



Notas *para*  
*a* Elucidação *do* Conceito

*Cultura*

Notas para a Elucidação do Conceito  
*CULTURA*



E. J. MOREIRA DA SILVA

Notas *para*  
*a* Elucidação *do* Conceito  
*Cultura*

---

*Edição do Autor*

PONTA DELGADA | 2016

E. J. Moreira da Silva  
CEHu  
Centro de Estudos Humanísticos  

---

UAc  
Universidade dos Açores

Notas para a Elucidação  
do Conceito *CULTURA*

Edição do Autor  
PONTA DELGADA | 2016

**ISBN 978-989-99566-2-9**

Grafismo, capas e paginação do autor  
Tipo (texto): CORBEL, 12 | 10 pt



## Índice

Preliminar	9
Roteiro de Leitura	43
Notas para a Elucidação do Conceito <i>CULTURA</i>	51
Notas e Referências	291
Bibliografia	357

*...que poderia um homem isolado alcançar contra o mundo inteiro, até mesmo se a sua voz se fizesse ouvir em todo o lado?! Sem dúvida, os seus raciocínios não haveriam de ser considerados mais do que raciocínios... "de tanta verdade subjetiva quanto de capacidade alguma para apresentar prova objetiva". — Não é isso verdade, meus caros? Por conseguinte, permaneçei, apesar de tudo, destemidamente confiantes! Pelo menos, por agora — até o vosso "de tanta... quanto de... alguma" vir a encontrar o seu fim. Por agora! Isto é, enquanto aquilo que sempre foi tempestivo, e que hoje é tempestivo e necessário mais do que o há sido em qualquer outra altura, continuar a ser considerado intempestivo — (para) dizer a verdade.*

Friedrich Nietzsche.  
*Considerações Intempestivas.*

*Somos poucos, os bastantes para não sermos nenhum, mas pode ser que amanhã venham ao nosso encontro aqueles a quem falemos a língua esquecida da civilização.*

*A senda que propomos é mais estreita ainda que aquela que o Cristo propunha aos que desejavam segui-lo. Por uma ironia natural das coisas, nós, ainda que em um outro sentido, podemos dizer aos nossos coevos que aqueles que quiserem seguir-nos têm que deixar o mundo. Mas é o mundo moderno, errado como está, que devem abandonar; ele tem seduções, todas as seduções do caminho trilhado, que por trilhado é conhecido, por conhecido fácil, e por fácil agradável. Nós defendemos a civilização contra a civilização hodierna....*

*Não nos ficará pesando que, tendo visto a verdade, a não houvéssemos dito; ou que, tendo conhecido os Deuses, houvéssemos deixado sem desagravo o insulto... à sua eterna presença. [...]*

*A minha missão era explicar. Expliquei.*

Fernando Pessoa.  
*O Regresso dos Deuses.*

## Preliminar

**ESTAS NOTAS PARA A ELUCIDAÇÃO** do Conceito "Cultura" incluem, revisto e adaptado, o texto de *Notas para a Redefinição e Recuperação do Conceito de "Cultura"*, que o autor deu a lume, também em edição sua, no ano de 2010 — e cujas 108 entradas se estendem por 61 páginas.

Na realidade, a produção do presente escrito encontrou motivação, de início, na intenção de dar a lume uma segunda edição, revista e aumentada, daquele mesmo texto. E, se essa intenção não veio a concretizar-se, ficou-se isso a dever unicamente ao seguinte: a, à medida a que redigia os esclarecimentos, aumentos e aprofundamentos que lhe iam parecendo tornar-se necessários a uma compreensão mais cabal do texto de partida, o autor ter-se deparado, de certa altura em diante, com texto cuja extensão justificava mais considerá-lo como inclusivo do próprio texto de partida do que revisão e aumento deste último.

A motivação que vem de ser referida é, porém, motivação que se prende tão-somente, por assim dizer, com o *modus materialis* das presentes *Notas*.



No que respeita às motivações de foro conceitual e *sentimental* que se encontram na origem deste escrito, bem como já na origem do texto de que partiu, prendem-se elas sobretudo com a circunstância de o intuito primeiro do autor ter sido, como o título indica, o de elucidar o conceito “cultura” — para não dizer, de modo assaz mais correto, o intuito de elucidar os vários conceitos que o meta-conceito “cultura” subsume ou, agora em termos semântico-lexicais, os vários sentidos que o termo português “cultura” é passível de expressar —, considerado esse mesmo intuito como *meio* para concretizar um outro.

Refere-se o autor a um (outro) intuito que, concebido como *fim*, não se encontrava e não se encontra ao seu alcance concretizar na sua inteireza — porque isso jamais poderia acontecer.

Tratava-se, por um lado, do intuito (que o próprio autor julga ter realizado) já não só de enumerar e elucidar os vários sentidos do termo “cultura”, mas também de pôr em evidência com a profundidade necessária em quão grande medida a cultura *permanece* — à revelia do *travestimento* a que a ora generalizada concepção antropológico-sociológica de “cultura”, como diversidade de culturas, a tem vindo a submeter a partir de finais do século XIX — o que os grandes homens do passado que acerca dela se pronunciaram (um Platão, um Herder, um Schiller, um Fichte, um Matthew Arnold) afirmaram ela ser perentoriamente e praticamente em unísono.

Tratava-se, pois, por esse mesmo lado, de um intuito cuja concretização teria necessariamente de passar por opor uma à outra a concepção de “cultura” que se fez vigente no Ocidente a partir da Renascença até, *grosso modo*, finais do sécu-

lo XIX (a concepção que se encontra na origem do conceito *studia humanitatis* e que aqui é designada “concepção neo-humanista”) e, a um outro extremo, a já referida concepção de “cultura” como diversidade de culturas (a concepção que aqui é designada “antropológico-sociológica”).

Tratava-se, contudo, também (ainda por esse primeiro lado) de um intuito cuja concretização teria igualmente de passar por pôr em evidência que, considerada em si só, cada uma dessas duas concepções se configura, afinal, e por assim dizer, *meia concepção*. Isto é, tratava-se também de um intuito cuja concretização teria igualmente de passar por pôr em evidência que o Ocidente continua a carecer de uma concepção de “cultura” simultaneamente dedutiva e indutiva — à semelhança, por conseguinte (*modus maior* e por esta ordem), tanto da concepção neo-humanista como, a um só tempo, da concepção sociológico-antropológica. Ou seja, que o Ocidente continua a carecer da concepção de “cultura” (melhor seria dizer “continua a *recusar* inconscientemente a concepção de ‘cultura’”) que aqui é designada “clássica” ou “holística” — por razões de cariz epistemológico cuja importância e relação com a cultura o autor se esforçou o mais possível por tornar óbvias.

Importa agora considerar esse mesmo intuito por um outro (por um segundo) lado, que é aquele de que decorre a circunstância de não ter podido estar ao alcance do autor — tal como continua a não estar — concretizá-lo, como atrás ficou dito, na sua inteireza.

Tratava-se — trata-se — do aspeto desse mesmo intuito que se prende com a seguinte circunstância: a circunstância de, tão cedo quanto as sociedades ocidentais (porque são estas que aqui mais interessam) passassem a *consentir*, em

número suficientemente abrangente dos seus respectivos *átomos* sociais, o salutar efeito pró-tréptico e periagógico da cultura, esta haver de se lhes revelar lucidamente aquilo que sempre foi, continua a ser e haverá de continuar a ser, à revelia do *véu* dos *travestimentos* a que o *espírito* deste ou daquele tempo a possa submeter e das tergiversações que sobre ela possa fazer recair. Significa isto, a circunstância de, a partir do momento em que tal passasse a ocorrer, a cultura haver de se revelar genuína fonte de genuína *soteria* humana imanente.

Tem o autor em mente, como se deixa antecipar, julga, o *fim* (*Zweck*) com relação ao qual a cultura se revela, considerada só em si, o *meio* mais adequado. Trata-se do *fim* com que ela, cultura, na verdade, se relaciona diretamente em resultado de lhe ser intrínseco o caráter que, em *Cultura e Anarquia* (*Culture and Anarchy*), Matthew Arnold identifica como “caráter moral, social e benéfico”.

Eis aqui o modo como, ainda que indiretamente, Arnold define esse *fim* — o qual, na realidade, jamais poderia ser concretizado sequer por ele ou pela sua obra, dado que inevitavelmente exige a *conversão*, por parte dos mais dos *átomos* de uma qualquer sociedade, à vida que devém cultura e que, por via disso, se consuma vida bem-aventurada:

Há, porém, um outro modo de entender a cultura, ...de acordo com o qual o amor ao nosso semelhante, os impulsos para a ação, ajuda e benefício alheio, o desejo de remover o erro em que o homem incorre, de clarificar a confusão humana e de diminuir a miséria dos homens, a aspiração nobre de deixar o mundo melhor e mais feliz do que era ao chegarmos a ele — motivos que são eminentemente do foro daqueles

que são designados “sociais” — vêm ao nosso encontro na qualidade de parte fundamental da cultura; na qualidade, inclusive, de parte principal e mais proeminente.

Esse mesmo *fin*, distingue-o Arnold de um outro. Em concreto, daquele que define assim: “ver as coisas tais como são, enveredar em direção ao conhecimento da ordem universal que parece ser intencionada no mundo e visada por ele, e que determina a felicidade daqueles que caminham ao seu sabor e a infelicidade daqueles que caminham contra ela — em suma, aprender a vontade de Deus....”

Contudo, “remover o erro em que o homem incorre” implica, sem dúvida, “ver as coisas tais como são”, “aprender [a conhecer] a vontade de Deus” ou dos *deuses*. Implica, por conseguinte, como o próprio Arnold reconhece, que as duas grandes motivações da cultura — o esforço de foro epistemológico para “aprender... a vontade de Deus”, que se consubstancia “paixão científica”, e o esforço de foro social para “a fazer *prevalecer*” (para fazer *prevalecer* tal *vontade*) — *operem* de par a par ou em *cooperação* uma com a outra.

E, se isso sempre acontece, acontece ainda mais, de igual modo sem dúvida, quando o nosso primordial intento se configura o de “remover o erro” em que a ora disseminada e *dominante* concepção de “cultura” incorre, o qual, por isso mesmo, se revela intento que acarreta consigo de sobremaneira “ver as coisas tais como são” — em particular, *ver* a cultural tal como é — e, via disso, “aprender [a conhecer] a vontade de Deus” ou dos *deuses*: a *vontade* objetiva, ainda que contingente (já que, se da *vontade* que é apodítica se tratasse, não haveria como não conhecê-la), daquele *agente* atemporal que é

formalmente exigido pela razão *qua* unidade última e insuperável de todas as coisas — *qua* determinante indeterminado de todas as determinações.

“[V]er as coisas tais como são”, intuir e concretizar *de rerum natura*, ainda que percebendo as próprias coisas pela *perspetiva* do *software* mental humano e, por conseguinte, na qualidade de fenómenos (*Erscheinungen*), ao invés de na qualidade de númenos ou de coisas-em-si (*Dinge an sich*). — Eis aqui, por palavras, agora, de W. H. Mallock — o autor da sátira vitoriana *A Nova República* (*The New Republic*), na qual Arnold assume a *persona* “Mr. Luke” —, o que tão necessário se torna sobretudo em momentos históricos em que, como neste nosso presente, as feiticeiras do intelecto se travestem de fadas, e tudo, também a cultura, se encontra *encantado* por fora mas virado ao contrário (ao avesso):

Tudo se encontra encantado, e parece ser o que não é. O encantamento ilude de todo o vulgo; ilude um pouco os de sabedoria [*the wise*]; porém, os de sabedoria não cessam de dissipar o encantamento, em segredo e pelos mais variados modos — assim se levando a ver as coisas tais como são, ainda que fugazmente.

Ora, constatado isso, “os de sabedoria” de-vêm por natureza *personae ex tempore* ou intempestivas, e, como tal, *outsiders*, do mesmo modo que o ímpeto que eventualmente os possa mover a “dissipar o encantamento” em proveito alheio devém ímpeto a despontar da sua convicção — nas palavras de Colin Wilson, o autor de *The Outsider* — de que “há que dizer a verdade, há que enfrentar o caos”:

O que caracteriza o *Outsider*, pode-se dizê-lo, é um sentimento de estranheza, de irrealidade. ...o *Outsider* é homem que não consegue viver no mundo confortável e insulado do burguês aceitando como realidade aquilo que vê e toca. "Ele vê em demasia e com excessiva profundidade", e aquilo que vê é eminentemente caos. [...] Quando afirma a sua percepção de anarquia face à aceitação complacente do burguês, não o move a simples necessidade de escandalizar a respeitabilidade instituída, mas sim a convicção angustiante de que *há que dizer a verdade*... dado que, de outro modo, não poderá haver esperança de a ordem vir a ser de todo restaurada. ...o *Outsider* é homem que há despertado para o caos... há que dizer a verdade, há que enfrentar o caos.

Tentar efetivar o "caráter moral, social e benéfico" da cultura (para voltar a Arnold) não pode deixar de ser semelhante a, semeando, tentar atualizar a potencialidade da semente. E, a confirmar que assim é de facto, deparamos com a circunstância de isso mesmo — tentar efetivar tal caráter, o "caráter moral, social e benéfico" da cultura — implicar "esperança de a ordem vir a ser de todo restaurada" tão grande ou tão diminuta quanto a esperança de a semente vir a florescer e a frutificar que é requerida (a esperança) por semear com consciência de o solo ser seixoso e de se encontrar irremediavelmente repleto de ervas daninhas.

É que, se poderá sempre acontecer, na realidade, que uma só semente venha a encontrar solo fértil em solo infértil, também poderá sempre acontecer que a cultura venha a encontrar efetivação do seu "caráter moral, social e benéfico" em um só *átomo* ou numa só *molécula* social.

Poder-se-ia, agora, perguntar por que razão as sociedades modernas se mostram, em geral,

alheias à genuína natureza da cultura — à natureza que a faz ser como se mostra quando lhe é permitido emancipar-se do “encantamento [que] ilude de todo o vulgo” —, com a consequência nefasta de a ignorarem ou até mesmo repudiarem.

Contrariamente ao que talvez possa parecer, a resposta a essa pergunta não se configura resposta difícil de encontrar.

Pense-se, por exemplo, nos cegos alegóricos de “O País dos Cegos”, de H. G. Wells.

“No decurso de catorze gerações”, diz-nos o narrador, “essa gente tinha permanecido cega e arredada de todo o mundo visível; os nomes de todas as coisas visíveis tinham-se-lhes esvanecido da mente e modificado; a história do mundo exterior tinha-se-lhes esvanecido da mente e transformado numa história de crianças”.

E, uma vez que “os cegos chamam ‘noite’ ao seu dia”, tal gente trabalhava de noite e dormia de dia.

E, uma vez que os cegos do espírito jamais chegam a saber que são cegos — não obstante “os pobres de espírito” serem “bem-aventurados”, “porque deles é o reino dos céus” (Mateus 5:3) —, inquiria tal gente a Nunez, o recém-chegado que constantemente tropeçava nas trevas que o rodeavam em resultado de se encontrar *viciado* em ver: “O que é ‘cego’?” Ou, então, asseveravam-lhe perentoriamente: “‘Ver’ é palavra que não existe”.

Na verdade da verdade, vos pergunta, pois, o presente autor: *Como poderá quem nasça desprovido de olhos vir alguma vez a ver?*

Na verdade da verdade, vos pergunta, por conseguinte, o presente autor: *Como poderá quem, por hipótese teórica, nasça desprovido de hipotálamo alguma vez vir a sentir sede, fome ou sono?*

É que, do mesmo modo, como poderá quem tenha nascido desprovido de *órgão*, e, por isso, desprovido de capacidade, para *ver* cultura — ou para sentir *sede* de cultura — vir alguma vez a aperceber-se da humana necessidade de genuína cultura? Não haverá de lhe bastar, assim sendo, que aquilo que as feiticeiras do intelecto lhe asseveram ser cultura lhe passe credivelmente por ser genuína cultura?

E isto sobretudo face à circunstância de ser tão fácil e tão *agradável obter a cultura* que, qual Proteu, tais feiticeiras se afadigam a reformular, a fabricar e a comercializar, e de ser tão difícil e tão *doloroso* já não só emancipar-se do “encantamento [que] ilude de todo o vulgo”, mas também — mas sobretudo — manter ininterrupto o esforço para *ser*, cada vez mais, genuína cultura.

Traz-nos isto à consabida afirmação de Pessoa: “A diferença entre culto e erudito é que, quem é erudito *torna-se* erudito, e quem é culto *nasce* culto. *Nascitur, non fit* é verdade do homem culto como do poeta. Porque a cultura, mais do que uma mobiliação [*sic*] do espírito, é uma atitude dele.”

“[Q]uem é culto *nasce* culto”? Então, quem é alto *nasce* alto? Ou nasce com a potencialidade para crescer até à altura que, depois de atualizada, lhe vem a granjear o atributo “alto”? Então, não estará mais perto da verdade (pelo menos, não será mais rigorosa), a afirmação de que “quem é culto” nasceu com a potencialidade para devir cultura — a qual (potencialidade), uma vez atualizada, lhe passou a granjear o atributo “culto” —, enquanto “quem é erudito” se há tornado erudito em resultado de ter nascido apenas com capacidade para se tornar isso mesmo (erudito), em lugar de com capacidade para *se atualizar* culto?



É que, por esta outra perspectiva, a circunstância de se ter nascido com olhos do espírito — aos quais jamais poderia ser dado atualizar à nascença a sua nata capacidade *in potentia* para ver a cultura —, bem como a circunstância de se ter nascido com *sede in potentia de cultura* e, por conseguinte, com capacidade para vir a ser *sede de cultura in actu*, são, sem dúvida, requisitos *sine quibus non* para se devir cultura, mas não, certamente, garantia disso mesmo.

Padecer da cegueira do espírito não obriga, pois, a que se tenha nascido desprovido de olhos do espírito, tal como não ser poeta não obriga, afinal, a que não se tenha nascido poeta *in potentia*. Bastará para isso, no primeiro destes dois casos, ter nascido e permanecido no seio das trevas de um *espírito coletivo* mais do que cego; no segundo caso, jamais ter lido poesia e jamais ter aprendido a *arte (technê)* de produzir poesia, em resultado de se haver nascido e permanecido, agora, no seio prosaico de um *espírito coletivo* mais que insensível e avesso a toda e qualquer forma de poesia que não seja pedestre e, com isso, *prêt-à-consommer*.

Por aqui, vê-se bem, julga o autor, quão, na verdade, a efetivação do “caráter moral, social e benéfico” da cultura poderá consistir, afinal, em ela, cultura, comprovar-se luz, no seio das trevas de um *espírito coletivo* assaz tenebroso, a uns poucos olhos do intelecto que hajam nascido com a capacidade *in potentia* para a ver, mas que, à falta de conhecer ou de experimentar luz, não tenham, até então, atualizado essa mesma capacidade inata.

E isto já que todos quantos possam ter nascido com a capacidade inata para vir a atualizar em si e por si sós a sua capacidade inata *in potentia* para ascender a fora das trevas circundantes

e das sombras *encantadas* da caverna do *espírito coletivo* — já que esses logo passarão, uma vez a segunda destas duas capacidades consubstanciada *in actu* por eles mesmos, a *ver* e a *ser* cultura, bem como, por conseguinte, a sentir *sede*, cada vez mais, de mais serem cultura.

Ou seja, bem como, por conseguinte, logo passarão esses a sentir *sede*, cada vez mais, de mais se (auto)cultivarem. — Que, se a maiêutica por via da qual a cultura se comprova luz (a olhos que, sendo potência inata para a *ver*, ainda não a hajam visto *in actu*) é maiêutica que contribui de modo heterónomo para gerar e parir *in actu* o processo de autocultivação em que ela mesma, cultura, consiste em primeira instância — que, se tal maiêutica se configura arte de partejar e, por conseguinte, *produz* de modo heterónomo, esse mesmo processo (o processo de autocultivação em que cultura consiste em primeira instância) é sempre, por força, processo gerado e parido, momento a momento, de modo autónomo.

É que, como o Gadamer de *A Educação Consiste em Auto-educação* (*Erziehung ist sich erziehen*) dá a saber — inusitadamente, porque sobretudo a quantos a Natureza tenha agraciado com a dádiva de ouvidos que, não tendo ainda ouvido, encerrem em si, em potência, a capacidade para o ouvir e compreender —, “a cultura consiste em autocultivação” (*Bildung is sich bilden*).

Ser cego do espírito não obriga, como ficou dito atrás, a que se tenha nascido desprovido de olhos do espírito, em oposição ao que ocorre com todos quantos, inversamente, a Natureza não haja, de todo, provido, *sub specie potentia*, de tais olhos. Não se verifica, pois, com a cultura aquilo que o Cassirer de *Ensaio Sobre o Homem* (*An Essay on Man*) afirma ocorrer com o pensamento simbólico.

O pensamento simbólico, faz-nos ver Cassirer, não se encontra dependente da capacidade *in actu* para comunicar usando como *medium* a linguagem verbal *sub specie* fónica e gráfica, já que outros *media* de verbalidade — como, por exemplo, a chamada “linguagem tátil” — o viabilizam (viabilizam o próprio pensamento simbólico), ainda que não com o grau de versatilidade e de eficiência com que a *materialidade* fónica e gráfica o faz. Ouçamo-lo a este respeito, mas não sem levar em conta que, ao falar de “cultura” (*culture*) ele, Cassirer, tinha em mente sobretudo (de acordo com distinção que as presentes Notas contemplam) cultura *qua Kultur*, e não *qua Bildung* ou *cultura hominis*:

A cultura humana deriva o seu carácter específico e os seus valores de foro intelectual e moral não da materialidade do *medium* que a possa configurar, mas da sua forma, da sua estrutura arquitetónica — sendo que essa forma é passível de ser veiculada através de qualquer *medium* sensório. Comparada à linguagem tátil, a linguagem vocal apresenta vantagem técnica muito grande; porém, as deficiências técnicas da primeira destas duas não impedem, no essencial, a sua utilização. O uso de signos táteis em lugar de signos vocais não obsta ao desenvolvimento livre do pensamento e da expressão simbólicos. Garantido que a criança haja sido bem sucedida em se apossar do significado da linguagem humana, é irrelevante em que *medium* sensório esse significado se lhe torna acessível. Como o caso de Helen Keller prova, está ao alcance do homem construir o seu mundo simbólico com as matérias mais exíguas e mais despojadas. O que é de importância vital não são os tijolos e as pedras, considerados na sua individualidade, mas sim a *função* geral que desempenham na qualidade de forma arquitetónica. No mundo da fala, é a sua função simbólica genérica, que

vivifica os signos materiais e “os faz falar”. Na ausência deste princípio vivificante, o mundo humano haveria, na verdade, de permanecer surdo e mudo. Via desse princípio, até mesmo o mundo de uma criança surda, muda e cega é passível de devir incomparavelmente mais abrangente e rico do que o mundo do animal mais desenvolvido.

A citação é longa; porém, justifica-se — em resultado de se prestar a pôr bem em evidência, julga o autor, que, na realidade, não se verifica, no caso da cultura, a indiferença ao *órgão de apreensão* (e, logo, ao *medium*) que se verifica no caso do pensamento simbólico.

Haja a criança (uma *criança*) nascido surda, muda e cega do espírito (do intelecto) tanto *sub specie actualitatis* como *sub specie potentia*, e, por mais que possa ouvir e falar via dos órgãos que captam e produzem a fisicalidade fónica das palavras, bem como por mais que possa ver via do órgão que capta a fisicalidade da luz, do lusco-fusco e das trevas, jamais poderá a mente vir a abrir-se-lhe ao “princípio vivificante” que a cultura se revela quando é considerada *sub specie formalitatis* (*qua* processo) — e, por conseguinte, também ao “princípio vivificante” (ao princípio soteriológico) que a cultura revela fazer recair reflexivamente sobre si mesma, quando é considerada, agora, *sub specie materialitatis* (*qua* estado—estádio).

Por tanto, para sempre haverá o mundo mental de uma tal *criança* (vista ela *Prada* ou *Prêt-à-Porter*) “de permanecer surdo” à voz silente da *vontade* contingente dos *deuses*, bem como, de par a par com isso, cego à cultura e, logo, a si mesmo — considerado ele (mundo mental) na qualidade quer do seu *ser* (*in actu*), quer do seu *dever-ser* (*in potentia*).

Por tanto, para sempre haveria isso mesmo de acontecer — e, logo, já não só enquanto o mundo mental de uma tal *criança* permanecesse, caso isso *entrasse* naturalmente no conjunto das suas determinações qualitativas, mundo com (mera) potencialidade para vir a ver e a ouvir com os olhos e os ouvidos do espírito.

Muito pelo contrário, haja a criança (uma *criança*) nascido com essa mesma potencialidade, e poderá bem acontecer que venha a emancipar-se da sua menoridade intelectual *in actu*, da sua in-experiência e do seu consequente desconhecimento de *luz*, via do “caráter moral, social e benéfico” da cultura. Significa isto, via de esta (a cultura) se lhe comprovar *luz* — no seio coletivo das trevas do *espírito do tempo* (*Zeitgeist*) que lhe possa ter *cabido* na sorte — qual clarão solar de uma súbita compreensão que logo se verta, desvelada, em sentida certeza ou em convicção irrecusável ao ritmo acelerado das batidas do coração.

A *predestinação à incultura* não se configura, pois, predestinação invariavelmente na qualidade de necessidade simples ou absoluta (*necessitate simpliciter vel absoluta*), que é o tipo de *predestinação* que se encontra implícito no entendimento pessoano de que “quem é culto *nasce* culto” (por conseguinte, também de que quem é inculto *nasce* inculto). O mesmo é dizer, que é o tipo de predestinação que Calvino tinha em mente (para já não falar de Santo Agostinho) ao imputar à Divindade determinação por dupla predestinação (*gemina praedestinatio*). Isto é, *destinação* (*foreordainance*) incondicional de alguns à salvação — por *vontade Sua* —, de par a par com *destinação* incondicional de outros à perdição. Como o próprio Calvino afirma, no ca-

pítulo 21 (5) do terceiro livro do seu *Institutas da Religião Cristã* (*Institutio Christianae religionis*):

Por “predestinação”, entendemos o decreto eterno de Deus, via do qual ele há determinado para consigo mesmo seja lá o que for que tenha sido vontade sua acontecer com respeito a cada qual dos homens. Todos não são criados em termos de igualdade, sendo que alguns se encontram preordenados à vida eterna e outros à perdição eterna. De acordo com isso, com cada qual ter sido criado para alcançar um ou o outro desses fins, afirmamos que cada qual há sido predestinado ou à vida ou à morte.

