam.

Mais para o Leste, no Irã, a sua antiga religião nacional deu lugar a outras religiões missionárias e universais. Da religião mãe, só ficaram hoje 100.000 devotos na Índia, particularmente em Bombaim. No seu país de origem, não têm relevância nenhuma já que o Irã ficou em mãos do Islã. Enquanto às religiões missionárias do Irã, até o quarto século desta era, avançavam para o oriente e o ocidente, ao ponto que competindo com o Cristianismo, em algum momento pareceu que se impunham. Mas triunfou este último e aquelas foram abolidas, tal qual o paganismo antigo. Assim, as religiões geradas nesse lugar, aparentemente morreram para sempre. Ainda assim, muitos de seus temas influíram no Judaísmo, no Cristianismo e no Islã produzindo heresias dentro da ortodoxia dessas religiões. A seita xiita do Islã, que é religião oficial do Irã de hoje, tem sofrido fortes abalos e nesse lugar, no século passado, surgiu uma nova força religiosa, o Bâ e depois, a fé Bahai.

Já na Índia, a religião nacional produziu outras tantas dentre as quais se destaca, pelo seu caráter missionário e universal, o Budismo. Tanto a religião mãe quanto outras (anteriores a esta era), continuam atuando vigorosamente. E, pela primeira vez, o hinduismo como religião nacional tem começado a mover-se neste século para o Ocidente, enviando missões, dentre as quais reconhecemos a fé Hare Krishna. Esta é, talvez, uma das respostas à chegada do Cristianismo favorecido em seu momento pelo colonialismo inglês.

Não deixamos de considerar importantes religiões como algumas da China, Japão, as da África negra; ou as já desaparecidas do continente americano. O que acontece é que todas elas não chegaram a articular grandes correntes supranacionais como o Cristianismo, o Islã ou o Budismo. Assim, depois do desalojamento muçulmano da Europa, o Cristianismo chegou e implantou-se na América. O Islã passou as barreiras do mundo árabe e expandiu-se por toda África, mas também para Turquia, chegando à Rússia, Índia, China e Indochina. O Budismo, por sua vez, abriu caminho para o Tibet, China, Mongólia, Rússia, Japão e todo o Sudeste Asiático.

Aconteceu, quase no começo das grandes religiões universais, que começaram os cismas. Quer dizer, as religiões dividiram-se em seitas. O Islã, em sunitas e xiitas; o cristianismo, em nestorianos, monofistas, etc. Já desde as reformas de Calvino, Lutero, Zwinglio e os anglicanos, o Cristianismo aparece em duas grandes seitas, genericamente chamadas: Protestante e Católica, às quais se deve adicionar a Ortodoxa. De modo que, com a fragmentação das grandes religiões, aparecem as grandes seitas. Se a luta pelo poder temporal entre as religiões foi longa e cruel (como as Cruzadas, por exemplo), a guerra entre as grandes seitas de uma mesma religião alcançou níveis inimagináveis. Reformas e contra-reformas de todo tipo açoitaram o mundo em várias ocasiões. Foi assim até a época das revoluções, que marcaram o que didaticamente é chamado de “Idade Moderna”.

No Ocidente, a Revolução Francesa, a Inglesa e as Americanas, moderam os excessos e novas idéias de liberdade, igualdade e fraternidade impregnam o âmbito social. É a época das revoluções burguesas. Aparecem curiosas tendências como a da deusa Razão (uma forma de religiosidade racionalista). Outras correntes mais ou menos científicas proclamam ideais igualitários derivando para planificações da sociedade, que muitas vezes assumem indícios do Evangelho Social... A industrialização começa a se definir, e as ciências a organizar-se segundo novos esquemas. Nessa época, a religião oficial perde terreno.

No Manifesto Comunista, Marx e Engels descrevem magnificamente a situação daqueles inventores de Evangelhos Sociais. Cito o item terceiro do capítulo III: “Os sistemas socialistas e comunistas propriamente ditos, os sistemas de Saint-Simón, de Fourier, de Owen, etc., fazem sua aparição no primeiro período da luta entre o proletariado e a burguesia...” E mais adiante: “...como o desenvolvimento do antagonismo das classes anda lado a lado com o desenvolvimento da indústria, não advertem de antemão as condições materiais da emancipação do proletariado e aventuram-se em

busca de uma ciência social, de leis sociais, com a intenção de criar essas condições”. “À atividade social antepõe seu próprio engenho, às condições históricas de emancipação, condições fantásticas; à organização gradual e espontânea do proletariado em classe, uma organização completa fabricada por eles...”

Dentro dessas correntes do Evangelho Social, aparece um escritor chamado Augusto Comte. Trabalha no diário de Saint-Simón e, além disso, colabora com este na redação do “Catecismo dos Industriais”. Comte é conhecido por ter dado lugar a uma corrente de pensamento: o Positivismo. Também, por ter elaborado o conceito e o nome das ciências sociais, as quais chamou de “Sociologia”. Comte termina escrevendo o Catecismo Positivista e fundando a Religião da Humanidade. Na Inglaterra, o culto sobrevive escassamente e na França, seu lugar de origem, já não existe. Todavia, desloca-se até a América chegando ao Brasil, onde verdadeiramente se enraizou e tem tido conseqüências na formação de várias gerações positivistas, não desde o ponto de vista religioso, mas desde o filosófico.

Nas novas correntes chegou-se a um ateísmo militante como no caso de Bakunin e os anarquistas, inimigos de Deus e do Estado. Nestes casos, não se trata simplesmente de irreligiosidade, mas de furibundos ataques contra aquele que soa a religião e particularmente a Cristianismo. Por sua parte, o “Deus está morto” de Nietzsche já se fez sentir.

Porém, outras mutações estão se operando. León Rivail, na Suíça, é o organizador das idéias de Pestalozzi (um dos criadores da pedagogia moderna). Aquele toma o nome de Allan Kardek, convertendo-se no fundador de um dos movimentos religiosos mais importantes dos últimos anos, chamado “Espiritismo”. “O livro dos Espíritos”, de Kardek, foi publicado em 1857 e o movimento que se origina expande-se pela Europa, América, chegando à Ásia.

Posteriormente virá a Teosofia, a Antroposofia e outras expressões, as quais podem ser agrupadas dentro das correntes ocultistas mais do que dentro das religiões. Nem o espiritismo, nem as agrupações ocultistas têm caráter de seita dentro das religiões. Trata-se de outro tipo de formações, de qualquer jeito não alheias ao sentimento religioso. Estas associações, dentre as quais reconhecemos também o Rosacruzianismo e a Maçonaria, obtiveram suas maiores conquistas no século passado, excetuando o Espiritismo, que continua desenvolvendo-se com vigor até o momento atual.

Já entrando no século XX, o panorama apresenta-se caótico. Têm aparecido seitas cristãs como os Mórmons e os Testemunhas de Jeová e muitas outras que são seitas de seitas, numa proliferação colossal. Outras coisas aconteceram na Ásia, onde também os Evangelhos Sociais se inclinaram para a mística. Antes tinha acontecido com os Tai-Ping que na China, na década de 1850, apoderaram-se de importantes zonas faltando só a tomada de Pequim para proclamar uma república socialista, coletivizar os meios de produção e igualar as condições de vida do povo. O “Rei Celeste”, chefe do Movimento, proclamou suas idéias políticas impregnadas de Taoísmo e Cristianismo. A luta contra o Império cobrou milhões de vidas...

Em 1910, morre Tolstoi na Rússia. Tinha distanciado-se demais da Igreja Ortodoxa e o Santo Sínodo decidiu excomungá-lo. Foi um cristão convertido, mas do seu jeito. Proclamou seu evangelho: “Não tome parte na guerra; não jure; não julgue; não resista ao mal pela força”. Depois abandonou tudo: livros, casa, família. Já não era o brilhante escritor mundialmente reconhecido, o autor de Ana Karenina e A Guerra e A Paz, era o místico cristão-anarco-pacifista, fonte indubitável de uma nova proposta e de uma nova metodologia de luta: a não-violência. O anarco-pacifismo de Tolstoi, junto com as idéias de Ruskin, com o Evangelho Social de Fourier (aquele que mencionava Marx no Manifesto), combinam-se num jovem advogado hindu que luta pela não discriminação na África do Sul: Mohandas Gandhi. Este, seguindo o modelo de Fourier, funda um falanstério, porém, sobretudo, ensaia uma nova forma de luta política. Volta para a Índia e, nos anos seguintes, começa a se envolver com o independentismo hindu. Com ele começa a marcha pacífica; “a paralisação de braços caídos”; “o assentamento na rua”; “a greve de fome”; a ocupação pacífica... Em suma, o que

ele chama de “desobediência civil”. Já não se trata de ocupar centros nervosos, segundo a tática revolucionária de Trotsky. Trata-se do contrário: “fazer ócio”. E, então, surge uma estranha oposição: a força moral contra a prepotência econômica, política e militar. Por certo, já com Gandhi não estamos falando de um pacifismo lacrimogêneo, senão de resistência ativa. Provavelmente, o tipo de luta mais valente na que se expõem o corpo e as mãos vazias diante dos tiros dos invasores e colonizadores ocidentais. Este “faquir nu”, como chamou o Primeiro Ministro inglês, ganha essa guerra e depois é assassinado.

Por outro lado, o mundo tem mudado formidavelmente. Tem se desatado a Primeira Guerra Mundial e tem triunfado a Revolução Socialista na Rússia. Esta última demonstra nos fatos que aquelas idéias, consideradas utópicas pelas grandes cabeças da época, não só estão se aplicando, mas modificam a realidade social. As novas estruturas e a planificação do futuro na Rússia mudam o mapa político da Europa. A filosofia que organiza as idéias da Revolução anda pelo mundo com vigor. O marxismo salta rapidamente não de país em país, mas de continente em continente.

É bom lembrar alguns acontecimentos que se produzem nessa época de guerra: 1914-1918. Qualquer manual de datas e fatos nos diz mais ou menos isto: Richardson descreve sua teoria eletrônica da matéria; Einstein dá a sua teoria da Relatividade Generalizada; Windhaus investiga a química biológica; Morgan, os mecanismos da herança mendeliana; Mayerhof estuda a fisiologia muscular; Juan Gris revoluciona a pintura; Bartock escreve as danças húngaras e Sibelius, a Sinfonia Nº5; Siegbahn estuda o espectro dos raios X; Pareto escreve sua Sociologia; Kafka, a Metamorfose; Spengler, a Decadência do Ocidente; Maiacovsky, o Mistério Cósmico; Freud, Totem e Tabu; e Husserl, as Idéias para uma Fenomenologia.

Começa a guerra aérea e submarina; usam-se gases asfíxiantes. Surge o grupo “Espartaco” na Alemanha; quebra-se a frente turca na Palestina; Wilson proclama seus “quatorze pontos”; os japoneses chegam a Sibéria; produzem-se revoluções na Áustria e Alemanha; proclama-se a república na Alemanha, Hungria e Tchecoslováquia; nasce o Estado iugoslavo e produz-se a independência da Polônia; Inglaterra concede o voto às mulheres; abre-se o canal do Panamá; restabelece-se o Império na China, os porto-riquenhos passaram a ser cidadãos americanos; proclama-se a constituição mexicana.

Estamos nessa época, na alvorada da revolução tecnológica, o desmoronamento do colonialismo e o começo do imperialismo em escala mundial. Uma lista de fatos decisivos multiplica-se nos anos seguintes. Somente citá-la, seria intolerável. Para o que queremos atingir, devemos apontar, contudo, alguns deles. Na ciência, Einstein tem flexibilizado a razão. Já não tem verdades absolutas, mas relativas a um sistema. Freud tem pretendido que a razão mesma está movida por obscuras forças que em luta com as superestruturas da moral e os costumes determinam a vida humana. O modelo atômico de Bohr mostra uma matéria na qual predomina o vácuo... o resto é carga elétrica e massa infinitesimal. O Universo (segundo os astrofísicos), desde uma explosão inicial expande-se, se estruturando em galáxias, ninhos de galáxias e universos-ilhas, marchando para uma entropia que terminará em catástrofe final... Numa galáxia espiral, povoada escassamente por 100.000 milhões de estrelas, há um sol amarelado pendente para o lado, afastado do centro do seu sistema por 30.000 anos luz. Uma partícula absurda de 12.000 quilômetros de diâmetro gira ao redor dele e o faz a insignificante distância de oito minutos-luz. E nessa partícula tem se travado uma nova guerra, tomando os pontos mais distantes dela...

Os fascismos avançam. Um dos seus representantes já tinha proclamado: “Viva a Morte!”. Mas esta nova guerra não é um conflito religioso. É a luta dos homens de negócios e das ideologias delirantes. Genocídios e holocaustos, fome, doença e estrago a um nível antes desconhecido. A vida humana fica reduzida ao absurdo. Pensam alguns: “para que existir? o que é existir?”. O mundo está para estourar. Os sentidos enganam, a realidade não é o que vemos. Então, um jovem físico, Oppenheimer (enquanto estuda sânscrito para entender a religião védica hindu), dirige o projeto Manhattan. Na madrugada de 16 de Julho de 1945, entra na história. Detonou na Terra um sol em

miniatura. A era nuclear começou. Mas também conclui a Segunda Guerra mundial. Outros homens destruíram Hiroshima e Nagasaki. Não resta civilização, nem ponto no globo que não esteja em contato com os outros. A rede de comunicações cobre o mundo. Não se trata só de objetos que se produzem e se intercambiam por via aérea, marítima, ferroviária. Trata-se, afinal, da comunicação de signos de linguagem: da voz humana e da informação que chega a todos os lugares num instante. Enquanto o mundo cicatriza suas feridas, tornam-se independentes o Paquistão e a Índia e inicia-se a guerra da Indochina. Proclamam-se o Estado de Israel e a República Popular China, com Mao à cabeça.

Em 1951, cria-se o COMECON, no campo socialista Europeu e a Comunidade do Carvão e do Aço, na Europa Ocidental. Estamos em plena guerra da Coreia e nesta outra, conhecida como “Guerra Fria”, entre o capitalismo e o socialismo. Nos Estados Unidos, o senador Mac Carthy começa a caça às bruxas. Produz-se a prisão, a destituição e a morte de suspeitos ou espiões menores, como o casal Rosenberg. O estalinismo, por sua vez, realiza todo tipo de atrocidade e repressão. Morre Stalin e toma o poder Krushchev. Este, então, abre ao mundo a realidade. Os intelectuais de boa-fé que consideravam tudo aquilo como simples propaganda do Oeste para desacreditar a U.R.S.S., ficam estupefatos. Vêm depois as confusões da Polônia e a volta de Gomulka ao poder. Produz-se a revolta húngara. O governo da U.R.S.S. deve optar entre a segurança nacional russa e a internacional e a sua imagem. Opta pela segurança: os tanques soviéticos ingressam na Hungria. É um “choque” para o Partido em escala mundial.

Outros ventos começam a soprar. A nova fé entra em crise. Na África, os movimentos de libertação realizam-se um atrás do outro. Mudam as fronteiras dos países. O mundo árabe está em convulsão. Na América Latina, aprofundam-se as injustiças que têm reforçado regimes tirânicos como tardia influência dos fascismos europeus. Golpes, contragolpes e quedas de ditadores sucedem-se. Estados Unidos, já estabelecidos como império, tem ali a sua retaguarda. A enorme riqueza do Brasil está em poucas mãos. O país cresce e a irritante desigualdade social acentua-se. É um gigante adormecido que está despertando. Suas fronteiras tocam a quase todos os países da América do Sul. Seus cultos de origem angolana e de outros pontos da África, como a Umbanda e o Candomblé já estão se expandindo para o Uruguai, Argentina e Paraguai. A “Suíça da América”, como era chamado o Uruguai, entra em bancarrota. A Argentina agrícola e pastoril tem se transformado. Ali, se tem produzido os mais formidáveis êxodos que a América já viu. Um presidente popular e sua carismática mulher proclamam a “mística social” da sua doutrina. Outro presidente anterior e quase oposto a este em suas atitudes (mas também popular) era de filiação espiritista e krausista. Ali, em 1955, incendiavam-se vários templos católicos... que está acontecendo nesse lugar? Esse tranqüilo país, que já não é o “celeiro do mundo”, luta por sacudir os restos do colonialismo econômico britânico. Nesses conflitos, forma-se Ernesto “Che” Guevara. Posteriormente estará no poder em Cuba ao concluir a revolução que depõe Batista, em 1959. Lutará em outros países e em outros continentes. Uma revolta guevarista fracassará no Sri Lanka. Sua influência acenderá a guerrilha juvenil em distintas latitudes. É o teórico e o homem de ação. Usa os antigos vocábulos de São Paulo, tenta definir o “homem novo”. Quase poeticamente dirá: “Desde hoje a História deverá contar com os pobres da América”... Pouco a pouco vai afastando-se de suas concepções originais. Sua imagem fixa-se na fotografia que percorre o mundo. Está morto. Num lugar da Bolívia, é o Cristo das Figueiras.

A Igreja Católica, para essas épocas, tem dado numerosos documentos sobre a questão social e organiza a Internacional Social-Cristã com nomes diversos conforme os países. Na Europa, a Democracia Cristã impõe-se em vários lugares. Desde então, o poder oscila entre social-democratas, social-cristãos e liberal-conservadores. O social-cristianismo estende-se à América Latina. No Japão, o xintoísmo, como religião imperial, sofreu uma crise importante. O budismo desenvolve então a pequena seita Soka Gakkai e em seis anos a leva a 6 milhões de crentes. A partir daí, lança o Komeito que se converte no terceiro partido político desse país.

Em 1957, a U.R.S.S. põe em órbita o primeiro satélite artificial da Terra. Com isto, fica claro para o grande público pelo menos duas coisas: 1º é possível uma viagem interplanetária; 2º com os satélites como antenas e distribuidores, pode se conectar o planeta televisivamente. Já a partir disto, a imagem é levada a qualquer ponto em que se encontre o receptor. A revolução eletrônica varre as fronteiras. Naturalmente, começa outro problema: o da manipulação da informação e o uso da propaganda altamente sofisticada. Agora, o Sistema entra em cada casa, mas também entra a informação.

Desde as provas nucleares do Atol de Biquíni, lançou a moda da peça de banho que leva esse nome. A vestimenta de Mao Tse Tung incorpora-se às camisas informais; as opulências de Marilyn Monroe, Anita Ekberg, Gina Lollobrigida, vão deixando lugar a outro tipo unissex, que tende a diluir os diferenciais. Os Beatles aparecem como um novo modelo juvenil. Os garotos de toda parte acariciam seus jeans. A Europa sofreu uma importante diminuição proporcional de homens na sua pirâmide demográfica. As mulheres, desde a guerra, ocupam ali lugares de trabalho a nível gerencial. Mas também, ocorre nos EUA e em outras partes onde não se produziu essa sangria. É o processo mundial, apesar da tenaz resistência dos discriminadores... mas esse processo não tem a velocidade de outros fatores. Novamente, fracassa na Suíça a possibilidade do voto feminino. Seja como for, as garotas estão nos colégios, nos liceus e na universidade. Militam politicamente e protestam contra o Establishment.

No final da década de '60, a revolução juvenil estoura no mundo todo. Primeiro, os estudantes do Cairo, depois os de Nanterre e a Sourbonne. A onda chega a Roma e se estende a toda Europa. No México, as forças de segurança abatem 300 estudantes. As jornadas de Maio de 1968 fazem emudecer os partidos políticos. Ninguém sabe direito o que acontece... nem os protagonistas sabem. É uma corrente psicossocial. Eles proclamam: "Não sabemos o que queremos, mas sabemos o que não queremos". Que necessitamos?... "A imaginação no Poder!" As demonstrações estudantis e de operários jovens têm se repetido em vários países. Em Berkeley, adquirem o caráter antiguerra do Vietnã. Na Europa e na América Latina, se esboçam distintas causas, mas a simultaneidade do fenômeno surpreende. Uma nova geração mostra a unificação do planeta. Dia 20 de Maio, a greve francesa estende-se a 6 milhões de operários. O governo organiza contramanifestações e o regime de De Gaulle cambaleia. Nos EUA o líder dos direitos civis, um pastor religioso chamado Martin Luther King, cai assassinado. Hippies, jippies, modas contestatórias e música, muita música, rodeiam o novo ambiente juvenil. Uma facção dessa geração arrisca-se por três distintos caminhos: a guerrilha, a droga e a mística. Cada uma dessas vias está separada da outra. Normalmente entram em colisão, mas todas parecem conter o mesmo signo de rebelião contra o estabelecido. Os guerrilheiros agrupam-se em comandos do tipo Bader-Meinhoff, Brigadas Rojas, Tupamaros, Montoneros, M.I.R., etc. Muitos têm como modelo Che Guevara. Matam e suicidam-se. Outros têm como modelo as doutrinas de Aldous Huxley e os grandes psicodélicos como Baudelaire. Também, muitos se suicidam. Finalmente, os terceiros investigam toda possibilidade de mudança interior. Têm como modelo Allan Watts, São Francisco de Assis e o orientalismo em geral. Também, numerosos deles se destroem. Certamente, estas facções são ínfimas com relação a toda uma geração, mas estão dando o sintoma dos novos tempos. A reação do Sistema não se faz esperar: "todos os jovens são suspeitos". A caça começa em toda parte, embora com metodologia brutal ou sofisticada, de acordo com os meios que dispõe cada lugar. Fenômenos do tipo I.R.A. (Movimento de Liberação Irlandês), ou da organização E.T.A., basca, ou do movimento corso, ou por último da O.L.P. (Palestina), não respondem exatamente ao esquema sucessivo que estamos descrevendo. São casos diferentes, ainda que em ocasiões se entrecruzem.

Em 1969, os Estados Unidos põem o primeiro homem na Lua. O evento é televisado ao vivo. Já desde "A Guerra dos Mundos" que semeou o pânico nos Estados Unidos, a ficção-científica tem ganhado terreno. Não se trata somente de marcianos que lutam com os terrestres. Em muitos relatos, filmes e seriados de TV, os protagonistas são robôs, ou computadores, ou mutantes, ou andróides, ou semideuses. Recordemos: desde 1945, em distintos lugares, se tem notificado crescentemente a

aparição de estranhos objetos, que podem ser vistos no céu. Às vezes, são luzes de difícil apreensão. Começam a ser chamados de “disco voador” ou genericamente de O.V.N.I. Sua aparição é intermitente. Psicólogos (como Jung) ocupam-se do assunto. Físicos e astrônomos dão explicações céticas. Alguns escritores como Cocteau, chegam a afirmar que são “seres do futuro rastreando seu passado”. Criam-se centros de observadores em toda parte, freqüentemente conectados entre si, e começam as práticas de “contato” com supostos seres de outros mundos. Hoje, tal crença tem ganhado um espaço considerável. As aparições têm se relatado como freqüentes nas Ilhas Canárias, no sul de França, no sul da U.R.S.S., no oeste dos Estados Unidos, no Chile, na Argentina e no Brasil. Em 1986, o governo deste último país declara oficialmente o contato visual e por radar com O.V.N.I. Pela primeira vez um governo faz tal afirmação. Destaca, ainda mais, o posterior seguimento do fenômeno pela força aérea...

Se, como disséramos antes, o Catolicismo começa a retomar espaço através de partidos políticos confessionais, o Islã não fica atrás. Numerosas monarquias e governos fracos são derrubados e começam a se multiplicar as repúblicas islâmicas. Deste modo, já na década de '70, as grandes religiões recobram espaço político e econômico. Contudo, há grande preocupação com fé. Todos compreendem que não basta recuperar o terreno que as forças políticas cobraram em seu momento, convertendo-se em intermediários do homem com o Estado, das necessidades com sua solução. Agudos observadores muçulmanos advertem que muitas coisas mudaram. A antiga organização tribal tem ficado debilitada. A riqueza petroleira tem se inclinado em muitos lugares para a indústria e os grandes centros urbanos começam a se levantar. As famílias se reduzem, vivendo em propriedade horizontal. Porém, desde os países mais pobres, acentua-se o êxodo de trabalhadores para Europa buscando novas fontes de trabalho e alterando a paisagem da juventude. Os países muçulmanos que começam a gozar da prosperidade que seu petróleo lhes dá, experimentam também a influência das instituições, os comportamentos e as modas do modelo ocidental particularmente nas camadas dominantes dessas sociedades. Neste clima de mudança, o Xá do Irã impõe a ocidentalização forçada. Fá-lo despoticamente já que possui o exército melhor armado do Oriente Médio. A mão-de-obra rudimentarmente agrícola é absorvida pelos centros petroleiros. As cidades crescem por causa do êxodo interior. Tudo está sob controle... Só há um líder, mas não é político. Permanece exilado na França, enquanto os distintos partidos vigiados pela Savak fazem seu jogo, puxados pelos seus amos forasteiros. Naturalmente, não se pode dar ouvidos a um velho teólogo da Universidade de Quom, “isso não é sério”, opinam os analistas da U.R.S.S. e os ocidentais. De repente, novamente o ciclone do antigo Irã se põe em marcha. O mesmo criador de correntes espirituais universais, o formador de heresias, de lutas religiosas. Durante uma semana, o mundo inteiro assiste atônito a uma reação em cadeia psicossocial... parece um sonho. Os governos se sucedem, a administração pública se esvazia. O exército fica paralisado e se destrói. Somente funciona a ordem religiosa. Desde as mesquitas, os mulas e os aiatolás seguem os ditados do mítico Imã (sacerdote muçulmano). Tudo o que acontece depois é uma história muito triste, muito sangrenta e bem recente. Khomeini disse: “O governo islâmico é o governo de direito divino e suas leis não podem ser mudadas, modificadas nem discutidas. Nisto reside a diferença radical entre um governo islâmico e os diversos governos monárquicos ou republicanos onde são os representantes do Estado, ou os eleitos pelo povo, os que propõem e votam leis, ao mesmo tempo que no Islã, a única autoridade é o Todo-poderoso e sua divina vontade”. Por sua vez, Muammar Al-Kaddahafi já tinha dito no seu discurso de Outubro de 1972, em Trípoli: “O Islã é uma verdade imutável; dá o homem a sensação de certeza já que emerge de Deus. As teorias inventadas pelo homem podem ser resultado de uma loucura, assim como foi a anunciada por Malthus. Ainda a pragmática ditada pelo homem não está livre de cair no falso no desvairado. Daí que é completamente errôneo governar a sociedade humana em nome de leis temporais ou Constituições”.

Tenho citado estes expositores, certamente, fora de contexto. Mas o que pretendo transmitir é a compreensão do fenômeno religioso Islâmico que o subordina a toda atividade e, por certo, à política. E este conceito, aparentemente em retrocesso, parece estar se fortalecendo. Sabemos que nos Estados

Unidos, o Islã está se desenvolvendo. Na França, hoje existem 200.000 convertidos e não estamos falando de árabes ou descendentes deles. É claro que dou estes dois casos só como exemplo, porque também o Islã tem se transformado consideravelmente para avançar para o Ocidente. As formas derviches e sufies são casos particulares da mesma tendência.

No caso do Cristianismo, existe mobilidade entre suas grandes seitas. Assim, enquanto os protestantes são de algum modo “religião oficial” num país, contraem-se para os centros de poder e os católicos vão ganhando a periferia. Inversamente, nos países chamados “católicos”, enquanto estes abandonam a periferia, as seitas protestantes a ocupam. Esta mudança é rápida, perceptível, o que provoca alarme em ambas as seitas, mas com sentido oposto de acordo com sua situação de domínio. Nessa luta, às vezes grupos dessas seitas apelam a golpes baixos. O Protestantismo não pode ser culpado em geral, se um demente, chamado Manson anda com uma cruz e uma Bíblia enquanto assassina gente, ou se cristãos protestantes do “Templo do Povo”, numa paródia de Masada, terminam na Guiana no assassinato e o suicídio coletivo... Esses são fenômenos, segundo me parece, próprios deste deslocamento psicossocial e tem valor de sintoma de acontecimentos mais amplos que a sociedade atual parece estar roçando.

Ao meu ver, o Catolicismo tem possibilidade de retomar uma parte de sua influência perdida na América Latina e, de rebote, na África. Essa possibilidade pode intervir no destino da chamada “Teologia da Libertação”. Cristianismo e Evangelho Social são compatíveis neste caso. A Nicarágua destes dias é o melhor exemplo. Na primeira entrevista realizada com Fidel Castro e Frei Betto, em Havana, na quinta, 23 de Maio de 1985, às 21 horas, o sacerdote faz esta declaração: “Comandante, tenho certeza de que esta é a primeira vez que um chefe de Estado de um país socialista dá uma entrevista exclusiva sobre o tema da religião. O único precedente que existe, nesse sentido, é o documento que fez a Direção Nacional da Frente Sandinista de Libertação Nacional, em 1980, sobre a religião. Foi a primeira vez que um partido revolucionário no poder fez um documento sobre esse tema. Desde então, não tem se tido uma palavra mais informada, mais profunda, inclusive sob o ponto de vista histórico, sobre o tema. E, considerando o momento em que na América Latina, a problemática da religião tem um papel ideológico fundamental; considerando a existência de numerosas Comunidades Eclesiais de Base -índigenas de Guatemala, camponeses da Nicarágua, operários do Brasil e de tantos outros países-; considerando também a ofensiva do imperialismo que desde o Documento de Santa Fé quer combater diretamente a expressão mais teórica desta Igreja comprometida com os pobres, que é a Teologia da Libertação, penso que esta entrevista e seu aporte a esse tema são muito importantes...”, etc. Por sua vez, Armando Hard, ministro de Cultura de Cuba, em sua nota à edição do livro “Fidel Castro e a Religião”, diz celebrando o diálogo cristão-marxista: “E isto é de por si um acontecimento transcendental na história do pensamento humano. A nota ético-moral aparece nestas linhas carregada de todo sentido humano que agrupa os lutadores pela liberdade e em defesa dos humildes e os explorados. Por que pode acontecer este milagre? Teóricos sociais, filósofos, teólogos e toda uma extensa capa de intelectuais em diferentes países, devem se fazer esta pergunta”.

... Nós, por nossa parte, já não nos fazemos essa pergunta. Parece-nos claro que a religiosidade está em avanço. Aqui, nos Estados Unidos, no Japão, no mundo árabe e no campo socialista: trate-se de Cuba, Afeganistão, Polônia ou a U.R.S.S. A dúvida que temos é se as religiões oficiais poderão adaptar este fenômeno psicossocial à nova paisagem urbana, ou se serão transbordadas. Poderia acontecer que uma religiosidade difusa fosse crescendo em pequenas e caóticas agrupações sem constituir uma igreja formal, de maneira que não fosse fácil compreender o fenômeno na sua real magnitude. Embora a comparação não seja completamente legítima, me permito recordar um antecedente distante: todo tipo de culto começou a chegar à Roma Imperial e toda superstição dos arredores, ao tempo que a religião oficial perdia convicção. E um desses insignificantes grupos, terminou depois se convertendo em igreja universal... Hoje é claro que esta difusa religiosidade para avançar deverá combinar a paisagem e a linguagem da época (uma linguagem de programação, de tecnologia, de viagens espaciais), com um novo Evangelho social.

Mais nada. Muito obrigado.

## **APRESENTAÇÃO DE LIVROS**

## EXPERIÊNCIAS GUIADAS

El Ateneo. Madri, Espanha.

3 de Novembro de 1989

Ortega apresentava Bergson, no dia 2 de maio de 1916, aqui em Madri, no “El Ateneo”. Nessa oportunidade, explicava que esta sociedade, o “El Ateneo”, era uma instituição de cultivo e de culto das idéias. Acompanhando este ponto de vista, vamos falar aqui, no “El Ateneo”, não de literatura como aparentemente propõe a natureza do livro que apresentamos, não de contos ou narrações (que constituem o material deste trabalho), mas das idéias que originam esses contos e essas narrações.

Desde já, não estamos dizendo que quando se discute um tema literário, as idéias estão ausentes e sim que, geralmente, o enfoque estético é o que se sobressai.

Às vezes, se examina o aspecto formal da obra e, naturalmente, o seu conteúdo. O autor revê as suas experiências e nos aproxima da sua biografia, da sua sensibilidade e da sua percepção de mundo. Em que sentido então, falaremos de idéias? Teremos que ter em conta que esta produção é a aplicação prática de uma teoria da consciência na qual a imagem, enquanto fenómeno de representação, tem especial relevância. É certo que teremos que dizer algumas coisas antes, para quem não teve em mãos o livro que hoje comentamos, porém, essas coisas não irão afetar, com certeza, a transmissão dessa estrutura de idéias, dessa teoria que mencionamos.

Desta maneira, vejamos então a notícia preliminar que pode resultar deste trabalho.

Este livro foi escrito lá pelos anos 80, revisado em 1988 e colocado à vossa consideração há poucos dias... Sobre isto, gostaria de ler o comentarista que diz o seguinte:

“O livro está dividido em duas partes. A primeira, chamada ‘narrações’, é um conjunto de doze contos e constitui o corpo mais denso e complexo. A segunda, sob o título de ‘jogo de imagens’, consta de nove descrições mais simples (mas também mais ligeiras) do que as da primeira parte.

Este material pode ser considerado a partir de diferentes pontos de vista. O mais superficial nos mostra uma série de relatos breves com final feliz. Eles têm o caráter leve dos rascunhos que se realizam como prática e somente como ‘diversão’. Segundo esta avaliação, trata-se de simples exercícios literários. Um outro enfoque revela esta obra como uma série de práticas psicológicas sustentadas em formas literárias. E isto fica mais claro —continua o comentarista— nas notas ampliatórias e nos comentários que se inserem no final do livro.

Conhecemos as narrações de todo tipo, escritas em primeira pessoa. Essa ‘primeira pessoa’, habitualmente, não é a do leitor, mas a do autor. Neste livro corrige-se tão antiga descortesia, fazendo com que a ambientação de cada conto sirva de moldura para que o leitor preencha a cena com ele mesmo e suas próprias idéias. Colaborando com estes exercícios literários, aparece nos textos um asterisco que marca pausas e ajuda a introduzir, mentalmente, as imagens que transformam um leitor passivo em ator e co-autor de cada descrição. Esta originalidade permite, por sua vez, que uma pessoa leia em voz alta (marcando as interrupções mencionadas) e que outras, ouvindo, imaginem seu próprio ‘nó’ literário. O que nestes escritos é a tónica, em outros mais convencionais destruiria toda seqüência argumentativa.

Deve destacar-se, que em toda peça literária, o leitor ou o espectador (tratando-se de representações teatrais, cinematográficas ou televisivas), pode se identificar mais ou menos com as personagens, porém reconhecendo no momento, ou posteriormente, diferenças entre o ator que aparece inserido na obra e o observador que está ‘fora’ da produção e não é outro senão ele mesmo. Neste livro acontece o contrário; a personagem é o observador, agente e paciente de ações e emoções.

Sendo ou não de nosso agrado estas ‘Experiências Guiadas’, teremos que reconhecer, ao menos, que estamos na presença de uma nova iniciativa literária e que isto, evidentemente, não acontece todo dia”.

E aqui termina a nota explicativa.

Bem, como tem se comentado, trata-se de pequenos contos, em que um asterisco permite deter a seqüência a fim de colocar, nesse momento, a imagem que o leitor ache adequada. Dessa maneira, continua-se o desenvolvimento, mas já dinamizando o novo elemento introduzido. Vejamos um caso que pode ser o da primeira narrativa titulada “A criança”...

“Estou num parque de diversões. É de noite. Vejo por todas das as partes brinquedos mecânicos cheios de luz e movimento... mas não tem ninguém. Contudo, descubro perto de mim uma criança de uns dez anos. Está de costas. Aproximo-me e quando ela se vira para me ver, reparo que sou eu mesmo quando criança.”. Asterisco! Quer dizer, interrupção para me colocar, enquanto imagem, como sugere o escrito.

A estória continua... “... pergunto-lhe o que está fazendo ali e me diz algo se referindo a uma injustiça que lhe fizeram. Começa a chorar e a consolo prometendo levá-la aos brinquedos. Ela insiste em falar na injustiça. Então, para entender, começo a lembrar qual foi a injustiça que sofri nessa idade.”. Asterisco!

Como dito anteriormente, está explicada a mecânica da leitura das Experiências Guiadas. Por outro lado, existe um esquema de construção em que todas elas se ajustam. Primeiro, tem uma introdução ao tema e uma ambientação geral; depois, um aumento da tensão “dramática”, por assim dizer; em terceiro lugar, uma representação vital problemática; quarto, um desenlace como solução ao problema; quinto, uma diminuição da tensão geral e sexto, uma saída não abrupta da experiência, geralmente desandando algumas etapas já vistas anteriormente no relato.

Temos que acrescentar algumas outras considerações a respeito da construção do cenário da situação, do contexto em que acontece a experiência. Se colocamos o leitor num ponto em que ele tem contato com ele mesmo, devemos distorcer a estrutura do tempo e do espaço, seguindo o ensinamento que, sobre isto, os próprios sonhos nos dão. Devemos liberar a dinâmica de imagem e tirar as racionalidades que possam impedir um desenvolvimento fluido. Se podemos, ainda, desestabilizar o registro corporal, a posição do corpo no espaço, estaremos em condições de fazer aparecer perguntas referentes a qualquer momento da vida do leitor ou, inclusive, a momentos futuros como possibilidade de ação a realizar. Vamos então a um exemplo que esclareça o que estamos comentando. Para isto, escolhemos a experiência titulada “A Ação Salvadora”.

“Deslocamo-nos velozmente por uma grande estrada. A meu lado dirige uma pessoa que jamais vi antes. Nos assentos traseiros, duas mulheres e um homem, também desconhecidos. O automóvel corre rodeado por outros veículos que correm imprudentemente, como se os motoristas estivessem bêbados ou enlouquecidos.

Não tenho certeza se está amanhecendo ou cai a noite.

“Pergunto ao meu companheiro sobre o que está acontecendo. Ele olha para mim furtivamente e responde numa língua estranha: ‘Rex voluntas!’.

“Conecto o rádio que me devolve fortes descargas e ruídos de interferência elétrica. No entanto, chego a ouvir uma voz fraca e metálica que me diz monotonamente: ‘... rex voluntas... rex voluntas...’

“O deslocamento dos veículos vai se tornando lento enquanto vejo no acostamento ao lado numerosos automóveis acidentados e um incêndio que se propaga entre eles. Ao pararmos, abandonamos o carro e corremos em direção ao campo entre um mar de gente que avança apavorada.

“Olho para atrás e vejo entre a fumaça e as chamas muitos desafortunados serem atropelados mortalmente pela multidão, mas, sou obrigado a correr pela fuga precipitada das pessoas, que me leva

a empurrões. Nesse delírio tento, inutilmente, me aproximar de uma mulher que protege sua criança enquanto a multidão passa por cima, muitos caindo no chão.

“Era tanta a desordem e a violência, que decido me deslocar numa leve diagonal que me permite separar do conjunto. Aponto para um lugar mais alto. Muitos desfalecidos se prendem à minha roupa, fazendo dela farrapos, mas constato que a densidade de pessoas vai diminuindo.

“Um homem se desprende do conjunto e se aproxima correndo. Está com as roupas destruídas e coberto de feridas. Ao chegar, segura meu braço e, gritando feito um louco, indica para abaixo. Não entendo a sua língua, mas acho que quer a minha ajuda para salvar alguém. Eu digo para esperar um pouco porque neste momento é impossível... Sei que não me entende. Seu desespero acaba comigo. O homem, então, tenta voltar e nesse momento faço com que ele caia de bruços. Ele fica no chão gemendo amargamente. Da minha parte, compreendo que salvei a sua vida e a sua consciência, porque ele tentou resgatar alguém, mas foi impedido.

