

Da Inactualidade da Cultura Clássica

*José Pedro Serra**

Embora, ao que creio, mais por um efeito de inércia que conduz ao movimento do que por uma busca do ser do homem e do seu destino, tem-se assistido nos últimos anos a uma certa agitação na área das humanidades e da filosofia. Na base de tal facto, encontramos antigas razões, cujas raízes nos levam a alguns séculos atrás, e também motivos mais concretos e circunstanciais que se prendem com o momento político que atravessamos, não apenas em sentido lato, no Portugal *renovado, confiante, próspero, moderno, enfim, europeu*, que, diz-se, para nossa salvação vamos construindo, mas também, em sentido mais restrito, com a reforma educativa que de uma maneira ou outra tem sido levada a cabo. No primeiro caso, entre as razões mais antigas, encontramos o glosado complexo das letras perante as ciências, que se tem expressado de uma forma dúplice, mas reveladora da mesma atitude, ora procurando assegurar e realçar a diferença irreduzível entre o *saber das letras* e o *saber científico*, ora, ao contrário, procurando copiar e aplicar o modelo das ciências positivas à área das humanidades⁽¹⁾. Além disto, sobre o investigador das humanidades pesa ainda um incómodo sentimento de desconsideração ou irrelevância social, acompanhados de um sentimento de esterilidade e inutilidade – uma espécie de derrota civilizacional – comparados que são os resultados do seu trabalho com as óbvias conquistas da técnica. Nos motivos mais modernos, encontramos os diversos projectos de reforma curricular, universitária mas sobretudo do ensino secundário, que durante alguns anos praticamente extinguiram o ensino das línguas clássicas neste nível de estudos, e mais recentemente ameaçaram reduzir drasticamente o ensino da filosofia. Perante estas ameaças, classicistas, humanistas, filósofos cerraram fileiras e, aparentando algumas vezes um perfil corporativista, vieram a público defender a natureza e a validade dos seus saberes. Nós, entre eles, defendemos o estudo do Latim, do Grego, da Cultura Clássica. Uns porque ainda vêem na cultura clássica a fonte dos valores humanistas que defendem,⁽²⁾ considerando-a por esta razão, entre outras, presente e actual, outros porque julgam ver na alma antiga o contraposto de uma civilização que a técnica pode desumanizar⁽³⁾, à maneira de um renovado *Admirável Mundo Novo*⁽⁴⁾, outros ainda por mero deleite sentimental. Esquecidos das divergências, mais profundas do que aparentemente poderíamos supor, a verdade é que unimos a voz e reconheça-se que, embora agindo algumas vezes com maquiavelismo político,

* Assistente da Faculdade de Letras de Lisboa

traduzido na apresentação não dos argumentos primeiros e fundamentais, mas daqueles que pragmaticamente eram mais eficazes, os resultados foram animadores. As línguas clássicas têm hoje um peso importante nas Faculdades de Letras, bem como no ensino secundário, onde a filosofia ainda sobrevive com alguma amplitude de influência. Por pouco tempo, vitória provisória, talvez, mas ainda assim importante, pois para um moribundo um dia equivale a uma eternidade. O risco que corremos neste debate, porém, é afogarmo-nos nele, esquecendo as razões que nos levaram à cultura clássica e, sobretudo, a aí nos mantermos.

Sem menosprezar os resultados obtidos, nem o interesse pelos colóquios sobre as línguas e literaturas clássicas, nomeadamente no que diz respeito às experiências pedagógicas, é também um ensinamento da experiência que estes encontros, justamente frequentados por aqueles que à cultura clássica já se dedicam, se tornam mais justificativos que fundamentadores, mais declarativos do que interrogantes, transformando-se ora num elenco de ativas afirmações acerca da nobreza da cultura clássica, ora num muro de lamentações onde vamos chorar o nosso isolamento e o relativo ostracismo a que fomos votados.