Como é evidente (supõe o autor), interessam-nos estas palavras apenas a partir do momento em que as diádes “vida”–“vida eterna” e “morte”–“perdição eterna” passem a ser interpretadas não como tendo referência a um reino transcendente (ao consabido “reino dos céus”), mas sim a um reino imanente (ao *inconsabido* reino dos céus e da terra). Ou seja, apenas a partir do momento em que o binómio “vida”–“vida eterna” passe a significar *salvação* ou *soteria* (“auto-atualização”, no sentido *evolutivo* de “*enérgeia*–atividade-atualizadora que a si mesma se instancia *entelecheia*–perfeição-atualizada”), e, por seu turno, o binómio “morte”–“perdição eterna” passe a significar *perdição* ou *phthorá* (“auto-paralisação”, até mesmo “auto-regressão”, no sentido *involutivo* que é intrínseco a estas designações e entendida “paralisação”–“regressão” na qualidade de efeito direto de *autó diasporá*.) O mesmo é dizer, na qualidade de efeito direto de dispersão de si mesmo por via de heterogeneização, de ex-centricidade, de in-con-formidade. — Em suma, por via de *espetrificação cromática* (mera diversidade ou incultura) decorrente de refração–dispersão vivencial da

unidade-na-diversidade (cultura) que constitui todo o genuíno *fascio di luce* — bem como todo o genuíno *fascio di verga*!

Não, a *predestinação à incultura* não se configura em todos os casos *predestinação* na qualidade de necessidade simples ou absoluta — a qual, aliás, tornaria de todo nescidade improfícua tentar fazer prevalecer a cultura (para ecoar Arnold) e, com ela, a *vontade* contingente ou condicional da “ordem universal”, ao invés, é claro, da *vontade* apodítica ou incondicionada da própria “ordem universal”: que essa é *vontade* que sempre se faz prevalecer de modo irrevogável e imperdoante.

Significa isto, a qual (necessidade simples ou absoluta) tornaria de todo nescidade tentar fazer prevalecer a *vontade* universal que determina formalmente o *dever-ser* de todos os entes, atos e eventos, de par a par com o respetivo *ser* — a *vontade* que, é de supor, Arnold tinha em mente ao afirmar que o *lado* social da cultura tem origem no “amor à perfeição” (*love of perfection*), na “paixão moral e social para praticar o bem”, e ao identificar essa mesma paixão (por palavras do Bispo Thomas Wilson) com o ímpeto para “Fazer prevalecer a razão de par a par com a vontade de Deus!”

Não, a *predestinação à incultura* configura-se, pelo menos em alguns casos, *predestinação* apenas na qualidade de necessidade hipotética, relativa ou condicionada (*necessitate vel hypothetica vel relativa vel conditionata*) — a qual, inversamente, é necessidade que, mais do que justificar, *exige* a “paixão moral e social para praticar o bem”, entendida esta (com Arnold) na qualidade de “amor à perfeição” da maior parcela possível do todo social e, por conseguinte,

na qualidade de zelo em disseminar e fazer prevalecer a cultura tanto quanto possível.

Como se constata no decurso das presentes *Notas*, o poeta irlandês W. B. Yeats não só equacionou “cultura” com “santidade”, como também afirmou que ambas “sempre são dotes de muito poucos”.

Poucos, hoje-em-dia, se mostrarão dispostos a considerar-se e a ser considerados excluídos desses “muito poucos”. Contudo, a questão que aqui se levanta não se restringe ao presente atual ou a um outro qualquer. É ela a questão irrespondível de saber por que razão essencial se verifica, na verdade — quando já se sabe em que consiste a genuína cultura, a qual, contudo, é circunstância que não equivale necessariamente à circunstância de já se ter devindo cultura em grau algo terminativo —, que a própria cultura sempre tende a comprovar-se acanhada, recatada e reservada. Ou seja, sempre tende, na verdade, a comprovar-se atributo de “muito poucos”.

Trata-se de facto de questão irrespondível. E isso porque a resposta que essa mesma questão exige só poderá ser uma das duas seguintes: (i) *A cultura sempre tende a comprovar-se atributo de muito poucos devido a aqueles que nascem condicionalmente cultos — cultos in potentia — sempre serem muito poucos*; (ii) *A cultura sempre tende a comprovar-se atributo de muito poucos devido a, não obstante não serem poucos os que nascem cultos in potentia, o espírito do tempo (Zeitgeist) no seio de que esses não poucos nascem sempre conspirar para que não devenham cultos in actu*.

Com vista a elucidar em particular o que o autor vem de afirmar com relação ao *espírito do tempo*, considerem-se as seguintes palavras do



ensaio “Coleridge’s Writings”, da autoria do autor vitoriano Walter Pater:

...a mentalidade da raça, o caráter do momento histórico, abanam... [o homem] de um lado para o outro através do *medium* das palavras e das ideias. Parece que é como se as afirmações mais contraditórias acerca dele se revelassem de igual modo verdadeiras; tão receptivo é ele, que, com todas as influências do mundo e da sociedade constantemente a agir sobre ele, cada hora da sua vida é única, de todo alterada por uma palavra pronunciada involuntariamente ou por acaso, por um olhar furtivo e de relance, por um toque.

Muito provavelmente, o leitor hipotético deste “Preliminar” revelar-se-á tão pronto e destro a franzir o sobrolho à correlação que a expressão intempestiva “predestinação à incultura” aqui põe a efeito (a correlação de *incultura* e *predestinação*) quanto não se revelaria caso se encontrasse confrontado *apenas* com as supracitadas palavras do ora *oficializado* Fernando Nogueira Pessoa ou com os *decretos* canónicos acerca da predestinação (por parte de *Deus*) que hão sido legados ao Ocidente, no decurso dos tempos, sobretudo por Agostinho, Boécio, Bradwardine, Calvino, Lutero.

Substituam-se, porém, os conceitos “salvação”—“vida eterna” pelo conceito “cultura”, bem como o conceito “divindade transcendente” pelo conceito espinosano *natura naturans* e o conceito “predestinação” pelo conceito genético “combinação de cromossomas transmitidos—herdados de pai para filho—pai, para filha—mãe, para filho—pai... e de mãe para filho—pai, para filha—mãe, para filha—mãe a gerar filho seu e de filho—pai...” — proceda-se assim, e, sem dúvida, não se tornará difícil assentir às seguintes ob-

servações, que precedem as que já vimos Walter Pater tecer:

Sempre que a perfeição de um organismo aumenta, as suas condições de vida tornam-se mais complexas. O homem é o mais complexo de todos os produtos da Natureza. Nele, o carácter funde-se com o temperamento; aperfeiçoado, o sistema nervoso faz-se-lhe intelecto. O seu organismo físico sofre a ação não apenas da fisicalidade das circunstâncias que o rodeiam, mas também de leis remotas do foro da hereditariedade, as vibrações de atos que há muito se tornaram pretéritos propagando-se até ele no seio da nova ordem de coisas em que vive.

Proceda-se, de facto, do modo que o presente autor vem de explicitar, concorde-se, em resultado disso (ou não), com estas afirmações de Pater, e, sem dúvida, não será igualmente difícil deixar de franzir o sobrolho à seguinte conclusão. — À conclusão de que, sendo ou não por acaso, é efetivamente por predestinação incondicional (em se tratando de nascer sem *olhos* para a cultura) ou, pelo contrário, por predestinação condicional (em se tratando, agora, de nascer cultura *in potentia*), que se não vem ou se vem, à revelia, em geral, do *espírito do tempo* (*Zeitgeist*), a contar entre os que alguma vez chegam a ter a própria cultura por atributo.

Tal como é referido no decurso das Notas que se seguem, Steinbeck fez uma das personagens do seu *A Leste do Paraíso* (*East of Eden*) afirmar, com relação à versão hebraica da asseveração “domina-o tu [o pecado]” — *do thou rule over it* (Génesis 4:7), na *American Standard Version* —, não só que essa mesma versão original se dá a traduzir “tu... poderás não pecar” (*thou mayest not sin*), mas também que a expressão (hebrai-

ca) *timshel* — ‘Tu poderás’ — “é bem capaz de ser a palavra mais importante em todo o mundo”.

O cozinheiro chinês de Steinbeck — é ele, a referida personagem — não poderá deixar de se encontrar, julga-o o autor destas palavras, do lado da razão e da verdade. Porém, em vista de o *pecado* consistir sobretudo em falhar instanciar o *dever-ser* — nosso e daquilo que possamos pronunciar ou efetuar —, não pecar em liberdade para o fazer constitui-se a um só tempo o fundamento e o efeito primeiro da cultura, sendo, pois, que ainda mais se colocará do lado da razão e da verdade quem ousar afirmar o seguinte num tempo que afirme *tudo é cultura*: “cultura” é a palavra mais importante (de *im-portare*) em todo o mundo humano, para todo o mundo humano e com referência a todo o mundo humano.

“A posse do reino dos céus”, para parafrasear palavras de Cristo aos seus discípulos, “é como a posse de uma pérola por parte de um mercador em procura de pérolas das mais puras; tendo deparado com uma pérola de grande valor, partiu ele, e, após ter vendido tudo quanto possuía, apressou-se a comprá-la.” (Mateus 13:45–46.)

Essa pérola de grande valor, essa pérola que é vida que é pérola que se respira, é — afinal — a CULTURA.

Isso, é claro, a partir do momento em que passamos a intencionar “reino dos céus” no sentido “reino imanente dos céus e da terra”, assim nos com-form-ando em espírito, sentimento e ações (tanto em teoria como em vida) à imagem do mundo (*Weltbild*, *world picture*) ora vigente. O mesmo é dizer, assim nos com-form-ando à *Kultur* ora vigente, a qual entra em conta (por palavras do Tennyson de *In Memoriam*) sobretudo com o seguinte: que a Natureza — a qual, “de cinquenta sementes, | Permite, frequentes

vezes, que apenas uma germine”, e que aparenta “cuidar tanto [da preservação] da espécie”, mas “nada se preocupar com [a preservação da] vida singular” — que a Natureza, afinal, apenas poderia justificar ao homem esse seu modo de *operar* por via de *lhes* retorquir: “Mil espécies já partiram: | Com nada me preocupo, tudo haverá de partir. || Apontas o teu apelo a mim: | Eu trago à vida, eu trago à morte: | O espírito mais não importa do que respiração: | É tudo quanto sei.”

Essa pérola de grande valor, essa pérola que é vida que é pérola que se respira, essa pérola que é contemplação estética da incógnita peregrina do mundo, que é tanto “estudo da perfeição” quanto “amor à perfeição”, essa pérola que é procura por pôr em prática a *esfericidade* côncava do bem sem ignorar que o avesso *lhes* consiste em *esfericidade* convexa do mal e sem antever, esperar e julgar merecer recompensa transcendente ou imanente — essa pérola, essa PÉROLA é a CULTURA.

Com redimir os homens da sua natural *pequenez* e da aniquilação sem apelo da morte por via de *lhes* aperfeiçoar e justificar a vida em a vivendo, por via de *lhes* transsubstanciar o CORPO em refração convexa–divergente (*feminina*) da unidade concetual do espírito, e o ESPÍRITO em refração côncava–convergente (*masculina*) da diversidade sensível do corpo — com isso e por via disso, a genuína cultura *esculpe* os próprios homens, efetivamente, não conúbio com a Cidade Celestial por procuração na Terra, mas sim *conúbio compartilhado do céu e da terra* (para aludir ao título de Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*).

Quer isto dizer: com isso e por via disso, a genuína cultura ocasiona que os próprios homens devenham, a um só tempo, deus e animal, anjo

e demónio, princípio ativo–determinativo ou racional (apolíneo) e princípio passivo–recetivo ou sensitivo (dionisíaco).

Tanto a “pérola” como a “rapariga” como a “palavra certa” ou “verdadeira” do poema “A Pearl, a Girl”, do poeta vitoriano Robert Browning, se prestam, pois, a servir de alegoria da CULTURA — considerada esta sob o aspeto de *Bildung*, *Paideia* ou *cultura hominis*:

Um só anel com uma só pedra, | A olhos vulgares, não pedra de preço: | Sussurra a palavra certa, apenas essa — | Avançando, deflagra um espírito, como se fogo despontando de gelo, | E, vê, senhor és (di-lo sentença vinda do Oriente) | Do céu e da terra, senhor por completo, sem partilha, | Através do poder no cerne de uma pérola. || Uma mulher (sou eu agora quem o pronuncia) | Com pouco do que o mundo estima digno de apreço; | Diz a palavra verdadeira — a fora, adiante, | A alma se lhe escapa: arrebatado, eis-me envolto em labareda, | Senhor da Criação, do céu e da terra, | Senhor por completo, sem partilha — via do nascimento de um minuto — | Através do amor no cerne de uma rapariga.

“Estas são pérolas que não são os seus olhos”, diz Ariel a Ferdinand, em *A Tempestade* (*The Tempest*), de Shakespeare, com referência a Alonso, o pai, pressupostamente naufragado, do próprio Ferdinand. Logo de seguida, acrescenta ele, Ariel: “Nada dele há que desfaleça, | Que mais não sofra, pelo mar, do que metamorfose | Em qualquer coisa rica e estranha.” (I, ii, vv. 399–402.)

E não será, de facto, de supor que os olhos do espírito que tenham passado a ver em resultado do “caráter moral, social e benéfico” da cultura — e que, com isso, tenham devindo olhos para

e da própria cultura — sejam pérolas *in actu* que antes não são pérolas apenas em potência?

E não será, de facto, de supor que todo o genuíno processo de cultura do homem seja processo de “metamorfose | Em... coisa rica e estranha”?

Mais: não será, também, que todos quantos hajam deparado com tão estimáveis pérolas inestimadas, em resultado de as terem reconhecido pelo que são, no momento de quase já lhes porem os pés em cima, por entre as pedras da calçada da “senda larga”, se façam relutantes, ao prosseguirem *viagem* pela “senda estreita”, em as compartilhar com outrem — com receio de pagarem o preço de não prestar atenção às sábias admoestações de Cristo: *Não ofereceis aos cães o que é sagrado, nem tampouco atireis vossas pérolas aos porcos, pois, se procederdes assim, estes, os porcos, haverão de lhes pôr os pés em cima, e, voltando-se contra vós, aqueles, os cães, haverão de vos despedaçar?* (Mateus 7:6)

*Questões meramente retóricas, registo pueril, sentimento antiquado, démodé, na verdade, repelente, porque também de todo intempestivo* — antevê este autor as sinapses dos seus hipotéticos leitores, de alguns dos seus hipotéticos leitores, pelo menos, a *faiscar* entre si. — Sendo essa a razão por que ora se pergunta:

*E com que psique, com que voz, com que registo, se expressaria, hoje, quem acabasse de receber notícia de lhe ter saído a sorte de ganhar o EuroMilhões?*

*E com que psique, com que voz, com que registo, contudo, se expressaria, hoje, quem acabasse de receber notícia de estar ao seu alcance esforçar-se por devir emulação da “pérola do Mundo”* (para usar a expressão de *The Pearl*, de Steinbeck) — *da pérola da cultura?*

“Tudo vale a pena”, na verdade, “Se a alma não é pequena”.

Como poderá, porém, a “pérola do Mundo” (*the pearl of the World*) valer a pena — e, via disso, valer também a pena — num mundo de mercadores que desconhecem olhos com que distinguir as pérolas genuínas e raras do corpo e do espírito, as pérolas raras da genuína cultura, das que, não passando de contas de vidro ou de plástico, por toda a parte passam por se contar entre elas (pérolas raras), e, assim sendo, por toda a parte são publicitadas, e estimadas e vendidas e compradas, como tal?

Vêm os mercadores, vêm os vendilhões, vêm os compradores, e montam suas tendas, suas bancadas, nas praças públicas. E sai, depois, a fora da caverna *de* Platão, o amante da sabedoria, e assevera-lhes que são *cegos*, que as contas de vidro e de plástico que compram e vendem sem as ter *pescado* são, na realidade — avaliadas à luz solar da *nóésis* —, tão-somente sombra ou aparência de pérolas: tão-somente contrafação instituída e oficializada; fetiche de lapela ou de frontispício; pechisbeque passível de ser cobiçado, roubado, plagiado, contrabandeado; imitação inútil — in-eficiente e, pois, *culturalmente* supérflua — que os avaliadores de *pérolas* encartados corroboram, as mais da vezes, consistir em nácar secretado, por cultura de cativeiro, contra a invasão da incultura e, por isso, decisivo para o progresso do conhecimento, da informação, da importação–exportação e da internacionalização ou globalização.

E eis que, em resposta, os vendilhões e os compradores inquiram ao amante da sabedoria: *O que é “cego”? O que são “contas de vidro e de plástico”?*

E eis que, quando lhes diz que é quase certo que alguns, de entre eles, terão nascido com a

capacidade para passar a *ver*, bem como que é por isso e só por isso, que sempre haverá de valer a pena, bem como a pena, dar-lhes a saber que são *cegos* — e eis que, então, ora lhe perguntam *O que é "ver"?*, ora o declaram herege, subversor, sacrílego, insensato, estulto... e ao patíbulo, em conluio e em conjunto, o querem conduzir... esquecidos de Sócrates e de Cristo, ignorantes de Hipátia, Bruno, Tyndale... que só por via de morte pela força ou pela fogueira, ajuízam eles, se poderá redimir das chamas do inferno ou do infortúnio quantos, como Fausto, hajam concedido a alma a Mefistófeles.

Quão diferentes são, por tanto, as palavras que um outro amante da sabedoria — por exemplo, o filósofo Johann Gottlieb Fichte — dirige a um tal amante da sabedoria, a um tal filósofo!

“[O] sábio [*Gelehrter*], diz-lhe Fichte, quase no final da quarta conferência de *Umas Quantas Conferências Acerca da Destinação do Sábio* (*Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*) —

...o sábio é... de acordo com a sua destinação [*Bestimmung*], o *pedagogo* [*Lehrer*] da humanidade. [...] Ele vê não apenas o presente, vê também o futuro; ele vê o ponto de chegada do presente não tão-somente pela perspectiva atual, vê também em que direção a humanidade terá agora de continuar a avançar, para que possa permanecer no caminho que a conduzirá ao seu fim último sem dele se desviar e sem nele recuar.

E, praticamente chegado ao término da conferência seguinte, a quinta, depara um tal amante da sabedoria e da perfeição, um tal filósofo, com o próprio filósofo Fichte a dirigir-se-lhe do modo que se segue — logo após ter declarado que



a finalidade da dor que desponta do sentimento de carência é a de motivar o indivíduo a agir:

Eis aqui a finalidade de toda a dor, a finalidade, em particular, da dor que nos assalta a cada instante em resultado da constatação da imperfeição, da corrupção e da miséria dos nossos semelhantes humanos. Quem não sente essa dor e essa amarga indignação é homem comum. Quem a sente vê-se compelido a subtrair-se-lhe por via de dispensar toda a sua força e capacidade ao intento de melhorar, na sua esfera e à sua volta, quanto lhe seja possível. E, a supor que o trabalho motivado por esse seu intento venha a produzir fruto algum, que não veja nele qualquer utilidade, já só a circunstância de se saber ativo, a consciência de mobilizar as suas próprias forças ao combate contra a ruína generalizada, o levam a esquecer uma tal dor.

“Quem não sente essa dor e essa amarga indignação é homem comum.”

Devolve-nos esta asserção, por palavras, de novo, de Colin Wilson, ao “mundo confortável e insulado do burguês”; ao mundo em que tudo o que não for totalmente tangível, tudo o que entender os seus raios concetuais para além da circunferência constrita da alma concreta e quantitativa do hiper-realista, jamais poderá deixar de ser estimado *idealismo* impraticável, pensamento crítico talvez louvável — se *vivace ma non troppo*, se em conformidade com a pauta oficial em vigor — mas certamente não lucrativo, lucubração da imaginação e do espírito, utopia, desperdício de tempo e de energia.

E eis, pois, que ao regressarmos a um tal mundo, somos regressados à caverna platónica dos *ídola* (das noções simplificadas e falsificadas) de que Bacon nos fala no seu *Novum Organum*: (i) aos ídolos do intelecto, tendencialmente parcial

e partidário, da tribo humana (*Idola Tribus*); (ii) aos ídolos da persuasão, da crença e da opinião (*Idola Specus*); aos (iii) ídolos distorcivos dos conceitos ou significados das palavras (dos significantes) da praça pública (*Idola Fori*); (iv) aos ídolos, por fim, do espetáculo social das ideologias — políticas, teológicas, soteriológicas, económicas, científicas, filosóficas (*Idola Theatri*).

E eis, pois, que “cultura” ali devém (i) tão-somente *way of life*; (ii) museu, pinacoteca, livro, CD, biblioteca, universidade, politécnico, futebol, folclore, fado, indústria-comércio de música, pintura, poesia, literatura; (iii) “erudição”, “leitura” e “incentivo à leitura”, “cosmopolitismo”, “mestria” (de “mestre” e “mestrado”), “poliglótismo”; (iv) utilidade quantitativa e lucrativa, bibliometria, *benchmarking*, conceituação por *pares* desprovidos do conceito de *primus*.

E eis, pois, que tudo, ali, se solidifica e se configura fina camada de gelo por sobre o rio rápido e turbulento da mente e do tempo, com o resultado (perigosíssimo) de tudo ali devir ente, conceito ou evento *aplanado* e *de superfície*. Revolvem-se as águas geladas, revoltosas, lá bem em baixo, nas profundezas tenebrosas — e patina continuamente a tribo, festa da vida da fantasia a fora, confiante na espessura e na firmeza civilizacionais do abismo, a atravessar, em passeio, a ponte incomensuravelmente larga mas quebradiça do rio do tempo e do espírito, à procura de pérolas que, sem fôlego, sem mergulho, se deixem *abafar*, como se fossem berlindes.

E eis, pois, que, como se por um medo coletivo, um medo em segredo de degelo, os raios do Sol do entendimento e da razão ali são aparados, dia a dia, bem rente à periferia a toda a volta do círculo do pensamento — aurora a seguir a aurora, madrugada a seguir a madrugada —

pela tesoura oficial de uma censura intelectual que a si mesma condecora com os cognomes *Bom Senso, Decoro, Cultura, Respeitabilidade, Deontologia, Responsabilidade Social*.

Transmuda-se, então, Hélios, o Sol de Apolo, em Lua Cheia de sua irmã Selene, e o reflexo prateado e sombrio de seus loiros cabelos de fogo ondulados some-se a fora do arco por Luna, na noite, a toda à roda aparado. Um (Hélios) e outro (sua irmã Selene) na mente da tribo, então, em incesto se confundem: o reflexo, a sombra, dos cabelos de ouro de Apolo, contorcidos, caprichosos, verte-se na plana suavidade calva de uma calote concetual perenemente de prata, pálida: — qual, no céu notívago, a plana suavidade calva de uma camada de gelo translucidamente solidificada por sobre o poço humano do pensamento.

E assim se vão tecendo, no intelecto da tribo, à lareira do *Lares* do devir do inverno, histórias de criança comoventes e de adormecer: (i) deuses que são sóis, lâmpadas de alta voltagem, cósmicas, mas que não queimam, não destroem, porque seus raios são amenos, são suaves, ainda que, de tão amigos, se revelem mais calorosos na medida de quão mais perto e à mercê deles nos colocarmos; (ii) vacas que são felizes não só porque vivem em sossego — em paz umas com as outras e consigo mesmas — e porque se alimentam exclusivamente de pastagem de erva tenra e fresca, mas também porque, com morrerem, irão *diretamente do prado para o prato*, bem como porque, com morrerem, irão servir de alimento saudável aos pais extremosos dos meninos e das meninas que vivem dia a dia, infelizes, a angústia de viver em guerra na escola, e que disso se compensam, dia a dia, com banquetes de *burgers* — de vacas felizes — coca-cola, ketchup, *chicken strips* e *barbecue dip*; (iii) cultura que é tudo

o que não é cultura, porque não é cultivado, ou porque não se autocultiva — a ponto de não dever sequer um pouco do que deveria ser.

E assim se simplifica tudo o que, por natureza, é complexo e, por tanto, difícil de compreender. — Seja (i) a pressuposta trindade do monoteísmo católico-cristão, (ii) a mútua determinação entre a afirmação da liberdade que não devem libertinagem e a negação de que ela (afirmação) depende, por parte da contenção que sempre é exercida pelo autodomínio, ou, ainda, (iii) os labirínticos meandros intelectuais, o xadrez de relações lógicas e de conceitos, em que, por força, nos vemos embrenhados ao nos esforçarmos por exaurir, explicitar e sistematizar o meta-conceito CULTURA. — Já que a condição humana é complexa e, com ela, a “instrução para a vida” (*Anweisung zum Leben*), a “teoria da vida” (*Lebenslehre*) ou a “instrução para alcançar a bem-aventurança” (*Anweisung zur Seligkeit*), das quais Fichte nos fala no seu *Instrução para a Vida Bem-aventurada* (*Die Anweisung zum seligen Leben*).

Em resultado do que acaba de evidenciar, encontra-se o presente autor convencido de que não pode deixar de ser assaz adequado abrir rumo ao término deste “Preliminar” traduzindo as palavras de *Biographia Literaria* (da autoria do poeta inglês S. T. Coleridge) que se seguem, as quais abrem a entestar com citação algo longa de *Ecclesiastical Polity* (da autoria do teólogo inglês Richard Hooker):

*Tal como, assim sendo, os médicos se veem frequentemente compelidos a abandonar os tratamentos que bem sabem ser os mais eficientes, e, subjugados pela impaciência do paciente, se contentam com fazer o melhor que lhes é possível; do mesmo modo, tendo considerado como as*

*coisas se passam neste nosso presente, de língua robusta e de cérebro débil, eis que haveríamos de ceder (caso o assunto de que tratamos o permitisse) à corrente que por ali desliza. Em resultado disso, dar-nos-íamos por contentes com comprovar a nossa tese, a qual, encontrando-se por si mesma em maus lençóis, melhor se ajeita agora, em virtude de imbecilidade generalizada, a ser, com maior probabilidade, tolerada.*

Se este receio se revelava passível de ser contemplado racionalmente ao tempo de Hooker, sob os auspícios da então robusta disciplina da lógica escolástica, bem pode um autor dos tempos que ora correm ser perdoado por antever escassa audiência para temas dos mais abstrusos, bem como para verdades que não são passíveis nem de ser comunicadas nem de ser rececionadas sem esforço por parte do pensamento e sem, também, atenção paciente.