“Subo mais um pouco, chegando a um campo de cultivo. A terra está fofa, estriada por recentes passadas de trator. Escuto à distancia disparos de armas e creio compreender o que está acontecendo. Afasto-me rapidamente do lugar. Depois de um tempo, paro. Tudo está em silêncio. Olho em direção à cidade e vejo um sinistro esplendor.

“Começo a sentir que o solo ondula sob meus pés, e um estrondo que chega das profundidades me adverte sobre o iminente terremoto. Em pouco tempo, perdi o equilíbrio. Fico no chão, lateralmente encolhido, mas olhando para o céu, preso por um forte enjôo.

“O tremor cessou. Ali no céu está uma enorme lua, como coberta de sangue. Está um calor insuportável e respiro o ar de uma atmosfera cáustica. Entretanto, continuo sem saber se amanhece ou cai a noite...

“Já sentado, escuto um retumbar crescente. Em pouco tempo, cobrindo o céu, passam centenas de aeronaves, como insetos mortais que se perdem para um ignorado destino.

“Descubro por perto um grande cachorro, que olhando para a lua, começa uivar, quase como um lobo. Chamo-o. O animal se aproxima timidamente. Chega a meu lado. Acaricio longamente os pêlos arrepiados. Noto um intermitente tremor no seu corpo.

“O cachorro se separou de mim e começa a se distanciar. Levanto-me e o persigo. Assim, percorremos um espaço, já pedregoso, até chegar a um riacho. O animal sedento atira-se e começa a beber água com avidez, mas no mesmo instante volta atrás e cai. Aproximo-me, toco nele e verifico que está morto.

“Sinto um novo tremor que ameaça me derrubar, mas passa.

“Girando sobre meus calcanhares percebo no céu, de longe, quatro formações de nuvens que investem com um surdo retumbar de trovões. A primeira é branca, a segunda, vermelha, a terceira, negra e a quarta, amarela. E essas nuvens se assemelham a quatro cavaleiros armados sobre cavalgaduras de tormenta, percorrendo os céus e assolando toda a vida na Terra. Corro, tentando escapar das nuvens. Compreendo que se a chuva me pega ficarei contaminado. Continuo indo para a estrada, mas, de repente, ergue-se a minha frente uma figura colossal. É um gigante que fecha o caminho agitando ameaçadoramente uma espada de fogo. Grito-lhe que devo continuar porque as nuvens radioativas estavam vindo. Ele responde que é um robô colocado ali para impedir o caminho das pessoas destrutivas. Acrescenta que está armado com raios e assim adverte que não chegue perto. Vejo que o colosso separa claramente dois espaços; aquele do qual eu vim, pedregoso e mortiço, desse outro cheio de vegetação e vida. Então eu grito: ‘Você tem que me deixar passar porque eu fiz uma boa ação!’.

“O que é uma boa ação? – pergunta o robô.

“É uma ação que constrói, que colabora com a vida – respondo.

“Pois bem – acrescenta -, o que tem feito de bom?”

“Eu salvei de um ser humano de uma morte segura e, além disso, salvei a sua consciência.

“Imediatamente, o gigante se afasta e pulo para o terreno protegido, no momento em que caem as primeiras gotas de chuva...”

Até aqui o relato. Numa nota se faz o seguinte comentário: “O estranhamento geral do argumento foi conseguido destacando a indefinição do tempo (‘não tenho certeza se está amanhecendo ou cai a noite’); confrontando espaços (‘vejo que o colosso separa claramente dois espaços; aquele do qual eu vim, pedregoso e mortiço, desse outro cheio de vegetação e vida’); cortando a possibilidade de conexão com outras pessoas, ou induzindo uma grande confusão de línguas (Pergunto ao meu companheiro sobre o que está acontecendo. Olha para mim furtivamente e responde numa língua estranha: ‘Rex voluntas!’). Por último, deixando o protagonista à mercê de forças incontroláveis (calor, terremotos, estranhos fenômenos astronômicos, águas e atmosfera contaminadas, clima de guerra, gigante armado, etc.). O corpo do sujeito é desestabilizado sucessivamente: empurrões, andar sobre a terra fofa, recentemente lavrada, caída pela ação do tremor.

Em muitas experiências, o esquema do cenário comentado, se repete, mas com imagens diferentes e enfatizando o ponto particular que se quer tratar. Por exemplo, na experiência chamada “O grande erro” tudo gira ao redor de uma espécie de mal-entendido, confrontado a partir da confusão das perspectivas. Por sua vez, como se trata de um acontecimento que tem que ser mudado no passado, um acontecimento em nossa vida que gostaríamos que tivesse se apresentado de uma outra maneira, devemos produzir alterações tempo-espaciais que modifiquem a percepção dos fenômenos e terminem por modificar a perspectiva desde a qual vemos nosso passado. Desta maneira, é mais possível não só modificar os fatos que aconteceram, mas também o ponto de vista sobre os mesmos e, nesse caso, a integração de tais conteúdos muda consideravelmente. Vamos a uma parte deste conto.

“Estou de pé, em frente a uma espécie de Tribunal. A sala, cheia de gente, permanece em silêncio. Por todos os lados vejo rostos severos. Cortando a tremenda tensão acumulada na sala, o Secretário (ajeitando seus óculos), pega um papel e anuncia solenemente: ‘Este Tribunal condena o acusado à pena de morte’. Imediatamente, produz-se uma gritaria. Há quem bata palma, outros assoviam. Chego a ver uma mulher que cai desmaiada. Depois, um funcionário consegue impor silêncio. O Secretário fixa um olhar revoltado enquanto pergunta: ‘Alguma coisa a dizer?’. Respondo que sim. Então, todo mundo volta aos seus lugares. Imediatamente, peço um copo com água e depois de alguma agitação na sala, alguém o traz. Levo-o para a boca e bebo um gole. Completo a ação com um sonoro e demorado gargarejo. Depois eu digo: ‘pronto!’. Alguém do Tribunal me repreende asperamente: ‘como assim, pronto?’. Respondo-lhe que sim, pronto. Em todo caso, para conformá-lo, lhe digo que a água do lugar é muito boa, que quem podia crer, e mais duas ou três gentilezas do estilo...

“ O Secretário termina de ler o papel com estas palavras: ‘...logo, a sentença será cumprida hoje mesmo, deixando-o no deserto sem alimentos e sem água. Sobretudo, sem água. Tenho dito!’. Contesto-lhe com força: ‘Como assim, tenho dito!’. O Secretário curvando as sobrancelhas afirma: ‘O que tenho dito, tenho dito!’.

“Pouco tempo depois encontro-me no meio do deserto viajando num veículo e escoltado por dois bombeiros. Paramos e um deles disse: ‘Desça!’. Então eu desço. O veículo gira e volta por onde veio. Eu vejo-o diminuir cada vez mais na medida que se afasta entre as dunas.”.

No conto, ocorrem, depois, alguns incidentes e finalmente, acontece isto:

“A tormenta passou, o sol se pôs. No crepúsculo, vejo ante mim uma semi-esfera esbranquiçada, grande como um prédio de vários andares. Acho que se trata de uma miragem. Todavia, me reclino dirigindo-me a ela. A pouca distância, reparo que a estrutura é de um material liso, como plástico espelhado, talvez preenchido com ar comprimido.

“Um sujeito vestido com o costume beduíno me recebe. Entramos por um tubo atapetado. Uma porta se abre enquanto uma corrente de ar refrescante me surpreende. Estamos no interior da estrutura. Observo que tudo está invertido. Poderia se dizer que o teto é um piso plano do qual pendem diversos objetos: mesas redondas elevadas com as patas para cima; águas que, caindo a jorros, se curvam e retornam a subir, e formas humanas sentadas no alto. Ao perceber o meu estranhamento, o beduíno me dá uns óculos, enquanto diz: ‘coloque!’. Obedeço e a normalidade se restabelece. Vejo na frente uma fonte que expela jorros verticais de água. Há mesas e diversos objetos agradavelmente combinados em cor e forma.

“O Secretário se aproxima engatinhando. Diz que está terrivelmente enjoado. Então, explico que está vendo a realidade às avessas e que tem que tirar os óculos. Ele os tira e se incorpora suspirando, enquanto diz: ‘Agora está tudo bem, mas acontece que enxergo pouco.’ Depois, acrescenta que estava me procurando para explicar que eu não sou a pessoa que devia ser julgada, que tinha sido uma lamentável confusão. Imediatamente, sai por uma porta lateral.

“ Andando uns passos, encontro com um grupo de pessoas sentadas em círculo sobre umas almofadas. São anciãos de ambos os sexos com características raciais e vestimentas diferentes. Todos eles possuem belos rostos. Cada vez que um abre a boca, brotam dela sons como os de engrenagens longínquas, de máquinas gigantes, de relógios imensos. Porém, também escuto a intermitência dos trovões, o estalo das rochas, o desprendimento das estalactites, o rítmico rugir de vulcões, o breve impacto da suave chuva, o surdo agitar de corações; o motor, o músculo, a vida... tudo aquilo em harmonizado e perfeito, como numa orquestra magistral.

“O beduíno me dá uns fones, dizendo: ‘coloque-os são tradutores’. Ajeito-os e ouço claramente uma voz humana. Compreendo que é a mesma sinfonia de um dos anciãos, traduzida para meu torpe ouvido. Agora, quando ele abre a boca escuto: ‘... somos as horas, somos os minutos, somos os segundos, somos as distintas formas do tempo. Como houve um erro contigo, vamos te dar a oportunidade de recomeçar a tua vida. Por onde quer recomeçar? Talvez no teu nascimento... talvez um instante antes do primeiro fracasso. Reflita. Asterisco! ’”, etc., etc..

Devemos adicionar agora algumas considerações a respeito do tipo de imagens usadas, porque parece que as descrições contam com um forte componente visual e acontece que uma boa parte da população trabalha habitualmente com um tipo de representação auditiva, ou kinestésica ou cenestésica, ou em todo caso, mista. Sobre isto, gostaria de ler alguns parágrafos extraídos de uma das minhas produções mais recentes, do livro “Psicologia da Imagem”. Ali se diz o seguinte:

“Os psicólogos de todas as épocas tem articulado longas listas em torno das sensações e percepções e, atualmente, ao descobrir novos receptores nervosos, começou-se a falar dos termorreceptores, barorreceptores, detectores de acidez e alcalinidade interna, etc. Acrescentaremos às sensações correspondentes aos sentidos externos, aquelas que correspondem a sentidos difusos como as kinestésicas (de movimento e posicionamento corporal) e as cenestésicas (registro geral do intracampo e de temperatura, dor, etc., que ainda explicadas em termos de sentido tátil interno não podem reduzir-se a ele)”.

Para nossas explicações, as anotações apresentadas são suficientes, mas não pretendemos esgotar os possíveis registros que correspondem aos sentidos internos e às múltiplas combinações perceptuais entre uns e outros. Importa, então, estabelecer um paralelo entre representações e percepções classificadas genericamente como “internas” e “externas”. É um infortúnio, que tenha se limitado tão freqüentemente a representação às imagens visuais e que a espacialidade esteja referida quase sempre ao visual, quando as percepções e representações auditivas denotam também as fontes de estímulo localizadas em algum “lugar”, assim como acontece com as tácteis, olfativas, gustativas e, certamente, com as referentes à posição do corpo e aos fenômenos do intracampo. Desde 1943, tinha se observado no laboratório, que distintos indivíduos eram propensos a outro tipo de imagens não visuais. Isto levou G. Walter, em 1967, a formular uma classificação em tipos imaginativos de distinta

predominância. Independentemente desta acertada apresentação, começou a se destacar entre os psicólogos a idéia de que o reconhecimento do próprio corpo no espaço ou a lembrança de um objeto, muitas vezes, não tinha por base a imagem visual. Ainda mais, começou a ser considerado com mais seriedade o caso dos sujeitos perfeitamente normais, que descreviam sua “cegueira” quanto à representação visual. Já não se tratava, a partir destas comprovações, de considerar as imagens visuais como núcleo do sistema de representação, jogando outras formas imaginativas no lixo da “desintegração eidética” ou no campo da literatura em que idiotas e retardados dizem coisas como um dos personagens de “O Som e a Fúria”, de Faulkner: ‘Eu não podia ver, mas as minhas mãos a viam, e podia ouvir que estava anoitecendo, e minhas mãos viam o chinelo, mas eu não podia vê-lo, mas minhas mãos podiam ver o chinelo, e eu estava de joelhos, ouvindo como anoitecia’.

Continuando com o nosso estudo sobre as Experiências Guiadas, concordamos em que, ainda expostas com predominância visual, qualquer pessoa pode adaptar para si mesma o sistema de representação. Por outro lado, não faltam aquelas em que, claramente trabalha-se sobre outro tipo de imagem. É o caso de “O Animal”, experiência da qual passo a ler algum parágrafo.

“Estou num lugar totalmente escuro. Tateando com o pé, sinto o terreno quase vegetal. Sei que em algum lugar há um abismo. Percebo muito perto esse animal que sempre me provocou a inconfundível sensação de nojo e terror. Talvez um animal, talvez muitos... mas é certo que algo se aproxima irremissivelmente. Um zumbido em meus ouvidos, às vezes confundido com um vento distante, contrasta o silêncio definitivo. Meus olhos bem abertos não vêem, meu coração se agita e se a respiração é fina que nem uma linha, a garganta oprime o passo de um sabor amargo... Algo se aproxima, mas o que tem atrás de mim que me arpeia e esfria minhas costas como gelo? Minhas pernas fraquejam e se alguma coisa me pega ou roça com seu hálito, ou pula sobre mim por trás, não terei defesa alguma. Estou paralisado... só espero”.

Vejamos outro caso, mas agora, de diferentes tipos de imagens e de tradução de um sistema de representação a outro. Para isto, pode nos ajudar uma parte da experiência chamada “O Festival”.

“Deitado na cama, creio estar no quarto de um hospital. Ouço apenas o gotejamento de uma torneira mal fechada... Tento mexer os membros e a cabeça, mas não respondem. Com esforço mantenho as pálpebras abertas. O teto é branco e liso. Cada gota de água que escuto cair, cintila na sua superfície como um traço de luz. Uma gota, um traço. Depois outro. Depois muitas linhas. Mais adiante, ondulações. O teto vai se modificando, acompanhando o ritmo do meu coração. Pode ser um efeito das artérias dos meus olhos, ao passarem os golpes de sangue. O ritmo vai desenhando o rosto de uma pessoa jovem”. E mais na adiante, nesta mesma experiência, traspassa-se a percepção visual e é incluída num sistema de representação mais complexo traduzido em outras percepções e, assim, a outras representações.

“Presto atenção numa flor ligada ao seu galho por um caule fino de pele transparente, em cujo interior vai se aprofundando o verde reluzente. Estendo a mão passando com suavidade um dedo pelo caule liso e fresco, apenas interrompido por pequeníssimas saliências. Desta maneira, subindo por dentre as folhas de esmeralda, chego às pétalas que se abrem numa explosão multicolorida. Pétalas como cristais de catedral solene, pétalas como rubis e como fogo de lenhas amanhecidas numa fogueira... E nesta dança de matizes, sinto que a flor vive como se fosse parte de mim. E a flor, agitada pelo contato, libera uma preguiçosa gota de orvalho, presa apenas por uma pétala final. A gota vibra, depois se estica e já solta no vazio se aplanar para se arredondar novamente, caindo num tempo sem fim. Caindo, caindo, no espaço sem limite... Por último, bate no chapéu de um cogumelo, rola por ele como um pesado mercúrio para se deslizar até suas bordas. Ali, num espasmo de liberdade, atira-se sobre uma pequena poça em que levanta a tormentosa onda que banha uma ilha de pedra-mármore. Na frente se desenvolve o festival e eu sei que a música me comunica com essa garota que olha os seus vestidos e com o homem jovem que, acariciando um gato azul, encosta-se na árvore. Sei que vivi isto anteriormente e que captei a rugosa silhueta da árvore e as diferenças de volume dos corpos. Nas

bichos-da-seda que voam ao meu redor, reconheço o calor dos lábios, a fragilidade dos sonhos felizes”. Etc..

Porém, nas experiências, as imagens não estão somente colocadas diante do sujeito ou ao seu redor, e sim no seu interior. É conveniente reconhecer aqui, que em determinados sonhos, aquele que dorme se vê na cena entre outros objetos, quer dizer, que o seu olhar é “externo”. Mas também acontece que, às vezes, o sonhador vê a cena desde si mesmo, quase como em vigília. Seu olhar se faz interno. Na representação cotidiana, agora mesmo, vemos as coisas externas como “externas”, isto é, que nosso olhar está “atrás” de um limite cenestésico-tátil dado pelo registro dos próprios olhos e do rosto e da cabeça. Deste modo, posso fechar os olhos e representar o que vi anteriormente. Todavia, experimento isto como “fora” embora esteja vendo, não de fora, como na percepção, mas na realidade “dentro” do meu espaço de representação. De qualquer forma, meu olhar está separado do objeto: vejo-o fora de mim apesar de representá-lo, por assim dizer, “dentro da minha cabeça”

Quando na experiência da criança, me vejo quando pequeno, vejo na realidade a criança desde o meu registro atual em que me reconheço. Isto é, vejo a criança fora de mim, desde meu olhar interno atual. Bem, a criança (que sou eu antes), fala agora comigo de uma injustiça que lhe fizeram e, para saber de que se trata faço um esforço para lembrar (eu atual, não a criança que vejo) aquilo que me aconteceu quando era criança (esse-que-sou-eu-antes). Quando faço isso, meu olhar vai para “dentro” de mim, para as minhas lembranças, e a criança que vejo está fora da direção da minha lembrança. De modo que, ao me encontrar a mim mesmo numa cena infantil, de que maneira me reconheço verdadeiramente como eu mesmo? Não há dúvida de que, com um olhar externo para mim, mas interno com referência à exterioridade neste caso, da criança do parque de diversões.

Isto propõe questões interessantes, mas para organizar o tema, digamos que, em geral, posso falar de representações colocadas como “fora” e de outras colocadas como “dentro”, lembrando que o “fora” e o “dentro”, estão sendo considerados simplesmente desde a diferença que põe o limite cenestésico-tátil de olhos, rosto e cabeça. Compreendido tudo isto, vejamos alguns exemplos de diferenças na colocação dos olhares e as cenas. Na experiência chamada “O limpador de chaminés”, se diz:

“Depois de um tempo, o limpador de chaminés se levanta e pega um objeto comprido, ligeiramente curvo. Ele o coloca na minha frente e diz: ‘Abra a boca!’. Eu obedeço. Depois, sinto que ele introduz essa espécie de pinça comprida que chega até meu estômago. Contudo, reparo que posso tolerá-la... De repente, grita: ‘Eu o peguei!’, e começa a tirar o objeto aos poucos. No princípio, sinto desgarrar alguma coisa, mas depois sinto que se produz em mim uma sensação prazerosa, como se desde as entranhas e os pulmões fosse se desprendendo alguma coisa que estava malignamente aderida durante muito tempo”. Está claro aqui, que estamos trabalhando com registros cenestésicos, imagens do intracorpo, mas quando o que foi imaginado “fora” (da mesma forma que o que se percebe “fora” na vida cotidiana) produz ações no intracorpo, o tipo de modificação de cena e olhar acompanha a mecânica que vimos no relato da criança, somente que o que foi imaginado como “fora” não é como a criança visualmente considerada, e sim que no “fora” ponho uma espécie de registro cenestésico, não enquanto sinto algo no meu interior e agora esse sentir está fora do meu corpo, mas o sentido no meu interior é externo ao meu olhar (ou a um novo registro cenestésico que se internaliza ainda mais). Sem este mecanismo de mudança na posição e perspectiva do olhar e a cena, não seriam viáveis numerosos fenômenos da vida diária. Como seria possível que um objeto externo me produzisse repugnância tão só pelo fato de olhá-lo? Como poderia “sentir” esse horror pelo corte sofrido na pele do outro? Como poderia ser solidário com a dor humana e com o sofrimento e o prazer dos outros?

Examinemos uns parágrafos da experiência conhecida como “O Par Ideal”.

“Caminhando por um espaço aberto, destinado a exposições industriais, vejo galpões e maquinaria. Tem muitas crianças às quais foram destinados brinquedos de alta tecnologia. Aproximo-me até um gigante feito de material sólido. Está de pé. Tem uma cabeça grande pintada em cores vivas. Uma

escada chega até a sua boca. Por ela sobem os pequenos até a enorme cavidade e, quando algum entra, esta se fecha suavemente. Pouco tempo depois, a criança sai expulsa pela parte traseira do gigante se deslizando por um escorregador que termina na areia. Vão entrando e saindo um a um, acompanhados pela música que brota do gigante: ‘Gargantúa engula as crianças com muito cuidado sem fazer-lhes mal, hahaha, hahaha, com muito cuidado sem fazer-lhes mal’. Decido subir pela escada e entrando na enorme boca, encontro um recepcionista que me diz: ‘as crianças vão pelo escorregador, os grandes pelo elevador’. O homem continua dando explicações enquanto descemos por um tubo transparente. Num momento lhe digo que já devíamos estar no chão. Ele comenta que ainda estamos pelo esôfago, já que o resto do corpo está sob a terra, à diferença do gigante infantil, que está inteiramente na superfície. Sim, tem dois Gargantúas em um – me informa -, o das crianças e o dos grandes... Já passamos o diafragma, de maneira que logo chegaremos num lugar muito simpático. Veja, agora que a porta do nosso elevador se abra, aparece o estômago... Quer descer aqui? Como você vê, é um moderno restaurante, onde é servida comida de todas as partes do mundo”.

A colocação das imagens «externas» atuando sobre a representação interna tem na experiência de «O Mineiro» uma melhor expressão. Assim, «Grito com todas as minhas forças e o chão cede me arrastando no seu desmoronamento... Um forte puxão na cintura coincide com a súbita parada da queda. Fico suspenso de uma corda como um absurdo pêndulo coberto de lama. Minha queda, pois, foi detida bem perto de um piso atapetado. Vejo agora, no ambiente iluminado, uma elegante sala na qual distingo uma espécie de laboratório e enormes bibliotecas. Porém, a urgência da situação faz com que eu fique preocupado em sair dela. De maneira que, com a mão esquerda ajusto a corda tensa e com a outra solto a fivela que a prende minha cintura. Depois, caio suavemente sobre o tapete. ‘Que modos, amigo!... que modos!’, diz uma voz aflautada. Giro sobre meus pés e fico paralisado. Na minha frente tem um homenzinho de, talvez, sessenta centímetros de altura. A não ser por suas orelhas ligeiramente pontiagudas, diria-se que é bem proporcionado. Está vestido com alegres cores, mas com um inconfundível estilo de mineiro. Sinto-me entre ridículo e desolado quando ele me oferece um coquetel. De qualquer modo, me reconforto bebendo sem pestanejar. O homenzinho junta suas mãos e as leva diante da boca a modo de megafone. Em seguida, emite um som zombador. Pergunto o que significa essa gozação e responde que graças a ela a minha digestão irá funcionar melhor no futuro. A personagem continua explicando que a corda que apertou a minha cintura e abdome na queda, fizeram um bom trabalho. Para terminar o seu estranho comentário, ele pergunta se tem algum significado para mim a frase: ‘Você está nas entranhas da terra’. Respondo que é uma maneira figurada de dizer as coisas, mas ele contesta que, neste caso, trata-se de uma grande verdade. Então acrescenta: ‘Você está nas suas próprias entranhas. Quando alguma coisa vai mal nas vísceras, as pessoas pensam coisas perdidas. Por sua vez, os pensamentos negativos prejudicam as vísceras. Deste modo, de agora em diante você cuidará deste assunto. Se não o fizer, começarei a andar e você sentirá fortes cócegas e todo tipo de mal-estar internos... Tenho alguns colegas que se encarregam de outras partes, como os pulmões, o coração, etc.. Dito isto, o homenzinho começa a andar pelas paredes e o teto, ao mesmo tempo que registro tensões na zona abdominal, no fígado e nos rins. Em seguida, ele joga um jorro de água com uma mangueira de ouro, limpando cuidadosamente a lama. Fico seco no instante. Deito num espaçoso sofá e começo a relaxar. O homenzinho passa ritmicamente uma escovinha pelo meu abdome e cintura, conseguindo um notável relaxamento nesses lugares. Compreendo que aliviando o mal-estar do estômago, fígado ou rins, mudam as minhas idéias e sentimentos. Percebo uma vibração. Sinto que estou me elevando. Estou no elevador de carga subindo para a superfície da terra, para o mundo exterior».

Nesta experiência, o homenzinho nos resultou um verdadeiro expert da teoria da imagem cenestésica. Naturalmente, não nos disse como é que uma imagem pode se conectar com o intracorpo e atuar nele.

Anteriormente, vimos, com alguma dificuldade, que a percepção de objetos externos servia de base para a elaboração da imagem e que ela permitia apresentar novamente o apresentado previamente aos sentidos. Vimos que na representação produzem-se variações de colocação, de perspectiva do

«olhar» do observador a respeito de uma cena dada e nos perguntávamos pela conexão entre o que foi percebido frente a um objeto desagradável e nossas reações internas. Agora estamos discutindo sobre as sensações do intracorpo que servem de base para as representações também «internas». O fato é que, estamos cheios de perguntas sem respostas exaustivas e temo que o nosso desenvolvimento fique truncado. De qualquer forma, gostaria de agregar algumas considerações.

Enquanto se continue considerando a imagem como uma simples cópia da percepção, enquanto se continue acreditando que a consciência em geral mantém uma atitude passiva perante o mundo respondendo a ele como reflexo, não poderemos responder nem às perguntas anteriores nem às outras, na verdade, fundamentais.

Para nós, a imagem é uma forma ativa de se colocar a consciência (como estrutura) no mundo. Ela pode atuar sobre o próprio corpo e o corpo no mundo, dada a intencionalidade que se dirige para fora de si e não responde simplesmente a um *para si* ou a um *em si* natural, reflexo e mecânico. A imagem atua numa estrutura espaço-temporal e numa «espacialidade» interna que chamamos, justamente, «espaço de representação». As diferentes e complexas funções que a imagem cumpre dependem, em geral, da posição que assume em dita espacialidade. A justificação plena disto que afirmamos, exige a compreensão de nossa teoria da consciência e, por isto, remetemos o nosso trabalho sobre Psicologia da Imagem. Porém, se através destes «entretenimentos literários», como disse o nosso comentarista, se através destas narrações ou contos, pudermos ver o aspecto aplicado de uma concepção muito extensa, não falhamos ao prometido no começo de nossa explicação, quando dissemos que iríamos nos ocupar deste escrito, destas Experiências Guiadas, não do ponto de vista literário, mas a partir das idéias que dão lugar a esta expressão literária.

Nada mais, muito obrigado.

## HUMANIZAR A TERRA

Centro Escandinavo. Reykjavik, Islandia.

13 de Novembro de 1989

Este trabalho, Humanizar a Terra, é na realidade um conjunto de três livros. O primeiro deles, O Olhar Interior, foi concluído em 1972, e corrigido em 1988. O segundo, A Paisagem Interna, foi terminado em 1981 e sofreu algumas modificações em 1988. Por último, A Paisagem Humana foi redigido em 1988. Trata-se pois, de três produções de distintas épocas que guardam entre si diferentes tipos de relação como veremos logo. Além disso, têm continuidade de desenvolvimento; estão postas em seqüência. No momento, queira que se me permitisse considerar esta obra desde o ponto de vista formal.

Trata-se de três livros escritos em prosa poética, divididos em capítulos que, por sua vez, se separam em parágrafos. Esta segmentação paragrafática, unida ao estilo apelativo, tão freqüentemente usado, em alguns dos temas tratados, fez com que alguns críticos situassem a obra dentro da literatura mística. Não me desagrada tal classificação, porém que ela é insuficiente em relação aos elementos mencionados.

O primeiro critério usado pela crítica, o da segmentação paragrafática, e das sentenças numeradas, é comum em numerosas produções da literatura mística, assim o vemos nos versículos bíblicos ou nos suras korânicos ou nos yasnas e fargards do Avesta ou, por último, nos Upanishads. Mas devemos concordar que assim como outras produções do gênero estão separadas desse ordenamento, muitas obras de caráter legal, apresentam essas características. Efetivamente, os códigos civis, penais, de

procedimentos, etc., estão redigidos em seções, títulos, artigos, incisos, e assim por diante. Tantos outros ocorrem hoje com produções que provêm do campo da matemática e da lógica. Quem consulta os Principia de Russell ou o Tractatus de Wittgenstein concordará conosco que não se trata, precisamente, de obras místicas.

Examinaremos o segundo critério, o da função apelativa do discurso formalizado em orações imperativas (diferente das declarativas), que não podem ser submetidas à prova da verdade. Isso ocorre, freqüentemente, em muitas obras da literatura religiosa, mas também em outras que não são. Por outro lado, as sentenças não estão tratadas somente de modo imperativo mas também, muito freqüentemente, se discorre e se dá oportunidade ao leitor para que compare sua própria experiência com a validade do que se enuncia. Quero dizer com isto que, elipticamente, estão classificando esta como "mística" querendo na realidade dizer que se trata de uma obra "dogmática", os critérios usados para isso não são adequados.

O terceiro critério, o de que alguns dos temas tocados, parecem estabelecer vínculos com a religião. Neste caso, assuntos como "a fé", a "meditação", o "sentido da vida", etc., têm sido tratados por elas, mas também por pensadores e poetas preocupados por questões fundamentais do ser humano quando este se encontra com problemas em sua existência cotidiana.

Também foi dito que esta produção é de caráter filosófico, pois qualquer que se adentre em suas páginas verá que não se parece em nada a um texto desse tipo e muito menos a um tratado ordenado com rigor sistemático. A Paisagem Humana, terceiro livro dessa obra, é o que induz com maior força a esse erro de classificação. Nele, também, se tem visto um escrito sociológico ou psicológico quando na realidade tudo isso tem estado muito longe da intenção do autor. O que não podemos negar é que ao longo da obra, se deslizam apreciações que caem dentro do âmbito dessas disciplinas. Não poderia ser de outra maneira, em se tratando de apresentar situações em que se desenvolve a vida humana. Assim, dizer que alguns temas são tratados com uma ótica psicológica, sociológica, filosófica ou mística, seria de todo em todo aceitável e desde já o admito. Pois classificar a obra como específica de qualquer das formas mencionadas, não parece correto.

Definitivamente, me sentiria reconfortado se simplesmente se dissesse que este trabalho está realizado sem pensar em enquadramentos ajustados e que destaca os temas mais gerais, mais amplos, como os que encontra uma pessoa ao longo de sua vida. E, se me exigisse uma espécie de definição, diria que se trata de uma obra de pensamento sobre a vida humana tratada em estilo de prosa poética. Terminada esta breve discussão em torno das questões formais, entraremos na matéria.

O primeiro livro intitulado O Olhar Interior, trata sobre o sentido da vida. O tema principal que se estuda é o estado de contradição e se esclarece que o registro que se tem da contradição na vida é o sofrimento; que a superação do sofrimento mental é possível na medida em que se oriente a própria vida em ações não contraditórias e que estas ações são aquelas que vão mais além do pessoal e se dirigem positivamente a outras pessoas. Em resumo: O Olhar Interior fala da superação do sofrimento mental lançada em direção ao mundo social, o mundo das outras pessoas sempre que essa ação seja registrada como não contraditória. O texto deste livro se faz um tanto obscuro pela grande quantidade de alegorias e símbolos que aparecem em forma de caminhos, moradas e paisagens estranhas por onde vai passando uma pessoa de acordo com a situação que lhe cabe para viver em sua vida. Uma das alegorias mais importantes é a da árvore, essa velha árvore da vida que aparece na kabala ou nas lendas de criação dos aborígenes makiritare que professam o culto yekuana nas selvas amazônicas. É a árvore do mundo que conecta o céu e a terra e que em vossa Völuspá islandesa é a Yggdrasil... Assim, neste livro há uma espécie de plano, de mapa dos estados internos em que se encontra uma pessoa em um dado momento de sua vida. O estado de confusão, de vingança, de desesperança, aparecem alegorizados nas posições de caminhos e moradas que se percorrem na "Yggdrasil" do O Olhar Interior, mas também estão ali as saídas das situações contraditórias, a esperança, o futuro, a alegria, em suma: o estado de unidade ou de não contradição. Neste livro encontramos também uma parte dedicada aos Princípios de ação válida. Estes são um conjunto de recomendações ou ditados

para recordar certas leis de comportamento que contribuem para alcançar uma vida com unidade e sentido. Para não escapar ao estilo alegórico de todo este livro, Os Princípios tomam um caráter metafórico do qual cito alguns exemplos: "Se para ti estão bem o dia e a noite, o verão e o inverno, é porque superaste as contradições"; "Não te oponhas a uma grande força. Retroceda até que aquela se debilite, então avance com resolução". Recomendações deste tipo encontramos, por exemplo em Hávamál, quando diz: "O homem com tato deve saber medir sua força; quando há valentes não se pode contra todos...", Os Princípios são, na realidade espécies de leis de comportamento mas que não estão pensadas como preceitos do tipo moral ou jurídico, e sim como constantes de forças que atuam em ação ou reação segundo seja a posição de quem atua.

O segundo livro, A Paisagem Interna, continua no estilo do precedente pondo já menos ênfase nas alegorias e nos símbolos. A descrição vai se externalizando em direção ao mundo dos valores culturais e com referências cada vez mais decididas em direção ao campo social. No começo deste segundo livro se lê: "...salta por cima de teu sofrimento e não crescerá o abismo mas sim a vida que há em ti. Não há paixão, nem idéia, nem ato humano que se desentenda do abismo. Portanto, tratemos o único que merece ser tratado: o abismo e aquele que o ultrapassa." Esta proposta aparentemente dualista, põe em evidência as preocupações fundamentais sobre o "crescimento da vida" e a aniquilação da vida. A aniquilação parece tomar uma certa substancialidade ao designá-la, como proporia Heidegger, provocaria uma fratura de estilo irreparável. Não estamos pois falando de "abismo" em termos de substância mas sim de aniquilação ou obscurecimento de sentido na vida humana. Fica claro que o primeiro efeito dualista desaparece ao compreender o conceito de abismo como não ser, como não vida e como não entidade em si. Escolheu-se o conceito de "abismo" pelas implicações psicológicas que tem já que provoca registros internos do tipo vertigem associados a uma contraditória sensação de atração e repulsão. Essa atração de nenhuma forma vence o suicídio ou a embriagadora fúria destrutiva e que mobiliza o niilismo de um indivíduo, de um grupo ou de uma civilização. Aqui, não está se tratando a angústia como em Kierkegaard ou a náusea como em Sartre, no sentido de uma passiva desintegração do sentido ou como uma encruzilhada da escolha, mas como a vertigem e a atração, de nenhuma forma como atividade em direção à destruição. Como uma espécie de motor dos acontecimentos pessoais e sociais que disputam com a vida a superioridade e o poder. Assim pois, se no ser humano existe a liberdade de escolha, então é possível modificar aquelas condições que se prenunciam catastróficas em seu mecânico desenvolvimento. Se, pelo contrário, a liberdade humana é somente um mito piedoso não importará o que decidam os indivíduos e os povos, já que os acontecimentos haverão de desenvolver-se em direção ao crescimento da vida, simples e mecanicamente ou na melhor das hipóteses, tudo irá em direção à catástrofe, ao nada, ao sem sentido.

Neste livro afirma-se a liberdade da vida humana, liberdade entre condições, porém enfim liberdade. E mais, se diz que seu sentido é por essência liberdade e que esta liberdade rejeita o absurdo e o "estabelecido" ainda quando o estabelecido seja da mesma natureza. É esta luta contra o estabelecido, contra a dor e o sofrimento, contra as adversidades que a natureza apresenta para o ser humano, o que tem permitido o desenvolvimento da sociedade e da civilização. De maneira que a vida humana não tem crescido graças à dor e ao sofrimento, e sim, ao contrário, se tem preparado para vencê-los. A decisão de ampliar a liberdade não fica já limitada ao indivíduo, já que este não tem uma natureza fixa, mas sim uma dinâmica histórica e social e, por isto, o indivíduo deve se responsabilizar e atuar pela sociedade e por todos os seres humanos. De acordo com o capítulo anterior VII, disse: "Nomeador de mil nomes, fazedor de sentido, transformador do mundo... Teus pais, e os pais de teus pais continuam em ti. Não és um bólido que cai, mas sim uma brilhante seta que voa para os céus. És o sentido do mundo e quando aclaras teu sentido iluminas a Terra. Quando perdes teu sentido, a Terra se obscurece e o abismo se abre".

E mais adiante: "Te direi qual é o sentido de tua vida aqui: Humanizar a Terra. O que é Humanizar a Terra? É superar a dor e o sofrimento, é aprender sem limites, é amar a realidade que constróis... Não cumprirás com tua missão se não usas tuas forças para superar a dor e o sofrimento naqueles que

te rodeiam e se conseguem que eles empreendam a tarefa de humanizar o mundo, se abrirá seu destino em direção a uma vida nova".

Em resumo, A Paisagem Interna trata do sentido da vida com referência à luta contra o niilismo no interior de cada ser humano e na vida social, e induz a que esta vida se converta em atividade e militância a serviço da humanização do mundo. Como se pode compreender, neste livro não se fala de soluções simplesmente pessoais já que estas não existem em um mundo social e histórico. Quem pensa que seus problemas pessoais podem ser solucionados com uma espécie de introspecção ou técnica psicológica comete um grande erro porque é ação em direção ao mundo e às outras pessoas, desde já a ação com sentido, a que permite sair para todas as soluções. E se dissesse que uma técnica psicológica pode ter utilidade, parece responder no livro que seu benefício somente poderá ser medido na perspectiva da ação para o mundo, na perspectiva de considerá-la uma ferramenta auxiliar da ação coerente. Finalmente, este escrito trata o problema do tempo e o faz de um modo alegorizado. É o tempo que aparece em sua temporalidade real atuando simultaneamente e não como pretende a percepção ingênua ou numerosas teorias filosóficas nas quais o passado, o presente e o futuro não têm estrutura, e, sim, constituem uma sucessão de instantes que fluem num infinito para "atrás" e para "a frente" sem tocar-se entre si enquanto instantes. No livro o tempo vivencial está apresentado como uma estrutura em que atua simultaneamente tudo o que me tem ocorrido na vida, tanto como o que neste instante me ocorre e também o que vai me suceder como possibilidade, como projeto em prazo mais ou menos previsível. Embora esse futuro me apareça como "ainda não", ele está determinando meu presente de acordo com o projeto que lanço desde mim agora, desde meu "nesse momento". A idéia de tempo como estrutura e não como simples sucessão de instantes independentes, é uma intuição que o ser humano tem tido desde muito ainda que a tenha desenvolvido sobre a base de mitos e lendas. Assim, lemos em nossa Edda Mayor em "A visão da Adivinha", parágrafo 19 e 20: "Eu sei que se rega um fresno sagrado, o alto Yggdrasil, com branco limo... Vinham de lá muito sábias mulheres, três, das águas que estão em baixo da árvore; uma Urd se chamava, a outra Verandi -sua tábua escrevia-, Skuld a terceira. Os destinos regiam os seres humanos, davam sua sorte aos homens." Assim, o passado, o presente e o futuro não são sucessões de instantes, mas sim determinantes estruturais de situação. Bem, no Paisagem Interno, lemos: "...Estranhos encontros estes em que o ancião sofre pelo breve futuro e se refugia em seu longo passado. O homem sofre por sua situação atual, buscando abrigo no que passou ou haverá de suceder conforme se busque para adiante ou para trás. E o jovem sofre porque um curto passado morde seus calcanhares, impulsionando sua fuga para um longo futuro... No entanto, reconheço no rosto dos três meu próprio rosto e me parece advertir que todo ser humano, seja qual for sua idade, pode transitar por esses tempos e ver neles fantasmas que não existem. Ou será que existe hoje aquela ofensa de minha juventude? Ou existe hoje minha velhice? Ou se esconde hoje, nesta escuridão, minha morte? Todo sofrimento se desliza por recordações, por imaginação ou por aquilo que se percebe. Mas graças a essas três vias, existe o pensamento e o afeto e o fazer humano. Há de ser, então, que se essas vias são necessárias, também são condutas de destruição se o sofrimento as contamina."

