

Um conceito de cultura*

Um aspecto marcante do atual sistema do ensino superior, decorrente da reforma universitária que se efetivou, ofereceu-me o assunto para esta aula que a tradição universitária denomina “magna”, talvez menos em razão da moldura solene e festiva que a cerca do que pelo fato de constituir alocução dirigida a uma grande assembleia.

O ciclo básico, horizontal a todos os cursos e primeiro dos dois estágios do atual sistema que substituiu o regime das séries fechadas pela flexibilidade curricular, destina-se a suprir as insuficiências de preparo intelectual do estudante recém-admitido, orientá-lo na escolha da carreira, reforçando-lhe o acervo de conhecimentos e, ainda, item à parte nestas especificações, “propiciar elementos de cultura geral indispensáveis à plena formação individual e social do aluno, susceptíveis de serem desenvolvidos durante os cursos de graduação”. Precisamente esse aspecto, a cultura geral, que se distinguiu expressamente do acervo de conhecimentos e a que se atribuiu o desiderato específico de contribuir, com seus elementos, para a formação individual e social do aluno, pareceu-me reunir as condições ideais de um tema amplo que, de magna importância, proporcionado ao interesse de uma grande assembleia, se prestasse no entanto à rotina de uma simples aula, como pretende ser esta exposição.

O tema escolhido é um tema remissivo ou apenas um subtema, que recai sob a noção mesma de cultura, pertencente não só ao vasto repertório de noções disciplinares e limítrofes – a exemplo da sociedade, conhecimento ou ação, que necessitam da convergência de várias disciplinas para serem esclarecidas, - como também a esse acervo de ideias comuns, habitualmente empregadas, ideias concebidas, gozando de um prestígio verbal indiscutível e que parece já trazerem o seu significado próprio inscrito na palavra que as designa.

* Aula magna pronunciada na abertura dos cursos da UFPA, em 1973. Texto publicado em Documentos Culturais 2, pelo Conselho Estadual de Cultura. Setembro, 2004. Incluído em NUNES, Benedito. *Modernismo, estética e cultura*. Organização Victor Sales Pinheiro. São Paulo: Ed.34 (no prelo).

Que é cultura geral? E de que modo contribui para a formação individual e social? A tentativa para responder a essas indagações, que circunscrevem o nosso assunto e que, assim formuladas, também indicam o modo eminentemente reflexivo e problemático de abordagem utilizado no desenvolvimento dessa exposição, põe em jogo o conceito de cultura, tão diversificado por natureza quanto polêmico pelas atuais vicissitudes dos múltiplos fenômenos que lhe são correlatos. Trata-se de um desses conceitos quentes, em estado de fusão e reformulação, do qual é conveniente nos aproximarmos, como à busca de uma realidade ignorada, em movimento de câmara lenta.

I

Três acepções da palavra cultura, registradas por T.S.Elliot num ensaio de 1948, modestamente intitulado de *Notes Towards the definition of culture* (Notas para a definição de cultura), nos servirão, com ligeiras modificações de nomenclatura, introduzidas tão só em benefício da síntese, e em que nada prejudicam o pensamento do grande poeta inglês, de roteiro preliminar: a) acepção individual; b) acepção social; c) acepção histórica.

Na acepção individual, isto é, relativa ao indivíduo, cultura oscila entre dois pólos: ou significa o conjunto de conhecimento, de ideias, de crenças e de critérios de valor com que todo indivíduo se acha munido e de que todo indivíduo faz uso, consciente ou inconscientemente, nas suas relações consigo mesmo e com os outros, ou significa a sua formação, intencional e voluntariamente orientada, com apoio num variável grau de conhecimentos e experiências acumuladas, para alcançar uma maneira estável de pensar e de agir. No primeiro caso, cultura corresponde ao equipamento mental do indivíduo pelo fato mesmo da educação por ele recebida, em qualquer nível da vida social de que participe e qualquer que seja a latitude dos conhecimentos, das crenças e dos critérios que lhe foram transmitidos. Ela é, nesse sentido, uma posse intelectual, moral ou religiosa, que se alia à personalidade do sujeito. No segundo caso, mais próximo da origem etimológica – *colere/cultivar* – da palavra, traduz o cultivo do indivíduo, de sua inteligência, e de sua sensibilidade. A cultura estará aqui intimamente unida à personalidade e, mais do que uma posse, representará um modo de ser. Esses dois aspectos de uma mesma acepção colocam-se num eixo que chamaremos de subjetivo. As duas outras, a social e a histórica, situam-se num eixo objetivo, que diz respeito a uma segunda dimensão do mesmo fenômeno.