Resta agora a este “Preliminar” apenas chamar a atenção dos seus, por hipótese, escassíssimos leitores para três aspetos.

Trata-se, por um lado, deste aspeto: o de, em virtude de ter constatado que segmentar o texto que se segue em secções cujos conteúdos temáticos fossem passíveis de ser identificados titularmente violentaria a sua fluída integridade, o autor ter optado por *orientar* o leitor — muito provavelmente, um leitor assaz impaciente para com o maior esforço que sempre é requerido pela *aventura* de percorrer, mapeando-o, um texto relativamente longo e indiviso — através do “Roteiro de Leitura” que encabeça as Notas deste escrito propriamente ditas.

Trata-se, por outro lado, deste aspeto: o de todas as traduções que as presentes *Notas* contém serem da responsabilidade do próprio autor, incluindo as que se situam neste “Preliminar” e as que não são identificadas como tal nas respetivas referências bibliográficas — e já não

só, por conseguinte, as que se encontram necessariamente identificadas como traduções do autor, por razões óbvias de referênciação.

Trata-se, por outro lado ainda — trata-se por fim — deste aspeto: o de as citações-traduções que este “Preliminar” inclui (cada uma das quais sempre se faz acompanhar de identificação do respetivo autor e da respetiva fonte) não apresentarem referências bibliográficas *in concreto* (com relação a lugar e data de publicação, editora, e página(s) citada(s)), e não surgirem de par a par com as respetivas versões originais, em resultado de a lista de “Notas e Referências” se manter, tal como o texto, indivisa, e de, perante a consequente impossibilidade de nela incluir tais referências (as referências respeitantes às citações-traduções que este “Preliminar” contempla), não se ter justificado utilizar dois tipos de referênciação bibliográfica: um, na forma de lista, com relação ao texto propriamente dito; outro, na possível forma de entradas de rodapé, com relação a este mesmo “Preliminar”.



Notas para  
a Elucidação do Conceito  
*Cultura*

## Roteiro de Leitura

1. O termo “cultura” — considerado (i) *qua* significante do conceito–significado específico (de “espécie”) CULTURA e (ii) *qua* significante elíptico quer do significado (específico) *cultura hominis*, quer dos cognatos concetuais (específicos) deste último — como termo *equivoco* ou homónimo: como *designans* (“cultura”) que acumula a lexicalidade de vários *designantia* (“cultura”<sup>1</sup>, “cultura”<sup>2</sup>, “cultura”<sup>3</sup>, etc.) O mesmo é dizer, agora em termos estritamente lógicos (ao invés de também em termos léxico-semânticos): o conceito CULTURA como meta-conceito específico (de “espécie”) que subsume vários (sub)conceitos CULTURA; que subsume tanto o conceito específico (de “espécie”) *cultura hominis* (e.g., CULTURA<sup>1</sup>) quanto os cognatos concetuais (específicos) deste último (e.g., CULTURA<sup>2</sup>, CULTURA<sup>3</sup>, etc.)

¶¶ 1–12 | pp. 51–55

2. O conceito CULTURA como conceito genérico (de “género”) e, nessa qualidade, como



conceito que subsume diferentes conceitos CULTURA específicos (de “espécie”): *e.g.*, os conceitos AGRICULTURA (*cultura agri*), VITICULTURA (*cultura vitis*), APICULTURA (*cultura apum*). A carência, por parte da língua portuguesa, de um termo (de um significante) que estabeleça significação com o conceito específico (com o significado) CULTURA DO HOMEM OU ANTROPOCULTURA (*cultura hominis*).

¶¶ 13–17 | pp. 55–57

3. O processo de cultivo–cultivação de entes (humanos) subsumidos por diferentes espécies ou subclasses do género–classe HOMEM (*e.g.*, os entes humanos “Chineses”, “Indianos”, etc.) como um só e mesmo processo.

¶¶ 18–35 | pp. 57–64

4. Os sentidos da ligação preposicional genitiva entre nome–antecedente (“cultura”) e consequente–complemento nominal (*e.g.*, “Chineses”) em formulações como “cultura dos Chineses”:

¶¶ 36–43 | pp. 64–67

4.1 e (em relação com isso) a cultura *qua* processo de culturação *versus* culturas;

¶¶ 44–82 | pp. 67–82

4.2 e (em relação com isso) a cultura *qua* estado–estádio *versus* culturas.

¶¶ 83–89 | pp. 82–84

5. Os sentidos das formulações adjetivas “cultura’ + ‘adjetivo (gentílico)’”: de formulações como “cultura chinesa”.

¶¶ 90–102 | pp. 85–93

6. Os sentidos do adjetivo (relacional e/ou qualificativo-descriptivo) “cultural”, bem como formações (denominais) a partir do nome “cultura” e formações (adverbiais) a partir do verbo “culturalizar”.

¶¶ 103–138 | pp. 93–115

7. A cultura, *qua antropocultura*, e a agricultura: semelhanças e diferenças analógicas.

¶¶ 139–209 | pp. 116–45

8. Os diversos sentidos do termo “cultura” (i–vii), ou os diversos subconceitos que o meta-conceito “cultura” subsume.

¶ 210 | p. 146

9. Sentido (i): A cultura como *atividade* da autoconsciência (individual ou coletiva) que recai sobre o mundo interior, espiritual e subjetivo.

¶ 211 | p. 147

10. Sentido (ii): A cultura como *atividade* da autoconsciência (individual ou coletiva) que recai sobre o mundo exterior, material e objetivo.

¶¶ 212–216 | pp. 147–49

**11.** Sentido (iii): A cultura como estado—estádio do mundo interior, espiritual e subjetivo, enquanto estado—estádio produzido (individual ou coletivamente) pela *atividade* da autoconsciência.

¶¶ 217–219 | p. 150

**12.** Sentido (iv): A cultura como estado—estádio do mundo exterior, material e objetivo, enquanto estado—estádio produzido (individual ou coletivamente) pela *atividade* da autoconsciência.

¶¶ 220–221 | p. 151

**13.** Sentido (v): A cultura como relação de determinação mútua entre um estado—estádio predominante (e/ou *dominante*) do mundo subjetivo e um estado—estádio predominante do mundo objetivo.

¶¶ 222–293 | pp. 151–86

**14.** Sentido (vi): A cultura como relação de determinação mútua entre um estado—estádio predominante (e/ou *dominante*) do mundo subjetivo e (nos seus múltiplos aspetos) um certo contexto vivencial (*Erlebnis-Zusammenhang*) ou *espírito do tempo* (*Zeitgeist*).

¶¶ 294–355 | pp. 187–217

**15.** Sentido (vii): A cultura como relação de determinação mútua entre um estado—estádio predominante (e/ou *dominante*) do mundo subjetivo e (nos seus múltiplos aspetos e recursos)

uma *fisionomia* geográfica (a de um país ou região, por exemplo).

¶¶ 356–357 | pp. 217–18

**16.** Cultura *versus* culturas: (i) a concepção neo-humanista (hiper-idealista) e (ii) a concepção antropológico-sociológica (hiper-realista) de “cultura”.

¶¶ 358–461 | pp. 219–69

**17.** Cultura e culturas: a concepção clássica ou holística, cognitivo-idealista e intuitivo-realista, de “cultura” — “clássica” ou “holística”, portanto, em sentido epistemológico.

¶¶ 462–474 | pp. 270–75

**18.** O *modus operandi*: (i) do juízo-conceito neo-humanista de “cultura”, *qua* juízo-conceito epistemologicamente parcial); (ii) do juízo-conceito antropológico-sociológico de “cultura”, *qua* juízo-conceito de igual modo epistemologicamente parcial); (iii) do juízo clássico ou holístico de “cultura”, *qua* juízo-conceito epistemologicamente *imparcial*).

¶¶ 475–505 | pp. 275–90



JOHANNES VERMEER.  
*A Mulher da Balança* (pormenor) – c. 1662–64

**E**ssa pérola sem falha, sem conhecer par,  
que se compra sem olhar ao preço, o jo-  
alheiro colocava-a à frente de todos os  
seus bens ...não apresenta ela imperfei-  
ção, é pura, polida, infindamente esférica... e  
comum a todos quantos, retos, se dão a ver  
a preceito. [...] Aconselho-te, pois, a repeli-  
res o mundo insano, e a comprares a tua pérola  
sem falha.

The Pearl–Poet. Pearl.

---

1. Tal como o substantivo “canto”, por exemplo — o qual tanto pode significar (i) “o ato de cantar”, (ii) “louvor dispensado em forma de poema” ou (iii) “esquina” —, o substantivo “cultura” expressa sentidos diferentes que, as mais das vezes, não se encontram claramente definidos na mente dos falantes que o utilizam. E isto, precisamente, devido, em grande parte, ao facto de — ao contrário daquilo que acontece em Alemão, por exemplo — a língua portuguesa apenas dispor do termo “cultura” para expressar todos esses mesmos diferentes sentidos.<sup>1</sup>

2. Os sentidos fundamentais do substantivo “cultura” decorrem — como se irá ver — de a cultura consistir, em primeira instância, ora (i) numa *atividade* da autoconsciência (cultivação), ora (ii) num de dois estados—estádios que são produzidos por essa mesma *atividade* (num de dois estados—estádios de cultivo—cultivação) ora, ainda, (iii) numa relação de mútua determinação entre esses dois estados—estádios.

3. A autoconsciência é atributo exclusivamente do Homem. E, assim sendo, seja lá qual for,

de entre esses sentidos fundamentais, aquele em que entendermos o conceito específico (de “espécie) “cultura”, remeter-nos-á este sempre, por força, exclusivamente para o Homem (quer como indivíduo, quer como membro de uma determinada sociedade), em lugar de também para a Natureza, enquanto realidade de que o próprio Homem faz parte, mas que não há sido criada (cujas leis universais e cujas *fisnomias* concretas e particulares não hão sido criadas) por ele. Isto é, o conceito “cultura” remete-nos sempre, por força, para a capacidade estritamente humana que os entes humanos têm para agir sobre — e para, por essa via, modificar — quer a Natureza, quer eles mesmos.

4. Os animais não humanos, como o tigre ou o cão, por exemplo, nascem e permanecem, ao longo das suas vidas, mera Natureza. Isto é, aquilo que são e as atividades que estão ao seu alcance (como a de caçar e a de procriar) são-lhes impostas, *de fora e para todo o sempre*, pela Natureza — tal como acontece, por exemplo, com a forma, o tamanho, a cor, etc., que o oleiro possa impor ao artefacto de barro que aconteça moldar.

5. Este último, o artefacto de barro que o oleiro molde, jamais poderá vir a agir sobre si mesmo, com o fim de modificar ou de aperfeiçoar via de si mesmo as qualidades que o próprio oleiro lhe haja imposto ao concebê-lo e criá-lo. A mesma coisa acontece com os animais não humanos, os quais, do mesmo modo, e contrariamente ao Homem, jamais poderão vir a tornar-se, por assim dizer, *segundos oleiros* ou *recreadores* de si mesmos. Tal como o grande *oleiro* que a Natureza é os há produzido de início, a partir do barro



genesíaco de todas as coisas e por via de um de seus inúmeros *moldes* universais, assim haverão eles, animais não humanos, de viver e de morrer.

6. Só ao Homem, na verdade, há a Natureza concedido a capacidade de devir *segunda natureza*. Ou seja, a capacidade, por um lado, de agir sobre si mesmo com o propósito racional de se tornar mais excelente do que a própria Natureza o há feito de início; a capacidade, por outro lado, de agir sobre o mundo material, de que faz parte e que o rodeia, com o propósito racional de o tornar mais propício e mais útil a ele mesmo (mais capaz de satisfazer as suas necessidades materiais e espirituais).

7. Na realidade, toda e qualquer forma de cultura é sempre *segunda natureza*. É sempre, quer isto dizer, atividade recreadora por parte do Homem ou fruto dessa mesma atividade, recaia ela (i) sobre o mundo interior e espiritual do próprio Homem ou (ii) sobre o mundo exterior e material: sobre o mundo físico, do qual ele, Homem, também é parte integrante. Não pode, pois, deixar de ser correta, esta consabida observação de Baltasar Gracián: "O homem nasce bárbaro; porém, com cultivar-se, eleva-se ele acima do mero animal. A cultura produz em ti uma pessoa melhorada."<sup>2</sup>

8. Ora, a partir daqui, percebem-se facilmente, julgo, dois aspetos que são imprescindíveis para a compreensão dos sentidos que o substantivo "cultura" é passível de veicular.

9. Um desses dois aspetos consiste em toda e qualquer forma de cultura radicar, por força, na capacidade exclusiva que o Homem tem para

pensar e conhecer (i) quer o mundo exterior e objetivo, (ii) quer o seu próprio mundo interior e subjetivo. Ou seja, consiste em toda e qualquer forma de cultura radicar na capacidade que ele, Homem, tem não apenas para conhecer (como acontece com os restantes animais), mas também para conhecer que conhece: a capacidade, por um lado, para conhecer o mundo exterior e objetivo e, simultaneamente com isso, se conhecer como sujeito que conhece esse mesmo mundo ou que se encontra consciente de conhecer esse mesmo mundo; a capacidade, por outro lado, para conhecer o seu próprio mundo interior e subjetivo e, simultaneamente com isso, se conhecer como sujeito que conhece esse mesmo mundo ou que se encontra consciente de conhecer a si mesmo.

**10.** Dito por outras palavras, um desses dois aspetos consiste — de novo — em toda e qualquer forma de cultura ter, por força, de radicar na autoconsciência: na capacidade de *reflexão* que caracteriza o Homem e que o distingue dos restantes animais.

**11.** O segundo dos dois aspetos a que me referi (no ¶ 8) consiste nisto: em, face ao que acabo de dizer — e para antecipar sem pretender desencorajar o leitor —, toda e qualquer forma de cultura não poder deixar de ser:

(i) ou *atividade* da autoconsciência (individual ou coletiva) que recai sobre o mundo interior, espiritual e subjetivo;

(ii) ou *atividade* da autoconsciência (individual ou coletiva) que recai sobre o mundo exterior, material e objetivo;

(iii) ou estado—estádio do mundo interior, es-

piritual e subjetivo, enquanto estado—estádio produzido (individual ou coletivamente) pela *atividade* da autoconsciência;

(iv) ou estado—estádio do mundo exterior, material e objetivo, enquanto estado—estádio produzido (individual ou coletivamente) pela *atividade* da autoconsciência;

(v) ou relação de determinação mútua entre um estado—estádio predominante (e/ou *dominante*) do mundo subjetivo e um estado—estádio predominante do mundo objetivo;

(vi) ou relação de determinação mútua entre um estado—estádio predominante (e/ou *dominante*) do mundo subjetivo e (nos seus múltiplos aspetos) um certo contexto vivencial (*Erlebnis-Zusammenhang*) ou *espírito do tempo* (*Zeitgeist*);

(vii) ou relação de determinação mútua entre um estado—estádio predominante (e/ou *dominante*) do mundo subjetivo e (nos seus múltiplos aspetos e recursos) uma *fisionomia* geográfica (a de um país ou região, por exemplo).

**12.** Na realidade, e como já ficou dito, o substantivo “cultura” designa, em primeira estância, ou (i) uma *atividade* (cultivação), ou (ii) um estado—estádio (encontrar-se cultivado, num certo momento, num determinado grau), ou (iii) uma relação de mútua determinação entre dois estados—estádios.

**13.** Como é sabido, é hoje prática recorrente falar, quase num só fôlego, tanto, por exemplo, da “cultura da beterraba” ou da “apicultura” como, *tout court*, de (ou da) “cultura” — por essa via assentindo-se no pressuposto generalizado de que, quando tem referência a fenómenos estritamente humanos, o substantivo “cultura”

carece de ser determinado por diferença específica (e.g., “do milho”, em lugar de “da beterraba”) tão pouco quanto o substantivo “animal”. O mesmo é dizer: por essa via, assentindo-se no pressuposto generalizado de que “a cultura” tem tão pouco a ver com “a cultura das abelhas” (por exemplo) quanto a animalidade (a *animabilidade*) humana tem a ver com a animalidade (a *animabilidade*) não humana. —

14. Por um lado, o animal “homem” e a cultura *tout court*; por outro lado, os animais e, por exemplo, a cultura das abelhas ou a apicultura! Ou seja: por um lado, a apicultura, que pressupõe o sujeito ou o cultivador “homem” tanto quanto o objeto ou o *cultivado* “abelha”; por outro lado, é de pressupor, apenas o sujeito “homem” e a sua cultura! Como se, para poder falar da “sua cultura”, o Homem não tivesse de devir objeto ou *cultivado* de si mesmo, considerado ele, agora, *qua* sujeito ou cultivador de si mesmo! Como se, por conseguinte, “a cultura” *tout court* não tivesse de ser “cultura do homem”!

15. O facto, porém, é que o termo “cultura” expressa significado que é tão genérico (de “género”) quanto o que é expresso, por exemplo, pelo termo “fritura” — sendo, pois, que a mera enunciação do próprio termo “cultura” sempre deveria suscitar ao espírito o mesmo tipo de interrogação que a mera enunciação do termo “fritura” não pode, certamente, evitar suscitar. Significa isto, a mesma *procura* por diferença específica (em termos lógicos) ou por complemento nominal (em termos gramaticais) que a mera enunciação do termo “fritura” não pode, certamente, evitar suscitar: *Fritura. Fritura? Fritura de quê? Cultura. Cultura? Cultura de quê?*

**16.** O sentido genérico ou hiperónimo “cultura” subsume — não há como evitá-lo — os sentidos específicos (de “espécie”) ou hipónimos (i) “agricultura” (*cultura agri*, “cultura do campo”), (ii) “viticultura” (*cultura vitis*, “cultura da vinha”), (iii) “apicultura” (*cultura apum*, “cultura das abelhas”), etc. Falar de “cultura” em sentido genérico (hiperónimo), falar de “cultura” *tout court*, como se esta nada tivesse a ver com os sentidos específicos (hipónimos) “cultura da beterraba”, “cultura das abelhas”, etc., não poderá, pois, deixar de consistir em, de modo assaz ilógico, alçar a espécie (*qua* conceito inferior) à condição de género (*qua* conceito superior) ou, inversamente, baixar o género à condição de espécie. O mesmo é dizer, para me expressar agora em termos concretos e *visualizáveis*: falar de “cultura” *tout court* não poderá deixar de consistir em, por exemplo, alçar o conceito específico (inferior) “talher de peixe” à condição do conceito genérico (superior) “talher”, ou, inversamente, em baixar este último (o conceito genérico–superior “talher”) à condição do anterior (o conceito específico–inferior “talher de peixe”).

**17.** Em primeira instância, falta-nos, por conseguinte — não pode isso, julgo, deixar de ser manifesto —, uma designação que fosse preferencialmente equivalente à expressão latina hipónima *cultura hominis* (“cultura do homem”). Dado que *temos* o substantivo “antropologia” (*anthropòs* + *-logía*), que etimologicamente significa “falar ou tratar do Homem”, não poderia essa mesma designação assumir a *fsionomia* fónico-gráfico-semântica “antropocultura”?

**18.** O termo “cultura” — já o vimos repetidamente — não significa, porém, apenas “cultiva-

ção" (processo ou atividade de cultivar); significa também (em particular, no caso da *antropocultura*) "estado—estádio ou grau de cultivo" (estado—estádio ou grau de cultivo produzido num determinado *objeto* via do processo ou da atividade de o cultivar).

**19.** Agora, quando é utilizado tanto num como no outro desses dois sentidos (o de "cultivação" e o de "estado—estádio ou grau de cultivo"), o termo "cultura" acarreta consigo, sem dúvida, ora (i) um aspeto formal (geral ou abstrato), ora (ii) um aspeto *material* (particular ou concreto). O mesmo é dizer, expressa ora (i) um *modus essendi* ou essencial (precisamente, um *modus* geral ou abstrato), ora (ii) um *modus existendi* ou existencial e, logo, parcialmente accidental (precisamente, um *modus* particular ou concreto).<sup>3</sup> E, dado que toda a cultura consiste, por natureza e em primeira instância, num processo, *modus existendi* e *modus operandi* são, aqui, um só e mesmo *modo*.

**20.** O aspeto formal, acarreta-o o termo "cultura" quando (A) significa "processo ou atividade de cultivar" sem se fazer acompanhar: (i) de especificação do *modus existendi* ou *operandis* dos diversos estádios desse mesmo processo (e.g., "modus mecânico ou não mecânico?" "modus biológico ou à base de produtos químicos?" "modus teórico ou prático?"); (ii) de especificação do *objeto* que deles (estádios) seja alvo (e.g., "cerrado?" "horta?" "pomar?" "ser humano?"); (iii) de especificação do *produzido* ou *cultivado* que se possa ter em vista *ab initio* (e.g., "milho?" "batatas?", "maçãs?", "couves?" "ser humano cultivado?")

**21.** O aspeto formal, acarreta-o o termo “cultura”, ainda, quando (B) significa “estado–estádio ou grau de cultivo” (e.g., “incipiente”, “considerável”, “avançado”, “terminativo”) sem se fazer acompanhar de especificação do *produzido* ou *cultivado* que o haja alcançado (e.g., “milho?” “batatas?”, “maçãs?”, “couves?” “ser humano cultivado?”)

**22.** O aspeto *material*, acarreta-o o termo “cultura” quando (A) significa “processo ou atividade de cultivar” e, inversamente, se faz acompanhar: (i) de especificação do *modus existendi* ou *operandis* dos diversos estádios desse mesmo processo (e.g., “modus mecânico”, “modus biológico”, “modus teórico”); (ii) de especificação do *objeto* que deles (estádios) seja alvo (e.g., “cerrado”, “ser humano”); (iii) de especificação do *produzido* ou *cultivado* que se possa ter em vista *ab initio* (e.g., “milho”, “ser humano cultivado”).

**23.** O aspeto *material*, acarreta-o o termo “cultura”, ainda, quando (B) significa “estado–estádio ou grau de cultivo” (e.g., “incipiente”, “considerável”, “avançado”, “terminativo”) e, inversamente, se faz acompanhar (i) de especificação do *produzido* ou *cultivado* que o haja alcançado (e.g., “a cultura ainda incipiente da inovação no âmbito das instituições públicas de saúde”).

**24.** Agora, quando se fala de “a cultura” *tout court* (sem estabelecer diferença específica ou fornecer complemento nominal), tem-se sempre em mente, sem dúvida (quando se sabe do que se está a falar): (i) um e um só *objeto* de cultivação; (ii) um e um só *produzido*; (iii) um certo

estado—estádio ou grau de cultivo desse mesmo *objeto*. Trata-se, como é evidente, (i) do *objeto* “ser humano”, (ii) do *produzido* “ser humano cultivado ou culto” e, por conseguinte, (iii) de um estado—estádio ou grau de cultivo que já haja sido alcançado por esse mesmo *objeto* — de um estado—estádio ou grau de cultivo (de *excelência*) que já haja realizado nesse mesmo *objeto* (o ser humano), em maior ou menor *medida*, o *produzido* “ser humano cultivado”. Por outras palavras: que já haja feito o *objeto* “ser humano” devir o *produzido* “ser humano cultivado” em grau de cultivo ou de *excelência* manifestamente acima de todo e qualquer grau de incipiência.

25. Agora, quando se fala, por exemplo, da “cultura ocidental” ou da “cultura dos ocidentais”, por oposição à “cultura oriental” ou à “cultura dos orientais”, de que se está, na verdade, a falar? De processos ou atividades de cultivo qualitativamente diferentes (no sentido que se encontra presente quando se observa, por exemplo, que “a cultura das abelhas é qualitativamente diferente da cultura dos espargos”)? De estados—estádios de cultivo, também eles, qualitativamente diferentes (no sentido que se encontra presente quando se opõe um estado—estádio algo terminal de cultura de bactérias a um estado—estádio algo terminal de cultura humana)?

26. Certamente não, no primeiro caso. E certamente não também no segundo caso. No primeiro caso, dado que (acabámos de o constatar) o termo “cultura” *tout court* remete para um e um só *objeto* de cultura (para o ser humano, seja ele Ocidental português ou Oriental chinês, por exemplo), e que, assim sendo, terá sempre



de ter referência qualitativa (o termo “cultura”) a um e um só processo de cultivo. No segundo caso, dado que se continuará a falar, é certo, de duas culturas, mas tendo em mente (ou devendo ter em mente) uma só forma (qualidade) de estado—estádio de cultura (a dos homens ocidentais Portugueses e dos homens orientais Chineses) — mesmo nas situações em que se estiver seguro de se tratar de um estado—estádio que se revela quantitativamente diverso em cada um destes dois casos. Com relação a isso, pense-se, por exemplo, na altura diversa de dois seres humanos em crescimento, a qual (altura) jamais deixará de ser, em ambos os casos, estado—estádio de crescimento, não obstante ser estado—estádio de crescimento quantitativamente diverso num caso e no outro (em cada um dos dois referidos seres humanos).

**27.** Quatro circunstâncias deverão, agora, ser evidentes.

**28.** Uma primeira circunstância consiste em o (paradoxal) uso específico do termo “cultura” sem mais (sem indicação de complemento nominal ou de diferença específica) nos fechar de imediato (contrariamente ao uso genérico) no âmbito do aspeto *material* (particular ou concreto) que atrás foi referido (nos ¶¶ 22–23) — dado que, no sentido de “processo”, “cultura” *tout court* significa elipticamente “cultivo do Homem” (*cultura hominis*) ou, melhor dizendo, “cultivo da *perfectio essendi* e da *perfectio accidentalis* da espécie ‘Homem’ no *solo* do *modus existendi* ‘ser humano’”. Vale dizer: dado que, no sentido de “processo”, “cultura” *tout court* significa de modo elíptico “processo de cultivo que recai exclusivamente sobre o *objeto* ‘Homem’”

— por conseguinte, “processo de cultivo que tem exclusivamente por *télos* o *produzido* ‘Homem cultivado’” (seja ele, de novo, no que toca ao seu *modus existendi*, Ocidental português ou Oriental chinês).