O terceiro livro, A Paisagem Humana, está dedicado em seus primeiros capítulos a esclarecer os significados de paisagem e de olhar que se refere a essa paisagem, questionando a forma de olhar o mundo e de apreciar os valores estabelecidos. Há, neste trabalho, uma revisão sobre o significado do próprio corpo e sobre o corpo dos outros, sobre a subjetividade e sobre o curioso fenômeno de apropriação da subjetividade do outro. Conseqüentemente, se desenvolve um estudo fragmentado em capítulos sobre a intenção: a intenção na Educação; no relato que se faz da História; nas ideologias; na violência; na Lei; no Estado e na Religião. Isto não é um livro, como se tem dito; simplesmente contestatário porque propõe novos modelos correspondentes a cada tema que critica. A Paisagem Humana trata de fundamentar a ação no mundo reorientando significados e interpretações sobre valores e instituições que pareciam definitivamente aceitos. Com respeito ao conceito de "paisagem", direi que ele constitui uma peça fundamental do nosso sistema de pensamento como já se tem visto em outras produções como Psicologia da Imagem e também em Discussões Historiológicas.

Contudo, no livro que estamos comentando, a idéia de "paisagem" está modestamente explicada e dentro do contexto da obra que parece sem as pretensões do pensar rigoroso. Assim, se diz: "Paisagem externa é o que percebemos nas coisas; paisagem interna é o que filtramos delas com a peneira do nosso mundo interno. Estas paisagens são uma só e constituem nossa indissolúvel visão da realidade." Ninguém melhor que vós, islandeses, para compreender estas idéias. O ser humano se encontra sempre numa paisagem mas nem por isso tem consciência de tal coisa. Pois quando o mundo em que cada um vive se apresenta como contraste máximo, como a contradição impossível de sustentar, como equilíbrio instável por excelência, a paisagem se converte em um dado vivo da realidade. Os habitantes dos imensos desertos ou das planícies infinitas têm em comum que seu horizonte comunica alí, na distância, a terra com os céus numa seqüência em que, afinal, fica-se sem saber qual é a terra e qual é o céu... somente a continuidade vazia aparece diante dos olhos. Mas há outros lugares onde choca o máximo gelo com o máximo fogo, a geleira com o vulcão, a ilha com o mar que a rodeia. Onde as águas, além disso, furiosamente irrompem da terra impulsionadas no geiser até o céu. Onde tudo é contraste, tudo é finitude, o olhar se dirige a consultar as estrelas imóveis buscando seu descanso. E, então, os mesmos céus começam a se mover, os deuses dançam e mudam de forma e de cor em auroras boreais gigantescas. E o olhar finito se recolhe sobre si gerando sonhos de mundos harmoniosos, sonhos eternos, sonhos que cantam histórias de mundos que se foram na esperança de um mundo melhor por vir. Por isso creio que esses lugares são paisagens em que todo habitante é um poeta que não se reconhece a si mesmo como tal: onde todo habitante é um viajante que leva sua visão a outros lugares. Assim sendo, em outra medida e com outra colocação, todo ser humano tem algo de ilha porque sua paisagem original sempre se impõe sobre sua visão perceptiva, porque todos nós vemos não somente o que está na nossa frente, mas também vivemos as nossas comparações e ainda desfrutamos o descobrimento do novo que criamos a partir do que já temos conhecido. Deste modo, sonhamos ao ver as coisas e as tomamos sem vacilar como se elas fossem a mesma realidade.

Mas o conceito tem mais amplitude já que a paisagem não é, somente, o natural que aparece diante dos olhos, mas também o humano, o social. É certo que cada pessoa interpreta as outras segundo sua própria biografia e se põe no que lhe é alheio mais do que percebe. De acordo com isso, nunca vemos da realidade do outro o que o outro é em si, mas sim formamos do outro um esquema, uma interpretação surgida da nossa paisagem interna. A paisagem interna se sobrepõe ao externo que não somente é natural mas também social e humano. Claramente ocorre que a sociedade muda e que as gerações se sucedem e, então, quando a uma geração compete atuar, ela o faz tratando de impor valores e interpretações formados em outra época. As coisas vão relativamente bem em momentos históricos estáveis, mas em momentos como o atual, de grande dinâmica, a distância entre as gerações se acentua ao mesmo tempo que o mundo muda debaixo dos nossos pés. Para onde irá nosso olhar? O que devemos aprender a ver? Não é estranho que nesses dias se popularize a idéia de "dirigirmos a uma nova forma de pensar". Hoje temos que pensar rápido porque tudo vai mais rápido e o que acreditávamos até pouco tempo atrás, como se fosse uma realidade imutável, hoje já não é mais. Assim pois, amigos, já não podemos pensar mais a partir da nossa paisagem se esta não se dinamiza e universaliza, se não é válida para todos os seres humanos. Temos de compreender que os conceitos de "paisagem" e de "olhar" podem servir-nos para ir ao encontro dessa anunciada "nova forma de pensar" que está exigindo este processo de mundialização crescentemente acelerado.

Mas voltando ao terceiro livro, A Paisagem Humana, diremos que os temas das instituições, a Lei e o Estado se fazem relevantes e que na formação da paisagem humana, a educação recebida, as ideologias vigentes e a concepção do momento histórico em que se vive são fatores dignos de ser tomados em conta. De tudo isso se fala neste terceiro livro, não simplesmente para criticar seus aspectos prejudiciais mas também e sobretudo, para propor uma forma especial de observá-los, para ajudar o olhar a buscar outros objetos, para aprender a ver de um novo modo.

Concluindo com estes comentários, acrescentarei que os três livros que formam o corpo de Humanizar a Terra, são 3 momentos postos em seqüência que vão da interioridade mais profunda, do

mundo dos sonhos e dos símbolos, em direção às paisagens externas e humanas. Trata-se de um percurso, de um deslizamento do ponto de vista que começando no mais íntimo e pessoal conclui na abertura para o mundo interpessoal, social e histórico.

Nada mais. Muito obrigado.

## CONTRIBUIÇÕES AO PENSAMENTO

Centro Cultural San Martín. Buenos Aires, Argentina.

4 de Outubro de 1990

Comentar o livro que se acaba de editar, comentar, digo, Contribuições ao Pensamento, parece tarefa um pouco técnica, e se este é o tratamento que nos é exigido pelo presente material, devemos esclarecer que trataremos de fazer uma apresentação em que sobressaiam os pontos principais do escrito, sem chegar a rigores excessivos. Será esta, ademais, uma exposição breve.

Este livro, como sabemos, consta de dois ensaios reflexivos em torno de temas que aparentemente se enquadram dentro da Psicologia e da Historiografia segundo revelam seus respectivos títulos: Psicologia da Imagem e Discussões Historiológicas. Mas já se verá como ambos estudos se entrelaçam apontando ao mesmo objetivo que é o de concluir as bases para construção de uma teoria geral da ação humana, hoje em dia não suficientemente fundamentada. Quando falamos de uma teoria da ação não estamos propondo somente a compreensão do trabalho humano como o faz a praxiologia de Kotarbinski, Skolimowski ou em geral a escola polaca que, por certo, tem o mérito de haver desenvolvido o tema *in extenso*. Nós nos dirigimos melhor à compreensão do fenômeno de origem da ação, de seu significado e de seu sentido. Desde já, poderá objetar-se que a ação humana não requer de nenhuma justificação teórica; que a ação é antípoda da teoria; que as urgências do momento são por demais práticas; que os resultados da ação se medem em termos de ganhos concretos e que, por último, não é este o momento de teorias nem de ideologias já que estas têm demonstrado seu fracasso e seu desmoronamento definitivo, deixando por fim o caminho livre para a realidade concreta, caminho esse que deve apontar-se à escolha das circunstâncias mais adequadas para se conseguir a ação eficaz.

O fardo de objeções anteriores mostra um indubitável pano de fundo pragmático que, como sabemos, se exhibe cotidianamente como uma atividade anti-ideológica que submete o valor de sua autenticidade à realidade mesma. Mas os defensores de tal atitude nada nos dizem em torno de que coisa é essa realidade que mencionam, nem entre que parâmetros se coloca a ação para ser medida como “eficaz”. Porque se o conceito de “realidade” fica reduzido a uma grosseira comprovação perceptual, nos mantemos dentro da superstição que a ciência desmente a cada passo de seu desenvolvimento. E se é mencionada a “eficácia da ação” será bom, como mínimo, estabelecer se o suposto êxito desta se mede em termos imediatos concluindo no fato mesmo, ou se suas conseqüências continuam desenvolvendo-se ainda quando a ação haja terminado. Porque se dizemos o primeiro, não se adverte como uma ação pode conectar-se com outra, ficando o campo livre para a incoerência ou para a contradição entre a ação de um momento B em relação à ação do momento A. Se, ao contrário, existem conseqüências da ação, é claro que em um momento A estas podem ser vitoriosas e que em um momento B deixem de sê-lo. Enfim, esta ideologia que pretende não sê-la, deve ser contestada como digressão mesmo com risco de uma queda de nível expositivo, porque inclusive sendo escasso o valor argumental desta ideologia, alcançou uma certa instalação como crença pública, o que faz gerar reações desfavoráveis frente a todo proposta como a que apresentamos.

Por nossa parte, apreciamos o valor das formulações teóricas em torno do problema da ação e enquadramos a nossa concepção dentro das posturas ideológicas, entendendo por “ideologia” a todo conjunto de pensamento, científico ou não, que se articula em sistema de interpretação de uma determinada realidade. E, desde outro ângulo, resgatamos para nós uma total independência com respeito às teorias que, nascidas no século passado, demonstraram seu fracasso não somente prático senão, sobretudo, teórico. Assim pois, a queda das ideologias do século XIX em nada diminui, muito pelo contrário, as novas concepções que hoje estão em processo de gestação. Ademais, dizemos que tanto “O Fim das Ideologias” preconizado por Daniel Bell na década de '60 e “O Fim da História”

anunciado há pouco tempo por Fukuyama respondem a uma percepção antiquada porque tendem a encerrar um debate que em termos ideológicos ficou esgotado já na década de '50, certamente muito antes de que algumas espetacularidades políticas atuais sobressaltassem aos que advertiram com atraso o passo da História, hipnotizados como estavam com os presumíveis do êxito prático. Assim é que este pragmatismo idoso, cujas raízes encontramos no Metaphysical Club de Boston desde 1870 e que James e Peirce expuseram com a modéstia intelectual que os caracterizava, fracassou também em termos ideológicos, há muito tempo e agora só resta ver as espetacularidades que hão de acabar com os presumíveis do “Fim da História” e do “Fim das Ideologias”.

Esclarecido o objetivo que propõe o presente livro, isto é, largar as bases para construção de uma teoria geral da ação humana, iremos aos pontos mais importantes do primeiro trabalho intitulado *Psicologia da Imagem*. Nele se trata de fundamentar uma hipótese segundo a qual, a consciência não é produto nem reflexo da ação do meio, mas sim que, tomando as condições que este impõe, termina por construir uma imagem ou um conjunto delas capaz de mobilizar a ação em direção ao mundo e com isto modificá-lo. O produtor da ação se modifica com ela e em contínua realimentação se evidencia uma estrutura sujeito - mundo e não dois termos separados que, ocasionalmente, interagem. Por tanto, quando falamos de “consciência” o fazemos em simples acordo com o enfoque psicológico que impõe o tema da imagem, mas por nossa vez entendemos a consciência como o momento da interioridade na abertura da vida humana no mundo. De acordo com o anterior, a esse termo se deve compreender no contexto da existência concreta e não separado dela, como costuma fazer-se nas diferentes correntes psicologistas. No trabalho que comentamos, é de especial importância a determinação dos fenômenos de representação com referência a espacialidade, precisamente porque graças a isto o corpo humano pode deslocar-se e, em suma, atuar no mundo de modo que lhe é característico. Se utilizássemos a explicação reflexológica teríamos, em parte, solucionado o problema mas eis que a resposta diferenciada frente aos estímulos, a resposta postergada, necessita de uma compreensão mais ampla. E se falamos de uma elaboração na qual o sujeito chega a conclusão de operar em uma direção e não em outra, se nos dilui tanto o conceito de reflexo que ao final não explica nada.

Para o estudo da consciência convertida em conduta, buscamos antecedentes encontrando-nos com vários estudiosos e pensadores entre os quais sobressai Descartes, que em uma singular epístola enviada a Cristina de Suécia fala do ponto de união entre pensamento e mobilidade do corpo. Quase trezentos anos depois, Brentano introduz na Psicologia o conceito de intencionalidade que a escolástica em seu momento havia resgatado ao comentar Aristóteles. Mas é com Husserl que o estudo da intencionalidade se esgota, particularmente em suas *“Idéias Relativas a uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica”*. Este autor, ao pôr em dúvida os dados do mundo externo e ainda os do mundo interno, seguindo a melhor tradição da reflexão estrita, abre o caminho da independência do pensar em relação a materialidade dos fenômenos, pensar que até este momento se encontrava asfixiado na pinça que, por um lado, era representada pelo idealismo absoluto hegeliano e, por outro, pelas ciências físico-naturais, naquele momento em rápido processo de desenvolvimento. Husserl não ficará no simples estudo do dado hilético, material, mas produzirá uma redução eidética a partir da qual já não se poderá voltar atrás. Com referência a espacialidade da representação em geral, há que considerá-la como uma forma da qual os conteúdos não podem ser independentes. Com distinta amplitude, comprovará que a cor em toda imagem visual não é independente da extensão. E este ponto é de importância capital porque instala a forma da extensão como condição de toda representação. É daí onde esta assertiva é tomada por nós como a base teórica da formulação da hipótese do espaço de representação.

O exposto sem dúvida, requer de algumas explicações auxiliares que consideraremos muito na superfície. Em primeiro lugar haveremos de entender a sensação como o registro que se obtém na detecção de um estímulo proveniente do meio externo ou interno e que faz variar o tom de trabalho do sentido afetado. Por outra parte, compreenderemos a percepção como uma estruturação de sensações efetuada pela consciência, referida a um sentido ou a um conjunto deles. Sabemos bem que já na mais

elementar sensação existe um fenômeno de estruturação, mas concedendo à Psicologia clássica uma aproximação a nosso tema, não discutiremos excessivamente as definições anteriores. Por último, diremos da imagem que se trata de uma representação estruturada e formalizada das sensações ou percepções que provêm ou provieram do meio externo ou interno e que, precisamente pela estruturação que efetuam, não podem ser consideradas como meras “cópias” passivas das sensações, segundo acreditou a Psicologia ingênua.

Em uma discussão com a Psicologia atomista, chegamos a conclusão que tanto as sensações, como as percepções e as imagens, são formas de consciência e que seria mais correto falar de “consciência da sensação, consciência da percepção e consciência da imagem”, sem necessitar para isso colocar-nos em atitude não-perceptiva. O que se quer dizer é que a consciência modifica seu modo de estar, que esta não é senão um modo de “estar”, por exemplo “emocionada”, “ansiosa”, etc. De acordo com a idéia de intencionalidade, é claro que não há consciência senão de algo e que esse “algo” não pode escapar a espacialização do representar. Assim como todo representar, enquanto ato de consciência, se refere a um objeto representado e não se pode separar um do outro por formarem uma estrutura, a ação de representar qualquer objeto inclui o ato correspondente de consciência na espacialidade daquele. E por mais que se experimente com representações externas que têm por base os cinco sentidos clássicos, como aquelas internas que se originam na cenestesia ou na cinestesia, sempre se espacializará. Por outra parte, assim como a espacialidade da sensação e percepção estão referidas à localização em “lugares” do corpo onde se alojam os detetores sensoriais, as representações correspondentes seguem o mesmo caminho. Representar, p. ex., uma dor no dente molar hoje já inexistente, é tratar de “recriá-la” em um ponto preciso da cavidade bucal e não em uma perna. Isto é claro e vale para todas as representações. Mas aqui é onde surge um dos problemas mais interessantes. A imagem pode modificar-se de tal modo que recriando ao objeto original termina tornando-o irreconhecível. E esta “deformação” foi considerada como um dos defeitos fundamentais da imagem segundo a Psicologia ingênua. Para ela a idéia estava clara: se a imagem era uma simples cópia da sensação que servia a memória para poder recordar, quer dizer, era um instrumento daquilo que chamavam “faculdade da memória”, toda deformação era quase um pecado contra a “natureza”, que já haveriam de enquadrar os psiquiatras da época a enérgicos tratamentos quando alguns desafortunados se excediam em sua alteração da realidade. Mas, zombarias à parte, era evidente que o naturalismo, e não podia ser de outro modo, invadia a Psicologia como a Arte, a Política ou a Economia. Mas eis que este “defeito” da imagem que faz que esta se deforme, se transforme e, por último, se traduza (como nos sonhos) de uma fonte sensorial à localização em outra fonte, mostra não somente a plasticidade do fenômeno mas também sua extraordinária atividade. Será compreensível que desenvolver cada enunciação apresentada saíria dos limites da conferência, assim é que continuaremos com a idéia inicial de mostrar os pontos mais importantes desta investigação. Entre outros, nos encontramos com aquele que mostra a imagem atuando em diferentes níveis de consciência e produzindo diferentes abreações motrizes segundo seja a interiorização ou exteriorização em que esta se acomode. Para confirmar o dito se comprova que uma mesma imagem que possibilita extensão da mão em vigília, ao ser internalizada durante o sonho, não move a este membro salvo casos excepcionais de sonho alterado ou de sonambulismo nos que a imagem tende a externalizar-se no espaço de representação. Ainda em vigília, um forte golpe emocional faz, em ocasiões, que a imagem de fuga ou repulsa se internalize de tal maneira que finalmente o corpo fica paralisado. Inversamente, nos estados alterados de consciência pode-se comprovar como a projeção das imagens, quer dizer, as alucinações, dinamizam a atividade corporal com referência a fontes sensoriais que estão transladadas e que traduzem reelaborações do mundo interno. Desta maneira, a localização da imagem em diferentes posições e profundidades do espaço de representação disparam a atividade corporal. Mas é conveniente lembrar que estamos falando de imagens que têm por base diferentes grupos de sentidos, sejam estes externos ou internos, de maneira que as imagens cenestésicas se trabalham na profundidade e localização correspondente provocarão abreações ou somatizações no intracorpo e as correspondentes à cinestesia serão as que finalmente atuam sobre o

corpo desde “dentro” para que este se ponha em movimento. Mas, em que direção o fará o corpo já que a cinestesia delata fenômenos de interioridade? O fará seguindo direções que haverão de “traçar” outras representações que têm os sentidos externos por base sensorial. Inversamente, ao imaginar meu braço estendido para frente comprovarei que este não se move por só este ato, senão que traçarei a direção (segundo comprova a experimentação da mudança de tonicidade muscular), mas este haverá de mover-se quando a imagem visual se traduza em cinestésica.

Avançando um pouco mais, incursionaremos nos temas da natureza do espaço de representação e nos conceitos de copresença, horizonte e paisagem no sistema de representação. Nada novo agregaremos ao dito nos parágrafos 3 e 4 do capítulo 3 de Psicologia da Imagem, salvo no referente a conclusão final deste trabalho.

“Não temos falado de um espaço de representação em si nem de um quase espaço mental. Temos dito que a representação como tal não pode tornar-se independente da espacialidade sem afirmar por isso que a representação ocupe um espaço. É a forma de representação espacial a que temos em conta. Agora bem, quando não mencionamos uma representação e falamos do ‘espaço de representação’, é porque estamos considerando o conjunto de percepções e imagens internas que dão o registro e o tônus corporal e de consciência no que me reconheço como ‘eu’, no que me reconheço como um ‘continuo’, não obstante o fluir e a mudança que experimento. De maneira que esse ‘espaço de representação’ é tal não porque seja um invólucro vazio que deve ser enchido por fenômenos de consciência, senão porque sua natureza é representação e quando sobrevêm determinadas imagens a consciência não pode senão representa-las sob a forma de extensão. Assim, também poderíamos ter enfatizado no aspecto material da coisa representada, referindo-nos à substancialidade, sem por isso falar da imagem no sentido em que o fazem a Física ou a Química. Nos referiríamos, neste caso, aos dados hiléticos, aos dados materiais que provindo da materialidade da sensação não são a materialidade mesma. E, por certo, a ninguém ocorreria pensar que a consciência tem cor, ou que é um continente colorido pelo fato de que as representações visuais sejam apresentadas cromaticamente. Subsiste, não obstante, uma dificuldade. Quando dizemos que o espaço de representação mostra diferentes níveis e profundidades, estamos falando de um espaço volumétrico, tridimensional, ou é a estrutura percepto-representativa de minha cenestesia que se me apresenta volumetricamente? Sem dúvida, trata-se do segundo e é graças a isso que as representações podem aparecer acima ou abaixo, à esquerda ou à direita e até à frente ou atrás, para fora ou para dentro, e que o ‘olhar’ do observador da representação se coloca em relação a imagem também em um lugar em uma perspectiva determinada. Podemos considerar o espaço de representação como a ‘cena’ na que se dá a representação, excluindo dela o ‘olhar’. E, é claro, que em uma cena se desenvolve uma estrutura de imagem que tem ou teve numerosas fontes perceptuais e percepções de imagens anteriores.”

Existe para cada estrutura de representação um sem número de alternativas que não se desdobram totalmente, mas que atuam de forma copresente, acompanhando as imagens que se manifestam na “cena”. Desde logo, aqui não estamos falando de conteúdos “manifestos” e “latentes”, nem de vias associativas que levam a imagem em uma outra direção. Exemplifiquemo-lo assim: quando imagino um objeto de minha casa ainda que não estejam presentes na “cena” outros objetos do mesmo âmbito, estes acompanham copresentemente ao objeto representado; participam do mesmo âmbito em que se dá o objeto e graças a essa região nas quais estão incluídos outros objetos não presentes, posso fazer desfilar à vontade uns ou outros sempre dentro dos limites que delimitam o que designo como “minha casa”. Assim também, as regiões se estruturam umas com outras não só enquanto conjuntos de imagens, mas também de expressões, significados e relações. A cada região ou conjunto delas posso diferenciá-la de outras comparando a “horizontes”, espécie de limites, que me dão colocação mental e que, ademais, me permitem o traslado por tempos e espaços mentais diferentes.

Quando percebo o mundo externo, quando cotidianamente me desenvolvo nele, não somente o constituo pelas representações que me permitem reconhecer e atuar, senão que o constituo ademais por sistemas copresentes de representação. A essa estruturação que faço do mundo, chamo-a

“paisagem”, e comprovo que a percepção do mundo é sempre reconhecimento e interpretação de uma realidade de acordo com minha paisagem. Esse mundo que tomo por realidade mesma é minha própria biografia em ação, e essa ação de transformação que efetuo no mundo é minha própria transformação. E quando falo de meu mundo interno, falo também da interpretação que dele faço e da transformação que nele efetuo.

As distinções que temos feito até aqui entre espaço “interno” e espaço “externo”, baseadas nos registros de limite que colocam as percepções cenestésico-táteis, não podem ser efetuadas quando falamos desta globalidade da consciência no mundo para qual o mundo é sua “paisagem” e o eu seu “olhar”. Este modo de a consciência estar no mundo é basicamente um modo de ação em perspectiva cuja referência espacial imediata é o próprio corpo, não apenas o intracorpo. Mas o corpo, ao ser objeto do mundo é também objeto da paisagem e objeto de transformação. O corpo termina desenvolvendo próteses da intencionalidade humana.

Se as imagens permitem reconhecer e atuar, conforme se estrutura a paisagem em indivíduos e povos, conforme sejam suas necessidades (ou o que considerem que sejam suas necessidades), assim tenderão a transformar o mundo.

Para concluir com estes comentários sobre *Psicologia da Imagem*, acrescento que na configuração de toda paisagem atuam copresentemente conteúdos téticos, espécies de crenças ou relações entre crenças que não podem ser sustentadas racionalmente e que acompanhando a cada formulação e a cada ação constituem a base sobre a que se assenta a vida humana em seu desenvolvimento.

Por conseguinte, uma futura teoria da ação haverá de compreender como é esta possível desde sua mais elementar expressão, como é que a atividade do ser humano não é simples reflexo de condições e como é que esta ação ao transformar o mundo transforma também seu produtor. As conclusões a que se chega não serão indiferentes, como tampouco serão as direções que se empreendam, não somente desde o ponto de vista de uma ética futura senão desde a perspectiva das possibilidades do progresso humano.

Vamos passar agora, rapidamente, a comentar o segundo ensaio do presente livro.

*Discussões Historiológicas* pretende estudar os requisitos prévios necessários que devem cumprir-se para a fundamentação do que chamamos “Historiologia”. Para começar a discussão põe em dúvida se as designações de “Historiografia” ou “Filosofia da História” podem seguir sendo úteis durante muito tempo mais, porque se as têm utilizado com significados tão diversos que é muito difícil chegar a uma determinação do objeto ao qual se referem. O termo “Historiologia” foi cunhado por Ortega por volta de 1928, em seu escrito “A Filosofia da História de Hegel e a Historiologia”. Em uma nota de nosso ensaio citamos Ortega quando diz: “É inaceitável na historiografia e filologia atuais o desnível existente entre a precisão, usada ao obter ou manejar os dados, e a imprecisão mais ainda, a miséria intelectual no uso das idéias construtivas. Contra este estado das coisas no reino da história se levanta a Historiología. Vai movida pelo convencimento de que a história, como toda ciência empírica, tem que ser antes de tudo uma construção e não um ‘agregado’... Com a centésima parte dos dados que há tempos estão já recolhidos e trabalhados bastava para elaborar algo de um porte científico muito mais autêntico e substancioso que quanto, com efeito, nos apresentam os livros de história”.

Seguindo, pois, esse debate iniciado há muito tempo, em nosso ensaio se fala de Historiologia no sentido da interpretação e construção de uma teoria coerente na qual os dados históricos em si não podem justapor-se ou manejar-se a modo de simples “crônica” de acontecimentos sob pena de esvaziar ao fato histórico de todo significado. A pretensão de uma História (com maiúscula) alheia a toda interpretação é um contra-senso que tem invalidado numerosos esforços da Historiografia anterior.

Neste trabalho se estuda, desde Heródoto em diante, a visão do feito histórico a partir da introdução da paisagem do historiador na descrição. Deste modo se chega a advertir não menos de quatro deformações da óptica histórica. Em primeiro lugar, a forma intencionada de introdução do próprio momento em que vive o historiador para destacar ou minimizar fatos de acordo com sua perspectiva. Este defeito se observa na apresentação do relato e afeta a transmissão tanto do fato como do mito, a lenda, a religião ou a literatura que servem de fonte. O segundo erro é o da manipulação das fontes que por sua impostura não merece maiores comentários. O terceiro corresponde a simplificação e a estereotipação que permite ressaltar ou desqualificar fatos de acordo com um modelo mais ou menos aceito. É tal a economia de esforço com que se manejam os produtores e os leitores de tais obras, que costumam resultar de grande difusão ainda que de escasso valor científico. Nesses trabalhos, constantemente se substitui a informação verdadeira por “histórias”, por “falatórios” ou informações de segunda mão. E no que diz respeito à quarta deformação que temos anotado, esta se refere à “censura” que, às vezes, não está somente posta na pena do historiador mas sim na cabeça do leitor. Esta censura impede que novos pontos de vista se difundam corretamente porque o momento histórico mesmo, com seu repertório de crenças forma uma barreira tal que somente o tempo, ou acontecimentos dramáticos que desmentem o normalmente aceitado, permitem desanuviá-lo.

Nestas discussões, tem-se visto em geral as dificuldades que existem para a apreciação dos acontecimentos mediatos, mas nossa fragilidade cresce ao comprovar que ainda no relato da história imediata, a própria, a biográfica, o sujeito conta a si mesmo ou conta a terceiros, acontecimentos inexistentes ou francamente deformados, todo isso, por sua vez, dentro de um ineludível sistema de interpretação. Se isto é assim, o que não haverá de ocorrer com respeito a acontecimentos que não foram vividos pelo historiador e que formam parte do que chamamos “historia mediata”? De todas as maneiras, o anterior não nos leva necessariamente ao ceticismo histórico, graças a que temos reconhecido a necessidade de que a Historiologia seja construtiva e que, desde logo, cumpra com certas condições se é que vai ser considerada como ciência cabal.

As *Discussões* continuam, mas agora com o que chamamos “concepções da História sem o fundamento temporal”. Assim comentamos em nosso trabalho, no capítulo 2, parágrafo 1: “Nos numerosos sistemas em que aparece um rudimento de Historiología, todo o esforço parece apontar a justificar a datação, o momento de calendário aceito, esmiuçando como ocorreram, porque ocorreram, ou como deveriam ter ocorrido as coisas, sem considerar o que é isto do ‘ocorrer’, como é possível, em geral, que algo ocorra”. Todos aqueles que empreenderam a construção de verdadeiras catedrais da Filosofia da Historia, na medida em que não responderam a pergunta fundamental pela a natureza do ocorrer, nos apresentaram uma Historia da datação civil aceita, mas sem a dimensão da temporalidade, necessária para que aquela seja apreendida. Em termos gerais, observamos que a concepção do tempo que há primado é aquela própria da percepção ingênua na qual os fatos se desenvolvem sem estruturalidade e em sucessão desde um fenômeno anterior a um posterior, em seqüência lineal, na que cada evento está “um ao lado do outro” sem compreender-se como é que um momento se desvela em outro, sem apreender-se em suma, a transformação íntima dos fatos. Porque dizer que um acontecimento vai desde um momento A até um B, e assim até um momento n; desde um passado, transitando por um presente e projetando-se até um futuro, só nos fala da localização do observador em um tempo de datação convencional fazendo ressaltar a percepção de tempo próprio do historiador e, como percepção que é, espacializando-o para um “atrás” e até um “adiante” de modo em que as engrenagens do relógio espacializam o tempo para mostrar que este transcorre. Compreender isto, não oferece dificuldades ao saber que toda percepção e representação se dá na forma de “espaço”. Agora bem, por que haveria de transcorrer o tempo desde um atrás até um adiante e não, por exemplo, em sentido inverso, ou a “saltos” imprevisíveis? Não pode responder-se com um simples “porque assim é”. Se cada “agora” é, “por ambos os lados”, sucessão indeterminada de instantes, se chega a conclusão de que o tempo é infinito e ao aceitar essa suposta “realidade” se afasta o olhar da finitude do que olha e se transita pela vida com a presença de que o fazer entre as coisas é infinito, ainda que copresentemente se saiba que a vida tem um término. Deste modo, “as

coisas que se há que fazer” iludem a morte de cada instante, por isto se “tem” mais ou menos tempo para determinadas coisas, porque “ter” se refere às “coisas” e o mesmo transcorrer da vida se converte em coisa, se naturaliza.

A concepção naturalista do tempo da qual padeceu até hoje a Historiografia e a Filosofia da História repousa na crença da passividade do ser humano na construção do tempo histórico e com ele se chegou a considerar a história humana como “reflexo”, epifenômeno, ou simples polia de transmissão de acontecimentos naturais. E, quando, em um aparente salto do natural ao social, se falou do conjunto humano como produtor do fato histórico, se seguiu arrastando o naturalismo, no que a sociedade se há “especializado” dentro de uma ingênua visão de tempo.

Um pensar reflexivo estrito nos leva a compreender que em todo por fazer humano os tempos não se sucedem “naturalmente” senão que construtivamente atuam os instantes passados presentes e futuros, sendo tão determinante o ocorrido em quanto memória e conhecimento como os projetos que se tratam de alcançar pela ação atual. O fato de que o ser humano não possui uma “natureza” de modo em que a tem qualquer objeto, o fato de que sua intenção tenda a superar as determinações naturais mostra sua historicidade radical. É o ser humano o que se constitui e se constrói em sua ação-no-mundo e com isso dota de sentido o seu transcorrer e ao absurdo da não intencional natureza. A finitude, em termos de tempo e espaço está presente como primeira condição absurda, sem sentido, que a natureza impõe a vida humana com claros registros de dor e sofrimento. A luta contra esse absurdo, a superação da dor e o sofrimento, é a que dá sentido ao largo processo da história.

Não continuaremos aqui o difícil e extenso debate em torno do problema da temporalidade, do tema do corpo humano e sua transformação, bem como do mundo natural em próteses crescentes da sociedade, mas sim enunciaremos os pontos principais que, a modo de hipótese, se sustentam no presente ensaio. Em primeiro termo, se estuda a constituição histórica e social da vida humana, buscando a temporalidade interna de sua transformação, distantes da sucessão dos acontecimentos lineares “um ao lado do outro”. Posteriormente, se observa coexistência em um mesmo cenário histórico, de gerações que nasceram em momentos diferentes e cujas paisagens de formação, experiência e projeto não são homogêneos. A dialética geracional, quer dizer, a luta pelo controle do espaço central social, se verifica entre acumulações temporais nas quais prima o passado, o presente ou o futuro e nas quais ditas acumulações estão representadas por gerações de diferentes idades. Por sua vez, as paisagens de cada geração com o substrato de crenças que lhes é próprio, dinamizam sua ação em direção ao mundo. Mas que o nascimento e a morte das gerações seja um fato biológico, não nos permite biologizar sua dialética. Por isso, a concepção ingênua das gerações segundo a qual “os jovens são revolucionários, os de meia idade se tornam conservadores e os mais velhos reacionários”, encontra em numerosas análises históricas, fortes desmentidos que se não são considerados, levam-nos a um novo mito naturalista no qual a glorificação da juventude é seu correlato. O que vai definir o signo da dialética geracional em cada momento histórico haverá de ser o projeto de transformação ou conservação que cada um lance a futuro. Por certo, que são mais de três gerações que coexistem no mesmo cenário histórico, mas o protagonismo está a cargo das que mencionamos, quer dizer, daquelas que resultam contíguas e não das que existem “co-presentemente”, isto é a das crianças e anciãos. Mas como toda estrutura do momento histórico está em transformação, seu signo vai mudando conforme as crianças ingressam a franja juvenil e os de idade madura são deslocados para a ancianidade. Este continuum histórico, nos mostra temporalidade em ação e faz compreender os seres humanos como protagonistas de sua própria história.

Por fim, ao entender o funcionamento da temporalidade resgatamos destas *Discussões Historiológicas* alguns elementos que, junto aos estudados em *Psicologia da Imagem*, com referência ao espaço de representação nos permitirão, talvez, fundamentar uma completa teoria da ação.

Nada mais, muito obrigado.

## MITOS RAÍZES UNIVERSAIS

Centro Cultural San Martín. Buenos Aires, Argentina.

18 de Abril de 1991

Antes de iniciar o comentário sobre “Mitos Raíces Universais” gostaria de explicar que motivos me levaram a escrevê-lo e que relação guarda com minhas obras anteriores.

Em primeiro lugar os motivos:

Fui aos mitos das distintas culturas com uma intenção mais parecida com a da psicologia social do que com a das religiões comparadas, da etnologia e com a da antropologia. Me perguntei: por que não revisar os sistemas de idealização mais antigos, de maneira que, ao não estar diretamente comprometidos com eles, aprendamos, em perspectiva, muito mais sobre nós mesmos? Por que não nos introduzimos em um mundo de crenças alheias que certamente acompanharam outras atitudes vitais? Por que não nos flexibilizamos tanto quanto seja possível para compreender, com aquelas referências, porque cambaleiam hoje nossas crenças fundamentais? Estas tem sido minhas inquietudes motivadoras na hora de percorrer as produções míticas. Claro que poderíamos ter seguido o fio condutor da história das instituições ou das idéias ou da arte, para tentar chegar a base de crenças que operaram em diferentes tempos e lugares, mas em nenhum caso teríamos obtido fenômenos tão puros e diretos como os que nos apresenta a mitologia.

O projeto inicial do livro consistia em expor os mitos de diferentes povos acompanhando-os com breves comentários ou notas que não se constituíssem em uma interferência, uma interpretação. Logo no princípio me deparei com várias dificuldades. Em primeiro lugar, tive que limitar minha aspirações já que necessitava apelar a textos certificados pela verdade histórica, descartando outros que recolham materiais mais antigos, ou que comentavam-no, apresentando desse modo numerosos defeitos. Este problema, naturalmente, não pude superar mesmo quando me limitara a tomar os textos fonte, em base aos quais, havia chegado até nós a informação do caso. Por outro lado, tão pouco podia apelar a tradição oral que os investigadores atuais resgatam de coletividades fechadas. Sobre esta exclusão decidi-me pela observação de certas complicações metodológicas das quais dou um exemplo citando Mircea Eliade. Em “Aspects du Mythe”, este autor diz : “Em comparação com os mitos que narram o fim do mundo no passado, os mitos que se referem a um fim por vir são paradoxalmente pouco numerosos entre os primitivos. Como nos faz notar Lehman, esta raridade se deve talvez ao fato de que os etnólogos não tinham proposto estas perguntas em suas pesquisas. Às vezes é difícil precisar se o mito concerne a uma catástrofe passada ou por vir. Segundo o testemunho de E. H. Man, os andamaneses crêem que depois do fim do mundo aparecerá uma nova humanidade, que gozará de uma condição paradisíaca; já não haverão nem enfermidades, nem velhice, nem morte. Os mortos ressuscitarão depois da catástrofe. Porém, segundo R. Brown, Man havia combinado várias versões recolhida de fontes diferentes. Na realidade, precisa Brown, se trata de um mito que relata o fim e a recriação do mundo; mas o mito se refere ao passado e não ao futuro. Como segundo a observação de Lehman, a língua andamanesa não possui tempo futuro, é difícil decidir se se trata de um acontecimento passado ou futuro”. Nestas observações que faz Eliade aparecem pelo menos três discussões dos pesquisadores frente ao mesmo mito. 1. A possibilidade de que as pesquisas feitas com membros de uma coletividade, tenham sido mal formuladas; 2. Que as fontes informativas sejam homogêneas e 3. Que a língua em que se deu a informação não conta com um tempo necessário, justamente quando se trata de compreender um mito temporal.

Inconvenientes do tipo mencionado aos que se somaram muitos outros, me impediram, pois de aproveitar a grande massa informativa que nos entregam hoje os pesquisadores de campo. Deste modo, não pude somar a meus planos os mitos da África Negra, da Oceania, da Polinésia e nem sequer os da América do Sul.

Ao prender-me aos textos mais antigos, me deparei com uma grande desproporção documental. Por exemplo, da cultura sumério-acádia contamos com o grande poema de Gilgamesh como obra quase completa e o restante dos fragmentos em nenhum caso chegam a sua altura. Por outro lado, a cultura índia nos aflige com sua enorme produção. Para conseguir um mínimo equilíbrio, recorri a tomar desta, “amostras” breves que competiam com aquela. Assim, utilizando os modelos sumério-acádio e assírio-babilônico, reduzi o material superabundante de outros povos e terminei pondo diante dos olhos de leitor os mitos, a meu juízo, mais significativos de dez culturas diferentes.