Aquele equipamento mental do indivíduo com que o dotou a educação, seja através da escola, seja através do correlacionamento familiar ou profissional, tanto o indivíduo faça parte do meio rural ou do meio urbano, quer pertença a um círculo religioso, recreativo ou político, provém de um patrimônio acumulado, também constituído de conhecimentos, de ideias e de critérios de valor, mas que existem e subsistem independentemente do sujeito. Na *acepção social*, a cultura é essa herança transmitida de geração a geração e de que os indivíduos, como seus usufrutuários, partilham diferentemente, conforme o dinamismo dos grupos ou classes a que se vinculam. Sociologicamente, pode-se falar numa cultura eclesiástica (Idade Média), numa cultura aristocrática (Séc. XV a XVIII) ou

numa cultura burguesa a partir do século XIX, designando então essas expressões as ideias dominantes de um período ou de uma sociedade, ideias assim qualificadas em função dos que usufruem diretamente do patrimônio acumulado graças a um processo de transmissão e de elaboração conduzido por agentes determinados: - mandarins na China, sofistas na Grécia do século V, humanistas do Renascimento, filósofos e publicistas nos séculos XVII e XVIII, e, a partir de então e até hoje, escritores, professores, artistas e cientistas em geral. Nessa segunda acepção, de caráter social, a cultura é duplamente objetiva, já porque, comportando moldes de pensamento, padrões de gosto e normas de proceder, que tem existência independente dos indivíduos, e que de certa maneira a eles se impõem de fora para dentro, do exterior para o interior, revela os traços clássicos do fenômeno social – coletivo, exterior e coercitivo –, já porque o patrimônio espiritual a que a cultura corresponde é inseparável de certos suportes materiais privilegiados – exemplificadamente, instrumentos, livros, quadros, monumentos, discos, filmes-suportes, que têm, como diria Paul Valéry, “a duração limitada, a fragilidade e a precariedade das coisas”.

De acordo com a terceira acepção, a *histórica*, também colocada no eixo objetivo, a cultura seria a fisionomia intelectual, artística e moral de uma civilização dada ou de um povo ao longo de sua história e num momento dela. Aqui vemos, importante aspecto a assinalar, que o nosso termo ligou-se a outro – chamemo-lo de processo civilizatório ou simplesmente de processo histórico – em função do qual passará a ser interpretado e em razão do qual poderemos falar tanto numa *cultura helênica* quanto numa *cultura ocidental*, tanto numa *cultura hindu* quanto numa *cultura brasileira*. Sob tal aspecto, em que prevalece a personalidade espiritual distintiva de determinado povo, a cultura depende de uma acumulação e de uma transmissão no tempo, com modificações e: acréscimos: de valores, formas de pensamento, técnicas, normas religiosas, morais e jurídicas, entre unidades históricas que mantêm contactos ou que se relacionam por um nexo de filiação, como o que existe entre a nossa cultura ocidental e a cultura helênica.

As três acepções, *individual*, *social* e *histórica*, que indicamos e apreciamos rapidamente, não se opõem entre si, compondo as três escalas ou os três aspectos de uma só ideia, segundo a qual a cultura do indivíduo está em relação com a da sociedade, e a da sociedade, por sua vez equivalendo a uma forma historicamente evoluída, está definida no conjunto de um processo global de que o gênero humano é o último usufrutuário. “Soma de todas as criações que melhoraram a condição material dos homens ou que expressaram a vida intelectual e moral”, para repetirmos a definição de Burckhardt, a cultura traduziria o resultado do esforço de autoafirmação da espécie humana, que se desprende da condição da animalidade, até atingir, passando pela selvageria e pela barbárie, os mais altos graus de desenvolvimento. Essa ideia, certamente muito difundida e apreciada, é contudo uma ideia incompleta, suprida, corrigida e ampliada pelo *conceito antropológico* de cultura, mais abrangente e mais adequado, que exporemos a seguir.

Em última análise, o encadeamento que verificamos entre as três acepções inicialmente expostas depende do elo que vincula a cultura a estágios avançados

do desenvolvimento humano, consubstanciado em sociedades determinadas, de cuja vida nos informa a História da Civilização. Haveria povos cultos e povos incultos. A Antropologia, desligando aquele elo histórico, faz da cultura um fenômeno coextensivo à sociedade humana, qualquer que seja o grau ou estágio de adiantamento material desta. Ralph Linton vos diria que, como termo geral, cultura “significa a herança social total da humanidade; e, como termo específico, “uma cultura significa uma determinada variante da herança social”. Mas desse ponto de vista, as sociedades ágrafas, também denominadas primitivas ou selvagens, termos inconvenientes porque a eles se associa até hoje uma conotação de inferioridade, também contribui para o patrimônio da humanidade. Só que a Antropologia – e particularmente a Etnologia – convida-nos a alargar a nossa própria ideia de humanidade. Penetrando com o raio X da investigação etnográfica no grande naipe dos agrupamentos humanos, revela-nos o essencial – do fenômeno cultura. Dos egípcios aos gregos, dos gregos, aos germanos, dos esquimós aos tupis, dos tupis aos bororós, quer adotemos um eixo vertical de sucessão no tempo ou um eixo horizontal de coexistência no espaço, verifica-se o fato cultural na constância de elementos característicos, que definem, para cada agrupamento humano, um conjunto de modos de proceder e de pensar, segundo estruturas normativas variáveis e particulares, que sustentam, conforme expressão de Ruth Benedict “diferentes padrões de pensamento e ação”. Não somente a Antropologia ensina-nos a olhar e a compreender a variedade das culturas; ensina-nos que cada uma delas sintetiza, por inteiro, a criação do universo humano: criação por meio de normas, indissociável da linguagem, de totalidades significativas, incluindo técnicas, conhecimentos, religião, valores éticos, estéticos e políticos, no conjunto de uma organização social determinada. Longe de ser uma acepção a mais, reunida às três anteriores, o ponto de vista antropológico se nos afigura uma concepção ordenadora, sob o foco da qual podemos fazer algumas discriminações úteis para o encaminhamento da questão relativa à *cultura geral* que nos propusemos a examinar.