**29.** Uma segunda circunstância é a de, adentro desse mesmo âmbito (o do aspeto *material* ou concreto do termo “cultura”), a diferença *material* entre “ocidental” e “oriental” (por exemplo) não poder, por conseguinte, decorrer do *objeto* de cultivo (o ser humano) — e, logo, também do *produzido* (o ser humano culto ou cultivado).

**30.** Uma terceira circunstância é a de a própria diferença *material* entre “ocidental” e “oriental” (por exemplo) não poder, de igual modo, ser sinónima de “diferença de estado—estádio ou de grau” (como o ¶ 26 põe em evidência).

**31.** Por fim, a quarta circunstância, que resulta das outras, consiste nisto: em essa mesma diferença *material* (entre, por exemplo, “ocidental” e “oriental”, nas designações “cultura ocidental” e “cultura oriental”) poder decorrer apenas do *modus existendi* (logo, parcialmente acidental ou não essencial) do processo ou da atividade “cultura do ser humano” (*cultura hominis*). O mesmo é dizer, apenas do *modus operandi* (*qua modus* acidental ou não essencial) desse mesmo processo ou dessa mesma atividade (o processo ou a atividade “cultura do ser humano”).

**32.** Tanto no caso dos Ocidentais como no caso dos Orientais, tanto no caso dos Portugueses como no caso dos Chineses (que, *qua* membros da espécie “Homem”, compartilham, por força, um só e mesmo *modus essendi*), “cultura”

*tout court* remete, pois, em termos qualitativos ou essenciais, (i) para um só e mesmo processo de cultura (a *cultura hominis* ou cultura do ser humano) — bem como, em resultado disso, (ii) para o único *objeto* sobre que esse processo pode recair (cada um dos membros da espécie “Homem”) e, logo, (iii) para o único *produzido* que esse processo é passível de ter por *télos* (o ser humano cultivado).

33. Por conseguinte, e para dar este exemplo, se acontece que os Chineses comem com pauzinhos e os Portugueses comem com talheres (ou com as mãos), a diferença que subsiste entre esses modos de comer — a diferença existencial-acidental que subsiste entre esses modos de comer — não equivale, na verdade, à diferença essencial-constitutiva que subsiste, por exemplo, entre (i) a cultura do trigo e (ii) a cultura dos espargos (sendo, aqui, “trigo” e “espargos”, *grosso modo*, tanto *objeto* como *produzido*): equivale, isso sim, à diferença existencial-acidental entre, por exemplo, (i) a cultura biológica do milho e (ii) a cultura do milho à base de produtos químicos; ou, então, entre (i) a cultura mecanizada do milho e (ii) a cultura não mecanizada do milho.

34. Dito por outras palavras, o aspeto que acabo de evidenciar, que se revela determinante para o entendimento do termo “cultura” — o aspeto que acabo de evidenciar significa o seguinte: que os Chineses se *cultivam* acima do estado *indigno* de selvagem ou de homem das cavernas por via, entre outras coisas, de comer com pauzinhos (ao invés de *continuarem* a comer com as mãos), ao passo que os Portugueses se *cultivam* acima desse estado *indigno* por via, entre outras

coisas, de comer com talheres (ou de *continuar* a comer com as mãos).

35. E, dado que, como todo e qualquer outro processo, o processo “cultura do homem” (*cultura hominis*) ou *antropocultura* se consubstancia, momento a momento, estado–estádio (ou grau) de aproximação a um *fim* ou a um *produzido*, isso mesmo significa também o seguinte: que os Chineses são estado–estádio (ou grau) de cultura (acima do estado–estádio ou grau incipiente de cultura que o selvagem ou o homem das cavernas sempre é) que se configura material–existencialmente, entre outras coisas, *comer com pauzinhos*, ao passo que os Portugueses são estado–estádio ou grau de cultura (acima do estado ou grau incipiente de cultura que o selvagem ou o homem das cavernas sempre é) que se configura material–existencialmente, entre outras coisas, *comer com talheres* (ou *continuar a comer com as mãos*).

36. Agora, quando ouve, pensa ou diz, por exemplo, “a cultura dos Chineses”, a maioria dos falantes da língua portuguesa (ou até mesmo a totalidade desses mesmos falantes) concebe, sem dúvida, a relação que a contração “dos” (*de + os*) estabelece entre o antecedente “cultura” e o conseqüente “Chineses” nos termos da relação que as gramáticas latinas designam “gerúndio possessivo”. Isto é, nos termos da relação com que se depara, por exemplo, em “as armas de Aquiles” (*Achilli arma*). Ou seja, como se a enunciação “a cultura dos Chineses” expressasse o mesmo sentido que é expresso pelas enunciações “os olhos dos Chineses” e “as casas dos Chineses”.

37. Não se pode, porém, possuir ou ter quer (i) o processo “cultura do homem” (o processo *antropocultura*), quer (ii) a expansão e a *saturação* da *quidditas* “humanidade” que decorrem desse mesmo processo. Vale dizer, quer (ii) este ou aquele estado–estádio (ou grau) de “realização do ‘ser humano cultivado’”.<sup>4</sup>

38. Por conseguinte, das duas uma: ou, no enunciado “cultura dos Chineses”, o complemento nominal (“dos Chineses”) expressa (i) a relação (entre antecedente e consequente) que as gramáticas latinas denominam “genitivo objetivo–passivo”, ou, nesse mesmo enunciado (“cultura dos Chineses”), esse mesmo complemento nominal (“dos Chineses”) expressa (ii) a relação (entre antecedente e consequente) que as próprias gramáticas latinas denominam “genitivo subjetivo–ativo”.

39. O genitivo objetivo–passivo, deparamos nós com ele, por exemplo, em enunciados como “amor da/à pátria” (*amor patriae*) e “amor de/a Deus” (*amor Dei*) — nos quais, como as equivalências entre as contrações “da” (*de + a*) e “à” (*a + a*), no primeiro caso, e entre as preposições “de” e “a”, no segundo caso, tornam evidente, os complementos nominais (“da pátria” e “de Deus”) especificam os consequentes (“pátria” e “Deus”) *qua* recipientes ou objetos (*pacientes*) do antecedente (“amor”). Ou seja, especificam os consequentes (“pátria” e “Deus”) *qua* alvo do amor de outrem.

40. Por seu lado, o genitivo subjetivo–ativo, deparamos nós com ele, por exemplo, em enunciados como “a chegada de Pitágoras” (*Pythagorae aduentus*) e “o consílio dos deuses” (*con-*

*silium deorum*) — nos quais, pelo contrário, os complementos nominais (“de Pitágoras” e “dos deuses”) especificam os consequentes (“Pitágoras” e “deuses”) *qua* agentes ou sujeitos (*ativadores*) dos eventos que os respectivos antecedentes (“chegada” e “consílio”) expressam.

**41.** Porém, repare-se nisto: em que, em certos enunciados, o complemento nominal especifica o consequente ora (i) *qua* agente ou sujeito (*ativador*) do antecedente, ora (ii) *qua* recipiente ou objeto (*paciente*) do próprio antecedente. Trata-se de enunciados como, por exemplo, “amor de Deus” (*amor Dei*), “amor de Cristo” (*amor Christi*) e “ódio da tua severidade” (*severitatis invidae*) — nos quais, na verdade, os complementos nominais (“de Deus”, “de Cristo” “da tua severidade”) especificam os consequentes (“Deus”, “Cristo”, “severidade”) ora (i) *qua* agentes ou sujeitos (*ativadores*) do antecedente (“amor”, “ódio”), ora (ii) *qua* recipientes ou objetos (*pacientes*) do próprio antecedente (“amor”, “ódio”). Ou seja, nos quais os complementos nominais (“de Deus”, “de Cristo”, “da tua severidade”) especificam os consequentes (“Deus”, “Cristo”, “severidade”) do seguinte modo: nos dois primeiros casos, ora *qua* geradores–dispensadores de amor a outrem (aos homens), ora *qua* recipientes do amor de outrem (dos homens); no terceiro caso, ora *qua* gerador–dispensador de ódio a outrem (“ódio da tua severidade” no sentido “ódio gerado pela tua severidade”), ora *qua* recipiente do ódio de outrem (“ódio da/à tua severidade”).

**42.** Acontece, pois (em resultado dos ¶¶ 37–38), que, no enunciado “cultura dos Chineses” (por exemplo), o complemento nominal (“dos Chineses”) especifica o consequente (“Chine-

ses"): ou (i) *qua* agente ou sujeito (*ativador*) de "cultura" (genitivo subjetivo-ativo); ou (ii) *qua* recipiente ou objeto (*paciente*) de "cultura" (genitivo objetivo-passivo); ou, ainda, (iii) *qua*, a um só tempo, agente (sujeito) e recipiente (objeto) de "cultura" (ambos os genitivos).

**43.** Como se torna óbvio, verifica-se, portanto, o seguinte: que a hipótese (i) equivale, por exemplo, à voz ativa *Os Chineses cultivam os Tailandeses*; que a hipótese (ii) equivale, por exemplo, à voz passiva *Os Chineses são cultivados pelos Tailandeses*; que a hipótese (iii) equivale, não menos por exemplo, à voz reflexiva (a um só tempo, ativa e passiva) *Os Chineses cultivam-se* (*Os Chineses cultivam os Chineses*).

**44.** Restrinjamos o campo semântico do nome "cultura" ao sentido "processo ou atividade de cultivo".

**45.** Agora, o conceito "processo" implica, em geral, por afinidade lógica, quatro entidades: (i) o sujeito processador (*e.g.*, *cultivador*, *lixador*); (ii) o objeto processador (*e.g.*, *semeador mecânico* e *semente*, *lixadeira* e *lixa*); (iii) o objeto processado (*e.g.*, *solo*, *soalho*); (iv) o produto do processo (*planta-fruto*, *soalho lixado*). E, assim sendo, temos, no caso da cultura *qua* processo de cultivo (de instanciação incremental) da *perfectio essendi* e da *perfectio accidentalis* da espécie "Homem" no *solo* do *modus existendi* "ser humano" — no caso da cultura *qua antropocultura* —, o seguinte: (i) que sujeito processador = ser humano; (ii) que objeto processador = ser humano; (iii) que objeto *processado* = ser humano; (iv) que produto do processo = ser humano cultivado (ser humano a devir Ser Humano, *mo-*

*modus existendi* a devir atualização—concretização da *perfectio essendi* e da *perfectio accidentalis* da espécie “Homem”).

46. Agora, se acontece (i) que os Chineses não cessam de compartilhar o *modus essendi* “humano” (não cessam de ser membros da espécie “Homem”) em resultado do que neles é *modus existendi* accidental ou não essencial (as circunstâncias de calçarem tamancos, de comerem Arroz Chau Chau, de falarem dialetos como o Cantonês e o Xangainês, de serem adultos que gostam de *brincar* com dragões de papel onde-antes, etc.), também acontece, sem dúvida, o seguinte: (ii) que o que é passível de genuinamente os fazer devir *produto* do processo *antropocultura* (de os alçar da condição *dada* de ser humano sem mais à condição *posta* de ser humano cultivado) é, em primeira instância, o cultivo neles (o processo de cultivo neles) das qualidades que constituem em potência a perfeição quantitativa (*quantitative Vollkommenheit*) e contingente da espécie “Homem”.

47. E isso independentemente de essa perfeição quantitativa e contingente se configurar (A) perfeição apenas intensiva, porque essencial, ou (B) perfeição tanto intensiva como extensiva, porque accidental — bem como independentemente de quais sejam as *fisionomias* que as referidas qualidades (as que constituem em potência a perfeição quantitativa e contingente da espécie “Homem”) assumam ou possam vir a assumir *sub ratione existentia* (em ato ou *in concreto*) neles mesmos (Chineses).<sup>5</sup>

48. Ora, em face de tudo isso, percebem-se, julgo, três aspetos.



**49.** Um desses aspetos é o de, no enunciado “cultura dos Chineses” (por exemplo), o complemento nominal (“dos Chineses”) especificar o consequente (“Chineses”) do modo que se segue.

**50.** Em primeiro lugar, na qualidade de garante *sub ratione existentia* da atualização nele mesmo (consequente “Chineses”) da perfeição não constitutiva (contingente e quantitativa, em extensão e intensão) da espécie “Homem” — considerado ele (o consequente “Chineses”) quer *qua* (i) sujeito processador, quer *qua* (ii) objeto processador, quer *qua* (iii) objeto *processado*, quer ainda, e sobretudo, *qua* (iv) produto do processo *antropocultura*.

**51.** Em segundo lugar, e só em segundo lugar, na qualidade de guardião *sub ratione existentia* das *fisionomias* (dos atributos) não constitutivas (e.g., “comer Arroz Chau Chau”, “comer com pauzinhos”), que a perfeição de igual modo não constitutiva (contingente e quantitativa, em extensão e intensão) da espécie “Homem” haja assumido ou possa vir a assumir *in concreto* nele mesmo (o consequente “Chineses”) — de novo, considerado quer *qua* (i) sujeito processador, quer *qua* (ii) objeto processador, quer *qua* (iii) objeto *processado*, quer ainda, *qua* (iv) produto (do processo *antropocultura*).

**52.** Dito por outras palavras — porque é importante — isto significa (para retomar ao ¶ 47) que, no enunciado “cultura dos Chineses” (por exemplo), o complemento nominal (“dos Chineses”) especifica o consequente (“Chineses”) do modo que se segue.

53. Em primeiro lugar, (i) na qualidade de início, meio e fim *sub ratione existentia* (*in concreto*) de *antropocultura sub ratione intelligentia* (*in abstracto*):<sup>6</sup> na qualidade de início, meio e fim do processo de cultivo — em cada Chinês, por parte de cada Chinês e, por essa via, na sociedade chinesa — da perfeição quantitativa e contingente do ser humano, considerada essa mesma perfeição, precisamente, *sub ratione intelligentia*. O mesmo é dizer, considerada nos seus contornos formais ou abstratos; do ponto de vista da sua universalidade e, por conseguinte, *qua* IDEIA REGULATIVA DE HOMEM.<sup>7</sup>

54. Em segundo lugar, e só em segundo lugar, (ii) na qualidade de início, meio e fim *sub ratione existentia* de *antropocultura*, também ela, agora, *sub ratione existentia* (*in concreto*): na qualidade de início, meio e fim do processo de cultivo das especificidades empíricas — e, por conseguinte, acidentais a partir tanto do género “Homem” como da diferença específica “Homem Chinês” — do ser humano chinês.<sup>8</sup>

55. O segundo dos três aspetos que mencionei atrás (no ¶ 48) desdobra-se nos seguintes dois: por um lado, no aspeto de a alínea (i) (o ¶ 53) equivaler, por exemplo, a “cultura *qua* processo *sub ratione intelligentia* de cultivo do milho”; por outro lado, no aspeto de a alínea (ii) (o ¶ 54) equivaler (não menos por exemplo) a “cultura *qua* processo *sub ratione existentia* de cultivo do milho”: equivaler, portanto, por exemplo, a “cultura biológica do milho” ou a “cultura não mecanizada do milho”, por oposição, respetivamente (como é evidente), aos *modi existendi* “cultura do milho à base de produtos químicos” e “cultura do milho mecanizada”.

56. O último dos três aspetos que referi (no ¶ 48) é, por fim, este: o de, no enunciado “cultura dos Chineses”, o complemento nominal (“dos Chineses”) especificar relação entre antecedente (“cultura”) e consequente (“Chineses”) que se configura tanto gerúndio subjetivo (ativo) como gerúndio objetivo (passivo).

57. E como poderia ser de outro modo? — dado que, quando a cognição do conceito “cultura” é clara (*clara*) e distinta (*distincta*), se verifica, na verdade, o seguinte: que os Chineses terão, por força, de se constituir tanto (i) SUJEITO processador (*cultivador* ou *ativador* de *cultivação*) como (ii) OBJETO *processado* (*cultivado* ou *paciente de cultura*) — quer (A) pelo lado das exigências *sub ratione intelligentia* da unidade (conceitual) genérica “cultura *qua* processo de cultivo do ser humano” (*antropocultura*) e da unidade (conceitual) específica “cultura *qua* processo de cultivo do ser humano chinês”, quer (B), por conseguinte, pelo lado das exigências, agora *sub ratione existentia*, das correspondentes diversidades empíricas.

58. Isto é, dado que os Chineses terão, por força, de se constituir tanto SUJEITO como OBJETO também pelo lado das exigências de uma das várias unidades (conceituais) específicas (*e.g.*, “cultura *qua* processo de cultivo do ser humano chinês”, “do ser humano português”, “do ser humano francês”, etc.) na ausência de cuja diversidade empírica (*e.g.*, “ser humano chinês<sup>1, 2, 3</sup>, etc.”, “ser humano português<sup>1, 2, 3</sup>, etc.”) a repetida concretização da própria unidade (conceitual) genérica “cultura *qua* processo de cultivo do ser humano” (*antropocultura*) jamais seria possível — fosse ela considerada concretização

sucessivamente repetida em termos sincrônicos ou, pelo contrário, em termos diacrônicos. Sendo a razão disso, é claro, a de jamais se deparar *sub ratione existentia* com o “Homem” ou o “Ser Humano” genérico: com o “Homem” ou o “Ser Humano” *tout court*, desprovido de atributos determinativos (precisamente) de diferença específica (“chinês”, “português”, “francês”, etc.)

**59.** O que acabo de expor significa, em suma (e para agora retomar e completar o raciocínio delineado no ¶ 57), que o complemento nominal do enunciado “cultura dos Chineses” (por exemplo) especifica relação entre antecedente (“cultura”) e conseqüente (“Chineses”) que se configura tanto gerúndio subjetivo (ativo) como gerúndio objetivo (passivo), devido ao seguinte: a os Chineses terem, por força, de se constituir tanto SUJEITO como OBJETO quer (A) pelo lado do conceito genérico *antropocultura* (“cultura *qua* processo de cultivo do ser humano” *sub ratione intelligentia*), quer (B) pelo lado do conceito específico que se faz designar “cultura *qua* processo de cultivo *sub ratione intelligentia* do ser humano chinês”, quer, ainda, (C) pelo lado, de sobremaneira específico, da cultura *qua* processo *sub ratione existentia* de cultivo das mulheres e dos homens chineses. — Sendo que se verifica o que se segue.

**60.** (i) Que, pelo segundo desses três lados (pelo lado do conceito específico “cultura *qua* processo de cultivo do ser humano chinês”), o objeto do conceito genérico *antropocultura* (o *paciente* de “cultivação do Homem”) devém específico via do predicado “chinês” (“homem chinês”, na proposição “processo de cultivo do homem chinês”), com a conseqüência de

os predicados essenciais do conceito genérico "Homem" (os predicados "Animal", "Racional", "Simbólico") passarem a comportar o PREDICADO DE SEGUNDA ORDEM (o predicado de predicado) "*qua* Animal CHINÊS": "Animal *qua* Animal CHINÊS", "Racional *qua* Animal CHINÊS", "Simbólico *qua* Animal CHINÊS".

**61.** (ii) Que, se o predicado "chinês" se configura, por força, predicado essencial a partir da espécie "Homem Chinês" (dado que não pode haver "homem chinês" *in concreto* que não seja "chinês"), também se configura, por via disso mesmo, predicado accidental ou contingente a partir do género "Homem" (dado que se pode ser "homem" *in concreto* sem se ser "homem chinês").

**62.** (iii) Que, em resultado disso, se verifica o seguinte: que todos os predicados que se relacionarem com o predicado específico "chinês" por subordinação (*e.g.*, "Pensar, Falar, Escrever em Cantonês", "Comer com Pauzinhos", etc.) não poderão, também eles, deixar de se configurar predicados accidentais a partir do género "Homem" — de par a par, aliás, com se configurarem predicados accidentais também a partir da espécie "Homem Chinês" (dado que, por exemplo, se pode ser "homem chinês" sem se "Pensar, Falar, Escrever em Cantonês" ou sem se "Comer com Pauzinhos").

**63.** Traz-nos tudo isto, afinal, à seguinte e determinante questão: Se, considerada especificamente *qua* processo de cultivo do ser humano, a cultura (a *antropocultura*) tem naturalmente por fim último (*sub ratione intelligentia*) o máximo de per-feição quantitativa do *cultivado* "ser

humano" (tal como, por exemplo, a cultura do trigo tem naturalmente por fim último o máximo de per-feição do *cultivado* "cereal trigo"), como poderia ela (cultura) alguma vez tomar por padrão regulativo desse "máximo" a *periferia* genericamente accidental — a *periferia* específica — ora do *círculo* (*sphaera*) lógico-empírico "Homem Chinês", ora do *círculo* lógico-empírico "Homem Português", etc., ao invés de a *periferia* genericamente essencial e todo-abrangente do *círculo* lógico-ontológico "Homem" ?

64. O mesmo é perguntar: Como poderia a cultura (a *antropocultura* ou a *cultura hominis*, sob o aspeto de processo de cultivo) alguma vez tomar por padrão regulativo do seu limite último, por exemplo, a *periferia*, genericamente accidental, dos *círculos* (*sphaerae*) lógico-empíricos "Grego", "Romano", "Judeu", ao invés de a *periferia* genericamente essencial do *círculo* lógico-ontológico em cujo interior se depara, qual fasquia naturalmente *dada*, com o máximo de perfeição quantitativa que à essencialidade "Homem" há sido possível de par a par com a accidentalidade "Grego" (num Sócrates, por exemplo), "Judeu" (num Cristo, por exemplo), "Romano" (num Marco Aurélio, por exemplo), etc.?

65. E, contudo, não é precisamente o pressuposto *férreo* de não ser assim, que se encontra *ferreamente* subjacente ao *desentendimento* de "cultura" que hoje se faz hegemónico e se apresenta "entendido" à mente de quase todos nós por via, sobretudo, da *mente* da Sociologia e da Antropologia Cultural?

66. Como se viu (nos ¶¶ 43, ss.), na designação "cultura dos Chineses" (por exemplo), a contra-

ção “dos” (*de* + *os*) expressa as ideias “por parte do agente ‘Chineses’” (genitivo subjetivo ou ativo) e “sofrida pelo *paciente* ‘Chineses’” (genitivo objetivo ou passivo). Tudo o que não seja cultura *do* Homem, tudo o que possa ser cultura *de* algo (*sofrida* por algo) que seja não-Homem, não poderá deixar, contudo, de ser cultura *de* alguma coisa (*sofrida* por alguma coisa), de par a par com ser, pelo menos de modo implícito, cultura (processo de cultivo) *do* homem (por parte do agente “homem”).

**67.** Assim acontece, na realidade, com, por exemplo, a cultura (o cultivo) do Arroz Chau Chau, bem como com a cultura (o cultivo) das Cavalhadas, das Festas do Espírito Santo ou das Sardinhas Assadas. E isto dado que, como não poderia deixar de ser, o Arroz Chau Chau é, na verdade, cultura *dos* Chineses (por parte do agente “Chineses”), as Cavalhadas e as Festas do Espírito Santo são cultura, por exemplo, *dos* Açorianos (por parte do agente “Açorianos”) e as Sardinhas Assadas são cultura *dos* Portugueses Continentais (por parte do agente “Portugueses Continentais”). — Sendo que, inversamente, se verifica o que se segue.

**68.** (i) Que a cultura *dos* Chineses (por parte do agente “Chineses”) é tanto cultura *do* Arroz Chau Chau (*sofrida* pelo *paciente* “Arroz Chau Chau”) como cultura *de* muitas outras coisas (*sofrida* por muitas outras coisas), de par a par com ser (ou com não ser, que é o que acontece, sem dúvida, as mais das vezes) cultura *dos* Chineses (*sofrida* pelo *paciente* “Chineses”); (ii) que a cultura *dos* Açorianos (por parte do agente “Açorianos”) é tanto cultura *das* Cavalhadas e *das* Festas do Espírito Santo (*sofrida* pelos *pacientes*

"Cavalhadas" e "Festas do Espírito Santo") como cultura *de* muitas outras coisas (*sofrida* por muitas outras coisas), de par a par com ser (ou com não ser, que é o que acontece, sem dúvida, as mais das vezes) cultura *dos* Açorianos (*sofrida* pelo *paciente* "Açorianos"); (ii) que a cultura *dos* Portugueses Continentais (por parte do agente "Portugueses Continentais") é tanto cultura *das* Sardinhas Assadas (*sofrida* pelo *paciente* "Sardinhas Assadas") como cultura *de* muitas outras coisas (*sofrida* por muitas outras coisas), de par a par com ser (ou com não ser, que é o que acontece, sem dúvida, as mais das vezes) cultura *dos* Portugueses Continentais (*sofrida* pelo *paciente* "Portugueses Continentais").

69. A cultura *dos* Chineses, *dos* Açorianos e *dos* Portugueses Continentais (a cultura que, sendo cultura por parte dos agentes "Chineses", "Açorianos" e "Portugueses Continentais", não seja cultura *sofrida* pelos *pacientes* "Chineses", "Açorianos" e "Portugueses Continentais") não será, pois, a cultura *dos* Chineses, *dos* Açorianos e *dos* Portugueses Continentais (a cultura por parte dos agentes "Chineses", "Açorianos", "Portugueses Continentais" e *sofrida* pelos *pacientes* "Chineses", "Açorianos", "Portugueses Continentais")!

70. E, contudo, se alguma dessas duas formas de cultura exige a outra sem ser exigida por ela (outra), isso acontece por parte da primeira (a cultura que, sendo cultura levada a cabo pelos Chineses, etc., não seja cultura *sofrida* pelos *pacientes* "Chineses", etc.) com relação à segunda (a cultura levada a cabo pelos agentes "Chineses", etc., e *sofrida* pelos *pacientes* "Chineses", etc.) E isto dado que se verifica o seguinte: que,



se é verdade que os Chineses (por exemplo) se *cultivam* à dignidade que é prerrogativa de todo o homem que já deveio Homem em alguma medida — que já deveio representante empírico do género “Homem” em alguma medida — por via, também, de comerem com pauzinhos, que, se isso é verdade, não é menos verdade que os Chineses (por exemplo) bem poderiam *cultivar-se* a essa dignidade por via de comerem com talheres, em lugar de com pauzinhos. — Ao passo que eles, Chineses (por exemplo), jamais teriam deixado de comer com as mãos, para passar a comer com pauzinhos ou com talheres, caso jamais se tivessem *cultivado* em alguma medida (ainda que incipiente) a essa mesma dignidade.