Por todo o dito anteriormente, devo reconhecer que o resultado é uma obra muito incompleta mas que no essencial, consegui destacar um ponto de importância no sistema de crenças históricas. Refiro-me ao que chamo de “mito raiz” e que entendo como aquele núcleo de idealização mítica que ainda que a deformação e transformação do cenário em que se desenvolve sua ação, ainda que as variações dos nomes, dos personagens e de seus atributos secundários, passem de povo para povo conservando seu argumento central mais ou menos intacto e com isso conseguiu se universalizar. O duplo caráter de “raiz” e de “universal” de certos mitos me permitiu centrar o tema e tomar aqueles que cumprissem com essas condições. Isto não quer dizer que eu não reconheça a existência de outros núcleos que não apresentei nesta recompilação sumária. Deste modo, creio ter respondido a pergunta sobre os motivos que me levaram a escrever este livro comentando, além disso, as dificuldades que encontrei para atingir os objetivos que me propusera inicialmente.

Mas ainda que ficam pontos para esclarecer. Me refiro a segunda pergunta que nos fizemos no começo, em torno da relação que guarda esta obra com minhas produções anteriores.

Muitos de vocês, seguramente, leram “O Olhar Interior” e possivelmente “A Paisagem Interna” e “A Paisagem Humana”. Recordarão que esses três livrinhos escritos em diferentes épocas foram compilados sob o título de “Humanizar a Terra”. A prosa poética me havia permitido fazer um deslizamento do ponto de vista que começando em um mundo onírico, pessoal, carregado de símbolos e alegorias, concluía na abertura ao interpessoal, social e histórico. Na realidade, existia como base dessa produção a mesma concepção que foi se desenvolvendo em obras posteriores, ainda que, com tratamentos e estilos diferentes. Nas Experiências Guiadas, uma sucessão de contos curtos me permitiu “montar” vários cenários possíveis nos quais se passava em revista distintos problemas da vida diária. Desde uma “entrada” mais ou menos irreal, o leitor podia se mover por cenas nas quais alegoricamente enfrentava a suas dificuldades. Depois se produzia um “nó” literário que aumentava a tensão geral da cena, um desenlace e, finalmente, uma “saída” ou final auspicioso. As idéias centrais das Experiências Guiadas eram estas: 1. Assim como nos sonhos aparecem imagens que são expressões alegorizadas de tensões profundas, na vida cotidiana ocorrem fenômenos parecidos aos quais não se presta muita atenção, são os sonhos e as divagações que convertidos em imagens, são portadores de cargas psíquicas que cumprem com funções de muita importância para a vida. 2. As imagens permitem mover o corpo em uma direção ou outra, mas estas não são somente visuais, há imagens correspondentes aos distintos sentidos externos e são elas que permitem uma abertura da consciência ao mundo mobilizando o corpo. Agora vejamos, como também existem os sentidos internos, correlativamente se produzem imagens cuja carga é disparada ao interior e ao fazê-lo consegue diminuir ou aumentar as tensões do intracampo. 3. Toda a biografia, quer dizer, a memória de uma pessoa, também atua através de imagens que estão associadas às distintas tensões e climas afetivos com os quais foram “gravadas”. 4. Essa biografia está atuando continuamente em cada um de nós e, portanto, em cada nova percepção não captamos passivamente o mundo que se apresenta a nós mas na verdade atuam as imagens biográficas como “paisagem” previamente constituída. Deste modo e a diariamente, realizamos distintas atividades “cobrindo” o mundo com nossos sonhos, compulsões e aspirações mais profundas. 5. A ação ou a inibição frente ao mundo está estritamente ligado ao tema da imagem, de maneira que suas transformações são também chaves importantes da variação de conduta. Sendo possível transformar as imagens e transferir suas cargas, é necessário inferir nisso que em tal caso ocorrerão mudanças de conduta. 6. Nos sonhos e fantasias, na produção artística e nos mitos, aparecem imagens que respondem às tensões vitais e às “biografias”, seja de

indivíduos ou povos. Estas imagens são orientadoras de condutas também individuais ou coletivas segundo seja o caso. Essas seis idéias enunciadas estavam na base da “Experiências Guiadas” e por isso muitos leitores haviam encontrado nas notas que as acompanham, material reelaborado de antigas lendas, histórias e mitos, ainda que aplicados ao leitor individual ou talvez os que compartilham esses escritos em pequenos grupos.

Passando a minha produção mais recente, “Contribuições ao Pensamento”. A ninguém escapa que seu estilo é o do ensaio filosófico. Dos dois trabalhos do livro, se estuda respectivamente a Psicologia da imagem (em uma quase teoria da consciência) e o tema da história. Os objetos de investigação são, por certo, muito diferentes mas em definitivo o tema da “paisagem” e os anti-predicativos épocais, quer dizer, das crenças, tem em ambos seu ponto de união. Como se pode ver, o atual *Mitos Raízes Universais* conserva uma estreita relação com as obras anteriores ainda que aqui se enfatizem nas imagens coletivas e, por outro lado, se verifique uma nova mudança no modo expositivo. Sobre este particular queria agregar que não considero este momento em que vivemos como adequado para a produção sistemática e de estilo uniforme. Creio sim no contrário, a época pede diversificação para que as novas idéias cheguem a seu destino.

*Mitos Raízes Universais* se apóia na mesma concepção das outras obras e creio que qualquer novo livro manterá essa continuidade ideológica, ainda que trate sobre temas diversos e o estilo e o gênero expositivo variem uma vez mais. Enfim, me parece que expliquei sinteticamente os motivos que deram lugar ao escrito atual e as relações que este guarda com outros anteriores. Esclarecido o anterior, entremos no tema dos Mitos Raízes.

O uso da palavra “mito” sempre foi diverso. Já desde Jenófanes, há dois mil e quinhentos anos, se começou a utilizar para rechaçar aquelas expressões de Homero e Hesíodo que não se referem a verdades provadas ou aceitáveis. Depois “mitos” foi opondo-se a “logos” e a “história” que, por sua parte, davam a razão das coisas ou relatavam fatos realmente acontecidos. Pouco a pouco o mito foi dessacralizado e se assimilado como algo próximo da fábula ou da ficção, ainda que tratando de deuses nos quais ainda se acreditava. Foram também os gregos os primeiros a tentar compreensões suficientes sobre este fenômeno. Alguns utilizaram uma espécie de método de interpretação alegórico e pesquisaram as razões subjacentes à cobertura mítica. Desse modo, pensaram que aquelas produções fantásticas eram rudimentos explicativos de leis físicas ou fenômenos naturais. Mas já no agnosticismo Alexandrino e em épocas da patrística cristã, tratou-se de compreender o mito como alegorização também de certas realidades que, na época, eram próprias da alma; hoje diríamos próprias da psique. Com um segundo método interpretativo se tentou rastrear os antecedentes histórico do alvorecer da civilização. Assim, os deuses eram apenas vagas lembranças nas quais os antigos heróis haviam sido elevados de sua condição mortal. De acordo com isso, os acontecimentos que eles relatavam também dignificavam excessivamente fatos históricos que na realidade, haviam sido muito mais modestos. Essas duas vias que usaram para compreender o mito (desde então existiram outras) chegaram até nós. Em ambos casos subentende-se a idéia da “deformação” dos fatos e do encanto que essa modificação produz na mentalidade ingênua. É certo que os mitos foram utilizado pelos grandes trágicos gregos e que, de algum modo, o gênero teatral derivou da representação dos acontecimentos míticos, mas neste caso o encanto sobre o espectador era de tipo estético e comovia por sua qualidade artística e não porque se acreditava nessas representações. É no orfismo, no pitagorismo e as correntes neoplatônicas, que o mito cobra um novo sentido: atribui-se a ele um certo poder de transformação no espírito de quem se põe em contato com ele. Assim representando cenas míticas os órficos pretendiam conseguir uma “catarse”, uma limpeza interior que lhes permitia posteriormente ascender a compreensões maiores na ordem das idéias e das emoções. Como podemos ver, todas estas interpretações chegaram a nós e formam parte da idéias que tanto o público em geral como os especialistas manejam sem maiores questionamentos. Para falar a verdade, o mito grego se obscureceu durante muito tempo no Ocidente até que com os humanistas no Renascimento e depois na época das revoluções européias, começou a caminhar de novo. A admiração pelos clássicos fez com que os estudiosos voltassem à fonte helênica. As artes foram

tocadas por ela e assim o mito grego continuou agindo. Transformando-se uma vez mais, incrustou-se na base das novas disciplinas que estudam os comportamentos humanos. Particularmente a psicologia profunda que nasce na Áustria, ainda impregnada do Neoclassicismo decadente, é tributária daquelas antigas correntes, ainda que experimente já atração do irracionalismo romântico. Não é estranho que os temas de Édipo, Electra, etc... tenham sido tomados das tragédias gregas e que com eles se tenham dado explicações em torno do funcionamento mental instrumentando-se, além disso, as técnicas catárticas de recriação dramática na linha de concepção órfica.

Por outro lado, não seria demais diferenciar o mito da lenda, da saga, o conto e a fábula. No caso da lenda, efetivamente, a história se encontra modificada pela tradição. A literatura épica é muito rica em exemplos deste tipo. Com respeito ao conto, autores como de Vries, consideram que se afasta da lenda e introduz em seu seio elementos folclóricos com os quais se matiza o relato. Pois bem, a saga se aproxima do conto chegando quase sempre a um desenlace trágico, enquanto que o conto deriva em uma conclusão feliz.

De todo modo, tanto na saga pessimista como no relato otimista se introduzem muitas vezes elementos míticos dessacralizados. Um gênero muito diferente é o da fábula que oculta uma posição moral sob a roupagem da ficção. Estas distinções elementares servem a nossos efeitos para considerar as diferenças que existem com o mito, segundo nós vínhamos considerando, vendo nele a presença dos deuses e de suas ações ainda que estas se realizem por meio de homens, heróis ou semideuses. Assim, quando falamos de mitos nos referimos também a um âmbito tocado pela presença divina na qual se acredita e que contamina todos seus elementos constituintes. Muito diferente é referir-se a esses mesmos deuses mas em uma atmosfera dessacralizada, em um âmbito onde a crença se converteu em, por exemplo, deleite estético. Isto faz uma grande diferença na apresentação das mitologias em voga (que descrevem as crenças antigas de maneira externalizada e formal), com a exposição sacralizada desde “dentro” da atmosfera em que o mito foi criado. Em nosso trabalho aderimos à segunda atitude. Dela deriva o respeito pelos textos originais que em caso de falhas ou exigência de compreensão, completamos, mas destacando sempre em letra diferente e com as referências de cada caso, aquilo que não corresponde ao escrito original. Na verdade no presente livro há muito disto e se o pudesse interpretar com uma recriação paralela digo que o leitor sempre tem em vista o material básico, diferenciado do texto de nossa autoria.

Continuando com as diferenciações, é conveniente explicar que não nos imiscuímos na religião viva que sem dúvida acompanhou aos mitos, nem tampouco nos aspectos ritualísticos ou cerimoniais. Não entramos no Cristianismo, no Islamismo ou no Budismo, bastando apresentar alguns profundos mitos do Judaísmo, do Hinduísmo e do Zoroastrismo para compreender a poderosa influência que suas imagens tem neles. Deste modo, creio que se completou a idéia do mito raiz e universal.

Mas já contemporaneamente e na linguagem comum, a palavra “mito” indica duas realidades distintas. Por um lado, a dos relatos fantásticos sobre as divindades de diferentes culturas e, por outro, aquelas coisas em que se crê com força, mas que na realidade são falsas. Claramente, ambos significados tem em comum a idéia de que certas crenças tem forte arraigo e que a demonstração racional contra elas abre caminho com dificuldade. Assim, surpreende-nos o fato de que pensadores esclarecidos da antigüidade tenham podido acreditar em questões que nossos filhos escutam como contos na hora de dormir. As crenças na terra plana ou no geocentrismo fazem brotar um sorriso piedoso enquanto compreendemos que tais teorias não eram senão mitos explicativos de uma realidade sobre a qual o pensamento científico não havia dado sua última palavra. E assim, quando consideramos hoje algumas das coisas em que acreditávamos há poucos anos, não nos resta nada senão nos emburrarmos por nossa ingenuidade, enquanto somos capturados por novos mitos sem lembrar de que está ocorrendo o mesmo fenômeno do qual padecemos anteriormente.

Nestes momentos de vertiginosa transformação de nosso mundo temos assistido, correspondentemente, ao deslocamento de algumas crenças que sobre o indivíduo e a sociedade eram tidas como verdades absolutas há menos de uma década. Digo “crenças” ao invés de teorias ou

doutrinas, porque me interessa destacar o núcleo dos anti-predicativos dos preconceitos que operam antes da formulação de esquemas mais ou menos científicos. Assim como as novidades tecnológicas são acompanhadas por expressões tais como “fabuloso” ou “incrível”, que equivalem a um aplauso oral, também estamos nos acostumando a escutar o difundido “incrível” associado às mudanças políticas, a queda de ideologias completas, as condutas de líderes e formadores de opinião, aos comportamentos das sociedades. Mas este segundo “incrível” não coincide com o estado de ânimo que se manifesta perante o prodígio técnico, e sim reflete surpresa e desconcerto ante fenômenos que não se acreditava possíveis. Assim simplesmente, grande parte de nossos contemporâneos acreditavam que as coisas eram de outro modo e que o futuro levava a outra direção.

Devemos, então, reconhecer que existiu um importante consumo de mitos e que isso tinha tido consequências nas atitudes vitais, no modo de encarar a existência. Devo advertir que não entendo os mitos como falsidades absolutas e sim como verdades psicológicas que coincidem ou não com a percepção do mundo em que nos toca viver. E há algo mais, essas crenças não são somente esquemas passivos mas tensões e climas emotivos que, plasmando-se em imagens, se convertem em forças orientadoras da atividade individual ou coletiva. Independentemente do caráter ético ou exemplificador que às vezes as acompanha, certas crenças possuem uma grande força referencial por sua natureza mesma. Não nos escapa que a crença referida aos deuses apresenta importantes diferenças com as fortes crenças dessacralizadas, mas ainda percebendo as distâncias reconhecemos, em ambas, estruturas comuns.

A débeis crenças com as quais nos movemos na vida diária, são facilmente substituíveis perto de comprovarmos que nossa percepção dos fatos foi equivocada. Ao contrário quando falamos de fortes crenças sobre as que montamos nossa interpretação global das coisas, nossos gostos e antipatias mais gerais, nossa irracional escala de valores, estamos tocando a estrutura do mito que não estamos dispostos a discutir em profundidade porque nos compromete totalmente. E mais, quando um desses mitos cai, sobrevive uma profunda crise na qual nos sentimos como folha arrastada pelo vento. Estes mitos privados ou coletivos orientam nossas condutas e de sua ação profunda só podemos advertir certas imagens que nos guiam em uma determinada direção.

Cada momento histórico conta com crenças básicas fortes, com uma estrutura mítica coletiva, sacralizada ou não, que serve a coesão dos conjuntos humanos, que lhes dá identidade e participação em um âmbito em um comum. Discutir os mitos básicos da época significa expor-se a uma reação irracional de diferente intensidade conforme seja a potência da crítica e o arraigo da crença afetada. Mas, logicamente, as gerações se sucedem e os momentos históricos mudam e assim o que em um tempo anterior era repellido, começa a ser aceito com naturalidade como se fosse a verdade mais plena. Discutir no momento atual o grande mito do dinheiro implica suscitar uma reação que impede o diálogo. Rapidamente nosso interlocutor se defende afirmando, por exemplo: “como é que o dinheiro é um mito, se é necessário para viver!” ou então “um mito é algo falso, algo que não se vê, já o dinheiro é uma realidade tangível mediante a qual se movem as coisas”, etc. De nada servirá que expliquemos a diferença entre o tangível do dinheiro e o intangível que acreditamos poder conseguir com o dinheiro, não servirá que observemos a distância entre um signo representativo do valor que se atribui às coisas e a carga psicológica que esse signo tem. Já teremos nos convertido em suspeitos. Imediatamente nosso oponente começa a observar-nos com um olhar frio que passa por nosso vestuário, exorcizando a heresia enquanto calcula os preços de nossa roupa que, indubitavelmente, custou dinheiro... reflete em torno a nosso peso e as calorias diárias que consumimos, pensa no lugar em que vivemos e assim sucessivamente. Nesse momento poderíamos abrandar nosso discurso dizendo algo assim: “Na verdade há que distinguir entre o dinheiro que se necessita para viver e o dinheiro que não é necessário”... mas essa concessão chegou tarde demais. Depois de tudo, ali estão os bancos, as instituições de crédito, a moeda em suas diferentes formas. Quer dizer, distintas “realidades” que atestam uma eficácia que aparentemente nós negamos. Bem vistas as coisas, nesta ficção pitoresca, não estamos negando a eficácia instrumental do dinheiro, o estamos dotando de um grande poder psicológico ao compreender que a esse objeto se atribui mais magia que a que realmente

tem. Ele nos dará a felicidade e de alguma maneira a imortalidade, na medida que vá impedindo que nos preocupemos com o problema da morte. Este mito dessacralizado muitas vezes operou perto dos deuses. Assim, todos sabemos que a palavra “moeda” deriva de Juno Moneta, Juno Avisadora, ao lado de cujo templo os romanos cunhavam, precisamente, a moeda. A Juno Moneta se pedia abundância de bens, mas para os crentes era mais importante Juno do que o dinheiro que da boa vontade deste derivava. Os verdadeiros crentes hoje pedem a seus deuses diferentes bens e, portanto, também dinheiro. Porém, se verdadeiramente crêem em sua divindade, esta se mantém no cume de sua escala de valores. O dinheiro como fetiche sofreu transformações. Pelo menos no Ocidente, durante muito tempo teve como respaldo o ouro, esse metal misterioso, escasso e atrativo por suas especiais qualidades. A alquimia medieval se ocupou em produzi-lo artificialmente. Era um ouro todavia sacralizado ao que se atribuía o poder de multiplicar-se sem limite, que servia como medicamento universal e que dava longevidade além de riqueza. Também esse ouro moveu afanosas buscas nas terras da América. Não me refiro somente a chamada “febre do ouro” que impulsionou aventureiros e colonizadores nos Estados Unidos, e sim do Eldorado que alguns conquistadores buscavam e que também esteve associado a mitos menores como o da fonte da juventude.

Mas um mito de forte arraigo, faz girar em torno de seu núcleo os mitos menores. Assim no exemplo que os ocupa, numerosos objetos estão influenciados por cargas transferidas do núcleo central. O automóvel que nos presta utilidade, é também um símbolo do dinheiro, do “status” que nos abre as portas a mais dinheiro. Sobre este particular, Geeley diz: “Basta visitar o salão anual de automóvel para reconhecer uma manifestação religiosa profundamente ritualizada. As cores, as luzes, a música, a reverência dos adoradores, a presença das sacerdotisas do templo (as modelos) a pompa e o luxo, o desperdício de dinheiro, a massa compacta (tudo isto constituiria em outra civilização em um ofício autenticamente litúrgico). O culto ao automóvel sagrado tem seus fiéis e seus iniciados. O agnóstico não esperava com mais impaciência a revelação oracular que o adorador do automóvel os primeiros rumores sobre os novos modelos. Nesse momento do ciclo periódico anual quando os pontífices do culto (os vendedores de automóveis), cobram uma importância nova, ao mesmo tempo que uma multidão ansiosa espera impacientemente o advento de uma nova forma de salvação”. Evidentemente não estou de acordo com a dimensão que esse autor atribui a devoção pelo fetiche-automóvel. Mas de todas as maneiras tem a virtude de aproximar-se da compreensão do tema mítico em um objeto contemporâneo. Na verdade trata-se de um mito dessacralizado e, portanto, talvez possamos ver nele uma estrutura similar a do mito sagrado, mas justamente sem sua característica fundamental de força autônoma, pensante e independente. Se o autor tem em conta os ritos da periodicidade anual, também vale sua descrição para as celebrações dos aniversários, Ano Novo, entrega de Oscar ou ritos civis semelhantes que não implicam em uma atmosfera religiosa como ocorre nos mitos sacralizados. Estabelecer as diferenças entre mito e cerimonial teria sido importante, ainda que tal coisa escapasse a nossos objetivos imediatos. Também teria sido de interesse estabelecer separações entre o universo das vontades míticas e o das forças mágicas nos quais a oração é substituída pelo rito de encantamento, mas também este tema está mais além do presente estudo.

Quando consideramos um dos mitos dessacralizados centrais dessa época (me refiro ao dinheiro), o tivemos em conta como núcleo de um sistema de idealização. Imagino que os ouvintes não tenham imaginado uma figura semelhante a que propõe o modelo atômico de Bohr na qual o núcleo é a massa central ao redor do qual geram os elétrons. Na verdade o núcleo de um sistema de idealizações tinge com suas peculiares características a grande parte da vida das pessoas. A conduta, as aspirações e os principais temores então relacionados com esse tema. A coisa vai ainda mais além: toda uma interpretação do mundo e dos fatos conectam-se com o núcleo. Em nosso exemplo, a história da humanidade tomará um caráter econômico e esta história se deterá paradisíacamente quando cessarem os conflitos que discutem a supremacia do dinheiro.

Enfim, tomamos como referência um dos mitos desacralizados centrais para nos aproximarmos do possível funcionamento dos mitos sagrados de que fala nosso livro.

Existem, de todas maneiras, grandes distâncias entre um sistema mítico e outro porque o luminoso, o divino, falta completamente em um deles e isso põe diferenças difíceis de elucidar. Seja como for, as coisas estão mudando a grande velocidade no mundo de hoje e assim, me parece ver que se fechou um momento histórico e se está abrindo outro. Um momento em que uma nova escala de valores e uma nova sensibilidade parecem juntar-se. Ainda que não possa assegurar que novamente os deuses estão se aproximando do homem. Os teólogos contemporâneos sofrem a angústia da ausência de deus, tal como a experimentara Buber. Uma angústia que não pôde superar Nietzsche depois da morte divina. Ocorre que demasiado antropomorfismo pessoal existiu nos mitos antigos e talvez aquilo que chamamos Deus” se expresse sem voz através do destino da humanidade.

Se alguém me perguntasse cabalmente se espero o surgimento de novos mitos diria que isso, precisamente, está ocorrendo. Somente peço que essas forças tremendas que desencadeiam a história sejam para gerar uma civilização planetária e verdadeiramente humana em que a desigualdade e a intolerância sejam abolidas para sempre. Então, como disse um velho livro, “as armas serão convertidas em ferramentas de trabalho”.

Nada mais, muito obrigado.

## PENSAMENTO E OBRA LITERÁRIA

Teatro Gran Palace. Santiago, Chile.

23 de Maio de 1991

Agradeço à Editora Planeta e aos numerosos amigos que me convidaram a dissertar sobre alguns escritos editados por esses dias em forma de coleção. Desde já, agradeço a presença de todos vocês.

Em conferências dadas em diferentes países nos temos ocupado de cada um dos livros conforme eles eram publicados. Hoje, diferentemente, tentaremos dar uma visão global sobre as idéias que formam a base de sustentação destas produções. Não obstante, devemos mencionar algumas características de cada um dos quatro volumes, que hoje apresentamos já que eles não são uniformes na temática nem no estilo. Como veremos, os interesses que motivam essas obras são diversos, e as formas expositivas variam desde a prosa poética de *Humanizar a terra* ao conto de *Experiências guiadas*, à exegese de *Mitos Raízes Universais* e ao ensaio de *Contribuições ao Pensamento*.

Detendo-me um pouco em cada volume direi que o primeiro deles, *Humanizar a terra*, é um tríptico formado por livros escritos sucessivamente em 1972, 1981 e 1988. Estou me referindo a obras que circularam separadamente sob os títulos de *O Olhar interno*; *A Paisagem interna* e *A Paisagem externa*. *Humanizar a terra* se divide nos três livros mencionados que, por sua vez, se divide em capítulos e estes em parágrafos numerados. Em geral, o discurso cumpre uma função apelativa formalizada por orações imperativas que conferem certa dureza ao texto. Como forma de aliviar o peso, digo que amiúde aparecem as sentenças declarativas que permitem ao leitor cotejar aquilo que se enuncia com suas próprias experiências. Mas esta obra, um tanto polêmica, apresenta uma dificuldade maior dada pelo deliberado manipulação da língua castelhana; assim, mediante esse recurso se obtém uma atmosfera adequada às emoções que se quer transmitir, mas isto acarreta problemas de significado e, portanto, de compreensão cabal como ficou evidente na hora da tradução a outros idiomas. Definitivamente, *Humanizar a terra* é uma obra de pensamento, tratada em estilo de prosa poética, que versa sobre a vida humana em seus aspectos mais gerais. Utiliza o deslizamento do ponto de vista desde a interioridade pessoal até o interpessoal e social, exortando a superar o sem-sentido da vida; propondo atividade e militância a favor da humanização do mundo.

O segundo volume, intitulado *Experiências guiadas*, foi redigido em 1980. Trata-se de um conjunto de contos escritos em primeira pessoa, mas devemos esclarecer que essa “primeira pessoa”

não é a do autor, como ocorre quase sempre, mas a do leitor. Consegue isso fazendo que a ambientação em cada relato sirva de enquadre para que o leitor preencha a cena como ele mesmo e seus próprios conteúdos. Colaborando com o texto, aparecem asteriscos que marcam pausas e ajudam a introduzir, mentalmente, as imagens que transformam um espectador passivo em ator e co-autor de cada descrição. Nas obras literárias, nas representações teatrais, cinematográficas e televisivas, o leitor ou espectador pode identificar-se mais ou menos plenamente com os personagens, mas reconhecendo imediata ou posteriormente diferenças entre o autor que aparece “dentro” da cena e o observador que se encontra “fora” e não é outro senão ele mesmo. Nas experiências guiadas ocorre o contrário: o personagem é o observador, agente e paciente de ações e emoções. Por outro lado, nas notas do livro se apresentam elementos para que qualquer pessoa com mínima amplitude literária possa construir novos relatos que sejam motivo de deleite estético ou de bem, parâmetros de reflexão sobre situações vitais que exigem uma mudança de conduta ou uma resposta iminente que, não obstante, não está definida. Diferentemente de *Humanizar a terra*, que mediante a prosa poética tratava de situações gerais da vida exortando em uma direção também genérica, as *Experiências guiadas* utilizam a técnica do conto para servir ao leitor, no ordenamento e orientação da ação, que ele decida em situações particulares da vida cotidiana.

O terceiro volume, *Mitos raízes universais*, foi escrito em 1990. nele se tocam já imagens individuais como ocorre nas *Experiências guiadas*, mas cotejam-se e comentam-se as imagens coletivas mais antigas que as diferentes culturas plasmaram como mitos. Trata-se de um trabalho de exegese, de interpretação de textos alheios que, em parte, aparecem reelaborados, e com isso busca-se fechar as lacunas que apresentam os originais e superar as dificuldades das traduções nas que nos baseamos. No escrito se buscou priorizar os mitos que conservavam ainda uma certa permanência em seu argumento central, ainda que através do tempo se tenham modificado nomes e atributos secundários. Esses mitos, a que chamamos “raízes”, tomaram, além do mais, o caráter de universais, não somente pela dispersão geográfica a que chegaram, mas pela adoção que outros povos fizeram deles. Considerando a dupla função que nós atribuímos à imagem como tradução de tensões vitais e como impulso de conduta em direção à descarga dessas tensões, a imagem coletiva plasmada no mito nos serve para entender sua base psicossocial. Por isso, *Mitos raízes universais* nos aproxima de uma compreensão dos fatores de coesão e orientação dos grupos humanos para além do fato de os mitos em questão possuírem uma dimensão religiosa ou simplesmente atuarem como fortes crenças sociais dessacralizadas.

Dois ensaios: *Psicologia da imagem*, escrito em 1988, e *Discussões historiográficas*, produzido em 1989, formam um quarto volume intitulado *Contribuições ao pensamento*. Nele se expõem sucintamente os temas teóricos, para nós mais importantes, acerca da estrutura da vida humana e da historicidade em que essa estrutura se desenvolve.

Os comentários feitos aqui nos põem em condições de tentar uma apresentação global sobre as idéias que servem de fundamento a nossas distintas produções, mas devo recordar que é em *Contribuições ao pensamento* que se encontrarão expostas com maior precisão algumas dessas idéias.

Entremos agora no tema, com algumas considerações em torno das ideologias e dos sistemas de pensamento. Nossa concepção não se inicia admitindo generalidades, mas estudando o que há de particular na vida humana; o particular da existência; o particular do registro pessoal de pensar, o sentir, o agir. Essa postura inicial é compatível com todo sistema que parta dessa idéia, da matéria, do inconsciente, da vontade, etc. Porque qualquer verdade que se pretenda enunciar acerca do homem, acerca da sociedade, acerca da história, deve partir de perguntas em torno do sujeito que as faz; falando de outro modo do homem nos esquecemos dele e o substituímos ou postergamos como se quiséssemos deixá-lo de lado porque suas profundidades nos inquietam, porque sua debilidade cotidiana e sua morte nos atiram nos braços do absurdo. Neste sentido, talvez as distintas teorias sobre o homem cumpriram a função de soníferas, de afastamentos do olhar do ser humano concreto que sofre, goza, cria e fracassa. Esse ser que nos rodeia e que somos nós mesmos, essa criança que desde

seu nascimento tenderá a ser objetivado, esse ancião cujas esperanças da juventude foram já perdidas. Nada nos diz qualquer ideologia que se apresente como a realidade mesma, ou que pretenda não ser ideologia, deslocando a verdade que a denuncia como uma construção humana a mais. O fato de que o ser humano possa ou não encontrar Deus, possa ou não avançar no conhecimento e domínio de sua natureza, possa ou não conseguir uma organização social de acordo com sua dignidade, põe sempre um termo da equação em seu próprio registro. E se admite ou rechaça qualquer concepção, por lógica ou extravagante que essa seja, sempre ele mesmo estará em jogo, precisamente, admitindo ou rechaçando. Falemos, pois, da vida humana.

Quando me observo, não do ponto de vista fisiológico mas existencial, me encontro em um mundo dado, não construído nem escolhido por mim. Encontro-me em situação relativa a fenômenos que, começando por meu próprio corpo, são indissolúveis. O corpo como constituinte fundamental de minha existência é, ademais, um fenômeno homogêneo com o mundo natural em que age e sobre o qual age o mundo. Mas a naturalidade do corpo tem para mim diferenças importantes em relação ao resto dos fenômenos, a saber: 1. o registro imediato que possuo dele, 2. o registro que mediante ele tenho dos fenômenos externos e 3. a disponibilidade de alguma de suas operações, mercê a minha intenção imediata. Mas ocorre que o mundo se me apresenta não somente como um conglomerado de objetos naturais, mas como uma articulação de outros seres humanos e de objetos e signos produzidos ou modificados por eles. A intenção que percebo em mim, aparece como um elemento interpretativo fundamental do comportamento dos outros e assim como constitui o mundo social por compreensão de intenções, sou constituído por ele. Desde já, estamos falando de intenções que se manifestam na ação corporal. É graças às expressões corporais ou à percepção da situação em que se encontra o outro, que posso compreender seus significados, sua intenção. Por outro lado, os objetos naturais e humanos se me aparecem como prazerosos ou dolorosos e tento pôr-me frente a eles modificando sua situação. Deste modo, não estou fechado ao mundo do natural e dos outros seres humanos já que, precisamente, minha característica é a “abertura”. Minha consciência se configurou intersubjetivamente; usa códigos de racionalidade, modelos emotivos, esquemas de ação que registro como “meus”, mas que também reconheço em outros. E, desde já, está meu corpo aberto ao mundo enquanto percebo-o e sobre ele ajo. O mundo natural, diferentemente do humano, se me aparece sem intenção. Desde já, posso imaginar que as pedras, as plantas e as estrelas possuem inteligência, se me aparecem impenetráveis e em lenta modificação desde dentro de sua natureza. Vejo sociedades de insetos totalmente estruturadas, mamíferos superiores usando rudimentos técnicos, mas repetindo seus códigos em lenta modificação genética, como se tivessem sido sempre os primeiros representantes de suas respectivas espécies. E quando comprovo as virtudes dos vegetais e os animais modificados e domesticados pelo homem, observo a intenção deste abrindo caminho e humanizando o mundo.

É para mim insuficiente a definição do homem por sua sociabilidade, já que isso não o distingue de numerosas espécies; tampouco sua força de trabalho é o característico, cotejada com a de animais mais poderosos; nem sequer a linguagem o define em sua essência, porque sabemos de códigos e formas de comunicação entre diversos animais. Ao contrário, ao encontrar-se cada novo ser humano como um mundo modificado por outros e se constituído por esse mundo intencionado, descubro sua capacidade de acumulação e incorporação ao temporal; descubro sua dimensão histórico-social, não simplesmente social. Vistas assim as coisas, posso tentar uma definição dizendo: “o homem é o ser histórico, cujo modo de ação social transforma sua própria natureza”. Se admito o anterior, terei de aceitar que esse ser pode transformar intencionalmente sua constituição física. E assim está ocorrendo. Começou com a utilização de instrumentos que postos adiante de seu corpo como “próteses” externas permitiram-lhe alargar sua mão, aperfeiçoar seus sentidos e aumentar sua força e qualidade de trabalho. Naturalmente não estava dotado para os meios líquido e aéreo e, não obstante, criou condições para deslocar-se neles, até começar a emigrar de seu meio natural, o planeta Terra. Hoje, além do mais, está internando-se em seu próprio corpo, mudando seus órgãos; intervindo em sua química cerebral; fecundando *in vitro* e manipulando seus genes. Se com a idéia de “natureza” se

quis assinalar o permanente, tal idéia é hoje inadequada ainda se se a quiser aplicar ao mais objetável do ser humano, ou seja, seu corpo. E no que diz respeito a uma “moral natural”, a um “direito natural” ou a instituições naturais encontramos, contrariamente, que nesse campo tudo é histórico-social e nada ali existe por natureza.

Contígua à concepção da natureza humana, existiu outra que nos disse da passividade da consciência. Esta ideologia considerou que o homem como uma entidade que operava em resposta aos estímulos do mundo natural. O que começou como mero sensualismo, pouco a pouco foi deslocado por correntes historicistas que conservaram em seu seio a mesma idéia em torno à passividade. E ainda quando privilegiaram a atividade e a transformação do mundo sobre a interpretação de seus fatos, conceberam esta atividade como resultante de condições externas à consciência.

Mas aqueles antigos preconceitos em relação à natureza humana e à passividade da consciência hoje se impõem, transformados em evolucionismo, com critérios tais como a seleção natural que se estabelece em luta pela sobrevivência do mais apto. tal concepção zoológica, em sua versão mais recente, ao ser transplantada ao mundo humano, tentará superar as anteriores dialéticas de raças ou de classes com uma dialética estabelecida segundo as leis econômicas naturais que auto-regulam toda a atividade social. Assim, uma vez mais, o ser humano concreto fica submerso e objetivado.

Mencionamos as concepções que para explicar o homem começam de grandes generalidades teóricas e sustentam a existências de uma natureza humana e de uma consciência passiva. Em sentido oposto, nós sustentamos a necessidade de partir da particularidade humana; sustentamos o fenômeno histórico-social e não natural do ser humano e também afirmamos a atividade de sua consciência transformadora do mundo, de acordo com sua intenção. Vemos sua vida em situação e seu corpo como objeto natural percebido imediatamente e submetido também imediatamente a numerosos ditados de sua intenção. Por conseguinte se impõem as seguintes perguntas: como é que a consciência é ativa, quer dizer, como é que pode controlar o corpo e a partir dele transformar o mundo? Em segundo lugar, como é que a constituição humana é histórico-social? Estas perguntas devem ser respondidas a partir da existência particular, para que não recaiam em generalidades teóricas desde as quais se pode derivar posteriormente um sistema de interpretação. Desta maneira, para responder à segunda, haverá que partir da evidência da temporalidade e da intersubjetividade no ser humano e não de leis gerais da História e da sociedade. Vamos, pois, ao primeiro ponto.

Para estender um braço, abrir a mão e pegar um objeto, necessito receber informação sobre a posição de meu braço e minha mão. Faço isto graças a percepções quineséticas e sinestésicas, ou seja, percepções de meu intracampo. Para isso estou equipado com sensores que cumprem tarefas especializadas do mesmo modo que os sentidos externos fazem com seus sensores tácteis, auditivos, etc. Devo, ademais, recolher dados visuais da distância de meu corpo em relação ao objeto. Quer dizer, antes de esticar o braço tomei uma complexa informação, o que posso chamar de uma “estrutura de percepção” e não uma somatória de percepções separadas. Sendo assim, na medida em que me disponho a pegar o objeto seleciono informação descartando, além disso, outra que não vem ao caso. Para dirigir a estrutura de percepção, homogênea com a intenção de pegar o objeto, não me basta a explicação segundo a qual estou percebendo passivamente. Isso me é mais claro na medida em que começo o movimento e ajusto-o em realimentação com os dados que os sentidos me vão fornecendo. Pôr em movimento um braço e reajustar sua trajetória não tem explicação tampouco por via da percepção. Para evitar que neste estudo os registros se tornem confusos, decidi fechar os olhos e colocar-me diante do objeto realizando operações com meu braço e minha mão. Novamente registro as sensações internas, mas ao faltar a visão, o cálculo da distância se confunde. Se erro a posição do objeto representando-o, imaginando-o, em um lugar diferente do que realmente está, seguramente minha mão não o encontrará. Quer dizer, minha mão irá na direção que minha imagem visual “traçou”. Outro tanto posso experimentar com os diferentes sentidos externos que trarão informação dos fenômenos e aos que corresponderão também imagens que, aparentemente, serão “cópias” da

percepção. Assim posso contar com imagens gustativas, olfativas, etc., e também com imagens correspondentes aos sentidos internos como posição, movimento, dor, acidez, pressão interna, etc.

Seguindo com o tema, descubro que são as imagens que imprimem atividade ao corpo e que se por um lado reproduzem à percepção, têm grande mobilidade, flutuam e se transformam tanto voluntária quanto involuntariamente. Aqui devo dizer que para a Psicologia ingênua, as imagens eram passivas e serviam somente para fundamentar a recordação, portanto na medida em que se afastavam da ditadura da percepção caíam na categoria dos desvários carentes de significado. Naqueles tempos toda uma pedagogia se baseou na cruel repetição memorizada de textos e se minimizou a criatividade e a compreensão, já que como comentamos, a consciência era passiva. Mas sigamos o estudo.

É evidente que também tenho percepção da imagem, o que me permite distinguir uma de outra assim como distingo entre diversas percepções. Ou por acaso não posso rememorar imagens, representar coisas imaginadas anteriormente? Vejamos. Se trabalho agora com os olhos abertos e efetuo a operação de pegar o objeto, não consigo perceber a ação da imagem que se vai sobrepondo à percepção, mas se imagino o objeto em uma posição falsa, ainda quando o vejo em sua posição verdadeira, minha mão se lançará ao que foi imaginado e não ao que foi visto. É, pois, a imagem o que determina a atividade até o objeto e não a simples percepção. Pode-se contestar com o expediente do arco reflexo curto que nem sequer passa pelo córtex cerebral, fechando-se a nível medular e dando resposta ainda antes que o estímulo possa ser analisado. Mas si com isto se quer dizer que existem respostas automáticas que não requerem a atividade da consciência nós podemos fornecer muitos exemplos de operações involuntárias, naturais, comuns ao corpo humano e ao de diversos animais. Entretanto, essa postura nada explica quanto ao problema da imagem.