Somos, como povo, dotados de uma cultura própria, que tem a sua fisionomia distinta, o seu *ethos* peculiar, onde componentes de extração portuguesa se fundem àqueles caracteres primitivos, indígenas e negros, que os nossos modernistas foram os primeiros a contrastar com o arcabouço da cultura intelectual, também denominada superior, cultura fatalmente importada na expressão de Murilo Mendes, porque de origem europeia, e que presidiu, desde os tempos da colônia, a formação de nossos bacharéis, juristas, letrados e eruditos. Antropologicamente, a diferenciação do fenômeno cultural em escalas de altura diferente, como a que sugere a expressão *cultura intelectual ou superior*, é apenas uma diferença funcional, socialmente significativa, mas que não implica numa discriminação valorativa absoluta. Dito isto, voltemos ao nosso tema.

II

Ninguém deixará de admitir que o engenheiro, o médico, o historiador e o professor de literatura, aqui tomados como tipos representativos das quatro áreas – ciências exatas, ciências biológicas, ciências humanas e letras e artes –

em que, se divide o ensino universitário, possuem cada qual uma cultura especializada. Pelo simples recurso da exclusão, a chamada cultura geral figuraria, nem acima nem abaixo daquela; menos como pólo que a complementa do que como um plano transversal que a recorta, naquele domínio antes circunscrito, sob critério antropológico, da cultura superior ou intelectual. Científica ou artística, literária ou tecnológica, essa última corresponde, portanto, de acordo com o que o adjetivo superior exprime, a um nível de conhecimentos e de experiências acima do saber e da experiência comuns, qualificando a atividade de uma camada social extensa, variável e intergrupar, a *intelligentsia*, constituída principalmente de escritores, cientistas, técnicos, artistas e professores. Mas as dificuldades para caracterizar a cultura geral, agora ressaltada pelo expediente do contraste, e que se nos apresenta, à semelhança de um fundo ou de um horizonte de encontro ao qual sobressaíssem as distintas figuras da esfera intelectual, começam precisamente neste ponto, já pela ambiguidade de uma expressão traiçoeira, onde geral tanto pode ser aquilo que é comum a diferentes domínios daquela esfera, como aquilo que é universal enquanto somatória de todos eles. O Autodidata, personagem de *La Nausée*, de Sartre, cortou de maneira patética esse embaraço, decidindo pela última hipótese: frequentador regular de uma biblioteca pública, leu, metódica e imperturbavelmente, por ordem alfabética, sem recorrer ao caminho mais curto das enciclopédias, romances e tratados, monografias e brochuras informativas. Ao cabo de sete anos de aprimorado e burocrático esforço, chegou, passando pelo estudo dos coleópteros, da teoria dos quanta, da vida de Tamerlão e da polêmica do catolicismo com o darwinismo, à letra L da sabedoria humana. Dispor da totalidade das informações, eis o sonho ou o pesadelo desse Autodidata. Mas ainda que se possa reunir, em cartões perfurados, ambição tecnologicamente exequível, a enciclopédia das enciclopédias, o conjunto assim constituído, somatória e combinatória, ainda não seria cultura geral. Significando no mínimo o que é comum a diversos domínios especializados, integrando elementos heterogêneos pela sua procedência, dificilmente a compendiaríamos num manual portátil que, a ser elaborado, constituiria uma aproximação assintótica àquele livro dos livros, ideal e abstrato, de que nos fala Jorge Luiz Borges num dos seus contos, convergência espectral dos conceitos-chaves, das criações imaginárias, dos mitos e dos sonhos recorrentes da humanidade inteira.