Outro é o caminho que sigo. Sem pretender analisar as vicissitudes semânticas da noção de cultura, análise que pela sua complexidade e vastidão ultrapassa por completo o âmbito deste colóquio, pretendo pensar no ponto de intersecção⁽⁵⁾ entre a cultura clássica e a cultura contemporânea, de tal modo que surjam mais claras e compreensíveis não só as nossas aspirações enquanto classicistas, mas também o nosso múnus enquanto professores. O uso equívoco do termo *cultura*⁽⁶⁾, aplicado à *cultura* clássica e à *cultura* contemporânea, como se de uma mesma noção se tratasse, transferindo exclusivamente as diferenças para os conteúdos culturais, dificulta a compreensão desse ponto de intersecção, porque o que está em causa não é apenas uma cultura diferente, mas um modo diferente de olhar a cultura. É esta razão, acrescida à ausência, na nossa cultura, de certos traços essenciais da cultura greco-latina, que me leva a falar da inactualidade da cultura clássica. Estas afirmações, porém, exigem uma explicação.

A palavra *cultura* remete-nos, a partir da raiz *kwelō* para o verbo *colo*⁽⁷⁾, atestado desde os tempos mais remotos com o significado de habitar, cultivar. Enquanto nas línguas congéneres a mesma raiz significa *estar habitualmente em* e ainda *movimentar-se*, como é perceptível no grego ἀμφί-πολος, βου-κόλος e αἰ-πόλος, que designam respectivamente o servidor, porque gira em torno de alguém, e aquele que, circulando à volta do boi e da cabra, deles se ocupa, ou no sânscrito *divā-karáḥ*, o sol, aquele que circula ao longo do dia, ou ainda em formas nominais como κύκλος que designa o círculo ou o movimento circular, o latim *colo* designa primordialmente o acto daquele que, habitando⁽⁸⁾ uma terra, dela cuida de modo a torná-la ubérrima. A cultura supõe, então, uma terra

potencialmente fértil, morada do homem, e os cuidados necessários à transformação da aridez em fertilidade. Sem uma ou outra destas condições não é possível a cultura. Todavia, na fidelidade à terra, na qual reconhece a sua morada, o homem descobre que ela é também um lugar de deuses, que a protegem e igualmente a habitam e, por isso, a arte da cultura da terra desdobra-se então no *culto* dos deuses. Enraizando-se, jogando a semente à terra, semente que a morte e as potências infernais farão germinar, o homem cresce como os frutos, olhando o céu e os deuses, horizonte por onde se cumpre a sua aventura. Essa é então mais completamente a sua morada; é no reino que vai da terra aos céus que o homem habita.

É recorrendo a esta antiquíssima linguagem agrícola que Cícero estabelece o paralelo entre a cultura dos campos e a cultura do espírito. Diz o texto: "*ut ager quamvis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus*"⁽⁹⁾. Neste caso a cultura consiste na mestria do cuidar, na sábia utilização da doutrina tendo em vista a realização de uma virtualidade espiritual. Como se trata do espírito do homem, não pode a cultura desligar-se de uma autêntica demanda do que é o homem e de uma realização profunda deste. Enquanto algo tipicamente humano, distinto da ordem da natureza, a cultura deve conduzir o homem à sua humanidade, *sese excolere ad humanitatem*. Cícero acrescenta ainda: *Cultura autem animi philosophia est*. Ora a filo-sofia não é tanto um saber, mas um desejo, uma tensão para ele; desta forma não pode a cultura ser identificada com a posse de um qualquer saber ou de uma técnica, nela se revelando uma tensão entre aquilo que de facto o cultivo produz e aquilo que ao cultivo escapa e que constitui o seu ponto referencial. Nem tudo se esgota na cultura e é remetendo para algo irreduzível à cultura que esta ganha sentido. Ao entender a cultura como o fazer do homem, fazer das coisas e fazer de si próprio, nos cuidados exigidos pelo seu habitar na demanda desejosa de algo que, sendo essencial, é supracultural, Cícero faz ecoar a tradição grega. Em grego, cultura diz-se παιδεία, mas como aquela só ganha sentido enquanto contínuo esforço de orientação para as coisas que iluminam a cultura e a ela se não reduzem, παιδεία significa ainda educação, formação⁽¹⁰⁾. O homem forma-se pela cultura, mas a formação remete para a *forma*, para τὰ ἐκείνα, para aquelas coisas que, apelando ao homem, o levam ao cultivo. O cumprimento desta vocação chama-se ἀρετή, a excelência. Desde Homero e Hesíodo, passando pela tragédia, as diversas concepções de παιδεία sugerem essa tensão entre o que é e não é da cultura. É contudo no pensamento filosófico, pelo distanciamento reflexivo implícito, que melhor se revela a tensão entre o que se vai cultivando e aquilo que, porque é, é irreduzível à cultura, embora nesta se manifestando. Até mesmo na sofística, mais interessada num regime de múltiplos saberes, a ἐν-κύκλιος-παίδεια, a educação em círculo – a en-ciclo-pédia –, do que numa sabedoria, se nota ainda a