71. Por que razão, então, persistir, incultamente, no *desentendimento* inculto de que, por exemplo, a cultura dos Chineses que não é *antropocultura* (*cultura hominis*) é cultura dos Chineses que é *antropocultura* (*cultura hominis*)? Só porque acontece que temos para ambas uma e uma só voz, com o resultado de o nome de ambas — o nome “cultura” — ser, para nós, equívoco (*equi*, “igual”, + *vox*, “voz”)? E não equivalerá isso, de algum modo, a persistir no *desentendimento* de um João-filho ser o respetivo João-pai, não obstante, para além de tudo o mais, o primeiro exigir formalmente o segundo sem que o segundo exija formalmente o primeiro? (Que ser homem exige formalmente ter ou ter tido pai sem exigir ter ou vir a ter filho.)

72. Ou estarei eu a laborar aqui num equívoco? Significa isto: Ou será que o *desentendimento* inculto a que me refiro é mais esquecimento da cultura *qua antropocultura* (*qua* processo de cultivo por parte do agente “homem” e *sofrido*

pelo *paciente* “homem”) do que confusão entre ela e a cultura *do* Arroz Chau Chau, *das* Cavalhadas, *das* Festas do Espírito Santo, *das* Sardinhas Assadas (e a cultura *qua* processo de cultivo por parte do agente “homem”, mas não *qua* processo sofrido pelo *paciente* “homem”)?

73. E, se assim for — diga-se-me —, em que poderá verdadeiramente consistir, em todo o caso, o atual apreço pelas mais-valias da *multiculturalidade* e do multiculturalismo, senão em *philokosmía* (amor ao mundo objetivo) e *philárguria* (amor ao lucro) que se fazem passar por genuína *philanthrôpía* (por *amor* ao Homem e, por conseguinte, por *amor* tanto ao *homem-eu* como ao *homem-outro*)? Por outras palavras: em que poderá consistir, em todo o caso, o atual interesse por tais mais-valias, senão em interesse-próprio pelas culturas objetivas *dos* outros (pelas culturas que são levadas a cabo pelo agente “os outros”, mas que não são *sofridas* pelo *paciente* “os outros”) — senão em interesse-próprio pelo Arroz Chau Chau, pelas Sardinhas Assadas, pelo *Foie Gras*, pelo Caviar, etc., que, não obstante ser isso mesmo (interesse por mais-valias puramente de foro objetivo), se faz passar por interesse *filantrópico* pelos outros e, por conseguinte, pela cultura subjetivo-objetiva *dos* outros (pela cultura por parte do agente “os outros” que é *sofrida* pelo *paciente* “os outros”)? É ouvir-se por aí, pronunciado com registo *culto* e com convicção individual a despontar inconscientemente de *feitiço* ou *encantamento* coletivo: “Viajar é um *must*: permite-nos conhecer outros povos, outras formas de entender o mundo, outras culturas.” Isto é, na verdade: *Permite-nos ser incentivados a pagar para conhecer....*

74. Retire-se ao mundo do homem a cultura do Homem, a *antropocultura* ou *cultura hominis*, e tudo o mais que nesse mundo possa restar mais não será, na verdade, do que uma imensidão de culturas do (apenas por parte do) animal humano: *do Natal, do Carnaval, do Pita Bread, da Papo-Seco, do Ópio*, etc. — de par a par com *da multiculturalidade* e *do multiculturalismo*.

75. E, chegados aí, a esse desumanizado humano mundo, já havemos, na verdade, chegado, por exemplo, à cultura comercial, à cultura hospitalar, à cultura religiosa, à cultura *pop*, à cultura de massas, à cultura *gay*, à cultura bissexual, etc., etc., etc. — todas elas, sem tirar nem pôr, *culturas oximorónicas*, por relação à *antropocultura*, *cultura hominis* ou cultura do Homem.

76. É que, se acontece que ser *gay* ou bissexual, por exemplo, não implica, certamente, não ser cultura *qua antropocultura*, também acontece que ser cultura *qua antropocultura*, sendo ou não sendo *gay* ou bissexual, implica, certamente, não considerar cultura a *soi-disant* cultura *gay*, a *soi-disant* cultura bissexual — ou, para nenhuma delas desdizer, a *soi-disant* cultura LGTB (Lésbica, Gay, Transgénero, Bissexual).

77. É que o conceito “cultura” inevitavelmente acarreta consigo o conceito “processo que é instanciação, promoção, enobrecimento”, o qual, por sua vez, acarreta consigo, por força, a necessidade lógica de um patamar regulativamente máximo de finalidade (*Zweckmäßigkeit*) determinada lógico-ontologicamente — seja esta última (i) finalidade interna (*innere Zweckmäßigkeit*) ou perfeição quantitativa (*quantitative Vollkommenheit*), ou, por outro lado,

(ii) finalidade externa (*äußere Zweckmäßigkeit*) ou utilidade (*Nützlichkeit*). E é também que, não obstante isso, o conceito “cultura LGTB (Lésbica, Gay, Transgênero, Bissexual)”, por exemplo, não acarreta consigo, certamente, quer o conceito “processo que é instanciação, promoção, enobrecimento”, quer, por conseguinte, a referida necessidade lógica.

**78.** É, por fim, que, como Walter Pater bem notou, quem devém *antropocultura* se rege, por natureza e instinto, pelo princípio oposto àquele que tem de ser seguido por todos quantos, em nome da cultura (x), (y), (z), etc., encerrem os seus horizontes intelectuais, morais e estéticos no círculo ideológico e restritivo da cultura (x), (y), (z), etc. Afirmar Pater: “O que temos a fazer é permanecer, movidos pela curiosidade, a testar continuamente novas opiniões e a fazer continuamente a corte a novas impressões, jamais aquiescendo a uma qualquer ortodoxia fácil por conta de Conte, ou por conta de Hegel, ou por conta de nós mesmos. [...] A teoria ou a ideia ou o sistema que requerer de nós o sacrifício de uma qualquer parte desta experiência, por consideração para com um interesse que não podemos partilhar, ou para com uma teoria abstrata com a qual não nos havemos identificado, ou para com aquilo que apenas é convencional, não poderá exercer qualquer direito genuíno sobre nós.”<sup>9</sup> Repare-se em que, se Pater argumenta a favor de “novas impressões” como as que serão proporcionadas, por exemplo, por “fazer a corte” a cada uma das várias possíveis formas de sexualidade, argumenta a desfavor de encerrar a vida sensitiva de tais “impressões” no círculo concetual *engagée* e/ou espúrio de “uma... ortodoxia fácil” “por conta”, entre outros, “de nós

mesmos". — No círculo concetual *engagée* e espúrio, por exemplo, de "uma... ortodoxia fácil" como a da *soi-disant* "cultura LGTB (Lésbica, Gay, Transgénero, Bissexual)".

**79.** "Cultura transgénero"? Cultura da transição do género gramatical "masculino" para o género gramatical "feminino" e vice-versa (já que não temos o "neutro")? Como quem anseia deixar de ser referido como "o" para passar a ser referido como "a" ou "o&a"? A semelhança do substantivo masculino (*e.g.*, "o pene") que decidisse feminizar-se e, por conseguinte, metamorfosear-se em substantivo feminino (*e.g.*, "a pene")? Ou cultura da transição do género lógico-ontológico "Animal Racional", por exemplo, para um qualquer outro género lógico-ontológico? — Por exemplo, para o género "Animal Irracional".

**80.** Ou será que, na verdade, se trata, ao tratar-se de pressuposta "cultura transgénero", de *cultura* trans-espécie: de transição da espécie lógico-ontológica "Macho" (por presumida relação ao género "Animal Racional") para a espécie lógico-ontológica "Fêmea" (por presumida relação ao género "Animal Racional"), e vice-versa? O mesmo é indagar: ou será que, na verdade, se trata de *cultura* ginomórfica e andromórfica? Ou será, ainda, que, na verdade, se trata de *cultura* tanto de transição quanto de permanência: tanto de transição e de permanência em género gramatical (transição de "ele" para "ela", de par a par com permanência em "ele", por exemplo) quanto de transição e permanência em espécie lógica (transição de "Macho" para "Fêmea", de par a par com permanência em "Macho", por exemplo) — como parece indicar o epíteto,

nem sempre tido por respeitável, “ela-macho” (*shemale*)?

**81.** No caso de o parágrafo imediatamente anterior a este (o ¶ 80) não ser suficientemente elucidativo de quão, sempre que o homem abdica da *cultura hominis*, em resultado de abdicar de si mesmo, a própria *cultura hominis* se ausenta de todo do mundo humano, para dar lugar a uma imensa *hominis confusio* — num tal caso, considere-se ainda a *soi disant* “cultura vegana” (sim, “vegana”), e responda-se-me à questão que se segue, a qual formulo, também ela, apenas em resultado de me encontrar a falar de “culturas” *a propos* de cultura *qua antropocultura*.

**82.** Que ser humano que de sua vida faça contínua *askésis* de devir cultura (*antropocultura*, em lugar de *cultura vegana*) alguma vez poderá, por exemplo, não sentir vômito perante o desumano prazer humano de ele mesmo ou ela mesma se regalar a saborear um bife ainda em sangue — o qual, em resultado de sempre ter de ser trazido *do prado para o prato*, sempre terá de custar a uma vaca ou vitela (pressupostamente, as vacas ainda não se culturalizaram desculturalizando-se a ponto de devirem vaca-boi ou boi-vaca) o possível sacrifício impossível de, degolada, morrer sufocada em sangue?

**83.** Agora, se, pelo contrário (com relação ao ¶ 44), restringirmos o campo semântico do nome “cultura” ao sentido “estado—estádio ou grau de cultivo”, que obteremos, ao considerar, por exemplo, o enunciado “cultura dos Chineses”? RESPOSTA: obteremos o que se segue.

**84.** Por um lado, a constatação de que o complemento nominal “dos Chineses” especificará relação entre antecedente (“cultura”) e conseqüente (“Chineses”) que se configurará apenas gerúndio objetivo (passivo) — dado que só *qua* OBJETO *processado* (*qua cultivado* ou *paciente* de cultura) poderão os Chineses (bem como os Portugueses, os Franceses, os Ingleses, etc.) alguma vez ser considerados (ou considerar-se) estado—estádio (ou grau) mais ou menos incipiente ou mais ou menos terminativo de concretização de cultura (*antropocultura*).

**85.** Por outro lado, a constatação de que, nessa mesma qualidade (*qua objeto processado* ou *paciente* de cultura), os Chineses poderão ser considerados ESTADO—ESTÁDIO (ou grau) de cultura tanto por referência (A) à cultura entendida, *sub ratione intelligentia*, *qua* processo de cultivo do Homem (*in abstracto*), como por referência (B) à cultura entendida, agora *sub ratione existentia*, *qua* processo, neste caso, de cultivo do homem ou do ser humano chinês (*in concreto*).

**86.** Por referência a (A) (à cultura entendida, *sub ratione intelligentia*, *qua* processo de cultivo do Homem), os Chineses seriam considerados (i) ESTADO—ESTÁDIO ou grau (mais ou menos incipiente ou mais ou menos terminativo) de instanciação da perfeição quantitativa e contingente de “Homem” (da universalidade concetual ou ideal da espécie “Homem”) no *solo* real ou *modus existendi* “homem chinês”. — De par a par, é claro, com instanciação apodítica do *modus essendi* “Homem” (instanciação da perfeição qualitativa “Homem”) no próprio *solo* real ou *modus existendi* “homem chinês”.

**87.** Por referência a (B) (à cultura entendida, *sub ratione existentia, qua*, neste caso, processo de cultivo do ser humano chinês), os Chineses seriam considerados, *tout court*, (ii) ESTADO—ESTÁDIO ou grau (mais ou menos incipiente ou mais ou menos terminativo) de cultivo do *solo* real ou *modus existendi* “homem chinês”: estado—estádio ou grau de cultivo, por conseguinte, consubstanciado com e por via de uma determinada *fsionomia* atributacional. — Sendo que se verificaria o seguinte.

**88.** Que a alínea (i) (do ¶ 86) equivaleria a “ESTADO—ESTÁDIO (ou grau) produzido pela *cultura agri* considerada, *sub ratione intelligentia, qua* processo de cultivo, por exemplo, do cereal “Milho”. Ou seja, considerada, *sub ratione intelligentia, qua* processo de instanciização da perfeição quantitativa (logo, contingente) do cereal “Milho”: do conjunto de predicados não essenciais (acidentais) que integrem essa mesma perfeição. — De par a par, é igualmente claro, com instanciização apodítica do *modus essendi* “Milho”: da perfeição qualitativa “Milho”.

**89.** Que a alínea (ii) (do ¶ 87) equivaleria (não menos por exemplo) a “ESTADO—ESTÁDIO (ou grau) produzido pela *cultura agri* considerada, agora *sub ratione existentia, qua* processo de cultivo do milheiral (x), (y), (z), etc. O mesmo é dizer: que a alínea (ii) equivaleria, por exemplo, a “ESTADO—ESTÁDIO (ou grau) produzido pela cultura biológica do milheiral (x), (y), (z), etc., ou, então, a “ESTADO—ESTÁDIO (ou grau) produzido pela cultura mecanizada do milheiral (x), (y), (z), etc.” — por oposição, respetivamente (como é evidente), aos *modi existendi* “ESTADO—ESTÁDIO (ou grau) produzido pela cultura à base



de produtos químicos do milheiral (x), (y), (z), etc.", e "ESTADO—ESTÁDIO (ou grau) produzido pela cultura não mecanizada do milheiral (x), (y), (z), etc."

**90.** De par a par com a compreensão do que venho de pôr em evidência — que a cultura chinesa que se possa configurar "comer com pauzinhos", por exemplo, é *fisionomia* atributacional tão contingente (tão acidentalmente identitária) quanto as *fisionomias* atributacionais "biológica", "à base de produtos químicos", "mecanizada", "não mecanizada" — de par a par com isso, poderá, agora, surgir à mente do leitor *curioso* (no caso de tal ainda não ter acontecido) as seguintes indagações: "E que dizer, por exemplo, da designação 'cultura chinesa'?" "Será ela, de todo, sinónima da designação 'cultura dos Chineses'?" Ou seja: "Também significará ela, a designação 'cultura chinesa', tanto 'cultura por parte do agente «Chineses» *tout court*' quanto 'cultura por parte do agente «Chineses» e *sofrida* pelo *paciente* '«Chineses»'?"

**91.** Atentemos, por exemplo, em algumas das expressões que atrás utilizei para elucidar a diferença que se verifica entre o genitivo subjetivo (ativo) e o genitivo objetivo (passivo). Isto é, atentemos nas expressões "amor da pátria" (amor *sofrido* pelo *paciente* "pátria"), "consílio dos deuses" (consílio por parte do agente "deuses"), "amor de Deus" (amor ora por parte do agente "Deus", ora *sofrido* pelo *paciente* Deus) e "ódio da tua severidade" (ódio ora por parte do agente "severidade", ora *sofrido* pelo *paciente* "severidade").

**92.** Tomando essas mesmas expressões por *pedra de toque* (e, por conseguinte, como mero indicador), conclui-se, é evidente, o seguinte:

(i) que, no caso do **GENITIVO OBJETIVO** (passivo) “amor da pátria”, se torna possível formar o adjetivo relacional “pátrio” a partir do consequente (“pátria”), de modo a obter “amor pátrio”;

(ii) que, no caso do **GENITIVO SUBJETIVO** (ativo) “consílio dos deuses”, se torna possível formar o adjetivo relacional “divino” a partir do consequente (“deuses”), de modo a obter “consílio divino”;

(iii) que, no caso do **GENITIVO OBJETIVO** (passivo) “amor de Deus”, não se torna possível formar o adjetivo relacional “divino” a partir do consequente (“Deus”), de modo a obter “amor divino”;

(iv) que, no caso do **GENITIVO SUBJETIVO** (ativo) “amor de Deus”, se torna possível formar o adjetivo qualificativo–descritivo “divino” a partir do consequente (“Deus”), de modo a obter “amor divino”;

(v) que, no caso do **GENITIVO OBJETIVO** (passivo) “ódio da tua severidade”, se torna possível formar o adjetivo relacional “odioso” a partir do antecedente (“ódio”), de modo a obter “a tua odiosa severidade”;

(vi) que, no caso do **GENITIVO SUBJETIVO** (ativo) “ódio da tua severidade”, se torna possível formar o adjetivo qualificativo–descritivo “odiosa” a partir do antecedente (“ódio”), de modo a obter, não menos, “a tua odiosa severidade”.

**93.** Dito ou formulado de outro modo, isto significa o seguinte:

(i) que, pelo menos em alguns casos, a formulação no **GENITIVO OBJETIVO** (passivo) se revela

passível de ser convertida em formulação adjetiva a partir do consequente (e.g., “amor pátrio”, “amor à pátria”);

(ii) que, pelo menos em alguns casos, a formulação no **GENITIVO SUBJETIVO** (ativo) se revela passível de ser convertida em formulação adjetiva a partir do consequente (e.g., “consílio divino”, “consílio convocado e realizado pelos deuses”);

(iii) que, pelo menos em alguns casos, a formulação ora no **GENITIVO OBJETIVO** (passivo), ora no **GENITIVO SUBJETIVO** (ativo) se revela passível de ser convertida em formulação adjetiva a partir do consequente apenas quando é considerada sob o aspeto **SUBJETIVO-ATIVO** (e.g., apenas “amor divino” — “amor de Deus” ou “por parte de Deus”);

(iv) que, pelo menos em alguns outros casos, a formulação tanto no **GENITIVO OBJETIVO** (passivo) como no **GENITIVO SUBJETIVO** (ativo) se revela passível de ser convertida em formulação adjetiva a partir do antecedente tanto (A) sob o aspeto **SUBJETIVO-ATIVO** (e.g., “a tua odiosa severidade”, “a tua severidade, que é fonte de ódio”) como (B) sob o aspeto **OBJETIVO-PASSIVO** (e.g., “a tua odiosa severidade”, “a tua severidade, que é alvo de ódio”).

**94.** Ora, se, de facto, tomarmos estas constatações como *pedra de toque*, seremos, parece, remetidos, agora com relação à designação que aqui nos interessa — a designação “cultura’ + objeto”, da qual “cultura dos Chineses é exemplo —, para as seguintes conclusões:

(i) que, quando é entendida como designação formulada no **GENITIVO OBJETIVO** (passivo), também a designação “cultura dos Chineses”, por exemplo, se revela passível de assumir for-

mulação adjetiva (adjetiva-gentílica) a partir do consequente ("Chineses"), com o resultado de devir (à semelhança de "amor pátrio") "cultura chinesa": cultura *sofrida* pelo *paciente* "Chineses";

(ii) que, quando, inversamente, é entendida como designação formulada no **GENITIVO SUBJETIVO** (ativo), a designação "cultura dos Chineses" continua a revelar-se passível de assumir formulação adjetiva (adjetiva-gentílica) a partir do consequente ("Chineses"), com o resultado de devir (à semelhança de "consílio divino") "cultura chinesa": cultura por parte do agente "Chineses";

(iii) que, quando é entendida como designação formulada ora (ou) no **GENITIVO OBJETIVO** (passivo), ora (ou) no **GENITIVO SUBJETIVO** (ativo), a designação "cultura dos Chineses" revela-se passível de assumir formulação adjetiva (adjetiva-gentílica) a partir do antecedente ("cultura") apenas quando é considerada sob o aspeto **SUBJETIVO-ATIVO**, com o resultado de devir (à semelhança da expressão "amor de Deus" e em oposição à expressão "a tua odiosa severidade") "cultura chinesa": cultura por parte do agente "Chineses" — já que toda a cultura que possa recair sob o *paciente* "Chineses" terá de ser, direta ou indiretamente, cultura por parte do agente "Chineses".

(iv) que, quando é entendida como designação formulada tanto no **GENITIVO OBJETIVO** (passivo) como no **GENITIVO SUBJETIVO** (ativo), a designação "cultura dos Chineses" se revela passível de assumir formulação adjetiva (adjetiva-gentílica) a partir do consequente ("Chineses") — formulação que contempla ambos esses casos, o do Genitivo Subjetivo e o do Genitivo Objetivo —, com o resultado de devir (à seme-

lança da expressão “a tua odiosa severidade” e em oposição à expressão “amor de Deus”) “cultura chinesa”: cultura por parte do agente “Chineses” e *sofrida* pelo *paciente* “Chineses”.

**95.** A expressão “cultura dos Chineses” pode significar, pois:

(i) apenas “cultura por parte do agente ‘Chineses’”;

(ii) apenas “cultura *sofrida* pelo *paciente* ‘Chineses’”;

(iii) tanto “cultura por parte do agente ‘Chineses’” como, a um só tempo, “cultura *sofrida* pelo *paciente* ‘Chineses’”. —

Sendo que, contudo, esta última significação se encontra inevitavelmente presente quer numa quer na outra das duas anteriores, uma vez que se verifica o seguinte: (A) que, só por si, “cultura por parte do agente ‘Chineses’” pode significar (i) tanto “cultura *sofrida* por um *paciente* que, para além de não ser o *paciente* ‘Chineses’, seja *paciente* não humano”, (ii) como “cultura *sofrida* pelo *paciente* ‘Chineses’”; (B) que a *antropocultura* é, por natureza, cultura *ativada* e *sofrida* autonomamente; (C) que, por conseguinte, “cultura *sofrida* pelo *paciente* ‘Chineses’” só pode verdadeiramente significar “cultura *sofrida* pelo *paciente* ‘Chineses’ e por parte do agente ‘Chineses’ (levada a cabo pelo agente ‘Chineses’)”.

**96.** Resta, portanto, que, como não se poderia deixar de antever, tudo indica no sentido de a expressão “cultura dos Chineses” significar: ou (i) “cultura por parte do agente ‘Chineses’ e *sofrida* por um *paciente* que, para além de não ser o *paciente* ‘Chineses’, seja *paciente* não humano”; ou (ii) “cultura por parte do agente ‘Chineses’

(levada a cabo pelo agente 'Chineses') e *sofrida* pelo *paciente* 'Chineses'".

97. No primeiro destes dois casos, a expressão "cultura dos Chineses" tem referência elíptica, por exemplo, à cultura, por parte do agente "Chineses", do ato de comer com pauzinhos ou do ato de comer Arroz Chau Chau; no segundo caso, essa mesma expressão tem referência, por força, à concretização de *antropocultura* por parte do agente "Chineses" no próprio *agente* "Chineses": tem referência, significa isto, à concretização, por parte do agente "Chineses" e no *paciente* "Chineses", *momento a momento*, de um determinado grau da *finalidade* interna (*innere Zweckmäßigkeit*) ou perfeição quantitativa (*quantitative Vollkommenheit*) que a Natureza há objetivamente determinado à espécie "Homem" — *qua* *dever-ser* (*Ought, Sollen*) ou *ser in potentia* e, logo, contingente —, por via de lhe ter determinado objetivamente a perfeição qualitativa (*qualitative Vollkommenheit*), o *ter-de-ser* ou o *modus essendi*, que objetivamente (ontologicamente) constitui a humanidade de todo e qualquer animal que subjetivamente (*sub ratione intelligentia*) se deixe subsumir por aquela mesma espécie (a espécie "Homem").

98. Porém, verifica-se — volte-se a constatá-lo, porque fazê-lo ou não fazê-lo sempre se revelará determinante — porém, verifica-se isto:

(i) que, por via de cultivarem o ato de comer com pauzinhos (por exemplo), os Chineses se *cultivam* acima do estado *indigno* de selvagem ou de homem das cavernas, no qual (estado) permaneceriam caso *continuassem* a comer com as mãos;

(ii) que, assim sendo, o cultivo do ato de co-

mer com pauzinhos, *qua* cultura objetivamente específica (mas accidental) dos Chineses, não faz dos próprios Chineses estado—estádio de cultura subjetiva diferente (em essência) da cultura subjetiva dos homens que não cultivam esse mesmo ato, mas sim tão-somente homens (os Chineses) que se cultivam, que existencialmente se fazem *antropocultura* ou Homem universal (*sub specie formalitatis*), por via, entre outras coisas, do ato particular (*sub specie materialitatis*) de comer com pauzinhos;

(iii) que a mesma coisa decorre (por exemplo) da circunstância de os Chineses cultivarem o ato de comer Arroz Chau Chau (a qual se encontra determinada geograficamente), não obstante não se poder vislumbrar que se *cultivem* acima do estado *indigno* de selvagem ou de homem das cavernas por via dessa mesma circunstância;

(iv) que, se assim é, de facto, tal se fica a dever à razão de, de modo semelhante, o cultivo do ato de comer Arroz Chau Chau, *qua* cultura objetivamente específica (mas accidental) dos Chineses, não fazer dos próprios Chineses estado—estádio de cultura subjetiva diferente (em essência) da cultura subjetiva dos homens que não cultivam o ato de comer Arroz Chau Chau — mas sim tão-somente homens que se cultivam, que existencialmente se fazem *antropocultura* ou Homem universal (*sub specie formalitatis*), de par a par com isso mesmo: com cultivar o ato (accidental—contingente) de comer Arroz Chau Chau.

**99.** Expresso por outras palavras, e por oposição à cultura *qua antropocultura*, o que acabo de dizer significa o seguinte.

**100.** Por um lado, significa isto:

(i) que, *qua* cultura objetiva ou *passiva tout*

*court* (qua cultura que não coincide com o mundo interior dos Chineses), a cultura chinesa (por exemplo) permanece estado-estádio ou *produzido* extrínseco ao agente ou produtor “Chineses” — assim se assemelhando formalmente a predicados (acidentais) extrínsecos como “viver na China” e se diferenciando de predicados (acidentais) intrínsecos como “cultivado”, “rápido”, “habilidoso”, “alto”;

(ii) que, em resultado disso, o adjetivo “chinês” assume, na designação “cultura chinesa”, a forma de adjetivo relacional (gentílico);

(iii) que, de igual modo em resultado disso, a cultura chinesa permanece, na verdade, cultura objetiva-passiva não só *sub ratione dicendi* (qua o *significatum* ou o *modus significandi passivus* “cultura chinesa”), mas também *sub ratione existendi*.