Tomemos, à busca de um indício concreto para surpreendarmos essa integração do diverso e do heterogêneo que a cultura geral pressupõe um livro que não é certamente nem um manual portátil nem o repositório ideal de Borges. Trata-se do “Guide to Kulchur” (*Guia para a Cultura*), do poeta norte-americano Ezra Pound, falecido ano passado. Aí encontramos retalhos de economia política, sondagens históricas na tradição intelectual europeia, cortes críticos na história da filosofia, juízos sobre educação, apreciações políticas – tudo em paralelo e em confronto, a literatura com a ciência, a ciência com a filosofia, as digressões sobre romance e obras de arte em contraponto à poesia provençal, mais *Os Analectos* de Confúcio, passagens de Dante e trechos antológicos, sucedendo-se e entremeando-se a comentários acerca de François Villon, tudo arrematado por uma lista de sete livros, “livros que um homem sadio gostaria de apreciar”,

e entre os quais figuram, de permeio com aforismos e máximas diversas, a *Divina Comédia*, a coleção das tragédias gregas e a *Odisséia* de Homero. Como se tantas coisas divisasse da altura de um patamar de observação, sobranceiro ao tempo e ao espaço, erguido no contexto de sua época, Pound, que nada sistematiza, entrança pois os variados e distintos fios de uma enorme rede, mas selecionando e avaliando os seus componentes. O “Guide to Kulchur” é uma espécie de balanço, de tomada de contas, de ajuizamento de todo um patrimônio preservado para dele extrair-se uma diretriz teórica e prática. Misto de conhecimento e de sabedoria individual e social, incluindo-se nestes padrões de gosto artístico, critérios morais e políticos, essa diretriz teórica e prática seria, enfim e resumidamente, uma pedagogia ativa, um modo de pensar, de agir e de sentir a serviço da formação espiritual do homem. Uma tônica que parece modular esse programa, *vade mecum* tão extenso quanto penetrante do homem cultivado, que o poeta dos *Cantos* nos oferece, é a ideia da cultura como preservação seletiva da experiência, impregnando a vida individual por aquilo que é digno de ser lembrado e utilizado em proveito do conhecimento e da autoformação do homem.

Independentemente do valor assaz discutível da pedagogia poundiana, o “Guide to Kulchur” pode servir-nos provisoriamente, senão de guia para o fim a que o destinara o seu sofrido autor, pelo menos de indicação para concebermos o conteúdo e a forma da cultura geral. Variável no conteúdo, porque constituída de ingredientes heterogêneos, - filosofia, ciências humanas, ciências exatas e naturais, artes e letras – importa mais, qualquer que seja a extensão destes ingredientes, a correlação entre eles estabelecida, convergindo na forma de um pensamento flexível e abrangente. Importa, porém, ainda mais, a perspectiva integradora dessa forma, perspectiva que traduz a aspiração a um tipo de conhecimento dimensionado pelo homem, e que se destina a dimensionar a vida humana. Essa perspectiva recebe tradicionalmente o nome de Humanismo.

Ora, desse ponto de vista, viriam reunir-se, no conjunto da cultura geral assim compreendida, nada mais nada menos do que as duas vertentes tradicionais, ciências e humanidades, - compreendendo estas, por extensão, as letras e as artes – de que se tem nutrido a vida intelectual do Ocidente. A cultura geral seria, portanto, em cada momento, uma pacífica e circunstancial partilha entre ciências e humanidades, gerando aquele horizonte ou fundo de encontro ao qual se destacam os conhecimentos especializados, as ciências aplicadas, as técnicas, os métodos de ensino e os processos de aprendizagem.

Sucedee, porém, que essa desejável partilha converteu-se hoje num relacionamento polêmico e conflitivo, de proporções até traumatizantes no registro dramático que do fato fez Sir J.P. Snow, graduado pela Universidade de Cambridge, e que, por sorte ou infelicidade sua, é um letrado por vocação, autor de vários romances, e um físico por profissão, há muitos anos ligado a importantes círculos de pesquisadores e cientistas ingleses. Dada essa dupla condição, que lhe permitiu transitar livremente do grupo de seus companheiros escritores ao grupo de seus colegas cientistas, constatou J.P. Snow a incomunicabilidade de uns com os outros e a falta de recíproco interesse pelos respectivos campos de atividade. Eram, como dois mundos alheios, cada qual fechado numa forma definida de cultura. Alarmado e perplexo, o físico e romancista pôs-se a refletir

sobre esse divórcio em sucessivas conferências – a primeira das quais em 1959 – enfiadas, depois, num livro de grande repercussão, cujo título, “As Duas Culturas”, já nos indica que a incomunicabilidade e o desinteresse constatados assumiram aos olhos de Snow as proporções de um fenômeno de caráter geral: o mútuo desconhecimento e mesmo a mútua desvalorização dos dois grupos traduzia uma cisão na vida intelectual.

Verdadeiro oceano, na hipérbole contristada de Snow, o fosso que atualmente aparta os letrados e artistas dos cientistas é de origem recente. Até o século XIX, as duas vertentes tradicionais, ciências e humanidades, interligadas durante o Renascimento, apenas separadas no século XVII, e que começaram a correr paralelamente no século XVIII, não estavam, a rigor, divorciadas e nem haviam colidido.