aspiração a outra coisa mais, embora neste caso empobrecida porque satisfeita por um simples triunfo político, esquecido das exigências de um pensar ontológico. Na sofística, a gloriosa ansiedade heróica transforma-se em sede de domínio e em vitorioso pragmatismo. Para os antigos, a cultura é, pois, essencialmente filosófica, visando a transfiguração do homem, a conversão integral da alma de que nos fala Platão⁽¹¹⁾. É ainda esta perspectiva que permanece na tradição cristã uma vez que, quer os cristãos, quer o Reino de Deus são e não são deste mundo⁽¹²⁾.

O enciclopedismo iluminista do século XVIII⁽¹³⁾, de alguma forma retomando o ideal da sofística, transformou a cultura na síntese dos muitos saberes, deslocando-a da ordem do ser, enquanto sabedoria que vai metamorfoseando o homem, para a ordem do ter, enquanto objecto de um saber que se possui e que se aplica. Esquecida da dimensão inquietante de um perguntar em contínua tensão com a cultura, esta tende a reduzir-se às vestes do homem civilizado, aos modos educados do homem dito culto.

É, contudo, a partir do século XIX que o termo *cultura* ganha novos e mais amplos significados, quer relacionando-se com o tema da história, quer referindo-se a esse "todo complexo" que são as sociedades, os seus sistemas de valores, costumes, etc.⁽¹⁴⁾. A análise desta alteração é complexa e escapa ao âmbito deste colóquio, mas para o que aqui nos importa, basta-nos realçar um dos traços característicos do modo como se entende hoje a cultura. Ao mesmo tempo a que se assiste ao alargamento dos limites do que é a cultura – tudo é cultura – a tónica está, não no fazer-se do homem na cultura, mas no uso que da cultura se faz. Subordinada a critérios que visam a sua utilização, instrumentalizada por motivos ideológicos, subordinada a interesses políticos e a vantagens económicas, ou tão só a um diletantismo cambaleante, a cultura é então a forma estilizada da vaidade, o reforço das ideias feitas, a quietude mortal mascarada de desassossego. Nada de autêntico se encontra nela. Enquanto algo que se consome, o lugar da cultura é o mercado, regido pela lei da oferta e da procura e pelas técnicas de venda que lhe são adjacentes. Criam-se as *modas culturais*, fabrica-se a actualidade que a comunicação social *culta* e a crítica do *gosto*, arrastadas e hipotecadas a uma opinião pública, alimentam. Convencionalmente inquieto segundo as regras de um *agir conveniente* que não questiona, tolamente inchado por um alimento que não digere, o morto-vivo consumidor da cultura encontra nesta uma moderada contestação consentida, espécie de versão tranquila, democrática, liberal e aburguesada do *make love not war* ou *sex, drougs and rock and roll*. E se todas as civilizações têm um centro à volta do qual a vida se organiza, também a nossa, na real desorientação, aparenta tê-lo, não a *ἀγορά*, não a catedral, mas centros de cultura, ou melhor, centros comerciais de cultura. É esta a situação típica das sociedades ocidentais que a conjuntura política reforça. Aliviadas na tensão ideológica que durante muitos anos as caracterizou, agora que se assiste à *crónica da morte anunciada* do comunismo, pelo menos no perfil