Com respeito às imagens que se sobrepoem à percepção, agregaremos que isto é o que ocorre em todos os casos, ainda que não consigamos observar com a clareza que tivemos ao imaginar um falso objeto ao lado do percebido. Devemos considerar ainda que pelo mero fato de imaginar visualmente o movimento do braço, este não responde. O braço se moverá quando se disparar uma imagem até o intracorpo que corresponda às percepções internas de seu próprio nível. O que ocorrerá com a imagem visual será que essa traçará a direção pela qual haverá de transitar o braço. Tais afirmações se confirmam no sonho quando o dormente, não obstante a grande proliferação de imagens, permanece com o corpo quieto. E é claro que sua paisagem de representação está internalizada, por tanto suas imagens vão até o intracorpo e não até as camadas musculares. No sonho os sentidos externos tendem a retrair-se, e igualmente o traçado das imagens. Se se põe como exemplo a agitação dos “pesadelos” ou do sonambulismo, diremos que desde o nível do sono profundo se vai passando ao do semisono ativo; os sentidos externos se ativam e as imagens começam a exteriorizar-se pondo em marcha o corpo. Não entraremos nos temas do espaço de representação, nem na tradução, deformação e transformação de impulsos que, por outro lado, se encontram desenvolvidos no ensaio *Psicologia da imagem*. Com o que já foi visto, podemos avançar a outras idéias como as de co-presença; estrutura da consciência; olhar e paisagem.

Um dia qualquer entro em meu quarto e percebo a janela, reconheço-a, é algo que eu conheço. Tenho uma nova percepção dela mas, além disso, agem antigas percepções que transformadas em imagens estão retratadas em mim. Não obstante, observo que em um ângulo do vidro há uma rachadura.... “isso não estava aí”, me digo ao comparar a nova percepção com a que trago de percepções anteriores. Ademais, experimento uma espécie de surpresa. A “janela” de ações anteriores ficou guardada em mim, mas não passivamente como uma fotografia, mas atuante como são atuantes as imagens. O que eu retive age em relação ao que percebo, ainda que sua formação pertença ao passado. Trata-se de um passado sempre atualizado, sempre presente. Antes de entrar em meu quarto dava por certo que a janela devia estar ali em perfeitas condições; não é que estivesse pensando isso, mas simplesmente contava com algo. A janela em particular não estava presente em meus pensamentos desse momento, mas estava co-presente, estava dentro do horizonte de objetos contidos em meu quarto. É graças à co-presença, à retenção atualizada e sobreposta à percepção, que a

consciência deduz mais do que percebe. Nesse fenômeno encontramos o funcionamento mais elementar da crença. No exemplo, é como se me dissesse: “eu acreditava que a janela estava em perfeitas condições”. Vejamos. Se ao entrar em meu quarto aparecessem fenômenos próprios de um campo diferente de objetos, por exemplo o motor de um avião ou um hipopótamo, tal situação surrealista pareceria incrível para mim não porque esses objetos não existem, mas porque sua localização estaria fora do campo de co-presença correspondente com minhas retenções. Pois bem, eu fui a meu quarto guiado pela intenção, guiado pelas imagens de conseguir uma caneta. Enquanto caminhava, talvez esquecido de meu objetivo, as imagens do que devia conseguir em um futuro imediato continuavam atuando de forma co-presente. O futuro de consciência estava atualizado, estava no presente. Infelizmente encontrei o vidro quebrado e minhas intenções se modificaram pela necessidade de solucionar outras urgências. Pois bem, em qualquer instante presente de minha consciência posso observar o entrecruzamento de retenções e de futurições que agem de maneira co-presente e em estrutura. O instante presente se constitui em minha consciência como um campo temporal ativo de três tempos diferentes. As coisas aqui são muito diferentes das que ocorrem no tempo do calendário, no qual o dia de hoje não está influenciado pelo de ontem, nem pelo de amanhã. No calendário e no relógio, o “agora” se diferencia do “não mais” e do “ainda não” e, além do mais, os acontecimentos estão ordenados um ao lado do outro em sucessão linear e não posso pretender que isto seja uma estrutura, mas sim um agrupamento dentro de uma série total à que chamamos “calendário”. Mas já voltaremos a isso quando considerarmos o tema da historicidade e da temporalidade.

Por hora continuaremos com o que foi dito anteriormente, ou seja, que a consciência infere mais do que percebe; com aquilo que vindo do passado, como retenção, se superpõe à percepção atual. Em cada olhar que lanço a um objeto vejo nele coisas deformadas. Não estamos afirmando isso no sentido explicado pela física moderna que claramente expõe nossa incapacidade para detectar o átomo e a longitude de onda que está por cima e por baixo de nossos umbrais de percepção. Assim, quando assisto no campo a um belo amanhecer, a paisagem natural que observo não está determinada em si, mas eu a determino, a constituo por um ideal estético de beleza ao qual adiro; pelo contraste com a vida urbana; talvez por alguém que me acompanha e pela sugestão que sua luz suscita em mim, como esperança de um futuro aberto. E essa especial paz que experimento me entrega a ilusão de que contemplo passivamente, quando na realidade estou pondo ativamente ali numerosos conteúdos que se superpõem ao simples objeto natural. E o que foi dito não vale apenas para este exemplo mas para todo olhar que lanço à realidade.

Dissemos em *Discussões Historiológicas* que o destino natural do corpo é o mundo e basta ver sua conformação para verificar essa constatação. Seus sentidos e seus aparatos de nutrição, locomoção, reprodução, etc., estão naturalmente formados para estarem no mundo, mas, além disso, a imagem lança através do corpo sua carga transformadora; não o faz para copiar o mundo, para ser reflexo da situação dada mas, pelo contrário, para modificar a situação previamente dada. Nesse acontecimento, os objetos são limitações ou ampliações das possibilidades corporais e os corpos alheios aparecem como multiplicações dessas possibilidades, enquanto são governados por intenções que se reconhecem similares às que manejam o próprio corpo. Por que o ser humano precisaria transformar o mundo e transformar a si mesmo? Pela situação de finitude e carência tempo-espacial em que se encontra e que registra como dor física e sofrimento mental. Assim, a superação da dor não é simplesmente uma resposta animal, mas uma configuração temporal na qual prima o futuro e que se converte em impulso fundamental da vida ainda que essa não se encontre urgida em um momento dado. Por isso, além da resposta imediata, reflexiva e natural, a resposta diferida para evitar a dor está impulsionada pelo sofrimento psicológico diante do perigo e está representada como possibilidade futura ou fato atual em que a dor está presente em outros seres humanos. A superação da dor aparece, pois, como um projeto básico que guia a ação. Nisso o que possibilitou a comunicação entre corpos e intenções diversas, no que chamamos a “constituição social”. A constituição social é tão histórica como a vida humana, é configurante da vida humana. Sua transformação é contínua, mas de um modo

diferente ao da natureza porque nessa não ocorrem as mudanças a partir de intenções. A organização social continua e amplia-se, mas isso não pode ocorrer somente pela presença de objetos sociais que, ainda sendo portadores de intenções humanas, não puderam seguir ampliando-se. A continuidade está dada pelas gerações humanas que não estão postas uma ao lado da outra, mas que se interatuam e transformam-se. Essas gerações que permitem continuidade e desenvolvimento são estruturas dinâmicas, são o tempo social no movimento sem o qual a sociedade cairia em estado natural e perderia sua condição de sociedade. Ocorre, por outro lado, que em todo momento histórico coexistem diferentes gerações de distinto nível temporal, de distinta retenção e futurização que configuram paisagens de situação e crenças diferentes. O corpo e o comportamento de crianças e idosos delata, para as gerações ativas, uma presença da que se vem e à que se vai. Por sua vez, para os extremos dessa tríptica relação, também se verificam localizações de temporalidades extremas. Mas isso não permanece jamais detido porque enquanto as gerações ativas envelhecem e os idosos morrem, as crianças vão transformando-se e começam a ocupar posições ativas. Nesse ínterim, novos nascimentos reconstituem continuamente a sociedade. Quando por abstração se “detém” o incessante fluxo, podemos falar de “momento histórico” no qual todos os membros substituídos no mesmo cenário social podem ser considerados contemporâneos, viventes de um mesmo tempo. Mas observamos que não são coetâneos em sua temporalidade interna em relação a paisagens de formação, em relação à situação atual e em relação a projeto. Na realidade, a dialética geracional se estabelece entre as “faixas” mais contíguas que tentam ocupar a atividade central, o presente social, de acordo com seus interesses e suas crenças. É a temporalidade social interna que explica estruturalmente o devir histórico em que interatuam diferentes acumulações geracionais e não a sucessão de fenômenos linearmente postos um ao lado do outro, como no tempo do calendário, segundo nos explica a historiografia ingênua.

Constituído socialmente em um mundo histórico em um mundo histórico no qual vou configurando minha paisagem interpreto aquilo aonde lanço meu olhar. Está minha paisagem pessoal, mas também uma paisagem coletiva que responde nesse momento a grandes conjuntos. Como dissemos antes, coexistem em um mesmo tempo presentes distintas gerações. Em um momento para exemplificar grosso modo, existem aqueles que nasceram antes do transistor e os que nasceram entre computadores. Numerosas configurações diferem em ambas as experiências, não somente no modo de agir mas também no de pensar e sentir.... e aquilo que na relação social e no modo de produção funcionava em uma época, deixa de fazê-lo lentamente ou, às vezes, de modo abrupto. Esperava-se um resultado futuro e esse futuro chegou, mas as coisas não resultaram do modo em que foram projetadas. Nem aquela ação, nem aquela sensibilidade, nem aquela ideologia coincidem com a nova paisagem que se vai impondo socialmente.

Para terminar com este esquema em torno às idéias que se expressam através dos volumes hoje publicados, direi que o ser humano por sua abertura e liberdade para escolher entre situações, diferir respostas e imaginar seu futuro, pode também se negar a si mesmo, negar aspectos do corpo, negá-lo completamente como no suicídio, ou negar a outros. Esta liberdade permitiu que alguns se apropriem ilegitimamente do todo social. Quer dizer, que neguem a liberdade e a intencionalidade de outros os reduzindo a próteses, a instrumentos de suas próprias intenções. Ali está a essência da discriminação, sendo sua metodologia a violência física, econômica, sexual, racial e religiosa. A violência pode instaurar-se e perpetuar-se graças ao manejo do aparato de regulação e controle social, isto é, o Estado. Em consequência, a organização social requer um tipo avançado de coordenação a salvo de toda concentração de poder, seja essa privada ou estatal. Mas como habitualmente se confunde o aparato estatal com a realidade social devemos esclarecer que já que a sociedade, e não o Estado, é a produtora de bens, a propriedade dos meios de produção deve, coerentemente, ser social.

Necessariamente, aqueles que reduziram a humanidade de outros, provocaram com essa nova dor e sofrimento, reiniciando-se no seio da sociedade a antiga luta contra a adversidade natural, mas agora entre aqueles que querem “naturalizar” a outro, à sociedade e à História e, por outro lado, os oprimidos que necessitam humanizar-se humanizando o mundo. Por isso humanizar é sair da

objetivação para afirmar a intencionalidade de todo ser humano e o primado do futuro sobre a situação atual. É a representação de um futuro possível e melhor o que permite a modificação do presente e o que possibilita toda revolução e toda mudança. Por conseguinte, não basta a pressão de condições opressoras para que a marcha se ponha em mudança, mas é necessário advertir que tal mudança é possível e depende da ação humana. Esta luta não é entre forças mecânicas, não é um reflexo natural; é uma luta entre intenções humanas. E isso é precisamente o que nos permite falar de opressores e oprimidos, de justos e injustos de heróis e covardes. É o único que permite praticar com sentido a solidariedade social e o compromisso com a liberdade dos discriminados sejam essas majorias ou minorias.

Finalmente, quanto a atos humanos, não cremos que sejam uma convulsão sem significado, uma “paixão inútil”, uma intenção que concluirá na dissolução do absurdo. Pensamos que a ação válida é aquela que termina em outros e em direção a sua liberdade. Tampouco cremos que o destino da humanidade esteja fixado por causas anteriores que invalidariam todo esforço possível, mas pela intenção que se fazendo cada vez mais consciente nos povos, abre caminho em direção de uma nação humana universal.

Nada mais, muito obrigado.

## **CARTAS AOS MEUS AMIGOS**

Centro Cultural Estación Mapocho. Santiago, Chile.

14 de Maio de 1994

Agradeço às instituições organizadoras deste Primeiro Encontro da Cultura Humanista o convite que oportunamente me enviaram para apresentar o livro, de edição chilena, “Cartas aos Meus Amigos”. Agradeço as palavras pronunciadas por Luis Felipe García em representação de *Virtual Ediciones*.

Agradeço a intervenção de Volodia Teitelboim, a quem gostaria de responder futuramente e comentar, com o detalhe que merecem, muitos dos brilhantes conceitos que expressou nesta ocasião.

Agradeço a presença de destacadas personalidades da cultura, dos meios de comunicação social e, evidentemente, dos numerosos amigos que hoje nos acompanham.

Nesta breve exposição, gostaria de ambientar o livro que hoje se lança publicamente, destacando que não se trata de uma obra sistemática, mas sim de uma série de comentários apresentados no conhecido, e tantas vezes utilizado, estilo epistolar. Desde as “epístolas morais” de Sêneca, chegou até hoje uma farragem de exposições que se disseminaram pelo mundo e que tiveram, com certeza, uma influência e interesse díspares. Hoje, são já muito conhecidas as “cartas abertas” que, ainda que pareçam dirigidas a uma pessoa, uma instituição ou um governo, estão escritas com a intenção de chegar mais além do destinatário explícito, quer dizer, com a intenção de chegar aos grandes públicos. Foi neste último sentido que se pensou o nosso presente trabalho. O título completo do volume é “Cartas aos meus amigos sobre a crise social e pessoal no momento atual”. Quem são estes “amigos” a quem se dirigem as cartas? São, sem dúvida, aquelas pessoas que coincidem ou diferem da nossa postura ideológica, mas que, em todos os casos, o fazem com a genuína intenção de alcançar uma maior compreensão e uma melhor adequação da ação para superar a crise que estamos a viver.

Isso quanto ao destinatário. Quanto à temática, não se deixou de destacar o campo de crise no qual se inscrevem tanto as sociedades como os indivíduos. Consideramos o conceito de crise no seu sentido mais habitual de final de um acontecer que se resolve numa ou noutra direção. A “crise” faz sair de uma situação e entrar noutra nova que levanta os seus próprios problemas. Entende-se popularmente a “crise” como uma fase perigosa da qual pode resultar algo benéfico ou pernicioso para as entidades que a experimentam e estas entidades são, neste caso, a sociedade e os indivíduos. Para alguns, é redundante considerar os indivíduos uma vez que estes já são implicados ao falar-se de sociedade, mas do nosso ponto de vista isto não é correto e a pretensão de fazer desaparecer um dos termos se apóia numa análise que não partilhamos. Com isto, dou por concluído o comentário sobre o título do livro.

Ora bem, a ordem razoável do discurso indica que se deveria entrar no tema com o estudo dos conteúdos da obra. No entanto, preferiríamos não seguir essa seqüência escolar, mas antes adentrar-nos nas intenções que determinaram toda esta produção. Estas intenções consistem em recolher o pensamento do Novo Humanismo e verter o seu ditame sobre a situação que nos cabe viver. O Novo Humanismo está a advertir para a crise geral da civilização e está a propor umas medidas mínimas a tomar para superar esta crise. O Novo Humanismo está consciente do apocalipsismo de final de século e de final de milênio de acordo com o que ensina a História. Bem sabemos que nestas conjunturas epocais se levantam as vozes de quem proclama o fim do mundo e que, traduzidas a diverso folclore, assinalam o fim do ecossistema, ou o fim da História, ou o fim das ideologias, ou o fim do ser humano apanhado pela máquina, etc. Nada disto sustenta o Novo Humanismo, que diz simplesmente: “Hei, amigos, há que mudar o rumo!” Ninguém quer ouvir-nos? Estamos equivocados? Tanto melhor; se estamos equivocados é porque as coisas avançam por um caminho justo e vamos percorrendo a via para o Paraíso na Terra. Alguns estruturalistas nos dirão que a crise atual é uma simples reacomodação do sistema, um reordenamento necessário de fatores num sistema que continua a realimentar o progresso; alguns pós-modernistas afirmarão que simplesmente se desajustou o relato do século XIX e que os “decisores” sociais estão a oferecer um incremento de poder e de pacificação graças à transparência tecnológica e comunicacional. Ah, bem, amigos!, podemos descansar confiando que a Nova Ordem se encarregará de pacificar o mundo. Não mais Iugoslávias, Oriente Médio, Burundi ou Sri Lanka. Não mais fome, não mais 80% da população mundial no limiar e abaixo do limiar de subsistência. Não mais recessão, não mais demissões, não mais destruição das fontes de trabalho. Agora sim, administrações cada vez mais limpas, taxas de escolaridade e de educação crescentes, diminuição da delinquência e da insegurança dos cidadãos, diminuição do alcoolismo e da toxicodependência... Em suma, conformidade e felicidade crescentes para todos. Isso está bem, amigos. Sejam pacientes, o Paraíso está próximo!... Mas se isto não fosse assim, se a situação atual continuasse a se deteriorar ou se se perdesse o controle, quais seriam as alternativas a seguir?

É esse o discurso das “Cartas aos meus amigos”. E não cremos que seja ofensivo considerar, a modo de tímida opinião, a possibilidade de que aconteça um penoso desenlace. Ninguém se ofende com o fato de os edifícios contarem com as suas escadas de emergência, os cinemas e os lugares de reunião pública estarem apetrechados com extintores, com saídas de emergência; ninguém protesta por os estádios desportivos se verem obrigados a habilitar portões de saída suplementares. E, evidentemente, quando se vai ao cinema ou se entra num edifício, não se está a pensar em incêndios ou catástrofes, porque tudo se entende no contexto da prudência. Se não se incendeia o edifício, nem o cinema, nem se produz a desordem no estádio, tanto melhor!

Na sexta Carta abriga-se o Documento dos Humanistas, no qual estes expõem as suas idéias mais gerais, a sua alternativa à crise. Não é um Documento desmancha-prazeres, não é um ideário pessimista, é uma exposição sobre a crise e uma apresentação de alternativas. Ao lê-lo, mesmo aqueles que não estivessem de acordo deveriam dizer: “Bem, é uma alternativa. Devemos cuidar destes rapazes, as sociedades necessitam de escadas de emergência. Não são nossos inimigos, são a voz da sobrevivência”.

O Documento dos Humanistas, que a sexta Carta recolhe, nos diz: “Os humanistas põem à frente a questão do trabalho face ao grande capital; a questão da democracia real face à democracia formal; a questão da descentralização face à centralização; a questão da antidiscriminação face à discriminação; a questão da liberdade face à opressão; a questão do sentido da vida face à resignação, à cumplicidade e ao absurdo... Os humanistas são internacionalistas, aspiram a uma nação humana universal. Compreendem globalmente o mundo em que vivem e atuam no seu meio imediato. Não desejam um mundo uniforme, mas sim múltiplo: nas etnias, línguas e costumes; nas localidades, nas regiões e nas autonomias; nas idéias e nas aspirações; nas crenças, no ateísmo e na religiosidade; no trabalho; na criatividade. Os humanistas não querem amos; não querem dirigentes nem chefes, nem se sentem representantes nem chefes de ninguém...” E, no final do Documento, conclui-se: “Os humanistas não são ingênuos nem se aficionam com declarações de épocas românticas. Nesse sentido, não consideram as suas propostas como a expressão mais avançada da consciência social, nem pensam a sua organização em termos indiscutíveis. Os humanistas não fingem ser representantes das maiorias. Em todo o caso, atuam de acordo com o seu parecer mais justo apontando às transformações que crêem mais adequadas e possíveis neste momento que lhes cabe viver”.

Não está plasmado neste Documento um forte sentimento de liberdade, de pluralismo, de autolimitação? A isso bem se pode chamar proposta alternativa e de nenhuma maneira proposta avassaladora, uniformizadora e absoluta.

E como é este processo de crise? Para onde aponta? Nas diversas cartas exemplifica-se sobre um mesmo modelo. O modelo de sistema fechado. Este começou quando surgiu o Capitalismo. A Revolução Industrial foi-o potenciando. Os Estados nacionais, nas mãos de uma burguesia cada vez mais poderosa, começaram a disputar entre si o mundo. As antigas colônias passaram das cabeças coroadas para as mãos das companhias privadas. E o Banco Mundial começou a sua tarefa de intermediação, de endividamento de terceiros e de apoderamento das fontes de produção. Logo o Banco Mundial financiou as campanhas militares das burguesias ambiciosas, emprestou e endividou as partes em conflito e quase sempre saiu ganhando de todo o conflito. Quando as burguesias nacionais ainda concebiam o crescimento em termos de exploração inclemente da classe trabalhadora, em termos de crescimento industrial, em termos de comércio, referenciando sempre como centro de gravidade o próprio país que manejavam, já o Banco Mundial tinha saltado por cima das limitações administrativas do Estado nacional. Chegaram as revoluções socialistas, o *crack* da Bolsa e as reacomodações dos centros financeiros, mas estes continuaram em crescimento e concentração. Depois do último suspiro nacionalista das burguesias industriais, depois do último conflito mundial, ficou claro que o mundo era um só, que as regiões, os países e os continentes ficavam ligados e que a indústria necessitava do capital financeiro internacional para sobreviver. O Estado nacional começou já a ser um estorvo para a circulação de capitais, bens, serviços, pessoas e produtos mundializados. Começou a regionalização. E com isso a antiga ordem começou a se desestruturar. O velho proletariado, que a seu tempo era a base da pirâmide social enraizada nas indústrias extrativas primárias e que pouco a pouco passou a fazer parte dos regimentos de trabalhadores industriais, começou a perder uniformidade. As indústrias secundárias e terciárias, os serviços cada vez mais sofisticados foram absorvendo mão-de-obra numa reconversão contínua dos fatores de produção. Os antigos grêmios e sindicatos perderam poder de classe, direcionando-se para reivindicações imediatas de tipo salarial e ocupacional. A revolução tecnológica provocou novas acelerações num mundo díspar, no qual vastas regiões postergadas se afastavam cada vez mais dos centros de decisão. Essas regiões colonizadas, espoliadas e destinadas a ocupar sectores de abastecimento bruto na divisão internacional do trabalho vendiam sua produção a um preço cada vez mais barato e pagavam cada vez mais pela tecnologia necessária ao seu desenvolvimento. Entretanto, as dívidas contraídas para seguir o modelo de desenvolvimento imposto continuavam a crescer. Chegou o momento em que as empresas precisavam se flexibilizar, se descentralizar, se agilizar e competir. Tanto no mundo capitalista como no socialista, as estruturas rígidas começaram a rachar ao mesmo tempo em que se impunham despesas cada vez mais sufocantes para manter em crescimento

os complexos militar-industriais. Sobrevém, então, um dos momentos mais críticos da História humana. E é ali, do campo socialista, que começa o desarmamento unilateral. Só a História futura poderá determinar se aquilo foi um erro ou foi, precisamente, o que salvou o nosso mundo do holocausto nuclear. Toda esta seqüência é fácil de reconhecer. E assim chegamos a um mundo em que a concentração do poder financeiro mantém prostrada toda a indústria, todo o comércio, toda a política, todo o país, todo o indivíduo. Começa a etapa do sistema fechado e num sistema fechado não resta alternativa outra que a sua desestruturação. Nesta perspectiva, a desestruturação do campo socialista aparece como o prelúdio da desestruturação mundial que se acelera vertiginosamente.

Este é o momento de crise em que estamos situados. Mas a crise tende a ser resolvida em diversas variantes. Por simples economia de hipóteses e, além disso, para exemplificar a traços largos, nas Cartas esboçam-se duas possibilidades. Por um lado, a variante da entropia dos sistemas fechados e, por outro lado, a variante da abertura de um sistema fechado mercê da ação não natural, mas sim intencional do ser humano. Vejamos a primeira matizada com um certo pictoricismo descritivo.

É altamente provável a consolidação de um império mundial que tenderá a homogeneizar a economia, o Direito, as comunicações, os valores, a língua, os usos e costumes. Um império mundial instrumentalizado pelo capital financeiro internacional que não haverá de reparar sequer nas próprias populações dos centros de decisão. E nessa saturação, o tecido social continuará o seu processo de decomposição. As organizações políticas e sociais, a administração do Estado, serão ocupadas pelos tecnocratas ao serviço de um monstruoso Paraestado que tenderá a disciplinar as populações com medidas cada vez mais restritivas à medida que a decomposição se acentue. O pensamento terá perdido a sua capacidade abstrativa substituído por uma forma de funcionamento analítico e passo a passo segundo o modelo computacional. Ter-se-á perdido a noção de processo e estrutura, resultando disso simples estudos de lingüística e análise formal. A moda, a linguagem e os estilos sociais, a música, a arquitetura, as artes plásticas e a literatura acabarão desestruturadas e, em todo o caso, ver-se-á a mistura de estilos em todos os campos como um grande avanço, tal como ocorreu noutras ocasiões da História com os ecletismos da decadência imperial. Então, a antiga esperança de uniformizar tudo nas mãos de um mesmo poder desvanecer-se-á para sempre. Neste obscurecimento da razão, nesta fadiga dos povos ficará o campo livre para os fanatismos de toda espécie, para a negação da vida, o culto do suicídio, o fundamentalismo descarnado. Já não haverá ciência nem grandes revoluções do pensamento... Só tecnologia que nessa altura será chamada “Ciência”. Ressurgirão os localismos, as lutas étnicas e os povos postergados abalançar-se-ão sobre os centros de decisão num turbilhão em que as macrocidades, anteriormente superpovoadas, ficarão desabitadas. Contínuas guerras civis sacudirão este pobre planeta no qual não desejaremos viver.

Enfim, esta é a parte do conto que se tem repetido em numerosas civilizações que, num dado momento, acreditaram no seu progresso infinito. Todas essas culturas terminaram na dissolução, mas, afortunadamente, quando umas caíram, noutros pontos erigiram—se novos impulsos humanos e, nessa alternância, o velho foi superado pelo novo. É claro que num sistema mundial fechado não sobra espaço para o surgimento de outra civilização, mas sim para uma longa e escura idade média mundial.

Se o que se perspectiva nas cartas com base no modelo explicado é de todo incorreto, não temos razão para nos preocuparmos. Se, ao invés, o processo mecânico das estruturas históricas leva a direção comentada, é hora de se perguntar como pode o ser humano mudar a direção dos acontecimentos. Por sua vez, quem poderia produzir essa formidável mudança de direção senão os povos que são, precisamente, o sujeito da História? Teremos chegado a um estado de maturidade suficiente para compreender que a partir de agora não haverá progresso se não for de todos e para todos? Esta é a segunda hipótese que se explora nas Cartas.

Se encarna nos povos a idéia de que (e é bom repeti-lo) não haverá progresso se não for de todos e para todos, então a luta será clara. No último escalão da desestruturação, na base social, começarão a soprar os novos ventos. Nos bairros, nas comunidades de vizinhos, nos locais de trabalho mais

humildes o tecido social começará a se regenerar. Este será, aparentemente, um fenômeno espontâneo. Repetir-se-á no surgimento de múltiplas agrupações de base que formarão os trabalhadores já libertos da tutela das cúpulas sindicais. Aparecerão numerosos agrupamentos políticos, sem organização central, em luta com as organizações políticas cupulares. Começará a discussão em cada fábrica, em cada escritório, em cada empresa. A partir das reivindicações imediatistas, ir-se-á ganhando consciência da situação mais ampla, na qual o trabalho terá mais valor humano que o capital e na qual o risco do trabalho será mais claro que o risco do capital na hora de considerar prioridades. Chegar-se-á facilmente à conclusão de que o lucro da empresa deve ser reinvestido na abertura de novas fontes de trabalho ou derivar para outros setores nos quais a produção continue a aumentar em vez de derivar para franjas especulativas que acabam por engrossar o capital financeiro, que produzem esvaziamento empresarial e que levam à posterior quebra do aparelho produtivo. O empresário começará a dar-se conta de que se converteu em simples empregado do Banco Mundial e que, nesta emergência, o seu aliado natural é o trabalhador. O fermento social começará novamente a ativar-se e desencadear-se-á a luta clara e franca entre o capital especulativo, no seu nítido caráter de força abstrata e desumana, e as forças do trabalho, verdadeira alavanca da transformação do mundo. Começará a compreender-se de uma vez por todas que o progresso não depende da dívida que se contrai junto dos bancos, mas sim que os bancos devem atribuir créditos à empresa sem cobrar juros. E também se tornará claro que não haverá forma de descongestionar a concentração que conduz ao colapso se não é mediante uma redistribuição da riqueza a favor das áreas postergadas. A Democracia real, plebiscitária e direta será uma necessidade porque se querará sair da agonia da não-participação e da ameaça constante da revolta popular. Os poderes serão reformados porque a estrutura da democracia formal dependente do capital financeiro já terá perdido toda a credibilidade e todo o significado. Este segundo momento de crise apresentar-se-á, sem dúvida, depois de um período de incubação em que os problemas se agravarão. Então, começará essa série de avanços e retrocessos em que cada êxito será multiplicado como efeito de demonstração nos lugares mais remotos graças às comunicações instantâneas. Nem sequer se tratará da conquista dos Estados nacionais, mas sim de uma situação mundial em que se irão multiplicando estes fenômenos sociais antecessores de uma mudança radical na direção dos acontecimentos. Deste modo, em vez do processo desembocar no colapso mecânico tantas vezes repetido, a vontade de mudança e de direção dos povos começará a percorrer o caminho rumo à nação humana universal.

É nesta segunda possibilidade, é nesta segunda alternativa que apostam os humanistas de hoje. Têm demasiada fé no ser humano para crer que tudo terminará estupidamente. E ainda que não se sintam a vanguarda do processo humano, dispõem-se a acompanhar esse processo na medida das suas forças e ali onde estejam posicionados.

Não quero tomar mais tempo a comentar o livro que hoje temos nas nossas mãos. Desejaria somente reconhecer a paciência e a tolerância que vocês mostraram ao seguir esta cansativa exposição.

Nada mais, muito obrigado.

## **CONFERÊNCIAS**

### **HUMANISMO E NOVO MUNDO**

Universidade de Belas Artes. Cidade de México, México.

7 de Julho de 1991

O tema de hoje, «Humanismo e Novo Mundo», merece um breve enquadre. Quando se fala de «Humanismo» costuma-se fazer referência a essa corrente que, contemporânea à explosão renascentista, arranca nas letras com Petrarca. Em outras civilizações e ainda nas mais próximas ao Ocidente, se pode ver uma série de temas tratados com um enfoque parecido ao dos Humanistas do Renascimento. Cícero é um epônimo disso na cultura romana. Os humanistas, desde então, colocaram o ser humano não simplesmente como o sujeito e produtor do fato histórico, mas como o centro de toda atividade fundamental. O ser humano foi também o escalão mais alto de uma axiologia que bem poderia ser resumida assim: «Nada acima do homem e nenhum homem acima de outro».

No Renascimento, particularmente, a palavra «humanismo» toma sua real dimensão na luta que, contra o obscurantismo, inicia a Arte e a Ciência. Seria excessivo nessa ocasião considerar a contribuição de Giordano Bruno, Pico de la Mirándola e, claro, Galileu: figuras veneradas pelos humanistas de hoje. Todos eles sofreram a perseguição de um sistema em que se amputava a real dimensão do ser humano e que tinha acima de todas as coisas a divindade, depois o príncipe, o estado e as leis, como subsidiários dessa divindade.

A irrupção humanista transgride essa escala de valores e aparece no centro da cena a alma e o corpo do ser humano, tomando emprestado muitas vezes concepções próprias do paganismo greco-romano fortemente impregnado pelas escolas de pensamento neoplatônico e neopitagórico. Um formidável debate se desenvolve na velha Europa. Simultaneamente, esta desloca sua influência às Américas e, logicamente, fã-lo avançando em sua colonização e conquista não com os elementos progressivos que se inauguram nos círculos palacianos, mas com a brutalidade e a ideologia ainda dominantes, que na ocasião é obscurantista e monárquica por direito divino. A Inquisição e perseguição do livre pensamento se transladam às novas terras, mas também, ainda que silenciosamente naquele momento, passam as idéias que explodiriam na Revolução Francesa e nas guerras e revoluções da independência americana.

É o desenvolvimento da visão humanista, antropocêntrica, a que finalmente inaugura a modernidade expressando-se já não apenas na Arte e na Ciência, mas na Política da época, questionando a monarquia e o poder da Igreja. Seja qual tenha for a adesão ou rechaço que se tenha por aquele período que inaugura a etapa revolucionária em toda sua dimensão, pelo menos no ocidente, deve-se fazer um especial reconhecimento à contribuição que nesse sentido fornece o Humanismo.

Hoje, no ocaso das revoluções, também aparenta declinar aquele efervescente humanismo, frente a uma tecnologia que parece ter absorvido a transformação revolucionária das estruturas econômico-sociais, despojando do discurso político toda comunicação, substituindo as idéias de Fraternidade e Solidariedade pela economia de competição e mercado, por supostas leis de auto-regulação e por variáveis descarnadas de macroeconomia. Se reconstrói uma vazia escala de valores, na que o ser humano concreto é retirado de seu lugar central e se instala o culto do dinheiro. É claro que no mito contemporâneo existe uma ideologia que o justifica. A ideologia do Fim das Ideologias e a do Fim da História, nas quais reconhecemos os acordes do pragmatismo inaugurado em meados do século passado.

A meu ver, este pragmatismo elementar apoiado por um neodarwinismo que zoologiza a sociedade pelo seu substrato de luta pela sobrevivência do mais apto, abre seu caminho não por sua excepcional qualidade, mas porque os grandes sistemas de pensamento foram derrubados devido à ação de múltiplos fatores. Se trata, na realidade, de um vazio enorme que deixou o fracasso dos sistemas estruturados e de pensamento, vazio que pode ser preenchido por qualquer coisa de qualidade inferior, sempre que venha a satisfazer os interesses de quem controla os recursos econômicos.

Compreendo que o que foi dito até aqui deveria ser justificado plenamente e que ainda assim daria lugar a variadas discussões. Contudo, destaquei alguns pontos que me parecem importantes para

chegar à situação do Humanismo no momento atual. De todo modo, devo destacar que aquelas correntes que se encarregaram do humanismo neste século foram, na verdade, muito poucas.

Reconhecemos o resgate da questão no «O Existencialismo é um humanismo» de Sartre e na «Carta sobre o humanismo» de Heidegger, produções que ainda sendo opostas podem colocar-se na linha do humanismo existencialista. Também podemos destacar um pseudo-humanismo de cunho cristão representado por Maritain; um contra-humanismo marxista em Althusser e uma dialética marxista entre humanismo burguês e humanismo proletário em Aníbal Ponce.

Comentaria muito esquematicamente as correntes que no pensamento contemporâneo tentam reformular teoricamente o humanismo tomando as variantes principais: as existencialistas e as cristãs. Não obstante, a palavra «Humanismo» tem ultrapassado essa divisão e é bem aceita popularmente como se simplesmente estivesse denotando toda disposição favorável ao ser humano em contraposição ao avanço da maquinização e da tecnologia. Nesse sentido, hoje parece de *bon ton* aderir a um humanismo da moda que nada tem que ver com seu fatigoso e trágico desenvolvimento e sobretudo com seu preciso enquadramento de que me permito citar algumas características essenciais: 1º. A afirmação da atividade da consciência, frente a posturas que considerem a consciência humana como «reflexo» de condições objetivas; 2º. A historicidade do ser humano e de suas produções, já que o ser humano não é um ser natural mas social e histórico; 3º. A abertura do homem-ao-mundo, donde aquelas dicotomias de indivíduo e sociedade, de subjetividade e objetividade provém; 4º. A fundamentação da ação e da ética a partir o ser humano e não a partir de outras instâncias, como poderia ser a divindade.

O humanismo conseqüente de hoje, por tanto, se considera libertário, solidário, ativo e comprometido com a realidade social. De nenhuma maneira opõe à Arte à Ciência e não comete o erro de identificar arte com humanismo e ciência com tecnologia. A ambos termos considera incluídos no processo de desenvolvimento cultural humano, compreendendo certas facetas da tecnologia como uma instrumentação a serviço de quem detém o predomínio econômico.

Para centrar nosso tema nos termos de «Humanismo e Novo Mundo», diremos que o avassalamento das culturas americanas por ação das potências européias, nada tem que ver com uma dialética entre cultura e tecnologia, mas responde ao modelo social que desde há 500 anos até pouco tempo se desenvolveu ao calor do obscurantismo e das instituições absolutistas. Tal fenômeno foi histórico, político e social e de nenhuma maneira um longo evento em que se comprometeram os povos e as classes populares da Europa, no momento tão oprimidas como em outras partes do mundo. Além do mais, tanto os humanistas europeus, como depois os humanistas da América, sofreram a mesma perseguição em ambos continentes, até que tenham podido realizar a mudança revolucionária, também em ambos continentes.

Mas hoje novos perigos ameaçam a América Latina e particularmente esse país de perfil cultural singular que é o México. Estabeleceremos uma equivocada dialética entre cultura e tecnologia ou poremos em relevo nosso caráter vigoroso, alcançando outras regiões que hoje parecem monopolizar a ciência e a técnica? Esses temas, de enorme importância, não podem ser tangenciados sem reflexão e por isso é que proponho a formação de uma comissão de estudo que leve essas inquietações a todas as partes da América, propiciando a realização de uma conferência permanente para discutir a relação entre cultura e tecnologia no ano de 1992, ano em que se recordam os 500 anos do desembarque europeu na América. Hoje, como naquele momento, começa uma luta que deve ser considerada em toda sua amplitude e creio que deve ser o México, precisamente, o centro físico e cultural desse debate.

Nada mais, muito obrigado.

# A CRISE DA CIVILIZAÇÃO E O HUMANISMO

Academia de Ciências. Moscou, Rússia.

18 de Maio de 1992

Agradeço à Academia de Ciências de Moscou, agradeço ao Clube de Intenções Humanistas, agradeço aos representantes do campo da cultura aqui presentes, agradeço aos editores de meus escritos, agradeço ao corpo de tradutores e aos numerosos amigos que me convidaram a dissertar aqui hoje. Agradeço à assistência dos meios de comunicação e, desde já, agradeço a presença de todos vocês.

Seguramente saberão perdoar algumas dificuldades devidas ao fato mesmo da tradução e compreenderão que ao estar obrigados a reduzir o tempo de exposição pelo inconveniente mencionado, teremos que comprimir mais de uma idéia.

Nosso tema de hoje, “A crise da civilização e o Humanismo” exige que consideremos o conceito de “civilização” como passo prévio a todo desenvolvimento. Muito se escreveu e se discutiu a respeito da palavra “civilização”. Já no início da Filosofia da História se começa a entender as distintas civilizações como tipos de entidades históricas que têm seu processo, seu evolução e seu destino. Essa entidade, a civilização, aparece como um âmbito, como uma região de comportamentos humanos que permite identificar os povos com certo modo de produção, certas relações sociais, certa juridicidade e certa escala de valores. Em geral, não se identifica a idéia de “povo” ou de “nação” com a de civilização mas essa inclui numerosos povos ou nações, para além de suas fronteiras respectivas, dentro do âmbito comum mencionado. Tradicionalmente se relacionou as civilizações com tipos de “espaços culturais” radicados dentro de limites geográficos e se lhes atribuiu a capacidade de irradiar e receber influências de outras mais ou menos contíguas.