**101.** Por outro lado, e em decorrência do que se acaba de constatar, significa (o que atrás disse, no ¶ 100) isto:

(i) que, com constituir-se sobretudo *modus vivendi*, a cultura chinesa (de novo, por exemplo) permanece, em primeira instância, cultura *qua modus realis*, e, por conseguinte, jamais se consoma (muito ao invés da *antropocultura*) perfeição quantitativa *qua modus idealis* (*qua modus cogitans* e *modus moralis*);

(ii) que, por isso mesmo, a cultura chinesa se mantém cultura relativa tanto *sub specie formalitatis* como *sub specie materialitatis* (à semelhança dos predicados relativos “grande” ou “gordo” ou “esguio”): cultura que assume esse seu caráter (o caráter de “cultura”) por relação de diferença ou de semelhança formal e *material* para com uma diversidade de outras culturas de igual modo relativas tanto *sub specie formali-*



*tatis* como *sub specie materialitatis* — muito em oposição, também aqui, à *antropocultura*, a qual é, por natureza, absoluta *sub specie formalitatis* (e, logo, qualitativamente idêntica nos Chineses, nos Portugueses, nos Ingleses, etc.);

(iii) que, pelas mesmas razões, a própria cultura chinesa se mantém cultura *aderente* (*adherens*) ou cultura *dependente-imprópria*.

**102.** Ou seja, que, pelas mesmas razões, a própria cultura chinesa se mantém cultura que, precisamente, assume o caráter de cultura relativa por *aderência* ao (ou *dependência* do) respetivo agente-produtor (os Chineses), à semelhança do que acontece com os predicados que (como “molhado” ou “vestido”) resultam da adição ou sobreposição ao sujeito de uma substância que lhe permanece estranha (e.g., água ou vestimenta) — e, por conseguinte, muito por oposição diametral, também, à *antropocultura*, a qual, sem dúvida alguma, se caracteriza sobretudo por ser cultura *qua* predicado (acidental) inerente-próprio (tal como acontece com predicados acidentais como “rápido” ou “forte” ou “habilidoso”).

**103.** Chegados aqui (a este centésimo-terceiro parágrafo), importa-me considerar de igual modo (por relação com o ¶ 90) que poderá bem, agora, estar a surgir à mente do leitor *curioso* (de novo, no caso de isso ainda não ter ocorrido) as seguintes indagações: “E o adjetivo ‘cultural’”? “Que sentido específico expressará ele quer em si, quer enquanto especificador de um determinado nome?”

**104.** Repare-se em que escrevo “especificador”, e não “descritivo-qualificativo”. É que

“cultural” é adjetivo, e, em resultado disso, o que nos deve preocupar neste momento é em grande parte saber se, na designação “ato cultural”, por exemplo, ele (adjetivo “cultural”) tem função, precisamente, relacional ou, pelo contrário, descritivo-qualificativa. Antes, porém, de atalhar caminho em direção à explicitação de tais dois tipos de adjetivo, o tipo “relacional” e o tipo “descritivo-qualificativo”, aos quais já aqui fiz referência (no ¶ 92) — antes, porém, de atalhar caminho nessa direção, que é caminho que dificilmente nos poderia conduzir a resultados integralmente satisfatórios (tal é a natureza da linguagem e do pensamento),<sup>10</sup> importa relevar um outro aspeto.

**105.** Tem esse aspeto a ver, em primeiro lugar, com a circunstância de esse mesmo adjetivo (o adjetivo “cultural”) ter formação denominal a partir de “cultura” (*cultura*) — tal como, afinal, o verbo “culturalizar”, que corresponde ao verbo latino *culturare*, o qual, por sua vez, é sinónimo tanto de *colere* (“cultivar”, “prestar culto”) como de *cultivare* (“cultivar”) e também expressa sentido equivalente ao do verbo português “agricultar” (e.g. *olera culturare*, “agricultar vegetais”). O mesmo é dizer, e expressa o sentido “sujeitar a cultura”, “fazer algo ou alguém devir cultura ou *cultivado*” (*ad culturam aptare*).

**106.** Em segundo lugar, tem o aspeto a que me referi em abstrato (no final do ¶ 104 e no início do ¶ 105) a ver com as seguintes circunstâncias:

(i) a circunstância de, em resultado do que acabo de expor, “cultura” ter dado origem, adnominalmente, não só (A) ao adjetivo “cultural”, mas também (B) às conjugações verbais “culturalizar” e “culturalizar-se” (que equivalem em

Inglês às do verbo *to culture*), tal como, por conseguinte, de igual modo aos adjetivos “culturalizável”, “culturalizante” e “culturalizado” — tendo os nomes “culturalizador” e “culturalização” derivado, por seu turno (e agora adverbialmente), do verbo “culturalizar”;

(ii) a circunstância, em vista do que acabo de dar a constatar, e de modo inverso ao que instintivamente acontece com o falante português — a circunstância de que se deveria, ao tratar de “cultura” no sentido de *antropocultura* e caso isso não levantasse estranheza, preferir o verbo “culturalizar(-se)” ao verbo “cultivar(-se)”, bem como o adjetivo-particípio “culturalizado” ao adjetivo-particípio “culto”;

(iii) a circunstância de se verificar as seguintes correspondências semânticas: (1) “culturalizar” : “cultivar”; (2) “culturalizador” : “cultivador” : “cultor”; (3) “culturalização” : “cultivação” : “cultivo”; (4) “culturalizável” : “cultivável”; (5) “culturalizado” : “cultivado” : “culto” — sendo que o adjetivo “cultural” não apresenta equivalência com as formas “cultiva-” e que, inversamente, o substantivo “cultivabilidade” não apresenta equivalência com as formas “cultura-”;

(iv) a circunstância, por fim, de o verbo “agricultar” apresentar as seguintes equivalências aos verbos “culturalizar” e “cultivar” — os quais também expressam significado igual ao do próprio verbo “agricultar” sem que isso, contudo, esgote os significados que são compartilhados por ambos: (1) “agricultar” : “culturalizar” : “cultivar”; (2) “agricultor” : “culturalizador” : “cultivador” : “cultor”; (3) “agricultura” : “cultura” : “culturalização” : “cultivação” : “cultivo”; (4) “agrícola” : “cultural”; (5) “agricultado” : “culturalizado” : “cultivado” : “culto” — sendo que “culturalizado” equivale, com o sentido reflexi-

vo (“culturalizar-se”) e com relação a *antropocultura*, ao adjetivo-particípio inglês *cultured* e ao adjetivo-particípio alemão *gebildet*.

**107.** No que toca à diferença semântica que subsiste entre os adjetivos relacionais (que incluem os adjetivos gentílicos, tais como “chinês”) e os adjetivos descritivos-qualificativos, importa aqui apenas relevar o que se segue:

(i) que os primeiros (os adjetivos relacionais), dos quais “marítimo” é exemplo, se deixam distinguir dos segundos (os adjetivos descritivos-qualificativos) por via de estabelecerem relação entre o nome que especificam (*e.g.*, “verniz”, na designação “verniz marítimo”) e o nome de que derivam (*e.g.*, “mar”, no caso do adjetivo relacional “marítimo”);

(ii) que, de modo oposto, os segundos (os adjetivos descritivos-qualificativos, dos quais “racional” é exemplo) se deixam distinguir dos primeiros (os adjetivos relacionais) por via de descreverem-qualificarem o nome de que devêm predicado: por via, significa isto, de afirmarem desse mesmo nome — no seio de construção copulativa (*e.g.* “é/está vermelho”) ou não (*e.g.*, “animal racional”) —, com referência ao respetivo *designatum* (*e.g.*, o céu específico de que “o céu está vermelho” possa ser *designans*), uma ou mais das qualidades lógico-ontológicas que aconteçam ser lexicalizadas por eles (adjetivos descritivos-qualificativos) e determinar o próprio *designatum* de modo necessário-essencial (*e.g.*, “o homem é animal racional”) ou, inversamente, de modo accidental-contingente (*e.g.*, “as capas deste livro são vermelhas”);

(iii) que, não obstante essas diferenças, acontece, por vezes, que um mesmo adjetivo tanto pode desempenhar função relacional como

pode desempenhar função descritivo-qualificativa — sendo que isso mesmo se constata através de considerar, por exemplo, que o adjetivo “sexual” desempenha função relacional na designação “educação sexual” de par a par com desempenhar função descritivo-qualificativa na designação “ato sexual”, bem como que o adjetivo “popular” desempenha função relacional na designação “revolta popular” de par a par com desempenhar função descritivo-qualificativa na designação “canção popular”;

(iv) que os adjetivos relacionais — os quais, as mais das vezes, são passíveis de ser parafraseados na forma do genitivo do nome de que derivam (e.g., “sexual” = “do sexo”) ou através da expressão “relacionado com” (e.g., “sexual” = “relacionado com o sexo”) — estabelecem, em geral: (A) relações de origem ou procedência (e.g., “comida chinesa” ou “lã ovina”), (B) relações de posse (e.g., “casa paterna” ou “direitos humanos”), (C) relações de semelhança (“consistência esponjosa” ou “brilho cristalino”), (D) relações de finalidade (e.g., “alfaia agrícola”, “plataforma petrolífera”, “verniz marítimo”), (E) relações mais ou menos inespecíficas do tipo *tem a ver com*, *tem ligação a*, *diz respeito a* (e.g., “fenómeno ambiental” ou “evento turístico”).

**108.** Agora, vimos um pouco atrás (no ¶ 100) que a cultura objetiva ou *passiva tout court*, a cultura que não coincide autónoma e reflexivamente com o mundo interior do respetivo agente ou produtor, permanece estado—estádio ou *produzido* extrínseco a este último (ao agente ou produtor) — assim se assemelhando formalmente aos predicados acidentais extrínsecos (de que “comer com pauzinhos” é exemplo) e se diferenciando (i) quer da cultura *qua antropocultura* (a

qual sempre é processo ou estado—estádio que permanece intrínseco ao cultivador ou culturalizador de si mesmo), (ii) quer de predicados (acidentais) intrínsecos como “cultivado”, “rápido”, “alto”, “habilidoso”, etc.

**109.** O que mais importaria, pois, saber com relação ao adjetivo “cultural” seria, na verdade, o seguinte (i) se desempenha função relacional e, por conseguinte, afirma do nome que especifica propriedades que permanecem extrínsecas ao respetivo *designatum*; (ii) se, pelo contrário, desempenha função descritivo-qualificativa e, por conseguinte, afirma do nome que especifica, de modo inverso, propriedades que permanecem intrínsecas ao respetivo *designatum*; (iii) se ora desempenha uma dessas funções ora a outra, e, por conseguinte, se é passível de predicar do nome que especifica ora propriedades que permanecem extrínsecas ao respetivo *designatum*, ora propriedades que, de modo inverso, permanecem intrínsecas a este último (o respetivo *designatum*).

**110.** Importaria também, porém, saber o seguinte: em sendo relacional, que tipo de relações será o adjetivo “cultural” passível de estabelecer? Relações de origem ou procedência (e.g., “comida chinesa”)? Relações de finalidade (e.g., “plataforma petrolífera”)? Relações mais ou menos inespecíficas do tipo *tem a ver com*, *tem ligação a*, *diz respeito a* (e.g., “fenómeno ambiental”?)

**111.** Agora, uma coisa é certa: seja lá qual for a função léxico-semântica que o adjetivo “cultural” possa desempenhar, o seu valor lexical e semântico não poderá deixar de se encontrar de

todo determinado pelo valor lexical e semântico que conceitualmente se *puser* (*setzen, posit*) ao nome de que deriva (“cultura”) — se, é claro, o cogitante se encontrar, na verdade, munido de conceito correspondente a tal nome (o nome “cultura”). Sendo que esse mesmo valor, o valor conceitualmente intencionado, poderá ser, para além de tudo o mais, tanto valor intempestivo — para trazer aqui à colação o *pesado* valor semântico que Nietzsche há legado ao adjetivo que em Alemão corresponde a “intempestivo” (*unzeitgemäß*) — como, pelo contrário, valor tempestivo (*zeitgemäß*). E isto dado que, se o homem devém sempre *outro* de momento histórico-cultural para momento histórico-cultural, essa sua *volubidade* se encontra formalmente determinada, em última instância, pela circunstância de devir muito, pouco ou nada consciente da sua atemporal (*Zeitlos*) e universal *quidditas* (a sua humanidade), e, por conseguinte, de devir muito, pouco ou nada *antropocultura*.

**112.** Talvez seja, aliás, a consciência do que acabo de afirmar (no ¶ 111), que se encontra na origem de o *Shorter Oxford English Dictionary* dar ao adjetivo *cultural*, de modo assaz lacónico, o valor lexical “Relacionado com a cultura” (*Relating to culture*), bem como de o *Wahrig Deutsches Wörterbuch* não se revelar muito menos lacónico, ao definir *kulturell*, que deriva de *Kultur*, do seguinte modo: “que diz respeito à cultura, que lhe pertence, que radica nela” (*die Kultur betreffend, zu ihr gehörig, auf ihr beruhend*).

**113.** Todavia, não nos deveremos esquecer de que, como estas Notas irão pôr em evidência, *Kultur* e, por conseguinte, *kulturell* não esgotam de todo o campo semântico quer do subs-

tantivo *culture* e do adjetivo *cultural* (no caso do Inglês), quer do substantivo “cultura” e do adjetivo “cultural”. É que, na verdade, os Alemães dispõem tanto da díade *Kultur-kulturell* como da díade *Bildung-bildend* (*antropocultura-antropocultural(mente)*) — sendo-lhes, pois, possível dizer, por exemplo, com sentidos muito diferentes, “tudo se passa de modo assaz cultural” (*es geht ganz kulturell*) e “moldar-se de modo cultural” (*sich bildend gestalten*). Ou seja, “moldar-se *antropoculturalmente*”, “moldar-se em termos de cultura (*qua Bildung*)”.

**114.** No que respeita ao léxico português, temos, por exemplo, os casos do dicionário *Houaiss* e do *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, da Academia das Ciências de Lisboa.

**115.** O primeiro deles (o dicionário *Houaiss*) atribui ao adjetivo “cultural” as seguintes significações: “(1) referente a ou característico de cultura <*antropologia c.*> <*complexo c.*> ; (2) respeitante ao conjunto de conhecimentos, informações, saberes adquiridos e que ilustram (indivíduo, grupo social, sociedade), segundo uma perspectiva evolutiva <*o alto estágio c. de uma civilização*>; (3) concernente ao conjunto de conhecimentos e valores da cultura tradicional de determinado(s) grupo(s) <*património c.*>; (4) que traduz ou revela nível mais aprimorado de cultura, de conhecimento <*evita programas c.*>; (5) que difunde, divulga cultura <*acção c.*> <*grupo c.*>; (6) o domínio da cultura; o que diz respeito à cultura <*a diferença entre o c. e o simplesmente comercial*>”.

**116.** Em (1), o adjetivo “cultural” desempenha claramente tanto função relacional (“referente



a... 'cultura'") como função qualificativa ("característico de 'cultura'") — sendo que os exemplos <antropologia c.> e <complexo c.> parecem apontar sobretudo no sentido de, neles, esse mesmo adjetivo (o adjetivo "cultural") desempenhar mais a segunda de tais funções (a qualificativa) do que a primeira (a relacional). É que, a não ser assim, como evitar perguntar, com relação ao exemplo <antropologia c.>: *Que poderá ser o "estudo do homem" ("antropologia") que, de par a par ou à parte de ser isso mesmo ("estudo do homem") seja "cultural" em resultado de ser estudo da cultura ou de uma qualquer cultura? Estudar o homem ou certos homens não terá de ser, por força, estudar a cultura ou uma qualquer cultura específica? E, inversamente, estudar a cultura ou uma qualquer cultura específica não terá de ser, por força, estudar o homem ou certos homens?* RESPOSTA: *É evidente que sim, que terá de ser. Bem como é evidente que não, que não terá de ser, apenas quando — motivados por interesse hodierno em estabelecer distinção entre "antropologia filosófica" e "antropologia cultural" ou "científica" — se não alcança que toda e qualquer cultura exterior (qua modo de vida ou de estar no mundo) se configura, por força, expressão—manifestação ou testemunho de antropocultura: de cultura interior.*

**117.** Em (2), pelo contrário, o adjetivo "cultural" desempenha, não menos claramente, sobretudo função relacional. Isto é, mais em concreto, função relacional de finalidade — dado que agora se fala do fim de ilustrar ("ilustrar") e, por essa via, de produzir ou promover cultura qua estado—estádio ou grau: <o alto estágio c. de uma civilização>. ("Ilustrar", no sentido que aqui interessa, significa, segundo o mesmo di-

cionário, “transmitir ou adquirir conhecimentos, instruir(-se)”).

**118.** Em (3), o adjetivo “cultural” desempenha, em primeira instância, função relacional (“concernente ao...”). Porém, é de pressupor, o que quer que seja que possa revelar-se “concernente” “ao conjunto de conhecimentos e valores da cultura tradicional de determinado(s) grupo(s)” poderá bem constituir parte integrante desse mesmo “conjunto” (*e.g.*, as Festas do Espírito Santo). E, por conseguinte, estaremos aqui perante um emprego do adjetivo “cultural” que viabilizará tanto (i) estabelecer relações de origem ou de procedência (*e.g.*, artesanato (x), (y) ou (z)) como (ii) qualificar quer algo que apenas tenha relação a tais “conhecimentos e valores” (*e.g.*, uma determinada experiência de índole cultural), quer algo que seja parte integrante deles mesmos. — Considerados, esses mesmos “conhecimentos e valores”, sobretudo na qualidade de estado—estádio de cultura tradicionalmente *cristalizado* e passivamente herdado (heterónoma e irrefletidamente transmitido e interiorizado). Logo, considerados na qualidade de estado—estádio de cultura assaz extrínseco a todo e qualquer estado—estádio de cultura que se configure, autónoma e reflexivamente, *antropocultura*: concretização efetiva (em maior ou menor grau) do *dever-ser* (formal) do ente humano.

**119.** Em (4), o adjetivo “cultural” desempenha, sem dúvida, função qualificativa (“que... revela”). E, como o exemplo apresentado (<*evita programas c.*>) revela inequivocamente, é-lhe dada extensão cuja abrangência lhe faculta qualificar não apenas alguém que prove ser “mais

aprimorado” em termos de *antropocultura* (*cultura hominis*), mas também programas, eventos, espetáculos, *performances* que aconteça serem identificados como *culturais* em si mesmos ou objetivamente. Ora, como estas Notas irão pôr em evidência mais adiante,<sup>11</sup> o *fetichismo* coletivo (verdadeiramente, o “feitiço” *facticius*) de tomar todas essas coisas (programas, eventos, espetáculos, etc.) por possíveis reificações de índole cultural não poderá deixar de despojar de mentes o mais estranhas possível a todo e qualquer genuíno conceito de “cultura”.

**120.** Em (5), temos, de novo, o adjetivo “cultural” a desempenhar função qualificativa, de par a par com a afirmar finalidade (“que difunde, divulga”) do que quer que seja (ação, entidade, etc.) que possa ser considerado “cultural”. E, de novo, das duas uma: ou se trata, por exemplo, de <ação c.> ou <grupo c.> que divulga — que publicita — cultura que, considerada em si mesma, terá de permanecer extrínseca à cultura da universalidade “Homem” na particularidade dos seus respectivos destinatários, ou, então, mesmo em se tratando de praticar e difundir música, teatro, qualquer forma de *folklore*, etc., tratar-se-á, sem dúvida, de evento, ação, *performance*, etc., que, *in se* e *per se*, jamais poderá ser apropriadamente considerado de caráter genuinamente cultural.

**121.** É que, na verdade, a *antropocultura* ou *cultura hominis* não se deixa divulgar ou difundir: deixa-se, isso, sim, viver — por via de crescer organicamente na alma e no corpo. Julgar que assim não é, confundir um ato ou evento pressupostamente de caráter cultural com cultura ou cultura, não pode deixar de equiva-

ler — é isso um facto — a confundir a lâmpada, que é matéria que difunde a *imaterialidade* a que chamamos “luz”, com a própria luz! Funda-se a lâmpada, ou não se tenha olhos com que ver a luz que aconteça ser difundida por ela, lâmpada, e, sem dúvida, jamais se poderá viver a mais ínfima centelha de luz. Só uma tal confusão, aliás, poderia alguma vez ter como efeito afirmar-se a qualidade “cultural”, qualificativa ou relacionamente, de *realidades* que, por natureza, se configuram o mais anticultura que é possível. Refiro-me, por exemplo, a pensar e a enunciar “hipocrisia cultural”.

**122.** Em (6), por fim, deparamos com o adjetivo “cultural” a desempenhar (i) ou função relacional (“o que diz respeito à cultura”, e não o que é cultura”) (ii) ou função qualificativa — caso em que a expressão “o que diz respeito à cultura” terá de ser considerada sinónima da expressão “o que participa da cultura”. E isto dado que, por exemplo, tudo o que possa ser “colorido” (em lugar de “cultural”) e, logo, dizer respeito à *cor* (em lugar de à “cultura”) não poderá deixar de participar desta ou daquela cor. O mesmo é dizer, não poderá deixar de participar *da cor*. Seja como for, estaremos aqui, em se tratando, na verdade, de função relacional, face a predicação de relações por demais inespecíficas: relações, como se viu já, do tipo *ter a ver com*, *ter ligação a*. Tudo parece apontar, contudo, no sentido contrário; no sentido de se tratar de função descritivo-qualificativa. E isto uma vez que o exemplo fornecido (<*a diferença entre o c. e o simplesmente comercial*>) parece ter em vista transmitir que “o que diz respeito à cultura” é também o que faz parte do “domínio da cultura” e o que, em

resultado disso, determina a <a diferença> entre <o cultural> e <o simplesmente comercial>.

**123.** Por seu turno, o *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, da Academia das Ciências de Lisboa, consigna quatro sentidos ao adjetivo “cultural”. De entre eles, dois, o primeiro (1) e o quarto (4), coincidem *grosso modo* com o primeiro (1) e o segundo (2) dos sentidos que acabámos de considerar.

**124.** Por outro lado, deparamos, entre os exemplos que a segunda (2) entrada daquele segundo dicionário apresenta, com dois (exemplos) que praticamente coincidem com os que (5), atrás, contém. São eles, esses dois exemplos, <Actividades culturais> e <Centro cultural>. Contudo, não nos é, agora, dado a ver o adjetivo “cultural” a desempenhar função relacional de par a par com a estabelecer relação de finalidade — contrariamente ao que acontece com (5), atrás (no ¶ 115): “que difunde, divulga cultura”. E isto dado que a referida entrada do dicionário da Academia das Ciências, a segunda (2), consiste na seguinte definição: “Que diz respeito a um ou a vários domínios científicos, literários, artísticos...” Ou seja, dado que essa mesma entrada pura e simplesmente relaciona <Actividades culturais> e <Centro cultural> (bem como, aliás, <Animação cultural>) com os domínios da ciência, da literatura e da arte — eximindo-se, portanto, de especificar de que tipo de relação se possa tratar, de par a par com não se eximir de endossar o ora disseminado *fetiche* de que sobretudo a literatura e as restantes formas de arte se constituem objetivamente cultura.

**125.** Acontece isso algo à semelhança do que aconteceria com quem, não tendo olhos com que ver (e, logo, com que ler), se revelasse cren- te no milagre de vir a ver-se *animado* pela cultu- ra por via de contágio: por via apenas de roçar com as mãos o materializado *corpo cultural* (e, ainda assim, o diáfano *corpo cultural*) desta ou daquela obra literária (deste ou daquele livro ou conjunto de caracteres simbólicos), desta ou da- quella outra forma de arte. A ser possível, esse *milagre* — poder-se-á bem dizê-lo — não deixaria, sem dúvida, de despertar justificada crença na <Animação cultural>.

**126.** Por fim, há a considerar o terceiro (3) dos sentidos que o dicionário da Academia das Ciên- cias apresenta, que é, sem dúvida, o sentido que o adjetivo “cultural” se revela capaz de expressar com maior propriedade e de modo mais impres- cindível. É ele, esse terceiro sentido, o seguinte: “Que é relativo aos sistemas simbólicos de um povo, de um grupo social... aos seus costumes, arte, religião ou qualquer outra prática.”

**127.** “[U]m povo”, ou até mesmo “um grupo so- cial”, bem como, por conseguinte, os respetivos “sistemas simbólicos” não subsistem, porém, à parte do momento histórico em que se possa deparar com eles (no passado ou no presente). Ou seja, melhor dizendo, um sistema simbólico (que não pode deixar de incluir a “arte” e a “reli- gião”) não é passível de subsistir à parte do *solo* mental específico de “um povo” ou “grupo so- cial”, o qual, por sua vez, não pode deixar de ser (i) quer *solo* mental e sentimental determinado pelas relações que estabeleça ou não estabeleça com o seu passado, (ii) quer, assim sendo, *solo* caraterístico já não só do momento histórico-

cultural em que aconteça subsistir, mas também do indivisível devir histórico-cultural em que esse mesmo momento se deixe isolar *grosso modo*.

**128.** Neste seu sentido, o adjetivo “cultural” desempenhará, pois, mais (i) função qualificativa do que (ii) função relacional. É isto em resultado do seguinte: por um lado (A), em resultado de, ao falar, por exemplo, da Renascença como “momento histórico-cultural”, se estar inevitavelmente a falar do *solo* mental — representacional (*vorstellend*) — e sentimental a que chamamos “pensamento renascentista”; por outro lado (B), em resultado de, ao fazer isso mesmo, se estar, por conseguinte, a predicar desse mesmo *solo* mental (indiretamente), ou do tempo durante o qual esse mesmo *solo* mental se fez vigente (diretamente), a qualidade “cultural”. O mesmo é dizer, se estar a ajuizar tal *solo* mental — e, logo, a qualificá-lo — “cultura”.

**129.** Pense-se, agora, no vínculo inextricável que tende a subsistir entre uma grande obra literária e o momento histórico-cultural em que haja sido produzida. Pense-se, por exemplo, e para passar a fazê-lo em concreto, no vínculo inextricável que subsiste entre *A Divina Comédia* e a *mente* medieval do Ocidente. Ou, é a mesma coisa, entre essa *catedral* da palavra e o período histórico-cultural a que chamamos “Idade Média”. É que, sem dúvida, a *magnus opum* de Dante é, por um lado, *luz* que ilumina (interpreta, sintetiza, integra, exclui, homogeneiza) o pensamento e o sentimento religiosos (católico-cristãos) da medievalidade, e, por outro lado, *espelho* (representação literária) que reflete a *fisionomia* simbólica sobretudo do elemento que mais há determinado tal pensamento e tal

sentimento. Significa isto, a *fisionomia* simbólica da soteriologia (do esquema de salvação) que gradualmente veio a tornar-se característica do monoteísmo hebraico-católico-cristão.