No Renascimento, *as humanidades*, *Studia Humanitatis*, que foram, de certo modo, o descobrimento dos currículos das escolas medievais, compreenderam, através do estudo dos autores clássicos, aqui significando escritores antigos, gregos e latinos, a retórica, a poesia, a história e a filosofia moral. De Petrarca a Lourenço Valia, de Marcilio Ficino a Luiz Vives, de **Pico Della Mirandola** a Montaigne, esses estudiosos classificaram-se de humanistas, o que mais tarde, no século XIX, já numa conotação ética e pedagógica, deu origem ao termo Humanismo. De fato, os humanistas, que nem sempre tiveram interesse específico pela filosofia como especulação pura, viram no cultivo dos clássicos um “meio para educar e desenvolver um tipo desejável de ser humano”, fosse aquele homem, centro da criação e senhor da Natureza, dotado de infinita capacidade de conhecimento graças ao equilíbrio da vontade dominada pela Razão, do qual falou Picco Della **Mirandola** em seu virtuoso, de igual piedade para com Deus e para com os homens, capaz de aproximar a nobreza de estado da nobreza da alma, que os *Diálogos* de Luiz Vives recomendaram. Mas ainda durante o Renascimento desenvolve-se, em conexão direta ou indireta com o Humanismo, ora com o apoio em Platão ora com apoio em Aristóteles ou nos *Estóicos*, todo um conhecimento da Natureza, para o qual concorriam, de ângulos diferentes, os filósofos e os artistas. Para Leonardo da Vinci, a função da pintura, espelho das formas naturais, é função intelectual especulativa, paralela à da ciência e da filosofia. Assim, as humanidades, as artes e as ciências da época, convergiam numa perspectiva comum em que inteligência racional e imaginação criadora se completavam.

Havereis notado que venho empregando a palavra ciência no sentido amplo de conhecimento – teoria para os gregos, *contemplatio* para os romanos, - predominante da Antiguidade ao século XVI, e do qual vai divergir a ciência no sentido moderno da palavra, nascida e desenvolvida no século XVII, nos moldes galileanos do conhecimento matemático da Natureza, extensivos, mais tarde, às próprias ciências humanas. Verdadeiro corte epistemológico então se produziu. Com a mecânica de Galileu (1632) surge uma diferente atitude em face do real, cognoscível enquanto mensurável, e que servirá de matriz a toda cientificidade até nossos dias, e uma nova atitude em face da Natureza, objeto de exploração e de dominação pelo homem, de que a tecnologia atual é a culminância.

Ciência é poder, proclamava Bacon no *Novum Organon* (1620), sintetizando essa nova atitude. Como ficou exemplarmente consignado no *Discours de La Méthode* (1637) onde Descartes, fundador da geometria analítica, ao estabelecer os princípios do método, despediu-se das letras, que não lhe poderiam proporcionar “une connaissance claire et assurée” – das letras que ele havia cultivado desde a infância, - ocorreu daí por diante a separação dos dois domínios – humanidades, letras e artes de um lado, ciências de outro – domínios todavia paralelos ainda no século XVIII, o Século das Luzes, a época da Ilustração (Aufklärung). Durante esse período, duas ideias fundamentais – a existência de uma ordem natural, acessível à razão, e a inevitabilidade do progresso material e espiritual do homem, por efeito do conhecimento científico – inseminaram o saber e puderam integrá-lo numa perspectiva humanística, cujo espelho, *L'Encyclopedie des Arts, des Sciences et des Mettiers* (1750-1780), o primeiro e talvez o último compêndio de cultura geral do Ocidente, reunira em seus doze volumes, entre filósofos, artistas, cientistas e homens de letras, conforme nos diz o próprio verbete Enciclopédia desse livro, todos aqueles “homens vinculados pelo interesse geral do gênero humano e por um sentimento de recíproca benevolência, porque sendo estes motivos os mais honestos que podem animar as lamas bem nascidas, são também os mais duradouros”.