Quando se fala da civilização egípcia, ou grega, se está fazendo alusão a estes âmbitos de comportamentos humanos já mencionados e não se está pensando que um artifício mais ou menos centralizador como o Estado seja o fator decisivo na articulação de desses âmbitos. Que os macedônios ou os espartanos participaram da cultura helênica sem fazer parte de uma liga de cidades-estados ou que, inclusive, tenham lutado entre si, mostra que não é o Estado o substancial em sua definição. De todo modo, a radicação em certo espaço permitiu falar da civilização “mesopotâmica”, da civilização “do Nilo”, de todas as civilizações “insulares”, e assim por diante. Este tipo de classificação, desde já, leva implícita uma concepção segundo a qual toda civilização está determinada por razões geográficas, do mesmo modo que quando se fala das civilizações do “vinho, do leite e do mel”, ou das civilizações do “milho”, se faz alusão aos recursos alimentícios, e quando se menciona a civilização “neolítica”, se denotam os estágios culturais dados pela produção instrumental e técnica.

Entretanto, mais importante que o esforço classificador foi o trabalho empreendido desde Vico em diante para tratar de compreender quais são os passos temporais, como é o devir de uma civilização e qual é seu destino. Desde esse *corsi e ricorsi* dos acontecimentos humanos que o genial napolitano tenta apreender (apoando-se em uma idéia geral sobre a forma do desenvolvimento histórico, em um conjunto de axiomas e em um método filológico), até a historiologia de Toynbee (que se fundamenta em uma concepção de desafio-resposta, já antecipada por Pavlov em seus estudos fisiológicos), correu muita tinta e se tentou fazer ciência com idéias mais ou menos difusas. Naturalmente, tais esforços foram premiados com maior ou menor êxito. Comte mencionava uma lei que a civilização cumpria ao partir de uma etapa heróica e teológica, ao avançar até um estágio metafísico e ao adentrar-se, finalmente, em um momento positivo de racionalidade, abundância e justiça. Hegel nos falou das civilizações como manifestações dos passos dialéticos do Espírito Absoluto em seu

desenvolvimento e Splenger nos apresentou às civilizações como protoformas biográficas, como entidades que biologicamente seguiam etapas de nascimento, juventude, maturidade e morte.

Realizaram-se grandes trabalhos para entender o funcionamento e destino das civilizações, mas muitos dos pesquisadores e filósofos que acometeram essas tarefas não aprofundaram suficientemente no fato primário de reconhecer que suas perguntas e respostas surgiram desde a paisagem cultural, desde o momento histórico em que viveram. E se hoje se quisesse encontrar uma nova resposta ao tema da civilização já não se poderia ocultar a dificuldade (ou facilidade) da paisagem cultural em que nos formamos e do momento histórico em que nos cabe viver. Hoje deveríamos perguntar-nos pelas condições de nossa própria vida se é que queremos compreender esse devir e com isso humanizariamos o processo histórico sobre o qual refletiríamos. Não o faríamos por interpretar externamente os fatos produzidos pelo ser humano, como se faz em um livro de história, mas por compreender desde a estrutura histórica e dotada de sentido da vida humana o que ocorre na situação em que vivemos. Esse enfoque nos leva a advertir as limitações que padecemos para formular certas perguntas e para dar certas respostas porque o momento mesmo em que vivemos nos impede de romper o limite de nossas crenças e pressupostos culturais e é, precisamente, a ruptura de nossas crenças, a aparição de fatos que considerávamos impossíveis, aquilo que nos permitirá avançar em um novo momento da civilização.

Como todos compreendem, estamos falando da situação vital de crise na que estamos submergidos e, conseqüentemente, do momento de ruptura de crenças e pressupostos culturais no que fomos formados. Para caracterizar a crise a partir desse ponto de vista, podemos considerar quatro fenômenos que nos impactam diretamente, a saber: 1. Há uma mudança veloz no mundo, motorizado pela revolução tecnológica, que se está chocando com as estruturas estabelecidas e com os hábitos de vida das sociedades e os indivíduos; 2. Essa defasagem entre a aceleração tecnológica e a lentidão de adaptação social à mudança está gerando crises progressivas em todos os campos e não há porque supor que vai se deter, mas inversamente, tenderá a incrementar-se; 3. O inesperado dos acontecimentos impede prever que direção tomarão os fatos, as pessoas que nos rodeiam e, definitivamente, nossa própria vida. Na realidade, não é a mudança mesma o que nos preocupa, mas a imprevisibilidade emergente de tal mudança; e 4. Muitas das coisas que pensávamos e acreditávamos já não nos servem, mas tampouco estão à vista soluções que provenham de uma sociedade, umas instituições e uns indivíduos que padecem do mesmo mal. Por outro lado, necessitamos referências, mas por outro lado as referências tradicionais tornam-se, para nós, asfixiantes e obsoletas.

A meu ver aqui, nessa zona do planeta mais que em qualquer outra, onde se está produzindo a aceleração mais formidável das condições da mudança histórica; aceleração confusa e dolorosa na que se está gestando um novo momento da civilização. Hoje aqui ninguém sabe o que acontecerá amanhã, mas em outras partes do mundo se supõe, ingenuamente, que a civilização vai em uma direção de crescimento previsível e dentro de um modelo econômico e social já estabelecido. Claro que esta forma de ver as coisas se aproxima mais de um estado de ânimo, de uma manifestação de desejos que de uma posição justificada pelos fatos, porque por pouco que se examine o que está acontecendo se chega à conclusão de que o mundo, globalmente considerado e não esquizofrenicamente dividido entre Leste e Oeste, está marchando rumo a uma instabilidade crescente. Ter o olhar posto exclusivamente em um tipo de Estado, um tipo de administração ou um tipo de economia para interpretar o devir dos acontecimentos mostra limitação intelectual e delata a base de crenças que incorporamos em nossa formação cultural. Por um lado, percebemos que a paisagem social e histórica em que estamos vivendo mudou violentamente em relação à paisagem que vivíamos até muitos poucos anos e, por outro lado, os instrumentos de análise que utilizamos ainda para interpretar essas situações novas pertencem à velha paisagem. Mas as dificuldades são maiores ainda porque também contamos com uma sensibilidade que se formou em outra época e esta sensibilidade não muda ao ritmo dos acontecimentos. Seguramente por isso, em todas as partes do mundo se está produzindo um afastamento entre quem detém o poder econômico, político, artístico,

etc., e as novas gerações que sentem de modo distinto a função que devem cumprir as instituições e os líderes.

Creio que é o momento de dizer algo que resultará escandaloso à sensibilidade antiga, a saber: às novas gerações não lhes interessa como tema central o modelo econômico ou social que discutem todos os dias os formadores de opinião, mas eles esperam que as instituições e os líderes não sejam uma carga a mais que se agregue a este mundo complicado. Por um lado esperam uma nova alternativa porque os modelos existentes lhes parecem esgotados e, por outro lado, não estão dispostas a seguir planejamentos e lideranças que não coincidam com sua sensibilidade. Isso, para muitos, é considerado como uma irresponsabilidade dos mais jovens, mas eu não estou falando de responsabilidades mas de um tipo de sensibilidade que deve ser levado seriamente em conta. E este não é um problema que se possa solucionar com sondagens de opinião ou com pesquisas para saber de que nova maneira se pode manipular a sociedade; este é um problema de apreciação global sobre o significado do ser humano concreto que até agora foi convocado na teoria e traído na prática.

Ao que foi comentado anteriormente se responderá que, nesta crise, os povos querem soluções concretas, mas afirmo que uma coisa é uma solução concreta e outra coisa muito diferente é prometer soluções concretas. O concreto é que já não se crê nas promessas e isso é muito mais importante, como realidade psicossocial, que o fato de apresentar soluções que as pessoas intuem que não serão cumpridas na prática. A crise de credibilidade é também perigosa porque nos atira indefesos nos braços da demagogia e do carisma imediatista de qualquer líder de ocasião que exalte sentimentos profundos. Mas isto, ainda que eu repita muitas vezes, é difícil de admitir porque conta com o impedimento imposto por nossa paisagem de formação na que ainda se confunde os fatos com as palavras que mencionam os fatos.

Aqui estamos chegando a um ponto em que salta aos olhos a necessidade de se perguntar de uma vez por todas se é adequado o olhar que temos usado para entender estes problemas. O que comento não é algo tão estranho porque desde alguns anos os cientistas de outros campos deixaram de acreditar que observavam a realidade mesma e se preocuparam em entender como interferia sua própria observação no fenômeno estudado. Isto, dito com nossas próprias palavras, significa que o observador introduz elementos de sua própria paisagem que não existem no fenômeno estudado e que, inclusive, o olhar que se lança a um campo de estudo já está dirigido a certa região desse âmbito e poderia ocorrer que estivéssemos tratando de questões que não são importantes. Este assunto se faz muito mais grave na hora de justificar posturas políticas dizendo sempre que tudo se faz tendo em conta o ser humano quando isso é falso porque não se parte de tê-lo em conta mas a outros fatores que colocam as pessoas em situação secundária.

De maneira alguma se pensa que unicamente compreendendo a estrutura da vida humana se pode dar razão cabal dos acontecimentos e do destino da civilização, e isso nos leva a compreender que o tema da vida humana está declamado e não é realmente levado em conta, porque se supõe que a vida das pessoas não é agente produtor de acontecimentos mas paciente de forças macroeconômicas, étnicas, religiosas ou geográficas; porque se supõe que aos povos há que lhes demandar objetivamente trabalho e disciplina social e, subjetivamente, credulidade e obediência.

Após essas observações feitas sobre o modo de considerar os fenômenos da civilização tendo em conta nossa paisagem de formação, nossas crenças e valores, é conveniente que voltemos a nos concentrar em nosso tema central.

Nossa situação atual de crise não se refere a civilizações separadas, como poderia ocorrer em outros tempos, em que essas unidades podiam interatuar ignorando ou regulando fatores. No processo de globalização crescente, devemos interpretar os fatos atuando em dinâmica global e estrutural. Sem embargo, vemos que tudo se desestrutura, que o Estado nacional está ferido pelos golpes que lhe dão, de baixo os localismos e de cima a regionalização e a globalização; que as pessoas, os códigos culturais, as línguas e os bens se misturam em uma fantástica torre de Babel; que as empresas

centralizadas sofrem a crise de uma flexibilização que não conseguem pôr em prática; que as gerações criam um abismo entre si, como se em um mesmo momento e lugar existissem subculturas separadas em seu passado e em seus projetos de futuro; que os membros da família, os companheiros de trabalho, as organizações políticas, trabalhistas e sociais experimentam a ação de forças centrífugas desintegradoras; que as ideologias, tomadas por esse turbilhão, no podem dar resposta nem podem inspirar a ação coerente dos conjuntos humanos; que a antiga solidariedade desaparece em um tecido social cada vez mais dissoluto e que, por último, o indivíduo de hoje que conta com maior número de pessoas em sua paisagem cotidiana e com mais meios de comunicação que nunca, se encontra isolado e incomunicável. Tudo o que foi mencionado mostra que ainda esses fatos desestruturados e paradoxais respondem ao mesmo processo que é global e que é estrutural e se as antigas ideologias não podem responder a estes fenômenos é porque elas fazem parte do mundo que se vai. Contudo, muitos pensam que estes fatos marcam o fim das idéias e o fim da História, do conflito e do progresso humano. Por nossa parte, chamamos tudo isso de “crise”, mas estamos muito longe de considerar esta crise como uma decadência final porque vemos que, na realidade, a dissolução das formas anteriores vai correspondendo à ruptura de uma roupagem que já deixa pequeno o ser humano.

Esses acontecimentos que começaram a ocorrer mais aceleradamente em um ponto que em outro não tardarão a cobrir todo o planeta, e naqueles lugares onde até hoje se sustentava um triunfalismo injustificado veremos aparecer fenômenos que a linguagem cotidiana qualificará de “incríveis”. Estamos avançando até uma civilização planetária que se dará uma nova organização e uma nova escala de valores e é inevitável que o faça partindo do tema mais importante de nosso tempo: saber se queremos viver e em que condições o queremos. Seguramente, os projetos de círculos minoritários ambiciosos e provisoriamente poderosos não terão em conta esse tema válido para todo ser humano pequeno, isolado e impotente e, ao contrário, considerarão como decisivos os fatores macro-sociais. Entretanto, ao desconhecer as necessidades do ser humano concreto e atual serão surpreendidos em uns casos pelo desânimo social, em outros casos pela violência desenfreada e, em geral, pela fuga cotidiana através de todo tipo de droga, neurose e suicídio. Definitivamente, que tais projetos desumanizados se travarão no processo de pôr em prática porque uns vinte por cento da população mundial não estarão em condições de sustentar por muito mais tempo a distância progressiva que os vai separando desse oitenta por cento de seres humanos necessitados de condições mínimas de vida. Como todos sabemos, essa síndrome não poderá desaparecer pela simples ação de psicólogos, de farmacêuticos, de esportes e de sugestões dos formadores de opinião. Nem os poderosos meios de comunicação social, nem o gigantismo do espetáculo público servirão para nos convencermos que somos formiga ou simples número estatístico, mas conseguirão, ao invés disso, que se acentue a sensação de absurdo e de sem sentido da vida.

Eu creio que na crise de civilização de que estamos padecendo existem numerosos fatores positivos que devem ser aproveitados do mesmo modo que aproveitamos a tecnologia quando se refere à saúde, à educação e à melhoria das condições de vida, ainda que a rechacemos se se aplica à destruição porque está desviada do objetivo que a fez nascer. Os acontecimentos estão contribuindo positivamente a que revisemos globalmente tudo o que criamos até hoje, que apreciemos a história humana desde outra óptica, que lancemos nossos projetos para uma outra imagem de futuro, que nos olhemos entre nós com uma nova piedade e tolerância. Então, um novo Humanismo se abrirá passo nesse labirinto da História em que o ser humano acreditou anular-se tantas vezes.

A crise atual se propaga em todas as direções do planeta e não se radica simplesmente em uma Comunidade de Estados Independentes ou em Moscou, que naquele momento foram pontos de expressão mais notáveis dessa dita crise. A civilização mundial, hoje em marcha, não pode prescindir das iniciativas deste grande povo porque das soluções que venha a encontrar para seus problemas depende o futuro de todos nós, já que participamos da mesma civilização mundial.

Falamos do conceito de civilização e do que consideramos que é hoje a civilização que se globaliza; tocamos também no tema da crise e no das crenças que nos apoiamos para interpretar este

momento que vivemos. Em relação ao conceito de “Humanismo”, que aparece integrado no título desta conferência, só quero indicar alguns temas. Em primeiro lugar, não estamos falando de Humanismo histórico, do das letras e das artes que se constituiu no motor do Renascimento e que rompeu as ataduras obscurantistas daquela longa noite medieval. O Humanismo histórico tem sua caracterização precisa e dele nos sentimos continuadores, ainda que sejam falsas certas correntes confessionais atuais que se auto-intitulam “humanistas”... não pode haver Humanismo onde se põem valores acima do ser humano. Devo destacar, além disso, que o Humanismo extrai sua explicação do mundo, dos valores, da sociedade, da política, da Arte e da História, basicamente de sua concepção do ser humano. É a compreensão da estrutura desta a que dá clareza a seu enfoque. Não se pode proceder de outro modo, não se pode chegar ao ser humano desde outro ponto de partida que não seja o ser humano. Para o contemporâneo não se pode partir de teorias sobre a matéria, sobre o espírito ou sobre Deus... é mister partir da estrutura da vida humana, de sua liberdade e sua intenção e, logicamente, nenhum determinismo ou naturalismo pode se converter em humanismo porque seu pressuposto inicial faz do ser humano um acessório.

O Humanismo de hoje define o ser humano como “...aquele ser histórico cujo modo de ação social transforma sua própria natureza”. Encontramos aqui os elementos que, desenvolvidos devidamente, podem justificar uma teoria e uma prática que dê resposta à emergência contemporânea. Estender-nos em considerações sobre a definição dada nos levaria longe demais e não contamos com tempo suficiente para isso.

Não escapa a ninguém que a rápida descrição que fizemos da civilização e da crise atual partem de ter em conta a estrutura da existência humana e que tal descrição é justamente a do Humanismo contemporâneo em sua aplicação a um tema dado. Os termos de “Crise de civilização” e “Humanismo” mantêm-se ligados quando propomos uma visão que pode contribuir a driblar algumas das dificuldades atuais. Ainda que não abundemos mais em sua caracterização fica claro que estamos considerando o tema do Humanismo como conjunto de idéias, como atividade prática, como corrente de opinião e como possível organização que leve adiante objetivos de transformação social e pessoal, acolhendo em seu seio particularidades políticas e culturais concretas sem que estas desapareçam como forças de mudança diferentes, mas convergentes em sua intenção final. Pouco favor faria a este momento de mudança quem se sentir destinado a hegemonizar e universalizar uma determinada tendência precisamente no momento da descentralização e do clamor de reconhecimento das particularidades reais.

Queria terminar com uma consideração muito pessoal. Nesses dias tive a oportunidade de assistir a encontros e seminários com personalidades da cultura, cientistas e acadêmicos. Em mais de um caso me pareceu perceber um clima de pessimismo quando trocávamos idéias sobre o futuro que nos caberia viver. Nessas ocasiões não me senti tentado a fazer exaltações ingênuas, nem a declarar minha fé por um futuro venturoso. De todo modo, neste momento creio que devemos fazer o esforço de nos sobrepor a este desalento, recordando outros momentos de grave crise que viveu e superou a espécie humana. Nestes sentido gostaria de evocar aquelas palavras, com que concordo plenamente, e que vibram já nas origens da Tragédia grega: “... de todos os caminhos, aparentemente fechados, sempre o ser humano encontrou a saída”.

Nada mais, muito obrigado.

## **VISÃO ATUAL DO HUMANISMO**

Universidade Autônoma de Madri. Madri, Espanha.

16 de Abril de 1993

Agradeço à Universidade Autônoma de Madri a oportunidade que me brinda para expressar o meu ponto de vista. Agradeço ao seu Fórum Humanista o convite que me fez chegar para dissertar hoje aqui. Agradeço a presença de professores, alunos, gente da Imprensa e amigos. Agradeço a assistência de todos vós.

A última vez que expus publicamente em Madri foi em 3 de Novembro de 1989. No Ateneu, falei sobre um dos meus livros que, nesse momento, editora deste país publicava. Hoje, não tocaremos temas de literatura nem de poesia, teremos antes de considerar uma corrente de pensamento, uma corrente que postula a ação transformadora e que começa a ser tida em conta a mercê das mudanças profundas que se estão operando na sociedade. O Humanismo é esta corrente. Muito brevemente, revisaremos seus antecedentes históricos, seu desenvolvimento, e a situação em que se encontra atualmente.

São duas as concepções que se costumam atribuir à palavra “Humanismo”. Fala-se de “Humanismo” para indicar qualquer tendência de pensamento que afirme o valor e a dignidade do ser humano. Com este significado, pode-se interpretar o Humanismo dos modos mais diversos e contrastantes. No seu significado mais limitado, mas colocando-o numa perspectiva histórica precisa, o conceito de Humanismo é usado para indicar esse processo de transformação que se iniciou entre o final do século XIV e o começo do século XV e que, no século seguinte, com o nome de “Renascimento”, dominou a vida intelectual da Europa. Basta mencionar Erasmo, Giordano Bruno, Galileu, Nicolau de Cusa, Thomas More, Juan Vives e Bouillé para compreender a diversidade e extensão do Humanismo histórico. A sua influência prolongou-se durante todo o século XVII e grande parte do XVIII, desembocando nas revoluções que abriram as portas da Idade Contemporânea. Esta corrente pareceu apagar-se lentamente até que, em meados deste século, pôs-se a andar novamente no debate entre pensadores preocupados pelas questões sociais e políticas.

Os aspectos fundamentais do Humanismo histórico foram, aproximadamente, os seguintes:

1 - A reação contra o modo de vida e os valores da Idade Média. Assim, começou um forte reconhecimento de outras culturas, particularmente da greco-romana, na arte, na ciência e na filosofia.

2 - A proposta de uma nova imagem do ser humano, do qual se exaltam a sua personalidade e a sua ação transformadora.

3 - Uma nova atitude em relação à natureza, a qual se aceita como ambiente do Homem e já não como um sub-mundo pleno de tentações e castigos.

4 - O interesse pela experimentação e investigação do mundo circundante, como uma tendência para procurar explicações naturais, sem necessidade de referências ao sobrenatural.

Estes quatro aspectos do Humanismo histórico, convergem para um mesmo objetivo: fazer surgir a confiança no ser humano e na sua criatividade e considerar o mundo como o reino do Homem, reino que este pode dominar mediante o conhecimento das ciências. A partir desta nova perspectiva, expressa-se a necessidade de construir uma nova visão do universo e da História. Do mesmo modo, as novas concepções do movimento humanista levam à reproposição da questão religiosa tanto nas suas estruturas dogmáticas e litúrgicas como nas organizativas que, naquele tempo, impregnam as estruturas sociais da Idade Média. O Humanismo, em correlação com a modificação das forças econômicas e sociais da época, representa um revolucionarismo cada vez mais consciente e cada vez mais orientado para a discussão da ordem estabelecida. Porém, a Reforma, no mundo alemão e anglo-saxônico, e a Contra-reforma, no mundo latino, tratam de freiar as novas idéias repondo autoritariamente a visão cristã tradicional. A crise passa da Igreja para as estruturas estatais. Finalmente, o império e a monarquia por direito divino são eliminados a mercê das revoluções de finais dos séculos XVIII e XIX.

No entanto, após a Revolução francesa e as guerras da independência americanas, o Humanismo praticamente desapareceu, embora tenha continuado como transfundo social de ideais e aspirações que alentam transformações econômicas, políticas e científicas. O Humanismo retrocedeu frente a concepções e práticas que se instalam até ao fim do Colonialismo, da Segunda Guerra Mundial e do alinhamento bifrontal do planeta. Nesta situação, reabre-se o debate sobre o significado do ser humano e da natureza, sobre a justificação das estruturas econômicas e políticas, sobre a orientação da Ciência e da tecnologia e, em geral, sobre a direção dos acontecimentos históricos.

São os filósofos da Existência que dão os primeiros sinais: Heidegger, para desqualificar o Humanismo como mais uma Metafísica (no seu “Carta sobre o Humanismo”); Sartre, para defendê-lo (na sua conferência “O Existencialismo é um Humanismo”); Luyten, para precisar o enquadramento teórico (em “A Fenomenologia é um Humanismo”). Por outro lado, Althusser, para erguer uma postura Antihumanista (em “Pour Marx”) e Maritain, para apropriar-se da sua antítese a partir do Cristianismo (no seu “Humanismo Integral”), fazem alguns esforços meritórios.

Depois deste longo caminho percorrido e das últimas discussões no campo das idéias, fica claro que o Humanismo deve definir a sua posição atual não só enquanto concepção teórica, mas também enquanto atividade e prática social. Para isto, nos apoiaremos continuamente no seu recente documento fundacional.

O estado da questão humanista deve ser proposto hoje com referência às condições em que o ser humano vive. Tais condições não são abstratas. Por conseguinte, não é legítimo derivar o Humanismo de uma teoria sobre a Natureza, ou de uma teoria sobre a História, ou de uma fé em Deus. A condição humana é tal que o encontro imediato com a dor e com a necessidade de superá-la é iniludível. Tal condição, comum a tantas outras espécies, encontra na humana a necessidade adicional de prever no futuro como superar a dor e alcançar o prazer. Sua previsão a futuro apoia-se na experiência passada e na intenção de melhorar sua situação atual. Seu trabalho, acumulado em produções sociais, passa e se transforma de geração em geração em luta contínua para superar as condições naturais e sociais em que vive. Por isso, o Humanismo define o ser humano como ser histórico e com um modo de ação social capaz de transformar o mundo e a sua própria natureza. Este ponto é de capital importância porque ao aceitá-lo não se poderá, coerentemente, afirmar depois um direito natural, ou uma propriedade natural, ou instituições naturais ou, por último, um tipo de ser humano a futuro tal como é hoje, como se estivesse terminado para sempre.

O antigo tema da relação do Homem com a natureza, cobra novamente importância. Ao retomá-lo, descobrimos esse grande paradoxo em que o ser humano aparece sem fixidez, sem natureza, ao mesmo tempo que observamos nele uma constante: a sua historicidade. Por isso é que, esticando os termos, pode se dizer que a natureza do Homem é a sua História; a sua História social. Por conseguinte, cada ser humano que nasce não é um primeiro exemplar equipado geneticamente para responder ao seu meio, mas sim um ser histórico que desenvolve a sua experiência pessoal numa paisagem social, numa paisagem humana. Eis aqui que neste mundo social, a intenção comum de superar a dor é negada pela intenção de outros seres humanos. Estamos dizendo que uns homens naturalizam outros ao negar sua intenção: convertem-nos em objeto de uso. Assim, a tragédia de estar submetido a condições físicas naturais, impulsiona o trabalho social e a ciência para novas realizações que superem as ditas condições; mas a tragédia de estar submetido a condições sociais de desigualdade e injustiça impulsiona o ser humano à rebelião contra essa situação em que se nota não o jogo de forças cegas, mas sim o jogo de outras intenções humanas. Essas intenções humanas, que discriminam uns e outros, são questionadas num campo muito diferente ao da tragédia natural em que não existe uma intenção. Por isso é que sempre existe em toda a discriminação um monstruoso esforço para estabelecer que as diferenças entre os seres humanos se devam à natureza, seja ela física ou social, mas que estabelece seu jogo de forças sem que intervenha a intenção. Far-se-ão diferenças raciais, sexuais e econômicas, justificando-as com leis genéticas ou de mercado, mas em todos os casos se terá que operar com a distorsão, a falsidade e a má fé.

As duas ideias básicas antes expostas anteriormente, em primeiro lugar a da condição humana submetida à dor com o seu impulso por superá-la e, em segundo lugar, a definição do ser humano histórico e social, centram o estado da questão para os humanistas de hoje. Sobre estes temas em particular remeto ao meu “Contribuições ao Pensamento”, no ensaio intitulado “Discussões Historiológicas”.

No Documento fundacional do Movimento Humanista, declara-se que há de passar-se da pré-História à verdadeira História humana logo que se elimine a violenta apropriação animal de uns seres humanos por outros. Entretanto, não se poderá partir de outro valor central senão do ser humano pleno nas suas realizações e na sua liberdade. A proclamação “Nada acima do ser humano e nenhum ser humano abaixo de outro”, sintetiza tudo isto. Se se põe como valor central Deus, o Estado, o Dinheiro ou qualquer outra entidade, subordina-se o ser humano criando condições para o seu posterior controle ou sacrifício. Os humanistas têm claro este ponto. Os humanistas são ateus ou crentes, mas não partimos do ateísmo ou da fé para fundamentar nossa visão do mundo e a nossa ação; partimos do ser humano e das suas necessidades imediatas.

Os humanistas propomos o problema de fundo: saber se queremos viver e decidir em que condições fazê-lo. Todas as formas de violência física, econômica, racial, religiosa, sexual e ideológica, mercê das quais se tem travado o progresso humano, repugnam aos humanistas. Toda a forma de discriminação, manifesta ou larvar, é um motivo de denúncia para os humanistas.

Assim está traçada a linha divisória entre o Humanismo e o Anti-humanismo. O Humanismo põe à frente a questão do trabalho face ao grande capital; a questão da Democracia real face à Democracia formal; a questão da descentralização face à centralização; a questão da anti-discriminação face à discriminação; a questão da liberdade face à opressão; a questão do sentido da vida face à resignação, à cumplicidade e ao absurdo.

Porque o Humanismo acredita na liberdade de escolha, possui uma ética válida. Da mesma forma, porque acredita na intenção, distingue entre o erro e a má fé.

Deste modo, os humanistas fixamos posições. Não nos sentimos saídos do nada, mas sim tributários de um longo processo e esforço colectivo. Comprometemo-nos com o momento atual e propomos uma longa luta em direção ao futuro. Afirmamos a diversidade em franca oposição à regimentação que até agora tem sido imposta e apoiada com explicações de que o diverso põe em discussão os elementos de um sistema, de maneira que ao respeitar-se toda a particularidade se dá caminho livre a forças centrífugas e desintegradoras. Os humanistas pensamos o oposto e destacamos que, precisamente neste momento, o avassalamento da diversidade leva à explosão das estruturas rígidas. Por isso enfatizamos na direção convergente, na intenção convergente, e nos opomos à ideia e à prática da eliminação de supostas condições dialécticas num dado conjunto.

No Documento, os humanistas reconhecemos os antecedentes do Humanismo histórico e nos inspiramos nos aportes das diferentes culturas, não só daquelas que neste momento ocupam um lugar central; pensamos no porvir tratando de superar a crise geral do presente; somos otimistas: cremos na liberdade e no progresso social.

Os humanistas somos internacionalistas, aspiramos a uma nação humana universal. Compreendemos globalmente o mundo em que vivemos e atuamos no seu meio imediato. Não desejamos um mundo uniforme mas sim múltiplo: múltiplo nas etnias, línguas e costumes; múltiplo nas localidades, regiões e autonomias; múltiplo nas idéias e nas aspirações; múltiplo nas crenças, no ateísmo e na religiosidade; múltiplo no trabalho; múltiplo na criatividade.

Os humanistas não queremos amos; não queremos dirigentes, nem chefes, nem nos sentimos dirigentes, nem chefes, nem representantes de ninguém. Os humanistas não queremos um Estado centralizado, nem um Para-Estado que o substitua. Os humanistas não queremos exércitos policialescos, nem bandos armados que os substituam...

Imediatamente, o Humanismo entra na discussão das condições econômicas. Sustenta que no momento atual não se trata de esclarecer detalhes sobre as economias feudais, as indústrias nacionais; ou os grupos regionais. Trata-se de que aqueles sobreviventes históricos acomodam a sua parcela aos ditames do capital financeiro internacional. Um capital especulador que se vai concentrando mundialmente. Desta maneira, até o Estado nacional requer crédito e empréstimo para sobreviver. Todos mendigam o investimento e dão garantias para que a Banca se encarregue das decisões finais. Está chegando o tempo em que as próprias companhias, assim como os campos e as cidades, serão propriedade indiscutível da Banca. Está chegando o tempo do Para-Estado, um tempo em que a antiga ordem deve ser aniquilada. Paralelamente, a velha solidariedade evapora-se. Em suma, trata-se da desintegração do tecido social e do surgimento de milhões de seres humanos desconectados e indiferentes entre si, apesar das penúrias gerais. O grande capital domina não só a objectividade, graças ao controle dos meios de produção, como também a subjectividade, graças ao controle dos meios de comunicação e informação. Nestas condições, pode dispôr a seu gosto dos recursos materiais e sociais tornando irrecuperável a natureza e descartando progressivamente o ser humano. Para isso conta com a tecnologia suficiente. E assim como tem esvaziado as empresas e os estados, tem esvaziado a Ciência de sentido convertendo-a em tecnologia para a miséria, a destruição e o desemprego. Não se requer abundante argumentação quando se enfatiza que hoje o mundo está em condições tecnológicas suficientes para solucionar, em curto espaço de tempo, os problemas de vastas regiões no que diz respeito a pleno emprego, alimentação, salubridade, habitação e instrução. Se esta possibilidade não se realiza é, simplesmente, porque a especulação monstruosa do grande capital está a impedi-lo. O grande capital já esgotou a etapa de economia de mercado nos países avançados e na sua reconversão tecnológica começa a disciplinar a sociedade para enfrentar o caos que ele mesmo produziu. O desemprego crescente, a recessão e o transbordamento dos marcos políticos e institucionais marca o começo de outra época em que as camadas e os quadros de direção devem ser já renovados e adaptados aos novos tempos. Estas mudanças de esquema não representam mais do que um passo para a crise geral do Sistema no caminho para a mundialização.

Porém, frente a esta irracionalidade, não se levantam dialecticamente as vozes da razão como se poderia esperar, mas sim os mais obscuros racismos, fundamentalismos e fanatismos. E se este neo-irracionalismo vai liderar regiões e coletividades, a margem de ação das forças progressistas fica dia-a-dia mais reduzida. Por outro lado, milhões de trabalhadores já tomaram consciência tanto das irrealidades do centralismo estatista como das falsidades da democracia capitalista. Assim acontece que os operários se levantam contra as cúpulas gremiais corruptas, do mesmo modo que os povos questionam os partidos e os governos. Mas será necessário dar uma orientação a estes fenômenos que de outro modo se estancarão num espontaneísmo sem progresso. É necessário ir ao tema central dos fatores de produção.

Para o Humanismo, existem como fatores de produção o trabalho e o capital, ao invés da especulação e a usura. Na atualidade, é decisivo que a absurda relação estabelecida entre esses dois fatores seja totalmente transformada. Até agora, impôs-se que o lucro seja para o capital e o salário para o trabalhador, justificando tal relação com o “risco” que o investimento assume, mas sem ter em conta o risco do trabalhador nos vaivéns do desemprego e da crise. À parte a relação entre os dois fatores, está em jogo a gestão e a decisão no manejo da empresa. Em suma, o lucro não destinado ao reinvestimento na empresa, não dirigido à sua expansão ou diversificação, deriva para a especulação financeira. O lucro que não cria novas fontes de trabalho, deriva para a especulação financeira. Por conseguinte, a luta justa e possível dos trabalhadores consistirá em obrigar o capital ao seu máximo rendimento produtivo. Mas isto não poderá se realizar a menos que a gestão e a direção sejam compartilhadas. De outro modo, como se poderia evitar as demissões massivas, o encerramento e o esvaziamento empresarial? Porque o maior dano está no subinvestimento, na falência fraudulenta, no endividamento forçado e na fuga de capital.. E, se se insistisse na apropriação dos meios de produção por parte dos trabalhadores, seguindo os ensinamentos do século XIX, deveria ter-se também em conta o recente fracasso do Socialismo real. Quanto à objeção de que enquadrar o capital, assim como

está enquadrado o trabalho, produz a sua fuga para pontos e áreas mais proveitosas, deve esclarecer-se que isto não acontecerá por muito mais tempo, já que a irracionalidade do esquema atual leva-o à sua saturação e à crise mundial. Esta objeção, além do reconhecimento de uma imoralidade radical, desconhece o processo histórico da transferência do capital para a Banca, resultando disso que o próprio empresário se vai convertendo em empregado sem decisão dentro de uma cadeia em que aparenta autonomia. Por outro lado, na medida que se agrave o processo recessivo, o próprio empresariado começará a considerar estes pontos.

A ação humanista não se pode limitar ao campo estritamente trabalhista ou reivindicativo sindical, pois que é necessária a ação política para impedir que o Estado seja um instrumento do capital financeiro mundial; para conseguir que a relação entre os fatores de produção seja justa e para devolver à sociedade a sua autonomia arrebatada.

No campo político, a situação mostra que o edifício da Democracia se tem ido a arruinando ao racharem as suas bases principais: a independência entre poderes, a representatividade e o respeito pelas minorias. A teórica independência entre poderes encontra-se, na prática, severamente afetada. Basta pesquisar em muitas partes do mundo a origem e composição de cada poder, para comprovar as íntimas relações que os ligam. Não poderia ser de outra maneira. Todos fazem parte de um mesmo Sistema. De maneira que as frequentes crises de atropelo de uns por outros, de sobreposição de funções, de corrupção e irregularidade, correspondem-se com a situação global, econômica e política, de um dado país.

Quanto à representatividade, desde a época da extensão do sufrágio universal, pensou-se que existia um só ato entre a eleição e a conclusão do mandato dos representantes do povo. Mas na medida que decorreu o tempo, se tem visto claramente que existe um primeiro ato mediante o qual muitos elegem uns poucos e um segundo ato em que estes poucos traem aqueles muitos, representando interesses estranhos ao mandato recebido. Esse mal já se incuba nos partidos políticos reduzidos a cúpulas separadas das necessidades do povo. Já, na máquina partidária, os grandes interesses financiam candidatos e ditam as políticas que estes deverão seguir. Tudo isto evidencia uma profunda crise no conceito e na implementação da representatividade. Os humanistas propõem transformar a prática da representatividade, dando a maior importância à consulta popular, ao plebiscito e à eleição direta dos candidatos. Porque ainda existem, em numerosos países, leis que subordinam candidatos independentes a partidos políticos, ou então, subterfúgios e limitações econômicas para se poder apresentar perante a vontade da sociedade. Toda a lei que se oponha à capacidade plena do cidadão de eleger e ser eleito, burla pela raiz a Democracia real que está acima de toda a regulação jurídica. E, se se trata de igualdade de oportunidades, os meios de difusão devem pôr-se ao serviço da população no período eleitoral em que os candidatos expõem as suas propostas, atribuindo a todos exatamente as mesmas oportunidades. Por outro lado, devem impôr-se leis de responsabilidade política mediante as quais todo aquele que não cumpra com o prometido aos seus eleitores arrisque o atrevimento, a destituição ou o julgamento político. Porque o outro expediente, aquele que atualmente se sustenta, mediante o qual os indivíduos ou os partidos que não cumpram, sofrerão o castigo das urnas nas eleições futuras, não interrompe de modo nenhum o segundo ato de traição aos representados. Quanto à consulta direta sobre os temas de urgência, cada dia existem mais possibilidades para a sua implementação tecnológica. Não se trata de priorizar as sondagens e os inquéritos manipulados, trata-se sim de facilitar a participação e o voto direto através de meios eletrônicos e computacionais avançados.

Numa democracia real, deve se dar às minorias as garantias que merece a sua representatividade, mas, além disso, deve levar-se ao extremo toda a medida que favoreça na prática a sua inserção e desenvolvimento. Hoje, as minorias molestadas pela xenofobia e a discriminação, pedem angustiosamente o seu reconhecimento e, nesse sentido, é responsabilidade dos humanistas elevar este tema ao nível das discussões mais importantes, encabeçando a luta em cada lugar até vencer os neo-fascismos abertos ou encobertos. Em suma, lutar pelos direitos das minorias, é lutar pelos direitos

de todos os seres humanos. Mas também ocorre no conglomerado de um país, que províncias inteiras, regiões ou autonomias, padeçam da mesma discriminação das minorias mercê da compulsão do Estado centralizado, hoje instrumento insensível nas mãos do grande capital. E isto deverá cessar na medida em que se impulsione uma organização federativa na qual o poder político real volte às mãos das ditas entidades históricas e culturais.

Em síntese, pôr à frente os temas do capital e do trabalho, os temas da Democracia real e os objetivos da descentralização do aparelho estatal, é encaminhar a luta política rumo à criação de um novo tipo de sociedade. Uma sociedade flexível e em constante mudança, conforme com as necessidades dinâmicas dos povos, hoje em dia asfixiados pela dependência.

Na situação de confusão atual é necessário discutir o tema do Humanismo espontâneo ou ingênuo e pô-lo em relação com o que nós entendemos por Humanismo consciente. É evidente que os ideais e aspirações humanistas campeiam em nossas sociedades com um vigor desconhecido há poucos anos atrás. O mundo está a mudar a grande velocidade e esta mudança, além de varrer com velhas estruturas e velhas referências, está liquidando as antigas formas de luta. Em tal situação, surgem espontaneísmos de todo tipo que parecem aproximar mais com catarses e desordens sociais do que com processos com direção. Por isso ao considerar grupos, associações e indivíduos progressistas como humanistas, mesmo quando não participem deste Movimento Humanista, estamos atendendo à união de forças numa mesma direção e não em um novo hegemonismo continuador de enfoques e procedimentos uniformizadores.