histórico que vinha tendo, e, como tal, desvalorizado o confronto ideológico entre o que se considerava ser uma sociedade aberta e livre e uma sociedade fechada e repressiva⁽¹⁵⁾, as sociedades ocidentais vão reforçando esta noção do *marketing* cultural, cujo critério de consumo está no prazer, no bem estar, na curiosidade diletante e assignificativa, no exotismo bacoco, na distração e disfarce do tédio daquele que consome⁽¹⁶⁾. Relembro as palavras de Zaratustra temendo o tempo que se aproximava em que os homens tornariam pequenas todas as coisas; então, abandonando as altas montanhas onde o ar é puro e a vida dura para se reconfortarem no ameno calor do rebanho, seguros, quietos e tranquilos, gozando um pequeno prazer para de dia e um pequeno prazer para de noite, respeitando embora a higiene, trabalhando um pouco, porque o trabalho distrai, mas não demais porque se torna fatigante, esses homens, os últimos homens, proclamarão, piscando o olho: nós inventámos a felicidade⁽¹⁷⁾.

Neste contexto, defender a actualidade da cultura clássica, reclamar para ela uma banca na feira da cultura, considerá-la como mais um saber entre os saberes, é domesticá-la, retirar-lhe o que de mais radicalmente tem de diferente. É da sua inactualidade, entendida não como algo envelhecido ou marginal, mas como algo denunciador das *actualidades* e irreduzível às mesmas, é da sua inactualidade, dizia, que nos pode chegar, como uma voz do mar, um apelo à demanda essencial fora da qual não se pode compreender a vida. E se a cultura clássica assim não for, ou quando assim não for, abandonêmo-la como um andrajo. Também nós, como Ulisses, habitamos Ítaca, mas a nossa vida é também a nossa viagem.

Já num outro plano, se olharmos com atenção os traços característicos da cultura antiga, dificilmente encontraremos sinais análogos na nossa cultura. Limito-me a apontar três: a heroicidade, a tragicidade, o sentido da festa. Desenhado no fundo agónico do espírito grego, o ideal heróico sempre esteve presente na cultura antiga, quer através da *exemplaridade* pedagógica dos heróis homéricos, de alguma forma recriada no *ἀγών* desportivo, quer na aspiração ao *καλὸς καὶ ἀγαθός* ou na concepção espartana da bela morte e da educação dos efebos, quer ainda na compreensão do carácter viril da inteligência, deusa guerreira nascida com armas da cabeça de Zeus. Essa gloriosa ansiedade que leva o herói a superar-se só ganha sentido, como o demonstra o destino de Aquiles, gerado para uma tão curta vida, na plena consciência da morte. Na finitude do gesto e do olhar encontra-se a semente da acção nobre⁽¹⁸⁾. Por isso epopeia e tragédia estão próximas. Mas em lugar de acabrunhar, de atirar o homem para uma pálida existência recheada de lamentos, a consciência da efemeridade da vida revela a grandeza e a exigência de cada momento, único e irrepetível, que podemos ou não trair, ao qual podemos ou não ser fiéis. Generosamente, sem avareza porque da morte consciente, o homem celebra aquilo que a vida e os deuses vão dando. Sonho de uma sombra⁽¹⁹⁾, mas também sopro de alegria, assim é o homem.