Na sociedade europeia do século XIX, sob o império da Revolução Industrial e dentro das mudanças estruturais condicionadas pela economia de mercado expansiva, verificou-se, através mesmo das grandes sínteses filosóficas dessa época – evolucionismo, materialismo histórico e positivismo – direta ou indiretamente ligadas ao aparecimento das ciências humanas, sociológicas e históricas, uma reconfiguração dos próprios nexos sociais da cultura intelectual e artística, que se reflete particularmente na filosofia de Augusto Comte. O positivismo, transformando a ideia de Progresso, tomada à Ilustração, “numa harmonia constante e segundo as leis da evolução”, também emprestou um primado essencialmente político às ciências exatas, ordenadas e sistematizadas, esteio da autoridade espiritual de um “novo regime da humanidade”, e coroamento da divisão do trabalho industrial. Não apenas a ciência consubstanciaria todo o conhecimento possível; mas o conhecimento valeria, sobretudo, juntamente com as outras dimensões da cultura, com a atividade produtiva. Correlativamente, os critérios de eficiência e de interesse ajustam o modelo ético dessa Humanidade, que o *Catecismo Positivista* (1852) elevou à esfera da transcendência, à estatura do *Homo Laborans*, do *Homo Faber*, em que se dessora e se inverte, já convertido em utilitarismo, o ideal heróico afirmativo do humanismo renascentista. O *ethos* cristão, que nele se mantivera, é reinvestido por esse mesmo utilitarismo. Pois não foi Stuart Mill que interpretou o princípio evangélico – *amai-vos uns aos outros* como a regra de ouro da conciliação dos interesses? Em tais condições seria difícil encontrar para a Arte, que não resulta de uma atividade produtiva no sentido de utilidade, uma relação funcional com a sociedade. Tanto no sentimento de revolta da literatura romântica, parte do qual despendido na luta contra o *filisteísmo* (palavra que Clemens Brentano o então pôs em moda para significar a mentalidade que julga todas as coisas em termos utilitários), quanto na concepção de uma realidade transcendente pelo simbolismo, podemos reconhecer os sinais dessa exclusão. É curioso constatar,

a esse respeito, uma correspondência entre duas vozes tão distintas e distantes quanto as de Nietzsche e Dürkheim. Nietzsche escrevia, indignado, em 1875, numa das suas *Considerações Inatuais*, que a arte havia se tornado, “na economia espiritual dos nossos homens cultivados”, uma necessidade mentirosa e um luxo. Trinta e dois anos mais tarde, em 1906, o sociólogo Dürkheim, quase que usando das mesmas palavras, constatou que a Arte, porque não subordinada a um fim utilitário, nenhum papel desempenhava nas funções da sociedade industrial.

III

Se J. P. Snow, no século XX, pode observar que a partilha entre ciências e humanidades, ou entre ciências e artes, ocultava um divórcio profundo, faltou-lhe, no entanto, acuidade para perceber que o fosso, cindindo esses dois pólos da vida intelectual, e aberto no século XIX, longe de ser apenas um desajuste no plano da cultura superior, intelectual, estava escavado em profundidade naquele subsolo da cultura objetivamente considerada, onde os padrões do pensamento e os critérios de valor formam uma totalidade normativa, coextensivamente à própria vida social. Conforme vos dizia no início, o tema da cultura geral remete-nos ao da própria cultura, nos aspectos subjetivo e objetivo das acepções que anteriormente distinguimos.

A cisão no plano da vida intelectual de que acabamos de tratar é um sintoma da crise da cultura em nossa própria civilização, hoje tema de reflexões e debates. Edward Spranger, cujo nome lembra o do autor da “Decadência do Ocidente”, Oswald Spengler, - que foi, a despeito de suas analogias precipitadas e de seu nacionalismo exaltado que a Guerra de 14 estimulou, um dos mais finos críticos da nossa civilização - adverte-nos que as culturas também podem adoecer quando perdem as suas regulações internas espontâneas. De fato, essas regulações parecem provir do relacionamento hierárquico de duas espécies de normas, em correspondência com duas espécies de relacionamento social: *as normas instrumentais*, relativas aos fins práticos, que regulam o trabalho, a produção e o consumo, estarão subordinadas às *normas de comunicação*, do agir comunicativo, compreendendo os valores de convivência, dentre os quais os religiosos e os éticos, e que são relativos a fins transcendentais. O processo de racionalização de todas as atividades, apontado por Max Weber como a tendência característica da mobilização ocidental - tendência intensificada na era industrial - inverteu essa subordinação. O agir instrumental, hegemônico, tornou-se regulador das formas de convivência e de comunicação humanas. Resultariam de semelhante inversão os tópicos sociais da *crise da cultura*, que me limito a referir: os fenômenos correlatos da dessacralização levando à sociedade massificada, à *lone crowd* (multidão solitária) dos nossos dias, soma de indivíduos solitários no meio de um ressecamento ético geral, vazio onde se desenvolve a influência nem sempre benéfica das *mass media*, indiferentes ao tipo de mensagens que transportam. A crise se exprime, finalmente, naquele profundo desequilíbrio individual que podemos denominar, com Toynbee, de *cisão na alma*, e que Freud caracterizou como *Unbehagen in der Kultur* - o incômodo, o mal-estar da cultura e na cultura. Intelectualmente, do ângulo que concerne ao nosso assunto,

esse incômodo é um ir à deriva, pois, na síntese de Arnold Gehlen, vivemos “em grandes contextos que não é possível integrar nem espiritual, nem moral, nem afetivamente”. Vale, a propósito, destacarmos aqui outra observação pertinente desse antropólogo germânico: “Ninguém mais consegue precisar um conceito de cultura geral, e se intentássemos fazê-lo recorrendo às realidades clássicas, obteríamos a síntese do antiquado: a partir das categorias da física clássica não se podem deduzir as da física moderna, nem a partir dos valores da pintura ou da poesia clássica os da pintura e os da poesia da atualidade. Aqui me refiro somente à orientação dentro do mundo e, na verdade, também à filosofia, da qual pode-se dizer o que disse Goethe e Jacobi: que lhe faziam falta as ciências naturais, porque só com base num pouco de moral não era possível construir uma grande concepção do mundo”.