**130.** O que acabo de dizer tem em vista pôr em evidência o que se segue.

**131.** Por um lado, que o vínculo com que se depara, por exemplo, entre *A Divina Comédia* e a medievalidade é tão intrinsecamente de caráter cultural quanto a *fisionomia* do reflexo é (no espelho) *fisionomia* intrínseca ao refletido, uma vez que essa mesma obra literária se consubstancia reflexo simbólico da *teovisão* (*Gottanschauung*), da mundividência (*Weltanschauung*), da *antropovisão* (*Menschanschauung*) e da soteriologia (*Erlösungsanschauung*) medievais — e, por conseguinte, da cultura medieval.

**132.** Por outro lado, que esse mesmo vínculo só pode ser adequadamente considerado de caráter cultural quando se entende por “cultural” a qualidade de algo que seja parte integrante deste ou daquele conjunto de “sistemas simbólicos”.

**133.** Por outro lado ainda, que, por conseguinte, não poderá, na verdade, deixar de se verificar isto: que, com o último dos três sentidos que vimos (no ¶ 126) ser-lhe adjudicado pelo dicionário da Academia das Ciências (o sentido “Que é relativo aos sistemas simbólicos de um povo, de um grupo social... aos seus costumes, arte, religião ou qualquer outra prática”), o adjetivo “cultural” se preste mais a desempenhar função qualificativa do que função relacional — em oposição ao



que a formulação “Que é relativo” (no início da definição ora transcrita) levará a pressupor.

**134.** Agora, que exemplos elucidativos do emprego desse mesmo sentido, o terceiro (3), nos apresenta o referido dicionário? Este exemplo, que seria verdadeiramente elucidativo? <A *alquimia tem uma importância fundamental pelo menos no âmbito cultural da Idade Média*>. Esse exemplo não — dado que é apresentado como elucidativo do emprego do sentido imediatamente anterior, o segundo (2): “Que diz respeito a um ou a vários domínios científicos, literários, artísticos...”>. Esse exemplo não, não no-lo apresenta, com relação ao *seu* terceiro (3) sentido do adjetivo “cultural”, o referido dicionário (o da Academia das Ciências), mas sim estes outros: <Qualquer prática humana é cultural na medida em que é socialmente adquirida e transmitida>; <Património cultural>.

**135.** “Qualquer prática humana é cultural”. “Cultural”? Em que sentido? Na verdade, no sentido, pressupostamente relacional, de ser ato “relativo aos sistemas simbólicos de um povo, de um grupo social... aos seus costumes, arte, religião ou qualquer outra prática”? Ou, muito pelo contrário, no sentido (qualificativo) de ela, “prática humana”, se constituir, a um só tempo, determinação e instanciação dos “sistemas simbólicos de um povo” ou de “um grupo social”? O mesmo é perguntar: ou, muito pelo contrário, no sentido (qualificativo) de ela, “prática humana”, se constituir, ao nível microcósmico do indivíduo e/ou ao nível macrocósmico da coletividade social, estado—estádio (ou grau) de cultura objetiva—exterior e, via disso mesmo, manifes-

tação ou testemunho de um certo estado—estádio (ou grau) de cultura subjetiva—interior (de *antropocultura*)?

**136.** “Qualquer prática humana é cultural”. — Sendo essa a razão, sem dúvida, por que toda e qualquer prática humana se deixa determinar pela Ideia de perfeição do fim (*Zweck*) que intenta alcançar! — Sendo essa a razão, sem dúvida, por que toda e qualquer prática humana é concomitantemente cultivo ou cultivação da sua própria excelência ou perfeição! — Sendo essa a razão, sem dúvida, por que o mundo (inevitavelmente) ideal—real (simbólico) que as nossas modernas sociedades constituem é, enquanto mundo de práticas humanas, o melhor e o mais perfeito de todos os humanos mundos possíveis!

**137.** Chegados aqui, importa, sem dúvida, justificar a extensão considerável que venho de adjudicar ao tratamento do adjetivo “cultural”. Isto é, importa destacar, um pouco em jeito de sumário, o seguinte: por um lado, que, em vista da *ligeireza* (para não dizer *leviandade*) com que, hoje, se põe o adjetivo “cultural” a uso praticamente por tudo e por nada e praticamente, também, sem saber o que se está a fazer, o próprio tratamento do adjetivo “cultural” não poderá deixar de ter cabimento assaz adequado no âmbito das presentes Notas; por outro lado, que esse mesmo tratamento teve em vista sobretudo tornar o meu hipotético leitor consciencioso consciente:

(i) de que, seja qual for a função léxico-semântica que o adjetivo “cultural” possa desempenhar, o seu valor lexical e semântico não poderá deixar de se encontrar de todo determinado pelo va-

lor lexical e semântico que conceitualmente se *puser* (*setzen, posit*) ao nome de que deriva ("cultura");

(ii) de que, não obstante isso (e em parte encorajados pelos léxicos de que dispõem), os falantes da língua portuguesa utilizam, as mais das vezes, o adjetivo "cultural" sem se encontrarem na posse do meta-conceito "cultura", entendido este *qua* unidade conceitual aglutinadora dos diferentes (sub)conceitos que o lexema "cultura" (a equivocidade do lexema "cultura") é passível de significar, bem como entendido *qua* unidade conceitual das relações *predicacionais* e das interdependências lógicas que se estabelecem entre esses mesmos (sub)conceitos;

(iii) de que essa circunstância coloca esses mesmos falantes, ao se referirem, por exemplo, a este ou àquele outro ato como "ato cultural", em posição análoga à que se encontrariam os falantes (portugueses) que, tendo perdido de vista (tendo *passado* a desconhecer) o *antigo* caráter natural da procriação por via do ato sexual, em resultado da generalização da moderna concepção *in vitro* e do conseqüente uso hipotético de comprimidos capazes de produzir o orgasmo, se referissem *modernamente* ao ato de ingerir um desses mesmos comprimidos como "ato sexual" — a qual seria posição que, de modo análogo ao que as mais das vezes ocorre com o adjetivo "cultural", copularia o adjetivo "sexual" nem com função qualificativa, nem com função relacional, mas sim apenas com disfunção (*Ah, ignorance! soft salutary power!*);

(iv) de que o nome "cultura" acarreta consigo, por força, a ideia de processo e de evolução, e de que, por conseguinte, se verifica isto: que tudo quanto possa ser "cultural" em sentido relacional (*e.g.*, "agenda cultural", "instituto cultural") terá de o ser por relação com o cultivo (e, logo,

com o processo ou o estado—estádio de evolução—aperfeiçoamento) de alguma coisa (e.g., a humanidade do animal humano), do mesmo modo que tudo quanto possa ser “cultural” em sentido qualificativo (e.g., “período histórico-cultural”) terá de o ser na qualidade de parte ou constituinte do cultivo (e, logo, do processo ou do estado—estádio de evolução—aperfeiçoamento) de alguma coisa (e.g., a humanidade do animal humano) — seja ele cultivo efetivo ou, inversamente, apenas implícito ou intencionado;

(v) de que elucidar a afirmação de que o que é cultural o é em consequência de ser “relativo aos sistemas simbólicos de um povo, de um grupo social... aos seus costumes, arte, religião ou qualquer outra prática” — de que elucidar uma tal afirmação assim, de par a par com a proposição <*Qualquer prática humana é cultural na medida em que é socialmente adquirida e transmitida*> não pode deixar de consistir (para além do mais) em assentir em que <*Qualquer prática humana é cultural*> em resultado de ser “relativ[a] aos sistemas simbólicos de um povo”, etc.

(vi) de que quem nisso assentir (bem ao *desgostoso* gosto do atualmente prevalecente *paladar cultural*) não poderá deixar de se colocar em posição análoga à de quem assentir em que o que possa ser açucarado o será em resultado de ser relativo ao açúcar, ao invés de em resultado de ser açúcar (de par a par, é claro, com tudo o mais que possa ser em maior ou menor proporção) — já que, se os “sistemas simbólicos de um povo” são por natureza cultura *qua* causa ou determinante (*qua* relativo) de cariz subjetivo ou ideal, como poderão eles alguma vez devir realidade à parte da cultura *qua* efeito ou determinado (*qua* correlativo) de natureza objetiva ou real: à parte, significa isto, da cultura *qua*

<*prática humana*> (e, logo, da cultura *qua* presuposta cultura cultural)?

(vii) de que afirmar, por exemplo, que um *tour* de *turismo cultural* por cidades, museus, catedrais, pinacotecas, etc., há consistido, qual *chuvada cultural*, num escorrente e encharcante “banho cultural” não pode deixar de consistir em <*prática humana*> por parte de alma *quantitativa* que obscuramente conceba a cultura (já que “banho cultural” é sinónimo de “banho de cultura”) como bem móvel ou fungível e, por conseguinte, passível, qual *pack* de sabonetes, de ser apropriada por troca de dinheiro — bem como de que afirmar tal coisa não poderá deixar de equivaler a afirmar, de modo assaz estulto, que o oxigénio é respiração, ou que a apiderme que nos cobre os ossos e os músculos é a vestimenta *prêt-à-porter* que o *tour* de *turismo epidérmico* que acabámos de fazer nos há dado a vestir;

(viii) de que falar de “ato cultural” com referência, por exemplo, à celebração pública e oficial do nascimento ou da morte até mesmo de um homem que haja genuinamente sido cultura (de um homem, por exemplo, como Fernando Nogueira Pessoa) não poderá deixar de consistir em confundir vida e experiência vivida com memória alheia de uma e de outra, bem como em confundir cultura com ritual ou *voyeurismo cultural* — já que só *se age cultura*, já que os nossos atos só são cultura, na medida em que nós mesmos (não há como negá-lo) somos cultura, e não, como se por contágio espontâneo, na medida em que aqueles que em memória mantemos vivos ou apenas moribundos hão genuinamente sido cultura;

(ix) de que um bom modo de averiguar até que ponto o que acabo de dizer prova ser correto consiste nisto: (A) em substituir, num tal “ato”

ou ritual “cultural”, a memória de um Pessoa, por exemplo, pela memória de um Quental ou de um Camões, (b) em tentar quantificar, de seguida, o grau em que essa substituição alteraria o grau em que uma tal memória deviria, caso a caso, genuína cultura em cada um dos celebrantes, (c) em, por essa via, a única possível, tentar quantificar o grau em que o “ato cultural” CELEBRAÇÃO DO NASCIMENTO DE FERNANDO PESSOA, por exemplo, deviria mais ou menos “cultural” (ato relativo a mais ou menos cultura) do que o “ato cultural” CELEBRAÇÃO DO NASCIMENTO DE ANTERO DE QUENTAL ou do que o “ato cultural” CELEBRAÇÃO DO NASCIMENTO DE CAMÕES;

(x) de que (para rumar ao término deste aspeto em registo enfaticamente conclusivo) o adjetivo “cultural” é, à semelhança do que acontece com o seu cognato substantivo (“cultura”), ente lexical marcadamente camaleónico — já não só (i) em resultado de, na verdade, e *qua* correlativo lógico-verbal, a sua significação se encontrar sempre determinada pelo relativo concetual “cultura” (pelo conceito “cultura”) a que se possa associá-lo (ou não associá-lo, assim o transmutando, illogicamente, de correlativo em absoluto), mas também (ii) em resultado de (ele, adjetivo “cultural”) apresentar, ao desempenhar tanto função qualificativa (*e.g.*, “*solo* cultural”) como função relacional (*e.g.*, “*ferramenta* cultural”), uma só *fsionomia* fónica e gráfica;

(xi) de que isso mesmo se torna por demais evidente ao constatar que o adjetivo “cultural” corresponde, por exemplo (tal como o adjetivo “sexual”), tanto ao adjetivo qualificativo “marinho” (*e.g.*, “as focas são animais marinhos”) como ao adjetivo relacional “marítimo” (*e.g.*, “verniz marítimo”, “polícia marítima”) — ao constatar, pois, que o próprio adjetivo “cultural”

desempenha função qualificativa ou função relacional por determinação do nome de que se faça predicado e do contexto lógico-discursivo em que tal possa ocorrer, assim sempre acarretando consigo, quer *in potentia*, quer *in actu*, a equivocidade que seria de esperar de um sinal sonoro que significasse aos condutores ora “parar” ora “avançar” por determinação contextual dos cruzamentos específicos em que acontecesse ser acionado (ao invés de significar “parar” ou “avançar” em termos absolutos e, por conseguinte, em todos e quaisquer cruzamentos).

**138.** Consideremo-nos, de facto, chegados ao término do espaço que estas Notas reservam à reflexão acerca do adjetivo “cultural” — já que não é minha intenção maçar o meu hipotético leitor desnecessariamente com designações do crivo de “interesse cultural” e “valor cultural” (como se, afinal, nem toda e <Qualquer prática humana> fosse <cultural>, e, em consequência disso, algumas práticas humanas consubstanciassem alto “interesse-valor cultural” não só por relação a práticas humanas que consubstanciassem baixo “interesse-valor cultural”, mas também por relação a práticas humanas que nada consubstanciassem desse mesmo “interesse-valor”!) Ou, então, maçar um tal leitor com designações do calibre de “sinalização turístico-cultural”, “gestão turística e cultural” e “mediação cultural e literária”, as quais consubstanciam, é de supor, baixo “valor-interesse cultural”, mas, em compensação, são, sem dúvida, êmbolos ocasionadores, na máquina socio-cultural, de considerável acúmen em termos de valor (e, logo, de interesse) económico.

**139.** As reflexões e observações que até aqui me trouxeram passaram em parte pela comparação da *cultura hominis*, *antropocultura* ou cultura do ser humano à *cultura agri* ou agricultura. Prossigo, agora, retomando essa mesma comparação (essa assaz elucidativa comparação). Ou seja, mais em concreto, começando por pensar na própria agricultura como atividade ou processo (como cultura) que: (i) se socorre de determinados meios de produção; (ii) tem por fim a obtenção de um determinado produto (trigo, por exemplo); (iii) *alcança*, momento a momento da sua duração, um determinado estado—estádio (ou grau) de evolução—aperfeiçoamento desse mesmo produto. Por exemplo, o estado—estádio de evolução—aperfeiçoamento em que se encontrará um determinado campo ao devir trugal cultivado, num certo momento, num certo grau.

**140.** É que, tal como a agricultura consiste, em primeira instância, na atividade de cultivar o solo, enquanto parcela da Natureza ou do mundo exterior e objetivo, a cultura *tout court* (a *antropocultura*) consiste, em primeira instância, na *atividade* ou no *processo* de cultivar o *solo* mental, o mundo interior e subjetivo, do Homem (considerado este quer como indivíduo, quer como membro de uma determinada coletividade ou sociedade).

**141.** É que, (i) tal como a agricultura, a cultura do solo material e objetivo, se socorre de meios de produção como as alfaías agrícolas, os adubos e os fitofármacos, a cultura *tout court* — a cultura do *solo* mental do Homem — socorre-se dos *meios de produção* a que chamamos “pintura”, “literatura”, “música”, etc.



**142.** É que, (ii) tal como a agricultura, a cultura do solo material e objetivo, sempre tem em vista, enquanto atividade ou processo, a concretização de um determinado fim ou de um determinado produto, a cultura *tout court* — a cultura do solo mental do Homem — sempre tem em vista, por força, a concretização de um *fim* ou de um *produto* específico.

**143.** Esse *fim* ou *produto* é o ser humano (homem ou mulher) *cultivado*, o ser humano que já deveio ou já se fez cultura (em lugar de já haver *adquirido* ou de *ter* cultura) em grau algo terminativo e, por conseguinte, em grau muito acima de qualquer grau que seja passível de ser considerado incipiente: esse *fim* ou *produto* é o ser humano que já deveio HOMEM (a contingência HOMEM) *in concreto*, por contraposição ao ser humano (considerado quer como indivíduo, quer como membro de uma determinada coletividade ou sociedade) cujo solo mental permanece Natureza entregue a si mesma e, por isso, Natureza irrefletidamente *inculta* ou não *completamente* humanizada.

**144.** É, por fim, que, (iii) tal como a agricultura, a cultura do solo material e objetivo, *alcança*, momento a momento, um determinado estado—estádio de desenvolvimento, de completude ou de perfeição do produto que visa concretizar de antemão, a cultura *tout court* — a cultura do solo mental do Homem — *alcança*, momento a momento da vida de cada homem ou mulher e momento histórico a momento histórico da vida de cada sociedade (de cada coletividade de seres humanos), um determinado estado—estádio de desenvolvimento, de completude ou de per-

feição do *produto* que visa concretizar (a instanciação *in concreto* da contingência HOMEM).

**145.** A analogia entre a cultura do solo material e objetivo (a *cultura agri*) e a cultura do solo espiritual e subjetivo do Homem (a *cultura hominis*) apresenta-se e sempre se apresentou ao entendimento (*Verstand*) e à razão (*Vernunft*) humanos, tal como tantas outras analogias, de modo assaz natural e espontâneo — sendo esse o motivo por que a origem etimológica do próprio substantivo “cultura” radica nela (analogia). Não obstante isso, importa percebermos que, se existem naturalmente semelhanças entre uma (a cultura *qua* cultivo do solo material e objetivo ou *qua* agricultura) e outra (a cultura *qua* cultivo do solo espiritual e subjetivo do Homem ou *qua* antropocultura), também existem diferenças significativas.

**146.** Naquilo que diz respeito a tais semelhanças, há a destacar agora, de entre aquelas que vêm de ser referidas (nos §§ 141–144), uma que se revela assaz importante. Trata-se da semelhança que resulta de tanto a cultura do solo material e objetivo (a agricultura) como a cultura do solo espiritual e subjetivo do Homem (a antropocultura) consistirem numa atividade ou num processo racional. Ou seja, numa atividade ou num processo que se caracteriza por ter *finalidade* (*Zweckmäßigkeit*): por ser meio (subordinante) que se socorre dos meios (subordinados) mais adequados, por determinação objetiva da natureza das coisas, para alcançar ou concretizar um fim (*Zweck*) específico.

**147.** É que toda a atividade ou todo o processo racional pressupõe, *a priori*, uma Ideia clara

e distinta da sua própria finalidade (*Zweckmäßigkeit*): não só do fim ou produto específico que vise alcançar, mas também dos meios de produção que mais adequados possam ser para a concretização de estados sucessivos de desenvolvimento ou de perfeição — de estados cada vez mais avançados, *superiores* ou terminativos — desse mesmo fim ou produto. Ou seja, melhor dizendo, toda a atividade racional pressupõe uma Ideia clara e distinta do *dever-ser* do fim ou do produto específico que, sendo aquele que vise alcançar, determine *a priori* não só (i) os procedimentos em que ela mesma, atividade, deverá consistir, mas também (ii) a ordem por que tais procedimentos deverão ocorrer e (iii) os meios específicos que por eles (procedimentos) são requeridos.

**148.** No caso da agricultura ou do cultivo do solo material e objetivo, que sempre tem em vista (pelo menos, formalmente) a excelência ou perfeição de um de vários fins ou produtos específicos — que sempre tem em vista, por exemplo, o fim ou produto “trigo excelente”, em lugar de o fim ou produto “milho excelente” —, verifica-se, pois, o seguinte: que nos encontramos perante a necessidade da Ideia — da Ideia estética (*ästhetische Idee*) ou lógico-imaginativa (racional-imaginativa) — que nos permite conhecer *a priori* (de antemão) em que consiste objetivamente a excelência máxima (a perfeição ou o *dever-ser in potentia*) ora do trigo ora do milho, por exemplo, enquanto, cada um deles (o trigo e o milho), fim ou produto específico visado: fim ou produto cuja excelência ou perfeição determina, pois, de antemão e formalmente, quais são os modos corretos de proceder e os meios mais adequados para a alcançar ou realizar (para alcançar ou

realizar tal excelência ou perfeição) com o máximo possível de sucesso.

**149.** No caso da *antropocultura* ou do cultivo do *solo* espiritual e subjetivo do Homem, que, inversamente, sempre tem em vista apenas, como *fim* ou *produto*, o ser humano que já deveio *HOMEM* (a contingência *HOMEM*) *in concreto*, o ser humano que já cultivou a sua *natureza animal* ao ponto de a fazer devir *natureza humana* e que, por esse modo, já fez sua, em alguma medida, a excelência ou a *virtude* (*aretê*) das faculdades que o incluem na espécie “Homem” e que lhe possibilitam ser *belo e bom* (*kàlos kài agathòs*) tanto em termos cognitivos como em termos éticos e estéticos — no caso da *antropocultura* ou do cultivo do *solo* espiritual e subjetivo do Homem, verifica-se, pois o seguinte: que nos encontramos perante a necessidade da *Ideia* que nos permite conhecer de antemão e formalmente em que consiste a excelência máxima (a perfeição ou o *dever-ser in potentia*) do *fim* ou *produto* único “Homem”: do *fim* ou *produto* cuja excelência ou perfeição determina, pois, de antemão e formalmente, quais são os modos corretos de proceder e os meios mais adequados para a alcançar ou realizar (para alcançar ou realizar tal excelência ou perfeição individual e coletivamente) com o máximo possível de sucesso.

**150.** Trata-se, pois, neste segundo caso, da *IDEIA DE HOMEM*, a qual se distingue, de forma assaz importante, do mero conceito “Homem” (da mera associação lógico-ontológica do predicado genérico “Animal” ao predicado específico “Racional”–“Simbólico”).

**151.** É que tal conceito (o conceito “Homem”) nos dá a conhecer tão-somente, e em termos apenas qualitativos, qual é o *ter-de-ser* do Homem. Ou seja, quais são os predicados *sine quibus non* de “Homem”: quais são os predicados essenciais que entram na constituição de todo e qualquer homem ou mulher, e, por conseguinte, quais são os predicados na ausência dos quais (na ausência de instanciação *in concreto* dos quais) não poderemos estar em presença de um homem ou de uma mulher (de uma qualquer instanciação *in concreto* do conceito “Homem”).

**152.** É que, de modo muito diferente desse mesmo conceito (do conceito “Homem”), a IDEIA DE HOMEM, a Ideia regulativa ou Ideia-paradigma de HOMEM, nos dá a conhecer qual é o *dever-ser (in potentia)* do Homem: por um lado, quais são, em termos não menos qualitativos (por relação com o mencionado conceito), os predicados acidentais (e, por conseguinte, não essenciais) que entram na constituição da máxima completude (*Vollendung*) ou per-feição extensiva (*extensive Vollkommenheit*) do Homem; por outro lado, qual é, agora em termos quantitativos, o grau de completude ou de per-feição intensiva que cada um dos referidos predicados (tanto os essenciais como os acidentais) se tem revelado passível de alcançar (descontinuamente). — Que, decerto, a *musculatura* intelectual de um Platão, de um Kant ou de um Einstein, por exemplo, jamais poderá ser considerada predicado tão pouco *profundo* (tão de superfície) quanto, não menos por exemplo, a *musculatura* intelectual de um Gabriel, o Pensador. E que, decerto, se depararia, em muitíssimos casos, com semelhante desigualdade natural, se se tomasse para universal regulativo do juízo

(*Urteil*) — para padrão de comparação — não tal *musculatura*, mas sim, por exemplo, a fibra moral (*moral fibre*) de Sócrates, a discriminação estética (*aesthetic discrimination*) de Michelangelo ou, *alack!* a desenvoltura, a perícia e a pontaria *pedestres* do pedestalizado (por ora pedestalizado) Ronaldo.

**153.** Por exemplo, a IDEIA DE HOMEM dá-nos a conhecer não apenas que a autoconsciência ou *reflexão* e a racionalidade são predicados essenciais ou *sine quibus non* de “Homem”, mas também: por um lado, que, numérica ou extensivamente a par de vários outros, o predicado accidental “Argúcia” entra qualitativamente na constituição da completude (*Vollendung*) ou perfeição extensiva (*extensive Vollkommenheit*) do ente “Homem”; por outro lado, qual é o grau de *virtude* (*aretê*) ou de perfeição máxima a que, agora em termos quantitativos (de intensão, de *profundidade* ou de *saturação*), o próprio predicado “Argúcia” pode ascender (enquanto predicado ou atributo accidental), a par da racionalidade e da autoconsciência (enquanto predicados ou atributos essenciais).

**154.** O Homem, porém, é um ente dividido entre dois *mundos* assaz diferentes: (i) o *mundo* real, que lhe exige a satisfação das necessidades do corpo e dos impulsos sensitivos, os quais sempre são sucessivamente divergentes, e (ii) o *mundo* ideal, que lhe exige a satisfação das necessidades e dos impulsos do espírito (do intelecto e da razão), os quais, inversamente, sempre são convergentes. Esses dois tipos de necessidades e de impulsos (esses dois tipos de *interesses*) opõem-se — e, logo, contradizem-se — mutuamente. E isto dado que, como seria de

esperar, os primeiros (as necessidades do corpo e os impulsos sensitivos) assumem, por natureza, o caráter de diversidade *material* e, por conseguinte, de heterogeneidade determinada, momento a momento (caso a caso), de modo relativo; ao passo que os segundos (as necessidades e os impulsos do espírito) assumem, pelo contrário, o caráter de unidade formal e, por conseguinte, de homogeneidade atemporal e (logo) formalmente absoluta.

**155.** De modo a concretizar o que acabo de dizer, tome-se como exemplo o mandamento (a máxima) *Não roubarás*. Para além disso, considere-se o *confronto* com esse mesmo mandamento por parte de três ou mais indivíduos (quicá, três ou mais naufragos) que compartilhassem a circunstância de a sua sobrevivência depender do pouco pão que eventualmente possuísem. É que, numa tal circunstância, não poderia, sem dúvida, deixar de acontecer o que específico a seguir.

**156.** Por um lado, que os *interesses* (reais) do corpo e da vida exigissem a cada um de tais indivíduos não só roubar pão aos restantes, mas também tudo fazer para que os restantes lhe não roubassem pão. Ou seja, que esses mesmos *interesses* exigissem a cada um de tais indivíduos violar (*materialmente*) o mandamento *Não roubarás* concomitantemente com exigir-lhe (a ele, indivíduo) respeitá-lo (formalmente) — por esse modo, o determinando contradição consigo mesmo.