Olho à minha volta e nada vejo de semelhante. Trocou-se a heroicidade pelo conforto, o risco pela segurança, o homem excepcional pelo homem comum. Esquecido da morte, num horizonte sem Deus nem deuses, o homem contemporâneo perdeu o sentido da festa e substituiu a palavra inspirada e cingida de hera, embebida no doce vinho, pelo tristeza amarga e desiludida do absinto⁽²⁰⁾. Incapaz de alegria, o homem aspira a divertir-se. Não é a cultura clássica inactual, fertilmente inactual?

Apenas uma última observação. A questão da cultura é inseparável do problema da transmissão cultural e, embora esta não se esgote na escola, remete-nos directamente para as instituições de ensino. Se, porém, aqueles que nas escolas são os depositários da tradição, isto é, os professores, se limitam a divulgar um saber sem intenção de despertar o homem⁽²¹⁾, *cultivando-o*, a sua acção não rompe com o ciclo mecânico do uso da cultura⁽²²⁾. Corremos o risco de, na posse de mais saber, permanecermos igualmente estúpidos, porque há um saber que incha e não edifica e não são os muitos saberes que orientam a inteligência⁽²³⁾. Confesso não compreender bem, no ensino das letras, a reverência idolátrica perante um saber desligado do sabor, da arte da vida. Tanto quanto o saber, é necessária uma consciência vigil porque, ao perguntarmos pelo heroísmo homérico ou pela tragédia ou por qualquer coisa, é na autenticidade do reflexo que sobre nós cai que está o essencial. Afinal que vivo eu de heróico, ou de trágico, ou de riso ou de dor? Tentar devolver o aluno a essas experiências fundamentais, cujo eco nos chega oriundo de uma antiga sabedoria, sem o domesticar ou escravizar, é a tarefa superior do professor.

Mas isso requer um docente que, contrariando o sentido etimológico da palavra, não docilize, mas se reconheça disponível para a experiência do espanto e da aventura. Até onde conseguimos perguntar? Quanto conseguimos arriscar?

NOTAS

- (1) Sobre os fundamentos e a história deste conflito leia-se GEORGES GUSDORF, *De l'Histoire des Sciences à l'Histoire de la Pensée*, Paris, 1977; C.P. SNOW, *The Cultures and A Second Look*, Cambridge University Press, 1964.
- (2) As modernas tentativas de recuperar o *Humanismo* (cf., apenas como exemplo, VV., *Para um novo Humanismo*, (Encontros Internacionais de Genebra), tr. port., Lisboa, 1964) não só são um sinal da crise deste, como nos obrigam a repensar o sentido do *Humanismo* e sua possibilidade. Ver M. HEIDEGGER, *Brief über den "Humanismus"*, 1947. Sobre o apagamento dos traços do humano e a morte do homem nas modernas antropologias ver M.J. CARMO FERREIRA, "Ética e Antropologia", *Questão Ética e Fé Cristã I* (Semanas de Estudos Teológicos da Universidade Católica Portuguesa), pp. 67-82, sobretudo pp. 69-74.