Dessa forma, e sem que se pretenda estabelecer um regime de concordata entre as letras e as ciências, órbitas distintas de um mesmo universo intelectual, que não deve ser sacrificado nem ao cientificismo nem ao seu oposto o condenável desprezo pelo conhecimento científico – é o próprio Humanismo, enquanto perspectiva da cultura geral, naquilo em que os elementos desta contribuem para a formação individual e social, que entrou em fase de reformulação.

Não será exagerado afirmar-se que caberá à Antropologia, dentro do quadro das ciências humanas, e se filosoficamente repensada, um papel saliente nessa reformulação em curso. A certa altura desta exposição, mostramos como àquela disciplina se deveu uma ampliação corretiva do próprio conceito de cultura. Mostraremos agora, em poucas palavras, que ao foco de aproximação e de compreensão das sociedades primitivas da Antropologia também se deve, na crise da cultura antes retratada, um benéfico efeito de contrastação com a sociedade civilizada, que desautoriza, por refração crítica, diante do feixe multiforme de culturas diferentes da nossa, a imagem tradicional, transportada pelas filosofias da história, e de que não escaparam nem a de Condorcet nem a de Kant nem a de Hegel, de um privilégio axiológico do processo histórico que culminou na civilização industrial dos nossos dias. É bem verdade que esse efeito de contrastação crítica começou há muito tempo, embora de maneira esporádica e acidental. Começou no apogeu do humanismo renascentista, contemporâneo da descoberta do Brasil, quando um esplêndido aristocrata, Michel de Montaigne, espiritualmente afeito desde a meninice à leitura dos clássicos gregos e latinos, e, portanto, familiarizado com certo tipo de humanidade, assumiu uma atitude de distanciamento relativamente aos próprios padrões de sua cultura, ao escrever, por volta de 1586, entre irônico e compungido, no capítulo VI, *Des Coches*, do livro III de seus Ensaios, acerca dos povos do Novo Mundo, talvez a página mais grave, mais sentida e mais profundamente humana da literatura do período:

Nosso mundo acaba de encontrar um outro, não menor, não menos populoso, contudo, tão novo e tão criança que ainda se lhe ensina o “a b c”; há quase cinquenta anos atrás, esse mundo ainda não sabia nem letras, nem pesos, nem medidas, nem roupas, nem trigo, nem vinhas,... Temo muito que não tenhamos apressado demais seu declínio e sua ruína pelo nosso contágio, e que lhe tenhamos vendido muito caro nossas opiniões e nossas artes. Era um mundo infame; se não o tivéssemos açoitado e sujeito à

nossa disciplina pelas vantagens da nossa coragem e forças naturais, se não o tivéssemos sem submetido por nossa justiça e bondade, nem subjugado por nossa magnanimidade.

Montaigne antecipava o gesto de amarga censura à própria civilização, inseparável do esforço da etnologia moderna no conhecimento das sociedades primitivas, gesto que também exprime, pelo seu desinteresse, a confirmar o paradoxo da existência dessa mesma etnologia moderna, o ideal de ciência pura gerado pela cultura do Ocidente. Foi, sem dúvida, o autor dos “Essais” o primeiro europeu culto a recolher em Jean de Lery e André Thevet, companheiros de Villegaignon no empreendimento da França Antártica, informações acerca dos modos de vida dos índios brasileiros, modos de vida que ele julgou tão sábios e tão equilibrados que fariam inveja aos habitantes da República de Platão. Foi também o autor dos “Essais” o primeiro humanista a divisar, por cima da barreira do etnocentrismo, as possibilidades de um alargamento da ideia que o homem europeu formou de si mesmo e do mundo. Alargamento que significa enfim, no conspecto da Antropologia atual, a confirmação de que o homem é em toda parte o mesmo pela forma do pensamento e da linguagem, e sempre diferente pela maneira diversa como estatui sistemas normativos reguladores de suas relações com os outros e com a Natureza. Na comum medida humana que os une, civilizados e selvagens elaboram mitos, criam artes e se entregam às fainas do conhecimento. Se há porém uma diferença fundamental entre o pensamento selvagem e o pensamento civilizado, é que aquele, longe de ser pré-lógico ou alógico, conforme admitiu a etnologia clássica pela voz de Lucien Levy-Brühl, é apenas um pensamento em estado selvagem, “distinto do pensamento cultivado ou domesticado com a intenção de obter um rendimento”.