Consideramos que é nos locais de trabalho e habitação dos trabalhadores, onde o simples protesto deve converter-se em força consciente orientada para a transformação das estruturas econômicas, mas também existem numerosas atividades que reúnem membros combativos de organizações gremiais e políticas. O Humanismo não propõe que estes se desliguem de suas coletividades a fim de participar deste Movimento. Pelo contrário. A luta pela transformação das suas cúpulas, fazendo com que se orientem para além de simples reivindicações imediatistas, coloca esses elementos progressivos numa direção e convergência com as propostas humanistas. Vastas camadas de estudantes e docentes, normalmente sensíveis à injustiça, também irão tornando consciente a sua vontade de mudança, à medida que a crise geral os afete. E, certamente, a gente da Imprensa em contacto com a tragédia cotidiana, está hoje em condições de atuar na direção humanista, do mesmo modo que setores da intelectualidade cuja produção está em contradição com as pautas que promove este sistema desumano. Também são numerosas as posturas que, tendo como base o fato do sofrimento humano, convidam à ação desinteressada a favor dos despossuídos ou dos discriminados. Associações, grupos voluntários e setores importantes da população mobilizam-se, em ocasiões, dando seu contributo positivo. Sem dúvida que uma das suas contribuições consiste em gerar denúncias sobre esses problemas. No entanto, esses grupos não propõem a sua ação em termos de transformação das estruturas que dão lugar a esses males. Estas posturas inscrevem-se mais no Humanitarismo do que no Humanismo consciente. Nelas encontram-se já protestos e ações pontuais susceptíveis de serem aprofundadas e estendidas.

Mas assim como existe um setor social amplo e difuso a que bem poderíamos chamar “campo humanista”, o setor que poderíamos denominar “campo antihumanista” não é menos extenso. Infelizmente, existem milhões de humanistas que ainda não se puseram em marcha com uma clara direção de transformação, ao mesmo tempo que começam a aparecer fenómenos regressivos que se consideravam superados. À medida que as forças que o grande capital mobiliza, vão asfixiando os povos, surgem posturas incoerentes que se começam a fortalecer-se ao explorar esse mal-estar, canalizando-o contra falsos culpados. Na base destes neo-fascismos está uma profunda negação dos valores humanos. Também em certas correntes ecologistas desviatórias se aposta em primeiro lugar na natureza em vez do Homem. Já não pronunciam que o desastre ecológico é desastre, justamente porque trás perigo à humanidade, mas sim porque o ser humano atentou contra a natureza. Segundo algumas destas correntes, o ser humano está contaminado e por isso contamina a natureza. Melhor

seria, para eles, que a medicina não tivesse tido êxito no combate às doenças e no prolongamento da vida. “A Terra primeiro”, gritam histericamente, recordando as proclamações do nazismo. Desde aí à discriminação de culturas que contaminam, de estrangeiros que sujam e poluem, há um curto passo. Estas correntes inscrevem-se também no Anti-humanismo porque, no fundo, desprezam o ser humano. Os seus mentores desprezam-se a si mesmos, refletindo as tendências niilistas e suicidas na moda. Uma faixa importante de gente perceptiva também adere ao ecologismo porque entende a gravidade do problema que este denuncia. Porém, se esse ecologismo toma o carácter humanista que lhe corresponde, orientará a luta contra os promotores da catástrofe, a saber: o grande capital e a cadeia de indústrias e empresas destrutivas, parentes próximas do complexo militar-industrial. Antes de se preocupar com as focas se ocupará da fome, da hiperconcentração populacional, da mortalidade infantil, das doenças e das deficiências sanitárias e habitacionais em muitas partes do mundo. E destacará o desemprego, a exploração, o racismo, a discriminação e a intolerância, no mundo tecnologicamente avançado. Mundo que, por outro lado, está criando os desequilíbrios ecológicos em favor do seu crescimento irracional.

Não é necessário se estender em demasia na consideração das direitas como instrumentos políticos do Anti-humanismo. Nela a má fé chega a níveis tão altos que, periodicamente, se publicitam como representantes do “Humanismo”. Tão enorme é a má fé e o bandoleirismo na apropriação das palavras que os representantes do Anti-humanismo tem intentaram cobrir-se com o nome de “humanistas”. Seria impossível inventariar os recursos, instrumentos, formas e expressões de que dispõe o Anti-humanismo. Em todo o caso, esclarecer sobre as suas tendências mais solapadas contribuirá para que muitos humanistas espontâneos ou ingênuos revisem as suas concepções e o significado da sua prática social.

Quanto à organização do Movimento Humanista, este dinamiza frentes de ação no campo trabalhista, habitacional, gremial, político e cultural com a intenção de ir assumindo o carácter cada vez mais amplo. Ao proceder assim, cria condições de inserção para as diferentes forças, grupos e indivíduos progressistas sem que estes percam a sua identidade nem as suas características particulares. O objetivo de tal ação consiste em promover a união de forças capazes de influir crescentemente sobre vastas camadas da população, orientando com a sua ação a transformação social.

Os humanistas não somos ingênuos nem se exaltam com palavras vazias. Nesse sentido, não consideramos as nossas propostas como a expressão mais avançada da consciência social, nem pensamos a nossa organização em termos indiscutíveis. Os humanistas não fingem ser representantes das maiorias. Em todo o caso, atuam de acordo com o seu parecer mais justo, apontando às transformações que cremos adequadas e possíveis neste momento em que lhes cabe viver.

Para terminar com esta exposição queria transmitir a vocês minha preocupação pessoal. De maneira nenhuma penso que vamos rumo a um mundo desumanizado tal como nos é apresentado alguns autores de ficção científica, algumas correntes salvacionistas ou algumas tendências pessimistas. Creio, sim, que nos encontramos justamente no ponto, aliás muitas vezes apresentado na História humana, em que é necessário escolher entre duas vias que levam a mundos opostos. Devemos escolher em que condições queremos viver e creio que, neste perigoso momento, a humanidade se prepara para fazer a sua escolha. O Humanismo tem um papel importante a desempenhar a favor da melhor das opções.

Nada mais, muito obrigado.

## **AS CONDIÇÕES DO DIÁLOGO**

Academia de Ciências. Moscou, Rússia.

6 de Outubro de 1993

Senhor Vice-Presidente da Academia de Ciências da Rússia, Wladimir Kudriatsev, respeitados professores e amigos.

A honra que me foi outorgada pela Academia de Ciências da Rússia na sessão do Conselho Científico do Instituto para a América Latina, realizada em 21 de Setembro passado, foi de enorme importância para mim. Poucos dias depois de ter recebido a notícia, encontro-me aqui para agradecer por este reconhecimento e para refletir sobre o diálogo mantido ao longo de vários anos com os acadêmicos de diversos Institutos de vosso país. Este intercâmbio, efetuado através do contato pessoal, através da correspondência e através do livro, tem ressaltado a possibilidade de estabelecer certas bases de idéias compartilhadas, desde que, como neste caso, o diálogo seja rigoroso e sem preconceitos. Por contraste, gostaria de estender-me sobre algumas dificuldades que em geral entorpecem a fluidez do diálogo e que, muito freqüentemente, levam-no a um beco sem saída.

Acabo de mencionar a palavra “diálogo” quase no sentido grego do *dialogos* e do posterior *dialogus*, que encerra a mesma idéia e que sempre implica na alternância e na conversação entre as pessoas que manifestam suas idéias ou preferências. Mas o diálogo, mesmo cumprindo com todos os requerimentos formais, às vezes fracassa sem que se chegue à compreensão cabal daquilo que se leva em consideração. A forma filosófica e científica do pensar, diferentemente da forma dogmática, é essencialmente dialogal e mostra uma estreita relação com aquela estrutura dialética que já nos tinha sido apresentada por Platão como ferramenta de aproximação à verdade. Estudiosos contemporâneos têm voltado a refletir sobre a natureza do diálogo, sobretudo a partir da Fenomenologia e da formulação do “problema do Outro” e seu representante mais notável é Martin Buber. Já Collingwood havia ressaltado que um problema não pode ser resolvido se não pode ser entendido, e não pode ser entendido se não se sabe que classe de pergunta propõe. Pergunta e resposta transcorrem dentro do diálogo hermenêutico, mas toda resposta não fecha o círculo, senão que se abre à novas interrogantes que, por sua vez, exigem reformulações.

A tese que hoje defendo pode ser proposta desta maneira: Não existe diálogo completo se não se consideram os elementos pré-dialogais nos quais se baseia a necessidade de tal diálogo. Para ilustrar o enunciado, me permitirei remeter-me a certos exemplos cotidianos nos quais estou pessoalmente envolvido.

Quando se me pede que explique meu pensamento em uma conferência, um escrito, ou numa nota de imprensa, tenho a sensação de que tanto as palavras que uso como o fio condutor do discurso que desenvolvo podem ser entendidos sem dificuldade, mas que não conseguem “conectar” com muitos ouvintes, leitores ou jornalistas. Essas pessoas não estão em piores condições de compreensão geral que muitas outras com as quais meu discurso “faz conexão”. Naturalmente, não estou me referindo à discordância que pode haver entre as propostas que formulo e as objeções da outra parte; essa situação me parece de perfeita conexão. Mesmo numa discussão acalorada comprovo essa conexão. Não, trata-se de algo mais geral, de algo que tem a ver com as próprias condições do diálogo (entendendo-se minha exposição como um diálogo com outra parte que aceita, ou rechaça, ou duvida de minhas asserções). A sensação de não-conexão surge com força ao perceber que o explicado foi compreendido e que, entretanto, torna-se a perguntar a mesma coisa, ou insiste-se em pontos que não derivam do exposto. É como se uma certa imprecisão, um certo desinteresse acompanhassem a compreensão do que foi proposto; como se o interesse se radicasse além (ou aquém) do que se enuncia. Aqui podemos considerar o diálogo como uma relação de reflexão ou discussão entre pessoas, entre partes. Sem sermos excessivamente rigorosos, é conveniente chegar a um acordo sobre certas condições para que exista essa relação ou para que se acompanhe uma exposição razoavelmente. Assim, para que um diálogo seja coerente é necessário que as partes: 1.- coincidam a

respeito do tema fixado; 2.- considerem o tema em um grau de importância similar e 3.- possuam uma definição comum sobre os termos decisivos usados.

Se dizemos que as partes devem coincidir ao fixar o tema, estamos nos referindo a uma relação na qual cada um leva em conta o discurso do outro. Além disso, o fato de se fixar um tema não quer dizer que este não admita transformação ou mudança durante o seu desenvolvimento, mas de qualquer maneira, cada uma das partes deve saber pelo menos sobre o quê a outra está falando.

Ao dizer, na condição seguinte, que deve existir uma ponderação ou um grau de importância parecido, não estamos considerando uma coincidência estrita, mas sim num grau aceitável da importância que tem o tema, porque se este recebe uma ponderação de primeira ordem para uma das partes e para a outra é trivial, poderá haver coincidência sobre o objeto tratado, mas não sobre o interesse ou função que cumpre o conjunto do discurso.

Finalmente, se os termos decisivos têm definições diferentes para as partes, pode-se chegar a alterar o objeto do diálogo e, com isto, o tema tratado.

Se as três condições explanadas forem satisfeitas se poderá avançar e se poderá estar de acordo ou em desacordo razoável com a série de argumentos que se exponham. Mas existem numerosos fatores que impedem o cumprimento das condições do diálogo. Me limitarei a levar em conta alguns fatores pré-dialogais que afetam a condição de ponderação de um tema determinado.

Para que exista um enunciado é necessário que haja uma intenção prévia que permita escolher os termos, e uma relação entre eles. Não é suficiente que se enuncie: “Nenhum homem é imortal”, ou “Todos os coelhos são herbívoros”, para dar a entender de quê tema estou falando. A intenção prévia ao discurso fixa o âmbito, coloca o universo no qual se dão as proposições. Tal universo não é geneticamente lógico; tem a ver com estruturas pré-lógicas, pré-dialogais. O mesmo vale para quem recebe o enunciado. É necessário que o universo do discurso seja coincidente entre quem enuncia e quem recebe a enunciação. De outro modo, pode-se falar de não-coincidência do discurso.

Até pouco tempo pensava-se que do jogo das premissas derivava a conclusão. Desta forma, quando se dizia: “Todos os homens são mortais, Sócrates é homem, portanto Sócrates é mortal”, supunha-se que a conclusão derivava dos termos anteriores quando, na realidade, quem organizava os enunciados já tinha em mente a conclusão. Havia portanto uma intenção lançada em direção a certo resultado, e isto permitia, por sua vez, escolher enunciados e termos. Não ocorre algo diferente na linguagem cotidiana, e mesmo em Ciência o discorrer vai em direção a um objetivo previamente proposto como hipótese. Entretanto, quando se estabelece um diálogo cada uma das partes pode ter intenções diferentes e objetivos distintos e, sobretudo, cada qual terá uma apreciação global sobre o tema em si, no tocante à sua importância. Mas essa “importância” não é colocada pelo tema, e sim por um conjunto de crenças, valorizações e interesses prévios. Abstratamente, duas pessoas poderiam colocar-se de acordo ao fixar o tema do “sentido da vida” como de suma importância e, entretanto, uma das partes estar convencida de que o tratamento de tal matéria é de escassa praticidade, que não resolverá nada e que, finalmente, não é de urgência cotidiana. Que o interlocutor cético acompanhe a exposição da outra parte, ou que participe ativamente do diálogo, fica explicado por outros fatores, mas não pelo tema cuja substancialidade desqualificou previamente. Desta maneira, os elementos pré-dialogais introduzem não somente o universo que pondera o tema, mas também as intenções que se encontram além (ou aquém) dele. É claro que os elementos pré-dialogais são pré-lógicos e atuam dentro do horizonte temporal, social, que os indivíduos freqüentemente consideram como produto de suas experiências e observações pessoais. E esta é uma barreira que não se pode ultrapassar facilmente até que mude a sensibilidade da época, o momento histórico em que se vive. É precisamente por isto que numerosas contribuições feitas no campo da Ciência e em outras áreas das atividades humanas têm sido aceitas somente em momentos posteriores, mas até que se chegasse a esse ponto os promotores de tais idéias e atividades depararam-se com um vazio dialogal e, muito freqüentemente, com uma barreira de hostilidade erigida, ante a simples possibilidade de se discutir

publicamente os novos pontos de vista. Passada a turbulência inicial e havendo chegado ao cenário histórico uma ou várias novas gerações, a importância daquelas contribuições antecipadas se torna comum para todos e todos coincidem no assombro de que tais contribuições tenham sido negadas ou minimizadas anteriormente.

Desta maneira, quando exponho meu pensamento (não-coincidente com certas crenças, valorizações e interesses do universo da época), compreendo essa desconexão com muitos de meus interlocutores, com os quais abstratamente tudo pareceria estar em perfeito acordo. Em minha tarefa de difundir o Humanismo, freqüentemente me deparo com as dificuldades comentadas. Se explica-se a concepção do Humanismo contemporâneo e se o faz claramente, nem por isso sobrevirá uma conexão com muitos interlocutores, porque ainda há impedimentos e crenças de etapas anteriores, que colocam como tema importante outras questões acima do ser humano. Claro, muita gente dirá que é “humanista”, porque a palavra “humanismo” pode parecer decorativa, mas é claro que ainda não existe um interesse genuíno em entender as razões, tampouco as propostas desta corrente de pensamento e desta prática social. Se supõe-se que a organização de idéias em um sistema é uma ideologia, e a moda dita o fim das ideologias, é claro que não se tenderá a considerar as formulações sistemáticas do Humanismo. Se preferirá, contraditoriamente, respostas conjunturais para problemas que são globais, e toda resposta sistemática será considerada como uma generalização excessiva. Ocorrendo, nesta época de mundialização, que os problemas fundamentais que vivemos são estruturais e são globais, tais dificuldades não serão apreendidas desse modo e se haverá de encarar um conjunto de respostas desestruturadas, que por sua própria natureza levarão a complicar mais ainda as coisas, em uma reação em cadeia sem controle. É claro que isto ocorre porque os interesses econômicos dos círculos privilegiados dirigem o mundo, mas a visão dessa minoria privilegiada se consolidou mesmo nas camadas mais prejudicadas da sociedade. Desta maneira, é patético escutar no discurso do cidadão comum os acordes que antes percebêramos nos representantes das minorias dominantes, através dos meios de divulgação. Isto continuará assim, e não será possível um diálogo profundo nem uma ação planificada globalmente, até que fracassem as tentativas específicas de resolver a crise progressiva desencadeada no mundo. No momento atual se crê que não se deve discutir a globalidade do sistema econômico e político vigente, já que este é aperfeiçoável. De maneira oposta, para nós, este sistema não é aperfeiçoável nem pode ser gradualmente reformado, nem as soluções conjunturais desestruturadas produzirão uma recomposição crescente. Essas duas posturas confrontadas poderão estabelecer seu diálogo, mas os pré-dialogais que atuam em um e outro caso são inconciliáveis como sistemas de crenças e como sensibilidade. Somente com um crescente fracasso das soluções específicas se chegará a outro horizonte do perguntar e a uma condição adequada para o diálogo. Neste momento, as novas idéias começarão a ser gradualmente reconhecidas e os setores cada vez mais desesperançados começarão a se mobilizar. Hoje mesmo, ainda que se pretenda melhorar alguns aspectos do sistema atual, a sensação que se generaliza nas populações é de que no futuro as coisas certamente irão piorar. E essa difusa sensação não está revelando um simples apocalipsismo de fim de século, mas sim um mal-estar difuso e generalizado, que nascendo das entranhas das maiorias sem voz, vai chegando a todas as camadas sociais. Enquanto isso, continua-se afirmando de forma contraditória que o sistema é conjunturalmente aperfeiçoável.

O diálogo, fator decisivo na construção humana, não se reduz aos rigores da lógica ou da lingüística. O diálogo é algo vivo, no qual o intercâmbio de idéias, preferências e experiências está tingido pela irracionalidade da existência. Esta vida humana com suas crenças, temores e esperanças, ódios, ambições e ideais de época, é a que coloca a base de todo diálogo. Quando dissemos que “Não existe diálogo completo se não se consideram os elementos pré-dialogais nos quais se baseia a necessidade de tal diálogo”, estávamos atentando para as conseqüências práticas de tal formulação. Não haverá diálogo cabal sobre as questões de fundo da civilização atual até que se comece a deixar de crer socialmente em tanta ilusão alimentada pelos “espelinhos” do sistema atual. Enquanto isso, o diálogo continuará sendo insubstancial e sem conexão com as motivações profundas da sociedade.

Quando a Academia me fez chegar o seu reconhecimento, compreendi que em algumas latitudes começou a se mover algo novo, algo que, começando em diálogo de especialistas, logo estará ocupando a praça pública.

Meu agradecimento a esta magnífica Instituição, a todos vós, e meu desejo fervoroso de que o diálogo frutífero se aprofunde e estenda além do claustro acadêmico.

## **FORO HUMANISTA**

Moscou, Rússia.

7 de Outubro de 1993

Estimados amigos:

O Foro Humanista tem por objetivo estudar e estabelecer uma posição com relação aos problemas globais do mundo de hoje. A partir desse ponto de vista, é uma organização cultural, no sentido amplo, que se preocupa em relacionar estruturalmente os fenômenos da ciência, da política, da arte e da religião. O Foro Humanista faz da liberdade de consciência e da ausência de pré-julgamento ideológico a condição indispensável para o trabalho na compreensão dos complexos fenômenos do mundo contemporâneo.

O Foro Humanista tem, a meu ver, a ambição de converter-se em um instrumento de informação, intercâmbio e discussão entre pessoas e instituições que pertencem às mais diversas culturas do mundo. Pretende, além disso, adotar um caráter de permanente atividade, de modo que toda informação relevante possa circular de imediato entre seus membros.

Poderá se perguntar se as diversas instituições hoje existentes não podem realizar este trabalho com maior êxito, devido a sua experiência, sua solvência econômica e sua disponibilidade profissional e técnica. Assim, se poderia pensar que nos centros de extensão universitária, nas instituições privadas e oficiais, e até nos organismos culturais das Nações Unidas encontraríamos o meio adequado para encarar investigações de envergadura e para, a partir dali, divulgar as conclusões a que se chegaria, supondo que elas teriam sido de algum valor. Não descartamos a colaboração e o intercâmbio com diversas entidades, mas necessitamos de uma grande independência, uma grande liberdade de opinião na formulação das perguntas, na determinação das áreas de interesse e isto não é tão simples quando se trata de instituições que têm sua própria dinâmica e, naturalmente, sua dependência material e ideológica.

O Foro Humanista pretende fundar as bases de uma discussão global futura. Mas, não deve desqualificar, a priori, as contribuições feitas, até hoje, por diferentes correntes de pensamento e de ação, independentemente do êxito ou fracasso prático que estas tenham tido. De maior interesse será ter em conta as diversas posturas e compreender que nesta civilização planetária que começa a gestar-se, a diversidade de posturas, valores e estilos de vida prevalecerá no futuro apesar dos embates das correntes uniformizantes. Neste sentido, nós aspiramos a uma nação humana universal possível unicamente se existe a diversidade. Não poderá manter-se um hegemonismo central sobre as periferias, nem um estilo de vida, nem um sistema de valores, nem um pressuposto ideológico ou religioso que se imponha a custo do desaparecimento de outros. Hoje já estamos vendo que a centralização vai gerando respostas desagregadoras porque não se respeita a verdadeira identidade de povos e regiões que poderiam convergir perfeitamente em uma federação real de coletividades. Não se vá pensar que o controle econômico pode fazer milagres ou que existe, ainda, quem crê que para conceder créditos para o desenvolvimento teremos, primeiramente, que reformar o Estado, depois a

legislação, posteriormente o modo de produção, mais adiante os costumes e hábitos sociais, um tempo depois a roupa, o regime alimentício, a religião e o pensamento?

Esse absolutismo ingênuo está encontrando dificuldades crescentes para impor-se e, como no caso das secessões descritas mais acima, está contribuindo para endurecer e radicalizar posições em todos os campos. Se, efetivamente, através da ditadura do dinheiro, se pudesse passar a uma sociedade plena, o tema admitiria mais um tempo de discussão, mas se para conseguir uma sociedade decadente, sem sentido para o conjunto e os indivíduos, é necessário, além disso, aceitar os requisitos de uma involução humana, o resultado será o aumento da desordem e da infelicidade geral.

O Foro Humanista não pode perder de vista o lineamento da diversidade, não pode estudar as distintas culturas com a ótica de um primitivismo zoológico, segundo a qual aquela cultura em que alguém está instalado representa o ápice de uma evolução que deve ser imitada pelas demais. Muito mais importante será compreender que todas as culturas fazem sua contribuição à grande construção humana. Mas, o Foro Humanista deve estabelecer suas condições mínimas. A primeira é que não pode dar participação àquelas correntes que propiciem a discriminação ou a intolerância; a segunda é que não pode dar participação àquelas correntes que propiciem a violência como metodologia de ação, para impor sua concepção ou seus ideais, por mais importantes que estes sejam. Tirando essas limitações, não tem por que haver outras.

O Foro Humanista é internacionalista, mas isto quer dizer que, em razão de seu ecumenismo, desqualifica o regional e o pontual? Como se poderia desqualificar alguém porque ama o seu povo, a sua terra, os seus costumes, a sua gente, as suas tradições? Poderíamos encaixar o simples apelido de “nacionalista” para logo deixar de considerá-lo? Porque amar as próprias raízes é também ser generoso na consideração do trabalho e do sofrimento das gerações anteriores. Unicamente, esse “nacionalismo” se distorce quando a própria afirmação é em detrimento do reconhecimento de outras coletividades, de outros povos. Com que direito este Foro poderia descartar as contribuições de quem se sente socialista, sentindo o ideal de conseguir uma sociedade igualitária e justa? O que poderíamos rejeitar, a não ser um dos tantos modelos possíveis, nos quais esse ideal é deformado pela imposição de uma tirania uniformizante? Por que este Foro deixaria de considerar esse liberal que considera seu modelo econômico como um instrumento de bem-estar para todos e não para uns poucos? Teria o Foro que atuar discriminando aos crentes ou aos ateus em razão de suas respectivas concepções? Poderia o Foro sustentar a consciência da superioridade de uns costumes sobre os outros? Creio que as limitações não podem ser senão as duas e exclusivamente as duas que apontáramos antes. Em tal caso, o Foro se proporá em termos de inclusão e não de exclusão da diversidade humana.

Não posso me estender mais nesta exposição. Somente quis mencionar alguns temas sobre os quais todos queremos ter uma clara compreensão e sobre os quais necessitamos encontrar a melhor forma prática de ação. Estes temas são, a meu ver: o racismo e a discriminação crescentes; a intervenção no aumento de supostos organismos de paz nas questões internas dos países; a manipulação dos direitos humanos como pretexto de intervenção; a verdade do estado dos direitos humanos no mundo; o aumento do desemprego mundial; o aumento da pobreza em diversas regiões e em diversas classes, inclusive das sociedades opulentas; a deterioração progressiva da saúde e da educação; a ação de forças separatistas; o aumento do uso de drogas; o aumento do suicídio; a perseguição religiosa e a radicalização dos grupos religiosos; os fenômenos psicossociais de alteração e violência; os perigos reais, devidamente priorizados, da destruição ambiental. Quisérámos ter também uma clara percepção do fenômeno de desestruturação que, começando nos grupos sociais e políticos, termina comprometendo a relação interpessoal, a articulação da cultura e todo projeto de ação comum dos conjuntos humanos.

Por outro lado, desejaria chamar a atenção dos que colocarão em marcha as comissões de trabalho, no sentido de que o Foro não precisará de uma organização complexa, mas em lugar disso, algum mecanismo de contato e circulação da informação; que não necessitará de enormes recursos para funcionar e que o problema econômico não será decisivo para um agrupamento deste tipo; que deverá

contar com um meio informativo periódico mais ao estilo de um boletim que de uma revista formal; que haverá de conectar entre si a pessoas e instituições que podem produzir em comum, mas que, em razão das distâncias, estão impedidas de fazê-lo; e que, finalmente, terá que contar com um ágil corpo de tradutores. Talvez uma comissão do Foro possa constituir o Centro Mundial de Estudos Humanistas e, com isto, contribuir a dar permanência às atividades ao tempo que, estabelecendo certas prioridades, possa também calendarizar as tarefas a realizar.

Saúdo fraternalmente os membros deste Foro e expresso a todos o maior desejo para a realização dos trabalhos que hoje se iniciam.

## **O QUE ENTENDEMOS HOJE POR HUMANISMO UNIVERSALISTA?**

Comunidade Emanu-El, Sede do Judaísmo Liberal na Argentina.  
Buenos Aires, Argentina.

24 de Novembro de 1994

Agradeço à comunidade Emanu-El e ao rabino Sergio Bergman a oportunidade que me dão de expôr hoje aqui. Agradeço a presença dos membros da A Comunidade, dos conferencistas do presente ciclo e, em geral, dos amigos do humanismo.

O título da presente dissertação afirma a existência de um humanismo universal, mas esta afirmação, desde já, deve ser provada. Para isso, importa considerar o que se entende por “humanismo”, dado que não há acordo geral sobre o significado desta palavra e, por outro lado, será necessário discutir se o “humanismo” é próprio de um ponto, de uma cultura, ou se pertence às raízes e ao patrimônio de toda a humanidade. Será conveniente, para começar, tornar explícitos os nossos interesses a respeito destes temas já que, não o fazendo, poder-se-ia pensar que estamos simplesmente motivados pela curiosidade histórica ou por qualquer tipo de trivialidade cultural. O humanismo tem para nós o cativante mérito de ser não só história como também projeto de um mundo futuro e ferramenta de ação atual.

Interessa-nos um humanismo que contribua para o melhoramento da vida, que faça frente à discriminação, ao fanatismo, à exploração e à violência. Num mundo que se globaliza velozmente e que mostra os sintomas do choque entre culturas, etnias e regiões deve existir um humanismo universalista, plural e convergente. Num mundo em que se desestruturam os países, as instituições e as relações humanas, deve existir um humanismo capaz de estimular a recomposição das forças sociais. Num mundo em que se perdeu o sentido e a direção na vida, deve existir um humanismo apto para criar uma nova atmosfera de reflexão em que já não se oponham de modo irredutível o pessoal ao social nem o social ao pessoal. Interessa-nos um humanismo criativo, não um humanismo repetitivo; um novo humanismo que, tendo em conta os paradoxos da época aspire a resolvê-los. Estes tópicos, em alguns casos de aparência contraditória, irão emergindo com mais detalhe ao longo desta exposição.

Ao perguntar, “o que entendemos hoje por humanismo universalista?”, estamos apontando para a origem e também para o estado atual da questão.

Começemos pelo que é historicamente reconhecível no Ocidente, deixando as portas abertas para o sucedido noutras partes do mundo onde a atitude humanista já estava presente antes da cunhagem de palavras como “humanismo”, “humanista” e outras tantas do gênero. No que se refere à atitude que menciono e que é posição comum dos humanistas das diferentes culturas, devo destacar as seguintes

características: 1. - colocação do ser humano como valor e preocupação central; 2. - afirmação da igualdade de todos os seres humanos; 3. - reconhecimento da diversidade pessoal e cultural; 4. - tendência para o desenvolvimento do conhecimento acima do aceito como verdade absoluta; 5. - afirmação da liberdade de idéias e de crenças; e 6. - repúdio à violência.

Adentrando-nos na cultura européia, particularmente na da Itália pré-renascentista, observamos que o “studia humanitatis” (estudo das humanidades) estava referido ao conhecimento das línguas grega e latina, com especial ênfase nos autores “clássicos”. As “humanidades” compreendiam a História, poesia, retórica, gramática, literatura e filosofia moral. Tratavam sobre questões genericamente humanas, à diferença das matérias próprias dos “juristas”, “canonistas”, “legistas” e “artistas”, que estavam destinadas a uma formação especificamente profissional. Ainda que, estes últimos também contassem na sua formação com elementos próprios das humanidades, os seus estudos eram dirigidos para aplicações práticas próprias dos seus respectivos ofícios. A diferença entre “humanistas” e “profissionais” foi-se aprofundando na medida em que os primeiros puseram ênfase nos estudos clássicos e na investigação de outras culturas, separando do enquadramento profissional um interesse pelo genericamente humano e pelas coisas humanas. Essa tendência continuou o seu desenvolvimento até se incursionar em campos muito afastados do aceitado em seu momento como “humanidades”, dando lugar à grande revolução cultural do Renascimento.

Na realidade, a atitude humanista tinha começado a desenvolver-se muito antes e isto podemos resgatá-lo nos temas tratados pelos poetas goliardos e pelas escolas das catedrais francesas do século XII. Mas a palavra “umanista”, que designou um certo tipo de estudioso, só começou a usar-se em Itália em 1538. Neste ponto, remeto para as observações de A. Campana no seu artigo “The Origin of the Word ‘Humanist’”, publicado em 1946. Com o anterior, estou a destacando que os primeiros humanistas não se reconheciam a si mesmos sob essa designação, que, em compensação, ganhará corpo muito mais adiante. E aqui dever-se-ia consignar que palavras afins como “humanistische” (“humanístico”), de acordo com os estudos de Walter Ruegg, começam a ser usadas em 1784 e “humanismus” (“humanismo”) começa a difundir-se a partir dos trabalhos de Niehammer de 1808. Só em meados do século passado é que o termo “humanismo” circula em quase todas as línguas. Estamos falando, por conseguinte, de designações recentes e de interpretações de fenómenos que certamente foram vividos pelos seus protagonistas de um modo muito diferente de como foram considerados pela historiologia ou pela História da cultura do século passado. Este ponto não me parece ocioso e gostaria de retomá-lo mais adiante ao considerar os significados que tem tido, até hoje, o humanismo.

Se me permite um parêntese, direi que, no momento atual, ainda nos encontramos com aquele substrato histórico e com as diferenças entre os estudos das humanidades que se ministram nas faculdades ou institutos de estudos humanísticos, e a simples atitude de pessoas não definidas pela sua dedicação profissional, mas sim pelo seu posicionamento a respeito do humano como preocupação central. Quando hoje alguém se define como “humanista” não o faz com referência aos seus estudos de “humanidades” e, igualmente, um estudante ou estudioso de “humanidades” nem por isso se considera “humanista”. A atitude “humanista” é difusamente compreendida como algo mais amplo, quase totalizador, mais além das especificidades universitárias.

No mundo acadêmico ocidental, costuma-se chamar “humanismo” a esse processo de transformação da cultura que, começando na Itália, particularmente em Florença, entre o final do século XIV e o começo do século XV, conclui-se no Renascimento com a sua expansão por toda a Europa. Essa corrente apareceu ligada às “humanae litterae” (que eram os escritos referidos às coisas humanas) em contraposição às “divinae litterae” (que punham o acento nas coisas divinas). E este é um dos motivos pelo qual se chama aos seus representantes “humanistas”. Sob essa interpretação, o humanismo é, na sua origem, um fenómeno literário com uma tendência clara para retomar os contributos da cultura greco-latina, asfixiados pela visão cristã medieval. Deve-se notar que o

surgimento deste fenómeno não se deveu simplesmente à modificação endógena dos factores económicos, sociais e políticos da sociedade ocidental, mas antes a que esta recebeu influências transformadoras de outros ambientes e civilizações. O contacto intenso com as culturas judaica e muçulmana e a ampliação do horizonte geográfico, fizeram parte de um contexto que incentivou a preocupação com o genericamente humano e com os descobrimentos das coisas humanas.

Creio que S. Puleda acerta quando explica, no seu “Interpretações Históricas do Humanismo”, que o mundo europeu medieval pré-humanista era um ambiente fechado do ponto de vista temporal e físico, que tendia a negar a importância do contacto que se dava, de facto, com outras culturas. A História, do ponto de vista medieval, é a História do pecado e da redenção; o conhecimento de outras civilizações não iluminadas pela graça de Deus não se reveste de grande interesse. O futuro prepara simplesmente o Apocalipse e o juízo de Deus. A Terra é imóvel e está no centro do Universo, seguindo a concepção tolemaica. Tudo está circundado pelas estrelas fixas e as esferas planetárias giram animadas por potências angélicas. Este sistema termina no empíreo, sede de Deus, motor imóvel que tudo move. A organização social corresponde-se com esta visão: uma estrutura hierárquica e hereditária diferencia os nobres dos servos. No vértice da pirâmide estão o Papa e o Imperador, às vezes aliados, às vezes em luta pela proeminência hierárquica. O regime económico medieval, pelo menos até ao século XI, é um sistema económico fechado fundado no consumo do produto no lugar de produção. A circulação monetária é escassa. O comércio é difícil e lento. A Europa é uma potência continental encerrada porque o mar, como via de trânsito, está nas mãos de bizantinos e árabes. Mas as viagens de Marco Polo e o seu contacto com as culturas e a tecnologia do Extremo Oriente; os centros de ensino de Espanha, a partir de onde os mestres judeus, árabes e cristãos irradiam conhecimento; a procura de novas rotas comerciais que evitem a barreira do conflito bizantino-muçulmano; a formação de uma classe comerciante cada dia mais activa; o crescimento de uma burguesia citadina mais poderosa e o aperfeiçoamento de instituições políticas mais eficientes, como os senhorios da Itália, vão marcando uma mudança profunda na atmosfera social, e essa mudança permite o desenvolvimento da atitude humanista. Não se deve esquecer que esse processo compreende numerosos avanços e retrocessos até a nova atitude se tornar consciente.

Cem anos depois de Petrarca (1304 - 1374), existe um conhecimento dez vezes maior dos clássicos do que ao longo de todo o período anterior de mil anos. Petrarca rebusca nos antigos códices tratando de corrigir uma memória deformada e, com isso, inicia uma tendência de reconstrução do passado e um novo ponto de vista do fluir da História, bloqueado naquele tempo pelo imobilismo da época. Outro dos primeiros humanistas, Manetti, na sua obra “De Dignitate et Excellentia Hominis” (A dignidade e excelência dos homens) reivindica o ser humano contra o “Contemptu Mundi”, o desprezo pelo mundo, predicado pelo monge Lotario (posteriormente Papa, conhecido como Inocêncio III). A partir daí, Lorenzo Valla, no seu “De Voluptate” (O prazer), ataca o conceito ético da dor, vigente na sociedade do seu tempo. E assim, enquanto ocorre a transformação económica e se modificam as estruturas sociais, os humanistas tomam consciência desse processo gerando uma cascata de produções em que se perfila essa corrente que ultrapassa o âmbito cultural e acaba por pôr em questão as estruturas do poder em mãos da Igreja e do monarca.

Numerosos especialistas têm destacado que no humanismo pré-renascentista aparece já uma nova imagem do ser humano e da personalidade humana. Esta é construída e expressa por meio da acção e é nesse sentido que se dá especial importância à vontade em relação à inteligência especulativa. Por outro lado, emerge uma nova atitude perante a natureza. Esta já não é uma simples criação de Deus e um vale de lágrimas para os mortais, mas sim o ambiente do ser humano e, em alguns casos, a sede e o corpo de Deus. Por último, esse novo posicionamento face ao universo físico fortalece o estudo dos diversos aspectos do mundo material, tendente a explicá-lo como um conjunto de forças imanentes que não requerem para a sua compreensão de conceitos teológicos. Isto mostra já uma clara orientação para a experimentação e uma tendência para o domínio das leis naturais. O mundo é agora o reino do Homem e este deve dominá-lo mediante o conhecimento das ciências.

Devido à orientação comentada, os estudiosos do século XIX enquadraram como “humanistas” não apenas numerosas personalidades literárias do Renascimento, mas também, ao lado de Nicolau de Cusa, Rodolfo Agrícola, Juan Reuchlin, Erasmo, Thomas More, Jacques Lefèvre, Charles Bouillé, Juan Vives, colocaram também Galileu e Leonardo.

É sabido que muitos temas implantados pelos humanistas seguem em frente e acabam por inspirar os enciclopedistas e os revolucionários do século XVIII. Porém, após as revoluções americana e francesa, começa esse declínio em que a atitude humanista se submerge. O idealismo crítico, o idealismo absoluto e o romantismo, inspiradores, por sua vez, de filosofias políticas absolutistas, deixaram para trás o ser humano como valor central para convertê-lo em epifenómeno de outras potências. Essa coisificação, esse “ele” em vez de um “tu”, como destacara argutamente Martin Buber, instala-se a nível planetário. Mas as tragédias das duas guerras mundiais comovem pela raiz as sociedades e ressurgem perante o absurdo a pergunta pelo significado do ser humano. Isto torna-se presente nas chamadas “filosofias da existência”. Sobre a situação contemporânea do humanismo voltarei no final desta exposição. Por ora, gostaria de destacar alguns aspectos fundamentais do humanismo entre os quais encontramos a sua atitude anti-discriminatória e a sua tendência para a universalidade.

O tema da tolerância mútua e da convergência posterior é muito caro ao humanismo e, por isso, gostaria de trazer novamente a esta plateia o que o Dr. Bauer explicou na sua conferência de 3 de Novembro. Ele disse: “... na sociedade feudal muçulmana, particularmente em Espanha, a situação dos judeus foi muito diferente. Da sua marginalização social nem sequer se pode falar, como tão-pouco da dos cristãos. E só excepcionalmente podiam surgir tendências que hoje chamaríamos “fundamentalistas”. A religião dominante não se identificava com a ordem social na mesma medida do que acontecia na Europa cristã. Nem sequer se pode falar aqui de “divisão ideológica”, por mais que existissem, paralelamente e com tolerância mútua, diferentes cultos. Às escolas e universidades oficiais iam todos juntos, coisa inconcebível na sociedade medieval cristã. O grande Maimónides era, na sua juventude, discípulo e amigo de Ibn Roshd (Averroes). E se mais tarde os judeus e o próprio Maimónides sofreram pressões e perseguições por parte dos fanáticos de origem africana que se tinham apoderado do poder em El-Andalus, o filósofo árabe, que para eles era herege, também não se salvou do mesmo. Nessa atmosfera, claro que podia surgir um amplo e profundo humanismo, tanto por parte dos muçulmanos como dos judeus... Em Itália, a situação era parecida, não só sob o breve império do Islão na Sicília, como também, depois e inclusivamente durante muito tempo, sob o domínio directo do Papado. Um monarca, de origem alemã, o imperador Frederico II de Hohenstaufen, residente na Sicília e ele próprio poeta, teve a audácia de proclamar para o seu regime uma raiz ideológica tripartida: cristã, judaica e muçulmana, e inclusivamente, através desta última, a continuidade com a filosofia clássica grega”. Fim de citação.