- (3) Para uma outra compreensão da técnica, ligada à realização do humano e por isso distinta da estrita moralização da técnica conforme o uso *bom* ou *mau* que dela se faria cf. O. SPENGLER, *Der Mensch und die Technik*, München, 1931 (tr. port. *O Homem e a Técnica*, Lisboa, Guimarães Ed., 1980); M. HEIDEGGER, "La Question de la Technique", *Essais et Conférences*, pp. 9–48; C.H. do CARMO SILVA, "O Homem e a Técnica – do porte alienatório da *instrumentação* do sentido essencial da técnica como *realização* do humano", Semana de Estudos Teológicos da Universidade Católica Portuguesa subordinada ao tema "O Homem e o Trabalho (a propósito da Encíclica *Laborem Exercens*)". (no prelo)
- (4) ALDOUS HUXLEY, *Brave new world*, Londres, 1932. Como denúncia irónica dos perigos das utopias, leiam-se as conhecidas obras de GEORGE ORWELL, *Animal farm*, Londres, 1945 e *Nineteen Eighty-Four*, Londres 1949.
- (5) Seria igualmente interessante colocar aqui o problema da irredutibilidade das culturas entre si. Cf. O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Munique, 1923 e ainda A. TOYNBEE, *A Study of History*, 1939–61.
- (6) Sobre a polissemia do termo *cultura*, veja-se CARLOS H. do C. SILVA, "Visão cristã do homem num ambiente cultural secularizante-I", *Communio* III (1986) n 4 Julho/Agosto, pp. 293–303.
- (7) Cf. A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots.*, Paris, 1979, s.u. Colo.
- (8) Sobre o sentido do habitar do homem leia-se o comentário de Heidegger ao verso de Hölderlin "...dichterisch wohnt der Mensch..." cf. M. HEIDEGGER, "...L'Homme habite en Poète...", *Essais et Conférences*, tr. fr., Paris, 1958, pp. 224–245.
- (9) *Tusc. Disp.*, II, 13.
- (10) Ver WERNER JAER, *Paideia*, tr. port., Lisboa, s/data; II.–I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, I vol., Paris, 1948; MARÍA ÁNGELES GALINO, *Historia de la Educación. Edades Antigua y Media*, Madrid, 1973, pp. 116–231.
- (11) Ligando a educação à radicalidade de uma conversão veja-se sobretudo *Rep.*, VI e VII e ainda M. HEIDEGGER, "La doctrine de Platon sur la vérité", tr. fr., *Questions II*, Paris, 1968.
- (12) Consulte-se CARLOS H. do C. SILVA, "Visão cristã do homem num ambiente cultural secularizante II", *Communio* III (1986) n 5 Setembro/Outubro, pp. 452/472, especialmente pp. 463–472.
- (13) Para a caracterização da época iluminista leia-se GEORGES GUSDORF, *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, vols. IV–VI, Paris, 1971–73.
- (14) A expressão "todo complexo" é retirada da obra do antropólogo E.B. Tylor, *Primitive Culture*, Londres, 1871, que, aplicando o termo cultura à expressão global de uma sociedade, marca um alargamento dessa noção. Cf. VICTOR HELL, *L'Idée de Culture*, Paris, 1941, pp. 3–11.
- (15) Para a clarificação destas designações veja-se KARL POPPER, *The Open Society and its Enemies*, Londres, 1973².

- (16) Para uma crítica ao mercado da cultura e ao "Estado cultural" ver MARC FUMAROLI, *L'Etat culturel. Essai sur une religion moderne*, Paris, 1991, Paris, 1991, particularmente pp. 135-269; ALAIN FINKIELRAUT, *La Défaite de la Pensée*, Paris, 1987.
- (17) Cf. F. NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, tr. port., Lisboa, 1972, p. 17.
- (18) Sobre o sentido da morte heróica ver JOSÉ PEDRO SERRA, "A morte heróica: transfigurar a vida pela meditação na morte", *Actas do I Congresso Internacional sobre o homem e a morte*, Lisboa, 1991, (no prelo).
- (19) PÍNDARO, Py. VIII, 95 σκιάς ὄναρ ἄνθρωπος.
- (20) Recorde-se a melancólica pintura de Edgar Degas intitulada *Absinto* (1876).
- (21) Repensando o *saber* das escolas, ver GEORGES GUSDORF, *L'Université en question*, Paris, 1964; PIERRE THUILLIER, *Socrate fonctionnaire*, Bruxelles, 1982.
- (22) Como crítica à cultura, embora ainda na perspectiva de uma cultura geral e não de um *olhar essencial*, ver ALLAN BLOMM, *The Closing of the American Mind*, 1987. Mais radicalmente, enquanto irredutibilidade da cultura à ciência, ver MICHEL HENRY, *La Barbarie*, Paris, 1987.
- (23) Atitude que está presente em diversas tradições nomeadamente nos Evangelhos. Cf. também HERACLITO, *Frag. 40 B* Diels-Kranz.