O humanismo alargado, que o teor reflexivo e problemático desta exposição me estimula a imaginar, como perspectiva necessária à cultura geral, enxertaria esse espírito não utilitarista dos primitivos às vertentes tradicionais da civilização do Ocidente, o que talvez pudesse habilitar-nos a criticar, em benefício de uma aproximação compreensiva entre as duas esferas da cultura intelectual cindida, três falácias insinuantes e prestigiosas que contribuem para mantê-las afastadas: a falácia de que Arte não é Pensamento, a falácia de que a Ciência é todo o Conhecimento e, finalmente, a falácia de que o conhecimento é eticamente neutro.

Na Arte, ainda que alheia a fins cognoscitivos explícitos, e que tem efetiva relação com a sociedade, mas vinculada ao agir comunicativo, não-instrumental, o homem pensa, deixando as inscrições de sua passagem transitória no mundo. Na Ciência, pensamos em função das conexões objetivas, lastreadas pela verdade dos fatos e de acordo com as estruturas lógico-matemáticas, que nos permitem fixar as coordenadas do nosso universo físico e humano. Mas da verdade dos fatos à responsabilidade dos atos que deles decorrem ou que neles se inspiram, há outras conexões de ordem valorativa que os mais destacados cientistas da atualidade, físicos e biológicos, num desmentido da neutralidade ética da ciência, também procuram formular, diante, por exemplo, para nos limitarmos a um só caso, dos riscos decorrentes do desenvolvimento da biologia molecular (os da física atômica já pertencem ao passado), desenvolvimento que poderia conduzir, na insânia de um progresso material incontrolável, a um novo tipo de pré

manipulação da matéria viva, suporte da existência humana, capaz de concretizar o pesadelo do *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley.

O humanismo alargado de que vos falo, e no qual um eudemonismo social, sobrepondo-se ao utilitarismo, pudesse dar um valor autêntico à palavra espírito, estaria possuído de um igual respeito pelo homem, pela vida e pelas coisas, mas numa proporção e numa ordem que nos são sugeridas pelo pensamento selvagem. Ao sumarizar, numa das etapas da análise de mais de seiscentos mitos das populações primitivas americanas, análise que seguiu o eixo orientador de um mito bororó, a sabedoria que tais criações particulares encerram, Lévi-Strauss reconhece, na rigorosa sùmula antropológico-filosófica que suas *Mitologiques* formam, que essa sabedoria expressa uma verdade contrária à do tão difundido *filosofema* de Jean-Paul Sartre, segundo o qual o inferno são os outros. “Quando eles proclamam, ao contrário, que o “inferno somos nós mesmos”, - reflete Lévi-Strauss, - os povos selvagens dão uma lição de modéstia que gostaríamos de acreditar que ainda somos capazes de entender. Nesse século em que o homem se escarniça a destruir inúmeras formas vivas, depois de tantas sociedades cuja riqueza e diversidade constituíam desde tempos imemoriais o seu mais claro patrimônio, nunca, sem dúvida, foi mais necessário dizer, como fazem os mitos, que humanismo bem ordenado não começa por si mesmo, mas coloca o mundo antes da vida, a vida antes do mundo, o respeito dos outros seres antes do amor próprio; e que mesmo uma temporada de um ou dois milhões de anos sobre esta terra, já que de qualquer maneira ela conhecerá um fim, não poderia servir de desculpa a uma espécie qualquer, seja a nossa própria espécie, para se apropriar da terra como uma coisa e tratá-la sem pudor nem discreção “. O novo humanismo, inspirado nessa escala de valores, corrigiria então o Renascentista num ponto: o homem, que deixou de ser escravo da Natureza, tampouco é o senhor que nela impera, e sim o seu vigilante guardião. Guardião da Natureza ou, para empregarmos a expressão do filósofo Heidegger, tantas vezes injustamente acusada de enigmática, *der Hirt des Seins* – pastor do Ser – pastor que tem como única obrigação, ao conduzir solícito o rebanho das coisas, fazer da terra a condigna habitação da espécie humana.

Mas assim a *cultura*, termo que vem de *colere* conforme lembrei, reverteria, na junção dos eixos, o subjetivo e o objetivo, das acepções inicialmente analisadas, àquele sentido originário da palavra e do próprio conceito – palavra e conceito de procedência romana – significando, ao mesmo tempo, para o indivíduo e para a sociedade, – na perspectiva convergente das ciências, letras, artes e técnicas que caracteriza a cultura geral, – “*cultivar, habitar, tomar conta, criar e preservar*”.







Benedito Nunes e o Reitor
da Universidade da Amazônia,
Édson Franco.

IX. Benedito Nunes e o título de Doutor *Honoris Causa*



Benedito Nunes e o Vice-Reitor da UNAMA, Antônio Vaz.