No que diz respeito ao humanismo nas culturas judaica e árabe não há maiores dificuldades em rastreá-lo. Gostaria somente de trazer aqui algumas observações do académico russo Artur Sagadeev, na conferência que sobre “O humanismo no pensamento clássico muçulmano” deu em Moscovo, em novembro do ano passado. Ele destacou que “... a infraestrutura do humanismo no mundo muçulmano era determinada pelo desenvolvimento das cidades e da cultura das cidades. Pelas cifras seguintes é possível opinar sobre o grau de urbanização deste mundo: nas três maiores cidades de Savad - ou seja, Mesopotâmia do sul - ; e nas duas maiores cidades do Egito, vivia cerca de 20% de toda população. Pela percentagem de cidades com uma população superior a cem mil habitantes cada, na Mesopotâmia e Egito nos séculos VIII e IX, superou a de cidades dos países da Europa ocidental do século XIX, tais como Países Baixos, Inglaterra, País de Gales ou França. Segundo os cálculos mais cuidadosos, Bagdad, naquele tempo, contava com 400.000 habitantes, e a população de cidades como Fustat (que depois foi o Cairo), Córdoba, Alexandria, Kufa e Basra era de cem mil a duzentos e cinquenta mil habitantes cada uma. A concentração nas cidades de grandes recursos, provenientes do comércio e dos impostos, determinou o surgimento de uma classe bastante numerosa da

intelectualidade medieval, uma dinamização da vida espiritual e a prosperidade da ciência, a literatura e a arte. No contro de atenção de tudo, estava o ser humano, como espécie humana e como personalidade única. Há que assinalar que o mundo muçulmano medieval não conheceu uma divisão da cultura em cultura urbana e cultura oposta aos habitantes das cidades por suas orientações axiológicas, tais como a que representaram na Europa entre os habitantes dos monasterios e os dos castelos feudais. Os portadores da educação teológica e os grupos sociais, análogos aos feudais da Europa no mundo muçulmano, viviam nas cidades e experimentaram a influência poderosa da cultura formada no refúgio dos habitantes urbanos endinheirados das cidades muçulmanas. Sobre o caráter das orientações axiológicas dos habitantes endinheirados das cidades muçulmanas, podemos julgar pelo grupo de referência que eles queriam imitar, como encarnação das características obrigatórias de uma personalidade ilustre e bem educada. Este grupo de referência formava os Adibes, gente de amplos interesses humanitários, gente de conhecimentos e alta moral. O Adab, ou seja, o conjunto de qualidades próprias do Adib, supunha ideais da conduta cidadã, cortesã, refinamento, humor, e era por sua função intelectual e moral sinônimo da palavra “paideia” e os latinos na palavra “humanitas”. Os Adibes encarnavam ideais do humanismo e eram por sua vez divulgadores de idéias humanistas que às vezes tinham forma de sentenças lapidárias: “O homem é problema para o homem”; “Quem cruza nosso mar, para aquele não existe outro limite que não seja ele mesmo”. A insistência no destino terrenal do ser humano, é típica para o Adib, e o conduzia às vezes ao cepticismo religioso, à aparição entre seus portadores de pessoas de moda, que ostentavam o seu ateísmo. Adab significava inicialmente a etiqueta própria dos beduínos, mas adquiriu sua perfeição humanista graças ao Califato, pela primeira vez desde Alexandre Magno, se converteu num centro de inter-relação de diferentes tradições culturais e da existência de diferentes grupos confessionais, que unia o Mediterrâneo com o mundo iranio-indio. No período de prosperidade da cultura muçulmana medieval, o Adab, por um lado se aperfeiçoava com a exigência de conhecer a filosofia helênica antiga e, por outro, absorveu programas de educação elaborados por cientistas gregos. Para a realização destes programas, os muçulmanos dispunham de enormes possibilidades. Basta dizer que, segundo o cálculo dos especialistas, só em Córdoba se concentravam mais livros do que em toda a Europa, fora de Al-Andalous. A transformação do Califato em centro de influências recíprocas com outras culturas, na mistura de diferentes grupos étnicos, contribuía para a formação de outro traço mais do humanismo: o universalismo, como idéia da unidade da espécie humana. Na vida real, à formação desta ideia correspondeu o fato de que as terras habitadas por muçulmanos se estendiam desde o rio Volga, no norte, até Madagascar no sul; da costa atlântica de África, a ocidente, até à costa pacífica da Ásia, no oriente. Ainda que com o decurso do tempo o império muçulmano se desintegrou e os pequenos estados formados em seus escombros eram comparados às possessões dos sucessores de Alexandre Magno, os fiéis do Islã viviam unidos por uma só religião, uma só língua literária comum, uma só lei, uma só cultura, e na vida quotidiana, eles comunicavam-se e intercambiavam com valores culturais de diferentes e muito diversos grupos confessionais. O espírito do universalismo dominava nos círculos científicos, nas reuniões (‘Madjalis’) que uniam a muçulmanos, cristãos, judeus e ateus, que partilhavam interesses intelectuais comuns e que chegavam de diversos rincões do mundo muçulmano. Unia-os a ‘ideologia da amizade’ que havia unido antes às escolas filosóficas da Antiguidade, como as dos estóicos, epicuristas, neoplatônicos, etc. e no Renascimento italiano ao círculo de Marsilio Ficino. No plano teórico, os princípios do universalismo já eram elaborados nos marcos de Kalam e depois se converteram na base da concepção do mundo, tanto dos filósofos racionalistas quanto dos místicos sufies. Nas discussões organizadas pelos teólogos Mutakallimies (os Mestres do Islã), cujos participantes eram representantes de diferentes confissões, era norma fundamentar a autenticidade de suas teses, não com referências a textos sagrados, porque estas referências não tinham base para os representantes de outras religiões, mas sim apoiando-se exclusivamente na razão humana.”

A leitura que acabo de fazer da contribuição de Sagadeev não contempla a rica descrição que este estudioso faz dos costumes, vida quotidiana, arte, religiosidade, Direito e atividade econômica do

mundo muçulmano na época do seu esplendor humanista. Queria passar agora a um outro trabalho, também de um acadêmico russo, especialista em culturas da América. O professor Serguey Semenov, na sua monografia de agosto deste ano, intitulada “Tradições e inovações humanistas no mundo ibero-americano”, efetua um enfoque totalmente inovador no rastreo da atitude humanista nas grandes culturas da América pré-colombiana.

Deixo-os com a sua palavra: “...Quando falamos de tendências humanistas no mundo ibero-americano, nós podemos analisá-las antes tudo tomando o material da obra artística, a obras de massas e a obra profissional que se materializa nos monumentos da cultura e que se grava na memória do povo. Este enfoque interdisciplinário de análises das manifestações concretas do humanismo, tem muitas possibilidades de aplicação ao mundo ibero-americano que é pluralista por excelência e que personifica a síntese cultural que se realiza em ambos os lados do Atlântico, em quatro continentes. Supostamente, estes princípios se diferenciavam muito das tradições do mundo euroasiático, mas lhes aproximava ao reconhecimento universal da unidade de princípio de todos os seres humanos, independente de sua pertinência tribal ou social. Estas noções de humanismo, as constatamos na América Central e na América do Sul no período pré-colombiano. No primeiro caso se trata do mito de Quetzalcoatl, no segundo da lenda de Viracocha, duas divindades que rechaçavam os sacrifícios humanos, comumente de prisioneiros de guerra que pertenciam a outras tribos. Os sacrifícios humanos eram comuns para América Central antes da conquista pela Espanha. Entretanto, os mitos e lendas indígenas, crônicas espanholas e monumentos da cultura material demonstram que o culto de Quetzalcoatl, que aparece entre 1200 e 1100 antes da nossa era, se vincula na consciência dos povos da região com a luta contra os sacrifícios humanos e com a afirmação de outras normas morais que condenam o assassinato, o roubo e as guerras. Segundo uma série de lendas, o governante tolteca da cidade de Tula, Topiltzin, que adotou o nome de Quetzalcoatl e que vivia no século X da nossa era, tinha o perfil do herói cultural. Segundo estas lendas, ele ensinou aos habitantes de Tula a ourivesaria, proibiu fazer sacrifícios humanos e de animais, e permitiu somente flores, pão e aromas como oferendas a deuses. Topiltzin condenava os assassinatos, as guerras e os roubos. Segundo a lenda tinha aspecto de homem branco, mas não era louro mas sim moreno. Alguns contam que se foi ao mar e outros que se encendiou em uma chama ascendendo ao céu, deixando a esperança do seu regresso plasmada na estrela matutina. A este herói lhe é atribuída a afirmação do estilo de vida humanista na América Central denominado ‘toltecayotl’, que assimilaram não só os toltecas como também os povos vizinhos que herdaram a tradição tolteca. Esse estilo de vida baseava-se nos princípios da irmandade de todos os seres humanos, do aperfeiçoamento, da veneração do trabalho, honestidade, fidelidade à palavra, estudo dos segredos da natureza e visão otimista do mundo. As lendas dos povos maias do mesmo período demonstram a atividade do governante ou sacerdote da cidade de Chichén-Itzá e fundador da cidade de Mayapán, de nome Kulkán, análogo maia de Quetzalcoatl. Outro representante da tendência humanista na América Central foi o governante da cidade de Texcoco, o filósofo e poeta Netzahualcóyotl, que viveu entre 1402 e 1472. Este filósofo também rechaçava os sacrifícios humanos, cantava a amizade entre os povos e exerceu profunda influência na cultura dos povos do México. Na América do Sul, observamos um movimento similar no começo do século XV. Este movimento se vincula com os nomes do Inca Cuzi Yupanqui, que recebeu o nome de Pachacutéc, “reformador”, e de seu filho Tupac Yupanqui, com a expansão do culto do deus Viracocha.. Do mesmo modo que na América Central, Pachacutéc como seu pai Ripa Yupanqui, assumiu o título de um deus e se chamou Viracocha. As normas morais pelas quais se regia oficialmente a sociedade de Tahuantinsuyo foram vinculadas com seu culto e com reformas de Pachacutéc, que da mesma forma que Tokilzan, tinha o perfil do herói cultural”. E até aqui a citação de um trabalho, supostamente, muito mais extenso e vigoroso.

Com a leitura destes dois materiais quis fazer uma mostra disso que chamamos “atitude humanista” em regiões muito separadas e que, supostamente, podemos encontrar em períodos precisos de diferentes culturas. E digo “em períodos precisos” porque tal atitude parece retroceder e avançar de

um modo pulsante ao longo da História até que muitas vezes desaparece definitivamente nos tempos sem retorno que precedem o colapso de uma civilização. Compreender-se-á que estabelecer vínculos entre as civilizações através dos seus “momentos humanistas”, é uma tarefa vasta, de grandes alcances. Se, na atualidade, os grupos étnicos e religiosos se fecham sobre si mesmo para conseguir uma forte identidade, temos em marcha uma espécie de chauvinismo cultural ou regional que ameaça chocar com outras etnias, culturas ou religiões. E se é que cada qual ama legitimamente seu povo e sua cultura, também pode compreender que nele e nas suas raízes existiu ou existe esse “momento humanista” que o faz, por definição, universal e semelhante ao outro com que se enfrenta. Trata-se, portanto, de diversidades que não poderão ser varridas por uns ou por outros. Trata-se de diversidades que não são um obstáculo, nem um defeito, nem um atraso, senão que constituem a própria riqueza da humanidade. Não está aí o problema, mas sim na possível convergência de tais diversidades, e é esse “momento humanista” que menciono quando me refiro aos pontos de convergência.

Queria, por último, retomar o estado da questão humanista no momento atual. Dissemos que depois das duas catástrofes mundiais, os filósofos da existência reabriram o debate sobre um tema que parecia morto no passado. Porém, este debate partiu de se considerar o humanismo como uma filosofia quando, na realidade, nunca foi uma postura filosófica, mas sim uma perspectiva e uma atitude perante a vida e as coisas. Se no debate se deu por aceito a descrição do século XIX, não é de estranhar que pensadores como Foucault haviam acusado o humanismo de estar incluído nesse relato. Já antes, Heidegger havia expressado o seu anti-humanismo ao considerar este como uma “metafísica” mais na sua “Carta sobre o Humanismo”. Talvez a discussão tenha estado baseada na posição do existencialismo sartriano que propôs a questão em termos filosóficos. Vendo estas coisas da perspectiva atual, parece-nos excessivo aceitar uma interpretação de um fato como o próprio fato e, a partir disso, atribuir a este determinadas características. Althusser, Lévy-Strauss e numerosos estruturalistas declararam nas suas obras o seu anti-humanismo, do mesmo modo que outros tem defendido o humanismo como uma metafísica ou, quando menos, uma antropologia. Na realidade, o humanismo histórico ocidental não foi em nenhum caso uma filosofia, nem mesmo em Pico della Mirandola ou em Marsilio Ficino. O fato de que numerosos filósofos estivessem incluídos na atitude humanista não implica que esta fosse uma filosofia. Por outro lado, se o humanismo renascentista se interessou pelos temas da “filosofia moral”, deve essa preocupação ser entendida como um esforço mais para desbaratar a manipulação prática que nesse campo efetuou a filosofia escolástica medieval. A partir desses erros na interpretação do humanismo, considerado como uma filosofia, é fácil chegar a posturas naturalistas como aquelas que se expressaram no “Humanist Manifesto” de 1933, ou a posições social-liberais como no “Humanist Manifesto II” de 1974. Assim sendo, autores como Lamont definiram os seus humanismos como naturalistas e anti-idealistas, afirmando o anti-sobrenaturalismo, o evolucionismo radical, a inexistência da alma, a autosuficiência do Homem, a liberdade da vontade, a ética intramundana, o valor da arte e o humanitarismo. Creio que eles têm todo o direito de caracterizar assim as suas concepções, mas parece-me um excesso sustentar que o humanismo histórico se tenha movido dentro dessas direções. Por outro lado, penso que a proliferação de “humanismos” nos anos recentes é de todo legítima sempre que estes se apresentem como particularidades e sem a pretensão de absolutizar o humanismo em geral. Por último, também creio que atualmente o humanismo está em condições de se tornar uma filosofia, uma moral, um instrumento de ação e um estilo de vida.

A discussão filosófica com um humanismo histórico além de localizada, foi mal colocada. O debate mal começa agora e as objeções do anti-humanismo terão que se justificar perante o que hoje propõe o Novo Humanismo Universalista. Devemos reconhecer que toda esta discussão tem sido um tanto provinciana e que já leva bastante tempo este assunto de que o humanismo nasce num ponto, se discute num ponto e talvez se queira exportar para o mundo como um modelo desse ponto. Concedamos que o “copyright”, o monopólio da palavra “humanismo” está assentado numa área geográfica. De fato, temos estado falando do humanismo ocidental, europeu e, em alguma medida,

ciceroniano. Já que temos sustentado que o humanismo nunca foi uma filosofia, mas sim uma perspectiva e uma atitude perante a vida, não poderemos estender a nossa investigação a outras regiões e reconhecer que essa atitude se manifestou de modo similar? Ao invés, ao definir o humanismo histórico como uma filosofia e, além disso, como uma filosofia específica do Ocidente, não só erramos como também pomos uma barreira intransponível ao diálogo com as atitudes humanistas de todas as culturas da Terra. Se me permito insistir neste ponto é pelas consequências não só teóricas que as posturas antes citadas têm tido e ainda têm, mas sobretudo pelas suas consequências práticas imediatas.

No humanismo histórico, existia a forte crença de que o conhecimento e o manejo das leis naturais levaria à libertação da humanidade; que tal conhecimento estava nas diferentes culturas e que havia que aprender de todas elas. Porém, hoje temos visto que existe uma manipulação do saber, do conhecimento, da ciência e da tecnologia. Que este conhecimento tem servido muitas vezes como instrumento de dominação. Mudou o mundo e aumentou a nossa experiência. Alguns acreditaram que a religiosidade embrutecia a consciência e para impôr paternalmente a liberdade, acometeram contra as religiões. Hoje, emergem violentas reações religiosas que não respeitam a liberdade de consciência. Mudou o mundo e aumentou a nossa experiência. Alguns pensaram que toda a diferença cultural era divergente e que havia que uniformizar os costumes e os estilos de vida. Hoje, manifestam-se violentas reações mediante as quais as culturas tratam de impôr seus valores sem respeitar a diversidade. Mudou o mundo e aumentou a nossa experiência...

E hoje, frente esta trágica submersão da razão, frente o crescimento do sintoma neoirracionalista que parece invadir-nos, ainda se escutam os ecos de um racionalismo primitivo em que foram educadas várias gerações. Muitos parecem dizer: “Razão tínhamos ao querer acabar com as religiões, porque se o tivéssemos conseguido, hoje não haveria lutas religiosas; razão tínhamos nós ao tratar de liquidar a diversidade porque, se o tivéssemos conseguido, não se acenderia agora o fogo da luta entre etnias e culturas!” Porém, aqueles racionalistas não conseguiram impôr o seu culto filosófico único, nem o seu estilo de vida único, nem a sua cultura única e isso é o que conta. Conta sobretudo a discussão para solucionar estes sérios conflitos hoje em desenvolvimento. Quanto tempo mais se necessitará para compreender que uma cultura e os seus padrões intelectuais ou de comportamento não são modelos que a humanidade em geral deva seguir? Digo isto porque talvez seja o momento de refletir seriamente sobre a mudança do mundo e de nós mesmos. É fácil pretender que mudem os outros, só que os outros pensam o mesmo. Não será a hora de começar a reconhecer o “outro”, a diversidade do “tu”? Creio que hoje está proposto com mais urgência que nunca a mudança do mundo e que esta mudança para ser positiva é indissolúvel na sua relação com a mudança pessoal. Depois de tudo, minha vida tem um sentido se é que quero vivê-la e se é que posso escolher ou lutar pelas condições da minha existência e da vida em geral. Este antagonismo entre o pessoal e o social não tem dado bons resultados, se terá que ver se não tem maior sentido a relação convergente entre ambos os termos. Este antagonismo entre as culturas não nos leva pela direção correta, se impõe-se a revisão do declamativo reconhecimento da diversidade cultural e se impõe o estudo da possibilidade de convergência em direção a uma nação humana universal.

Por último, não poucos defeitos se tem atribuído aos humanistas das diferentes épocas. Tem-se dito que também Maquiavel era um humanista que tratava de compreender as leis que regem o poder; que mesmo Galileu mostrou uma espécie de debilidade moral frente à bárbarie da Inquisição; que Leonardo contava entre as suas invenções com avançadas máquinas de guerra, que desenhou para o Príncipe. E seguindo a cadeia, tem-se afirmado que também muitos escritores, pensadores e cientistas contemporâneos têm mostrado aquelas debilidades. Seguramente, em tudo isto há muitas coisas certas. Mas devemos ser justos na nossa apreciação dos fatos: Einstein não teve que ver com a fabricação da bomba atômica, seu mérito radica na produção da célula fotoelétrica graças à qual se desenvolveu tanta indústria, incluído o cinema e a TV, mas sobretudo o seu gênio destacou-se na formulação de uma grande teoria absoluta: a teoria da Relatividade. E este Einstein não teve

debilidades morais frente a nova Inquisição. Nem tampouco Oppenheimer, a quem foi apresentado o projecto Manhattan para a construção de um artefato que desse fim ao conflito mundial somente como arma dissuasora que jamais seria utilizada contra os seres humanos. Oppenheimer foi vilmente traído e, por isso, ergueu a sua voz em fortes apelos à consciência moral dos cientistas. Por isso, foi destituído e perseguido pelo Mackartismo. Muitos defeitos morais atribuídos a pessoas de atitude humanista não têm que ver com a sua posição frente à sociedade ou a ciência, mas sim com a sua disposição de seres humanos enfrentados com a dor e o sofrimento. Se é por consequência e por força moral, a figura de Giordano Bruno frente ao martírio, aparece como o paradigma do humanista clássico e, contemporaneamente, tanto Einstein como Oppenheimer podem ser considerados com justeza humanistas por inteiro. E por que razão, fora do campo da ciência, não haveríamos de considerar como genuínos humanistas Tolstói, Gandhi e Luther King? Não é Schweitzer um humanista? Estou certo que milhões de pessoas em todo o mundo sustentam uma atitude humanista perante à vida, mas cito umas poucas personalidades porque constituem modelos de posição humanista reconhecidos por todos. Eu sei que a estas individualidades se podem objetar condutas, em ocasiões procedimentos, sentido de oportunidade ou tato, mas não podemos negar o seu compromisso com os outros seres humanos. Por outro lado, não estamos aqui para pontificar sobre quem é ou não é um humanista, mas sim para opinar, com as devidas limitações do caso, sobre o Humanismo. Mas se alguém nos exigisse que definíssemos a atitude humanista no momento atual, responder-lhe-íamos em poucas palavras que “humanista é todo aquele que luta contra a discriminação e a violência, propondo saídas para que se manifeste a liberdade de escolha do ser humano”.

Nada mais, muito obrigado.

## **O TEMA DE DEUS**

Encontro para o Diálogo Filosófico-Religioso.

Sindicato de Luz e Força. Buenos Aires, Argentina.

29 de Outubro de 1995

Tratarei, nos vinte minutos que me foi concedido, de expor meu ponto de vista sobre o primeiro dos temas fixados pelos organizadores deste evento, me refiro ao “tema de Deus”.

O tema de Deus pode ser proposto de distintas formas. Eu escolhi o âmbito histórico-cultural colocando-me aí não por afinidade pessoal, mas em atenção ao enquadre implícito estabelecido para este encontro. Dito enquadre inclui outros pontos tais como “a religiosidade no mundo contemporâneo” e “a superação da violência pessoal e social”. O objeto desta exposição será, por conseguinte, “o tema de Deus” e não, “Deus”.

Por que haveríamos de nos ocupar do tema de Deus? O que pode ter de interessante para nós, gente já do século XXI, tal assunto? Não se o havia dado por concluído depois da afirmação de Nietzsche: “Deus está morto”? Ao que parece, esta questão não foi esquecida por simples decreto filosófico. E não pode ser esquecida por dois importantes motivos: em primeiro lugar porque não se tem compreendido cabalmente o significado de tal tema; em segundo, porque postos em perspectiva histórica comprovamos que o que até pouco tempo era considerado “inoportuno”, hoje anima novas perguntas. E este perguntar ressoa não só nas torres de marfim dos pensadores ou dos especialistas, mas também na rua e nas próprias entranhas das pessoas sensíveis. Poderá se dizer, que o que hoje se observa é um simples crescimento da superstição, ou uma expressão cultural de povos que ao defender sua identidade voltam com fanatismo a seus livros sagrados e a suas lideranças espirituais. Poderá se dizer, no sentido pessimista e de acordo com certas interpretações históricas, que tudo isso

significa um regresso a obscuras idades. Como cada qual preferir, mas o assunto permanece e isso é o que conta.

Eu creio que a afirmação de Nietzsche: “Deus está morto”, marca um momento decisivo na longa história do tema de Deus, pelo menos do ponto de vista de uma teologia negativa ou “radical”, como quiseram chamá-la alguns dos defensores dessa postura.

Está claro que Nietzsche não se colocou nos espaços de duelo que fixam habitualmente para suas discussões os teístas e os ateus, os espiritualistas e os materialistas. Corretamente se perguntou: Ocorre é que ainda se crê em Deus, ou que se está em marcha um processo que acabará com a crença em Deus? Em seu Zarathustra, disse: “...E assim se separaram o ancião e o homem, rindo como riem as crianças... Mas quando Zarathustra esteve só, falou assim seu coração: Será possível! Este velho santo em seu bosque não ouviu nada ainda de que Deus está morto!?”. Na IV parte da mesma obra, pergunta Zarathustra: “O que sabe hoje todo o mundo? Por acaso não vive agora o velho Deus em quem todos acreditaram em outro tempo? - Tu o tens dito -, respondeu o ancião muito triste. E eu servi a esse Deus até sua última hora”. Por outro lado, em seu *Gaya Ciência*, aparece a parábola do demente que buscando Deus em praça pública, dizia: “Os direi aonde está Deus... Deus está morto! Deus continua morto!”. Mas como seus ouvintes não entendiam, o demente lhes explicou que havia chegado prematuramente, que a morte de Deus ainda estava ocorrendo.

É evidente, nos parágrafos citados, que se está fazendo alusão a um processo cultural, à mudança de uma crença, deixando de lado a determinação exata da existência ou inexistência em si de Deus. A implicação que tem a mudança de tal crença é de consequências enormes porque arrasta atrás de si todo um sistema de valores, pelo menos no Ocidente e na época em que escreveu Nietzsche. Por outro lado, essa “premar do niilismo” que este autor profetizou para os tempos vindouros, tem como pano de fundo sua anunciada morte de Deus.

Dentro dessa concepção pode pensar-se que se os valores de uma época estão fundamentados em Deus e este desaparece, terá que sobreviver um novo sistema de idéias que dê conta da totalidade da existência e que justifique uma nova moral. Esse sistema de idéias deve dar conta do mundo, da história, do ser humano e seu significado, da sociedade e da convivência, do bom ou do mal, do que se deve fazer e do que não se deve fazer. Agora bem, idéias desse tipo começaram a aparecer há muito tempo até desembocar, finalmente, nas grandes construções do idealismo crítico e do idealismo absoluto. Para o caso era igual que um sistema de pensamento se aplicara na direção idealista ou materialista porque sua conspiração, sua metodologia de conhecimento e ação, era estritamente racional e, em todo caso, não dava conta da totalidade da vida. As coisas, para a interpretação nietzscheana, ocorria exatamente ao revés: surgiam as ideologias desde a vida para dar razão e justificação dela mesma. Recorde-se que Nietzsche e Kierkegaard, ambos em luta com o racionalismo e idealismo da época, passam a ser os antecessores das filosofias da existência. Todavia, no horizonte filosófico destes autores não aparecia ainda a descrição e compreensão da estrutura da vida humana, situação a qual se coloca acima nos tempos posteriores. Era como se de pano de fundo ainda atuava a definição do homem como “animal racional”, como natureza dotada de razão e esta “razão” pudesse compreender-se em termos evolutivos animais, ou em termos de “reflexo”, etc.. Nessa época ainda podia pensar-se com legitimidade que a “razão” era o mais importante, ou o inverso, que os instintos e as forças obscuras da vida orientam à razão. Este segundo era o caso de Nietzsche e dos vitalistas em geral. Mas depois do “descobrimento” da “vida humana” as coisas mudaram... E aqui devo desculpar-me por não desenvolver este ponto, em razão das limitações existentes para esta exposição. Contudo, quis melhorar um pouco a sensação de estranheza que se experimenta quando se afirma que “a vida humana” é de recente descobrimento e compreensão. Em duas palavras: desde os primeiros homens até hoje todos temos sabido que vivemos e somos humanos, todos experimentamos nossa vida, ainda é muito recente no campo das idéias a compreensão da *vida humana* com sua estrutura típica e suas características próprias. É como dizer: os humanos sempre vivemos com códigos de DNA e RNA em nossas células, mas faz muito pouco tempo que tem sido descobertos e

compreendidos em seu funcionamento. Assim, as coisas, conceitos como intencionalidade, abertura, historicidade da consciência, intersubjetividade, horizonte, etc., são de recente precisão no campo das idéias, e com isso *se tem dado conta da estrutura não da vida em geral, mas da “vida humana”, resultando de tudo isto uma definição radicalmente diferente a de “animal racional”*. Deste modo, por exemplo, a vida animal, a vida natural, começa no moento da concepção, mas quando começa a vida humana se é por definição “ser-no-mundo” e este é abertura e meio social? Ou melhor: a consciência é reflexo de condições naturais e “objetivas” ou é intencionalidade que configura e modifica as condições dadas? Ou este outro: o ser humano está definitivamente terminado ou é um ser capaz de modificar-se e construir-se a si esmo não somente no sentido histórico e social, mas também no sentido biológico? Assim, com exemplos intermináveis de novos problemas que propõe o descobrimento da estrutura da vida humana, poderíamos chegar a ultrapassar o âmbito das perguntas que se proporam na época do “Deus está morto!”, dentro do horizonte em que ainda estava vigente a definição de ser humano como “animal racional”.

Voltando ao nosso tema...

Se com morte de Deus não ocorresse uma substituição que fundamentasse o mundo e o trabalho humano, ou, se se impusesse forçadamente um sistema racionalno qual escapava o fundamental (a vida), o caos e o derrubada dos valores haveria de sobreviver arrastando atrás de si toda a civilização. A isso Nietzsche chamou “a preamar do Niilismo” e, em ocasiões, “o Abismo”. Está claro que não alcançaram seus estudos sobre a “Genealogia da Moral” nem suas idéias do “Mais além do Bem e do Mal” para produzir a “Transmutação dos valores” que buscava fatigantemente. Melhor, buscando algo que pudesse superar seu “último homem” do século XIX, construiu um Super-homem que, como nas mais recentes lendas do Golem, pôs-se a andar sem controle destruindo tudo em seu caminho. Pôs-se de pé o irracionalismo e a “Vontade de Poder” como máximo valor, constituindo o pano de fundo ideológico de uma das maiores monstruosidades que recorda a história.

O “Deus está morto” não pode ser resolvido ou superado por uma nova e positiva fundamentação dos valores. E as grandes construções do pensamento ficaram logo enclausuradas na primeira parte deste século sem alcançar essa incumbência. Atualmente, nos encontramos imobilizados frente a estas perguntas: por que deveríamos ser solidários?; por que causa haveríamos de arriscar nosso futuro?; por que deveríamos lutar contra toda injustiça?; simplesmente por necessidade, ou por uma razão histórica, ou por uma ordem natural? A velha moral baseada em Deus, mas sem Deus, é por acaso sentida como uma necessidade? Nada disso é suficiente!

E se hoje nos encontramos com a impossibilidade histórica de que surjam novos sistemas totais e fundamentais, a situação parece complicar-se. Recordemos que a última grande visão da Filosofia aparece nas “Investigações Lógicas” de Husserl em 1900, da mesma forma que a visão completa do psiquismo humano que propõe Freud em “A Interpretações dos Sonhos”. A cosmovisão da Física plasma-se em 1905 e em 1915 na relatividade de Einstein; a sistematização da lógica nos “Principia Mathematica” de Russell e Whitehead em 1910 e no “Tratado Lógico-Filosófico” de Wittgenstein em 1921. Já com “O Ser e o Tempo” de Heidegger em 1927, obra inconclusa que pretendeu fundamentar a nova ontologia fenomenológica, se marca a época de ruptura dos grandes sistemas de pensamento.

Aqui, é necessário insistir, não se está falando de uma interrupção do pensar senão da impossibilidade de continuar com a elaboração dos grandes sistemas capazes de fundamentar tudo. O mesmo impulso dessas épocas passa também pela grandiosidade no campo da estética: ali estão Stravinsky, Bartok e Sibelius, Picasso, os muralistas Rivera, Orozco e Siqueiros; os escritores de grande fôlego como Joyce; os épicos do cinema como Einsenstein, os construtores da Bauhaus com Gropius à frente; os urbanistas, os espetaculares arquitetos: Wright e Le Corbusier. E, por acaso, se deteve a produção artística nos anos posteriores ou no momento atual? Não creio nisso, mas tem outro indício: se modula, se desconstroí; adapta-se aos meios; realiza-se graças a equipes e especialistas, se tecnifica ao limite.

Os regimes políticos sem alma que se impõem naquelas épocas e que, em seu momento, dão a ilusão de monolitismo e plenitude, bem podem entender-se como atrasos fanáticos de romanticismos delirantes, como titanismos da transformação do mundo a qualquer preço. Isso inaugura a etapa da barbárie tecnificada, da supressão de milhões de seres humanos, do terror atômico, das bombas biológicas, da contaminação e destruição em grande escala. Esta é a preamar do niilismo que anunciava a destruição de todos os valores e a morte de Deus de Zaratustra! Em que acredita agora o ser humano? Por acaso em novas alternativas de vida? Ou se deixa levar em uma corrente que lhe parece irresistível e que não depende nada de sua intenção?

E se instala firmemente o predomínio da técnica sobre a ciência, a visão analítica do mundo, a ditadura do dinheiro abstrato sobre as realidades produtivas. Nesse magma se reavivam as diferenças étnicas e culturais que se supunha haviam sido superadas pelo processo histórico. Os sistemas são rechaçados pelo desconstrutivismo, o pós-modernismo e as correntes estruturalistas. A frustração do pensamento faz lugar comum nos filósofos da inteligência débil. A mescla confusa de estilos que se suplantam entre si, a desestruturação das relações humanas e a propagação de todo tipo de superstição, recordam as épocas da expansão imperial tanto na velha Pérsia, como no processo helenístico e durante o cesarismo romano ... Não pretendo, com o anterior, apresentar um tipo de morfologia histórica, um modelo espiralado de processo que se alimenta de analogias. Em todo caso, trato de destacar aspectos que nada nos surpreendem ou nos parecem incríveis porque já em outros tempos afloraram, ainda que em diferente contexto de mundialização e de processo material. Tampouco quero transmitir a atmosfera de rigidez de uma sequência mecânica, na qual nada conta a intenção humana. Melhor, penso o contrário, creio que graças às reflexões que suscita a experiência histórica da humanidade se está hoje em condições de iniciar uma nova civilização, a primeira civilização planetária. Mas as condições para esse salto são extremamente difíceis. Pense-se em como se aumenta a brecha entre as sociedades pós-industriais e da informação, e as sociedades famintas; no crescimento da marginalização e da pobreza no interior das sociedades opulentas; no abismo geracional que parece deter a marcha da superação histórica; na perigosa concentração de capital financeiro internacional; no terrorismo de massas; nas secessões abruptas; nos choques étnico-culturais; nos desequilíbrios ecológicos; na explosão demográfica e nas megalópolis à beira do colapso... Pense-se em tudo isso e, sem entrar na variante apocalíptica, haverá de concordar nas dificuldades que apresenta o cenário atual.

O problema está, a meu ver, nesta difícil transição entre o mundo que temos conhecido e o mundo que vem. E, como ao final de toda civilização e ao começo de outra, haverá que atender a um possível colapso econômico, a uma possível desestruturação administrativa, a um possível substituição dos estados por paraestados e por bandas, à injustiça reinante, ao desânimo, ao empequenecimento humano, à dissolução dos vínculos, à solidão, à violência em crescimento e ao irracionalismo emergente, em um meio cada vez mais acelerado e cada vez mais global. Sobretudo, haverá que considerar que nova imagem do mundo terá de propor-se. Que tipo de sociedade, que tipo de economia, que valores, que tipo de relações interpessoais, que tipo de diálogo entre cada ser humano e seu próximo, entre cada ser humano e sua alma?

Todavia, para toda nova proposta há pelo menos duas impossibilidades que passo a anunciar: 1. Nenhum sistema completo de pensamento poderá dar conta em uma época de desestruturação; 2. Nenhuma articulação racional do discurso poderá sustentar-se mais além do imediatismo da vida prática, ou mais além da tecnologia. Estas duas dificuldades impedem a possibilidade de fundamentar novos valores de longo alcance.

Se é que Deus está morto, então as religiões tem responsabilidades que cumprir para com a humanidade. Hoje tem o dever de criar uma nova atmosfera psicossocial, de dirigir-se a seus fiéis em atitude docente e erradicar todo resquício de fanatismo e fundamentalismo. Não podem ficar indiferentes frente à fome, à ignorância, à má fé e à violência. Devem contribuir fortemente à tolerância e propender ao diálogo com outras declarações e com todo aquele que se sente responsável

pelo destino da humanidade. Devem abrir-se, e peço que não se tome isto como uma irreverência, às manifestações de Deus nas diferentes culturas. Estamos esperando delas esta contribuição à causa comum em um momento muito difícil.

Se, por outro lado, Deus está morto no coração das religiões podemos estar seguros de que há de reviver em uma nova morada como nos ensina a história das origens de toda civilização, e essa nova morada estará no coração do ser humano muito longe de toda instituição e de todo poder.

Nada mais, muito obrigado.

## CONTEÚDO

### OPINIÕES, COMENTÁRIOS E PARTICIPAÇÃO EM ATOS PÚBLICOS

#### A CURA DO SOFRIMENTO

Punta de Vacas. Mendoza, Argentina.  
4 de Maio de 1969

#### A AÇÃO VÁLIDA

Las Palmas de Gran Canaria. Espanha.  
29 de Setembro de 1978

#### SOBRE O ENIGMA DA PERCEPÇÃO

Las Palmas de Gran Canaria. Espanha.  
1º de Outubro de 1978

#### O SENTIDO DA VIDA

Cidade de México, México.  
10 de Outubro de 1980

#### O VOLUNTÁRIO

Cidade de México, México.  
11 de Outubro de 1980

#### ATO PÚBLICO

Sportes. Madri, Espanha.  
27 de Setembro de 1981

Pavilhão dos

#### INTERCAMBIO COM A SANGA BUDISTA EM SARVODAYA

A coletividade agrícola de Sri Lanka. Colombo, Sri Lanka.  
20 de Outubro de 1981

#### ATO PUBLICO

Praias de Chowpatty. Bombaim, Índia.  
1º de Novembro de 1981

#### A RESPEITO DO HUMANO

Tortuguitas. Buenos Aires, Argentina.  
1º de Maio de 1983

#### A RELIGIOSIDADE NO MUNDO ATUAL

Casa Suiza. Buenos Aires, Argentina.  
6 de Junho de 1986

### APRESENTAÇÃO DE LIVROS

#### EXPERIÊNCIAS GUIADAS

El Ateneo. Madri, Espanha.  
3 de Novembro de 1989

#### HUMANIZAR A TERRA

Centro Escandinavo. Reykjavik, Islandia.  
13 de Novembro de 1989

#### CONTRIBUIÇÕES AO PENSAMENTO

Centro Cultural San Martín. Buenos Aires, Argentina.  
4 de Outubro de 1990

#### MITOS RAÍZES UNIVERSAIS

Centro Cultural San Martín. Buenos Aires, Argentina.  
18 de Abril de 1991

**PENSAMENTO E OBRA LITERÁRIA**

Teatro Gran Palace. Santiago, Chile.  
23 de Maio de 1991

**CARTAS AOS MEUS AMIGOS**

Centro Cultural Estación Mapocho. Santiago, Chile.  
14 de Maio de 1994

**CONFERÊNCIAS**

**HUMANISMO E NOVO MUNDO**

Universidade de Belas Artes. Cidade de México, México.  
7 de Julho de 1991

**A CRISE DA CIVILIZAÇÃO E O HUMANISMO**

Academia de Ciências. Moscou, Rússia.  
18 de Maio de 1992

**VISÃO ATUAL DO HUMANISMO**

Universidade Autônoma de Madri. Madri, Espanha.  
16 de Abril de 1993

**AS CONDIÇÕES DO DIÁLOGO**

Academia de Ciências. Moscou, Rússia.  
6 de Outubro de 1993

**FORO HUMANISTA**

Moscou, Rússia.  
7 de Outubro de 1993

**O QUE ENTENDEMOS HOJE POR HUMANISMO UNIVERSALISTA?**

Comunidade Emanu-El, Sede do Judaísmo Liberal na Argentina. Buenos Aires, Argentina.  
24 de Novembro de 1994

**O TEMA DE DEUS**

Encontro para o Diálogo Filosófico-Religioso. Sindicato de Luz e Força. Buenos Aires, Argentina.  
29 de Outubro de 1995