**157.** Por outro lado, que os *interesses* (ideais) do espírito (do intelecto e da razão prática) exigissem (formalmente) a cada um de tais indivíduos

não só tudo fazer para que os restantes lhe não roubassem pão, mas também para não roubar pão aos restantes. Ou seja, que esses mesmos *interesses* exigissem a cada um de tais indivíduos não violar o mandamento *Não roubarás* em todas e quaisquer circunstâncias (de modo absoluto) — por esse modo, o determinando unidade (ausência de contradição) consigo mesmo.

**158.** Na verdade, os *interesses* da corporeidade ou *da carne* são sempre e exigem sempre diversidade empírica. Por exemplo, o *interesse* da sede (a satisfação da sede) é sempre não apenas *um outro interesse* (satisfação de uma maior ou menor sede), mas também necessidade, por exemplo, *de uma outra* água — dado que só *qua* realidade empírica poderá a água satisfazer a sede e que, *qua* tal realidade, toda a água se encontra em constante devir.

**159.** Na verdade, os *interesses* de índole teórica do espírito — os interesses intelectivos do entendimento (*Verstand*) e da razão teórica (*theoretische Vernunft*) — são sempre e exigem sempre, pelo contrário, unidade (invariabilidade) concetual. Por exemplo, o *interesse* teórico do entendimento (*Verstand*) mantém-se sempre, com relação ao conceito “Água”, o de que toda e qualquer água (real) seja considerada exclusivamente sob o aspeto invariável da unidade (ideal) H<sub>2</sub>O.

**160.** De modo semelhante, o *interesse* de índole prática (moral) da razão prática (*praktische Vernunft*) é o de que todas e quaisquer ações devam, na sua diversidade real, conformidade com a unidade formal do “imperativo universal do dever” (*der allgemeine Imperativ der Pflicht*).



Isto é, por palavras de igual modo de Kant, com a unidade formal do seguinte imperativo: “age do modo como agirias caso a máxima da tua ação [a máxima que determina a tua ação] devesse tornar-se, via da tua vontade, lei universal da Natureza” (*handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinem Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte*).<sup>12</sup>

**161.** Se retomarmos os exemplos que atrás dei (nos §§ 155–157), verificaremos, com relação ao próprio “imperativo universal do dever”, o seguinte: que roubar outrem sem querer (*willen*) que outrem nos roube é agir irracionalmente (em contradição com os nossos próprios interesses), dado que, se a máxima *Roubarás* tivesse necessariamente de devir lei universal da Natureza, recairia ela, por força, também sobre nós mesmos — assim levando a que fôssemos inevitavelmente roubados e, por esse modo, contradizendo e frustrando o nosso interesse em não ser roubado.

**162.** Agora, uma vez que a máxima perfeição qualitativa–extensiva que a IDEIA DE HOMEM nos dá a conhecer regulativamente é perfeição accidental ou contingente, os predicados que entram coletiva e cumulativamente na constituição dessa mesma perfeição excluem aqueles (predicados) que se configuram *essentialia* (aqueles que são predicados essenciais ou *sine quibus non*), assim sempre apresentado eles o caráter de *extraessentialia* (de predicados accidentais–contingentes ou de *accessoria*). Não obstante isso, uns e outros (predicados essenciais e predicados accidentais) entram na constituição da perfeição intensiva de que aquela mesma Ideia (a IDEIA DE HOMEM) se configura, de igual modo,

padrão regulativo (*regulativ*) — uma vez que se trata agora, de facto, de perfeição máxima em termos intensivos (em termos de *profundidade* ou de *saturação*) e, por conseguinte, em termos que naturalmente se aplicam tanto a uns como aos outros daqueles dois tipos de predicado (o tipo dos predicados essenciais e o tipo dos predicados acidentais).

**163.** Agora, esses mesmos predicados (esses predicados a um tempo apenas de carácter acidental, a outro tempo de carácter tanto acidental como essencial) são marcas ora do *mundo* humano real ou *material* (uns), ora do *mundo* humano ideal ou formal (outros). E, assim sendo, a perfeição (*Vollkommenheit*) ou o *dever-ser* (*Sollen, Ought*) que a IDEIA DE HOMEM nos dá a conhecer formalmente — que a atividade concertada da razão (*Vernunft*) e da imaginação (*Einbildungskraft*) nos dá a conhecer formalmente — não poderá deixar de consistir, em primeira instância, no seguinte: (i) em concórdia-na-discórdia (*discordia concors*): (ii) em equidade entre, por um lado, as *perdas* do *mundo* humano real a favor do *mundo* ideal (em *ganho* do *mundo* ideal) e, por outro lado, as *perdas* do *mundo* humano ideal a favor do *mundo* real (em *ganho* do *mundo* real): (iii) em unidade-na-divisão connosco mesmos.

**164.** Enquanto atividade ou processo, a cultura do Homem (*cultura hominis*) consiste, pois, em primeira instância, na *construção* ininterrupta de unidade (*Einheit*) entre nós e nós mesmos, na *construção* de *comunidade* (*Gemeinschaft*) de nós connosco mesmos. Tal como consiste (a cultura do Homem), considerada agora na qualidade de estado—estádio (ao invés de na qualidade

de atividade ou processo), num maior ou menor grau, momento a momento, de concretização de tal unidade e tal *comunidade*.

**165.** E tanto é assim, que não se depara com quem *ensaie* definir “cultura” proficientemente sem se referir a ela, cultura, na qualidade de conformidade (e, por conseguinte, de unidade) entre interioridade (idealidade) e exterioridade (realidade ou corporeidade). Ouçamos, a este respeito, por exemplo, Walter Pater: “‘Sibi unitus et simplicatus esse’ [ser unidade consigo mesmo e singeleza], eis o objetivo do longo esforço do *Imitatio Christi*. [...] Tal singeleza é característica da tranquilidade da perfeita cultura intelectual. O artista e todo aquele que há tratado a vida pela perspectiva do espírito da arte deseja apenas mostrar-se ao mundo tal como é; quanto mais se aproxima ele da perfeição, o véu de uma vida exterior que não seja simplesmente expressão da vida interior devem cada vez mais ténue. Um tal trono intelectual raramente é conquistado.”<sup>13</sup>

**166.** Muito de acordo com o feroz dualismo (entre carne e espírito) da tradição católico-cristã, Thomas à Kempis (ca. 1380–1471), o consabido autor de *De Imitatione Christi* (*A Imitação de Cristo*), encontrou, porém, o *caminho* para a unidade e a singeleza ou *simplicidade* na aniquilação dos *interesses* da carne. Por conseguinte, na hegemonia *solitária* dos *interesses* do espírito ou da alma. E a mesma coisa já havia sucedido com Mestre Eckhart (1260–1328), de acordo com o qual, e dado que “é na Unidade, que Deus se deixa encontrar”, “aqueles que gostariam de encontrar Deus devem devir, eles mesmos, Unos.”<sup>14</sup>

**167.** A cultura do Homem é, contudo, por natureza, incremento ou desenvolvimento da totalidade e organicidade do animal humano, ao invés de aniquilação ou *decepção* de uma parcela de tal totalidade. Por conseguinte, a própria cultura do Homem — o mesmo é dizer, o contínuo processo em que se transforma a vida do homem ou da mulher que se anseia cada vez mais Homem, o contínuo processo de auto-educação — só poderá, na verdade, consistir em *produção* de unidade por via de conciliação das exigências da carne com as exigências do espírito, e vice-versa. Significa isto, por via de instauração de harmonia (de *conjugação*) entre as várias e diferentes faculdades, capacidades e potencialidades do Homem.

**168.** E que assim é, percebeu-o — na esteira de Kant e talvez melhor do que qualquer outro teorizador — o Schiller de *Sobre a Educação Estética do Ser Humano*. Ouçamo-lo: “A razão exige, de facto, unidade; porém, a Natureza exige diversidade — sendo que as prerrogativas de ambas as legislações recaem sobre o Homem. A lei da primeira [a razão] encontra-se nele gravada via de uma consciência incorruptível; a lei da segunda [a Natureza], via de um sentimento inerradicável. Por isso, a circunstância de o carácter moral ser capaz de se afirmar apenas através do sacrifício do carácter natural será sempre testemunho de uma cultura [*Bildung*] ainda lacunosa”.<sup>45</sup>

**169.** De par a par com essas palavras, considerem-se, porque são elucidativas, ainda estas outras (de igual modo, de Schiller): “o ser humano pode entrar em contradição consigo mesmo de dois modos: ou como selvagem, que é o que ocorre quando os seus sentimentos devêm he-

gemónicos com relação aos seus princípios, ou como bárbaro, que é o que ocorre quando os seus princípios destroem os seus sentimentos. O selvagem despreza a arte [*Kunst*] e reconhece na Natureza o seu indisputado Senhor; o bárbaro escarnece da Natureza e desonra-a, mas, mais desprezível do que o selvagem, continua, não poucas vezes, a ser escravo [pelo lado do sentimento] do seu escravo [a Natureza]. O homem de cultura [*gebildet*] faz a Natureza devir sua amiga, e honra a liberdade dela de par a par com refrear apenas a arbitrariedade que a caracteriza.”<sup>16</sup>

**170.** Naquilo que diz respeito às diferenças significativas que referi mais atrás (no ¶ 145), às diferenças que subsistem entre (i) o cultivo do solo material e objetivo (a agricultura) e (ii) o cultivo do *solo* espiritual e subjetivo do Homem e da Sociedade (a *antropocultura*), decorrem elas, em primeira instância, dos factos que a seguir enumero.

**171.** Trata-se, por um lado (i), do facto de o primeiro (o cultivo do solo material) sempre ter em vista, como já se viu, um de vários fins ou produtos específicos (por exemplo, o fim ou produto “trigo excelente”, em lugar de o fim ou produto “milho excelente”), e de, inversamente, o segundo (o cultivo do *solo* espiritual do Homem) sempre ter em vista um só *fim* ou *produto*: o *fim* ou *produto* “ser humano cultivado” (“ser humano que já deveio cultura ou concretização da contingência HOMEM em grau algo avançado ou terminativo”), na qualidade de *órgão sine qua non* (de *órgão* essencial e, por isso, imprescindível) do *organismo* coletivo de uma sociedade física e intelectualmente *higiénica* ou saudável (*hygeinós*).

**172.** Trata-se, por outro lado (ii), mas de forma muito mais importante e decisiva, do facto de o cultivador do solo material (o agricultor, *qua* agente subordinante) utilizar os meios que se lhe tornam necessários (as práticas e os instrumentos que se lhe tornam necessários) *apenas* para levar a que um outro agente (o próprio solo material e objetivo, *qua* agente subordinado) lhe proporcione um fim (por exemplo, o fim ou produto “trigo excelente”) que, por sua vez, nada mais será para ele (cultivador) do que meio para alcançar um outro e último fim (por exemplo, o lucro resultante da mais-valia económica quer do produto bruto “trigo”, quer dos produtos derivados “farinha de trigo”, “pão de trigo”, etc.) O qual é facto que não se verifica no caso do genuíno (porque *desinteressado*, não *interesseiro*) cultivador do *solo* espiritual do Homem (no caso do cultivador de si mesmo), o qual sempre vê no cultivo do seu próprio *solo* espiritual um fim último e, por isso, um fim que se esgota em si mesmo — à semelhança daquilo que acontece com quem investe dinheiro e trabalho no cultivo do seu jardim não em resultado de este lhe servir de instrumento (meio) para alcançar um qualquer fim ou de lhe ter utilidade, mas sim apenas em função da perfeição e da beleza que o quer levar a alcançar (mas sim apenas *for the sake of* tal perfeição e tal beleza).

**173.** Trata-se, por outro lado ainda (iii), do facto, não menos importante e decisivo, de o cultivo do solo material e objetivo sempre recair sobre esse mesmo solo de forma heterónoma (*qua* atividade subordinante que lhe é alheamente imposta), enquanto o cultivo do *solo* espiritual e subjetivo do Homem sempre recai sobre ele, *solo*, de forma autónoma (*qua* atividade subor-

dinante a que ele mesmo, em liberdade, se sujeita ou subordina).

**174.** O mesmo é dizer, trata-se do facto de, no caso do cultivo do solo material e objetivo (no caso da agricultura), solo cultivado e cultivador serem entidades ou realidades distintas uma da outra, a segunda delas (o cultivador) impondo à primeira (o solo) a ação de a cultivar e, assim sendo, assumindo perante ela — na qualidade de realidade *dominada* (*beherrscht*) — o papel de quem exerce *dominação* (*Beherrschung*) sobre ela. O qual é facto que jamais se poderá verificar no caso do cultivo do *solo* espiritual e subjetivo do Homem (no caso da *antropocultura* ou *cultura hominis*), dado que aqui *solo* cultivado e cultivador são sempre, por força, *anverso* e *verso* de uma só entidade ou realidade: são sempre sujeito (cultivador) que sobre si autonomamente reflete e que, por essa via, a si mesmo autonomamente toma por objeto (*solo*).

**175.** Finalmente, a última grande diferença que subsiste entre o cultivo do solo material e objetivo e o cultivo do *solo* espiritual e subjetivo do Homem resulta do seguinte facto (iv): de, no primeiro caso (o da agricultura), depararmos com cultura que se completa e pode ser considerada *terminada* a partir do momento em que alcança, vez a vez, o fim ou produto que há tido em vista (por exemplo, a ceifa, num determinado ano, do trigo que possa ter sido semeado, regado, mondado, num determinado campo, nesse mesmo ano); e de, no segundo caso (o da cultura *tout court*, o do cultivo do *solo* espiritual e subjetivo do Homem), depararmos já não só com cultura que por natureza permanece (que, vida a fora do indivíduo, permanece) mera

*aproximação* ao *fim* ou ao *produto* que tem em vista alcançar, mas também com *cultivação* que só poderá devir *aproximação* determinante e verdadeiramente *operante* (quer ao nível microcósmico do indivíduo, quer ao nível macrocósmico da sociedade) na medida em que devier *cultivação* do *solo* de *toda* a humanidade, ao invés de *cultivação* apenas do *solo* privado deste ou daquele homem ou do *solo* restrito desta ou daquela sociedade.

**176.** Como Raymond Williams bem faz notar (em *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*), o substantivo “cultura” deriva — tanto num caso como no outro, tanto (i) no sentido de “cultivo do solo material e objetivo” como (ii) no sentido de “cultura” *qua* “cultivo do *solo* espiritual e subjetivo” — do substantivo latino *cultura*, o qual, por sua vez, encontra a sua origem no particípio (*cultus*, *culturus*) do verbo latino *colere*.<sup>17</sup>

**177.** O verbo *colere*, que encontra raiz no Indo-Europeu *kwel* (“revolver”, “movimentar”), transmitia diversos sentidos — os quais, contudo, não incluíam aqueles que expressamos via do substantivo “cultura” *tout court* e de seus cognatos, dado que os Romanos os veiculavam sobretudo via do termo *Humanitas*, que deu origem ao nosso “Humanidades”, que era mais ou menos sinónimo de *cultura hominis* (“cultura do homem”) e que correspondia ao substantivo grego *philanthrôpía* (amor à *humanidade*, considerada esta *qua* conjunto de predicados que distinguem o animal “Homem” dos restantes animais). De entre esses mesmos sentidos (os sentidos que o verbo *colere* transmitia), importa destacar, como Williams faz, os seguintes: (i) “habitar”, (ii)



“prestar honra via de adoração ou veneração”,  
(iii) “cuidar da terra” ou “trabalhar a terra”.<sup>18</sup>

**178.** No sentido de “habitar”, o verbo *colere* veio a dar origem ao substantivo *colonus* (“lavrador”, “agricultor”) e, via deste, aos *nostros* substantivos “colono” e “colónia”. No sentido de “prestar honra via de adoração ou veneração”, veio ele (o verbo *colere*) a dar origem, através do substantivo *cultus*, ao *nosso* substantivo “culto”. Finalmente, via do sentido “cuidar da terra”, veio ele (o verbo *colere*) a dar origem, através do substantivo latino *cultura*, ao *nosso* substantivo “cultura” — o qual mantém o sentido “cultivo”, o sentido genérico “cuidar do desenvolvimento, do incremento ou do melhoramento” da terra ou de outra qualquer coisa (e.g. de bactérias, como na designação “cultura de bactérias”), e lhe adiciona, por analogia com o sentido específico “cultivo da terra” (como acontece, aliás, em outras línguas), os diversos sentidos derivados que temos em mente (ou que deveríamos ter em mente) quando falamos de “cultura” com relação ao Homem e à Sociedade.

**179.** Raymond Williams afirma que, no caso da língua inglesa, a extensão do substantivo “cultura” (*culture*) a estes últimos sentidos (os de “cultura” *qua atividade* ou atributo do Homem e da Sociedade) ocorreu apenas a partir do século xvi.<sup>19</sup>

**180.** Não pode, na verdade, haver dúvida de que assim tenha sido — a confiar já não só no próprio Williams, mas também na fonte em que, muito provavelmente, ele mesmo mais há confiado.<sup>20</sup> A analogia entre o cultivo da terra ou do solo material e o cultivo do *solo* espiritual

do Homem apresenta-se-nos, porém, de modo tão espontâneo, porque tão natural, que jamais poderia ter deixado de surgir já às mentes, na Antiguidade, de Gregos e de Romanos — como comprovam, só por si, dois factos.

**181.** O primeiro é o facto de deparamos com Cícero (106–43 A. C.) a afirmar, em *Tusculanas* (*Tusculanarum Disputationum*), que “o amor ao conhecimento [*philosophia*] é o cultivo [*cultura*] da mente [*animus*]” (“cultura... animi philosophia est”). Ou seja — como o contexto em que esta afirmação surge deixa perceber —, que o *posicionamento* filosófico perante a vida, o mundo e o próprio indivíduo é, por natureza, o grande cultivador do espírito (isto é, o grande cultivador de si mesmo).<sup>21</sup>

**182.** O segundo facto é o de encontrarmos Plutarco (c. 46–120 A. D.) a afirmar, em “A Educação das Crianças” (“*Peri Paidon Agoges*”), o seguinte: “Tal como acontece, no cultivo da terra, que, em primeiro lugar, o solo deverá ser fértil, que, em segundo lugar, o cultivador deverá ser exímio, e que, em terceiro lugar, a semente deverá ser de boa qualidade, acontece também, de modo análogo, que a natureza [do indivíduo] está para o solo como o educador está para o cultivador e os princípios e preceitos racionais que são ministrados [pelo educador] estão para a semente. E afirmaria de modo peremptório que a excelência destas três entidades [natureza do indivíduo, educador, preceitos racionais] se fundiu e formou um todo perfeito nos espíritos dos homens que se tornaram célebres entre a humanidade: Pitágoras, Sócrates, Platão e todos os outros que alcançaram fama imorredoura.”<sup>22</sup>

**183.** Agora, ao nos referirmos ao cultivo do solo ou à agricultura (*cultura agri*), que coisa designamos por via do substantivo “cultura”? Por um lado, os meios de que tal cultura se socorre? Ou seja, os tratores, as alfaías, os adubos e os fitofármacos? Toda essa multidão de máquinas, de sacas e de vasilhas que as indústrias agrícolas produzem entre nós dia a dia? Por outro lado, todo o imenso capital financeiro que os agricultores expendem com vista ao fim último de arrecadarem um capital ainda mais imenso? Por outro lado ainda, a *condição* — o estado—estádio de crescimento ou de evolução, do “estar arado”, ao “estar adubado”, ao “estar semeado” — em que um determinado solo a devir solo cultivado ou agricultado se encontre num determinado momento? Ou tão-somente a atividade ou o processo que, no seu conjunto, passa por arrotear, arar, semear, adubar, mondar e ceifar ou colher?

**184.** Sem dúvida, ao nos referirmos à agricultura, não designamos por via do substantivo “cultura” também a *condição* — o estado—estádio de crescimento ou de evolução num determinado momento — da semente semeada ou do plantio plantado. Tal como, ao nos referirmos à “cultura” *tout court* (à *antropocultura*), não designamos por via do próprio substantivo “cultura”, pelo menos de modo consciente — e ainda que o devêssemos fazer —, também o estado—estádio de crescimento ou de evolução, num determinado momento da vida de um indivíduo ou de uma sociedade, dos “princípios e preceitos racionais” (para usar as palavras de Plutarco) que um e o outro destes dois (indivíduo e sociedade) possam ter *semeado* no *solo* do seu espírito.

**185.** Por via do substantivo “cultura”, e ao nos referirmos em particular à agricultura, designamos, pois, sem dúvida, tão-somente a atividade ou o processo que, no seu conjunto, passa por arrotear, arar, semear, adubar, mondar e ceifar ou colher — sendo que é tão sem dúvida que assim procedemos, que as questões que venho de formular (no ¶ 183) não poderão deixar de parecer, à primeira vista, de todo despropositadas.

**186.** Ficam-se essas mesmas questões, na verdade, a dever ao facto de as dificuldades que a definição do conceito “cultura” hoje-em-dia apresenta na língua portuguesa — as quais são, em tudo, semelhantes às que Raymond Williams tinha em mente ao afirmar que “‘cultura’ é uma das duas ou três palavras que [cujos significados] maior complicação apresentam na língua inglesa” —<sup>23</sup> serem consequência, em grande parte, do seguinte: de a estultícia, hoje de todo disseminada, de conceber obscuramente a cultura *tout court* (a *antropocultura*) como bem móvel ou fungível e, de par a par com isso, como mero modo ou *estilo estático* de vida (bem em satisfação do ensejo democrático de *ter* cultura *caída do céu*, sem ter de *lutar* por ela) ocasionar que, em geral, se verifique precisamente o contrário daquilo que se acaba de constatar (nos ¶¶ 184–85) quando utilizamos o substantivo “cultura” com relação à própria cultura *tout court* (à própria *antropocultura*), ao invés de com relação à agricultura.<sup>24</sup>

**187.** Significa isto, quando utilizamos o substantivo “cultura” tanto no sentido primordial de “cultivação do *solo* espiritual e subjetivo” como nos sentidos que lhe são cognatos ou que dele (sentido primordial) derivam. Ou seja, quando, inconscientes de que, caso fosse sistemática-

mente utilizado com correção, tanto o *arqui-logismo* “formação” como um neologismo do calibre de *antropocultura* nos permitiria estabelecer com clareza a distinção concetual que os Alemães têm em mente ao optar por utilizar ora o termo (a *vox*) *Bildung* ora o termo (a *vox*) *Kultur* —<sup>25</sup> ou seja, quando, inconscientes disso, nos vemos forçados a utilizar apenas o substantivo “cultura” (a equi-*vox*-idade “cultura”) para designar várias realidades que, não obstante serem afins, permanecem concetualmente assaz distintas umas das outras.

**188.** Refiro-me, em primeiro lugar, à *realidade* “cultura *qua* ATIVIDADE OU PROCESSO”: *qua* a ação por via da qual o homem continuamente cultiva, de modo autónomo, o seu *solo* espiritual.

**189.** Refiro-me, em segundo lugar, à *realidade* “cultura *qua* conjunto de *MEIOS DE PRODUÇÃO*”, de *ferramentas* sem as quais tal atividade ou processo não seria de todo possível — *qua* os livros, as exposições, os espetáculos de bailado, os concertos, etc. (os quais equivalem, sem pôr nem tirar, aos tratores, às alfaías, aos adubos e aos fitofármacos, *qua* meios de produção do cultivo do solo material e objetivo).

**190.** Refiro-me, em terceiro lugar, à *realidade* “cultura *qua* ESTADO—ESTÁDIO (ou grau) de *cultivação*” — *qua* o grau de perfeição ou de desenvolvimento em que o *solo* e a *semente* ou o *plantio* espiritual e subjetivo de um determinado ser humano, ou de uma determinada sociedade, se possa encontrar num determinado micromomento (com relação ao microcosmo geracional *ser humano*) ou macromomento (com relação ao macrocosmo transgeracional “sociedade”).

**191.** Antevejo, perante aquilo que acabo de considerar (no ¶ 189), o seguinte argumento: o argumento de que as realidades a que chamei “*meios de produção*” ou “*ferramentas da cultura*” (os livros, as exposições, os espetáculos de bailado, os concertos, etc.) são, sobretudo, *fim* ou *produto* da cultura humana, inversamente àquilo que acontece com os tratores, as alfaías, os adubos e os fitofármacos — *qua* meios de produção do cultivo do solo material e objetivo —, os quais, esses sim, não entram no paradigma de *fim* em que entram o milho, o trigo, a beterraba, etc., e não podem, por isso, na verdade, ser considerados fins ou produtos da *cultura agri*: do cultivo do solo material e objetivo.

**192.** A esse argumento falacioso, que tão absolutamente correto e verdadeiro se afigura à *mente* maquinal deste nosso *eletrónico* tempo apenas devido a esta caprichar em confundir *fins* com *meios* e *efeito* com *causa* — a esse argumento falacioso, que tão característico é dos raciocínios e do discurso *do poder*, respondo do modo que se segue.

**193.** Os meios de produção ou as *ferramentas* de que o processo de cultivo do solo material e objetivo (a agricultura) se socorre permanecem, por força, meios, quando são olhados nessa mesma qualidade: na qualidade de meios de produção ou de *ferramentas*. Não obstante isso, devêm eles fins, quando são olhados na qualidade de produto que os engenheiros que os concebem e dão a fabricar têm em vista concretizar, os quais (engenheiros) jamais os poderiam conceber e dar a realizar caso não possuíssem conhecimento dos vários processos de cultivo assaz semelhante ao conhecimento que o

cultivador exímio sempre tem, e não fossem, por isso, também eles, cultivadores — ainda que apenas formalmente ou *qua cultivadores em teoria*.

**194.** Quer num caso, quer no outro — quer enquanto meios (para o agricultor), quer enquanto fins (para o engenheiro) — as ferramentas do cultivo do solo material e objetivo permanecem isso mesmo (meios e fins), sem que jamais possam ser consideradas quer atividade ou processo de cultivo, quer produto de tal atividade ou processo. O mesmo é dizer, sem que elas, ferramentas do cultivo do solo material e objetivo, jamais possam ser consideradas quer *cultivação* ou *cultura* desse mesmo solo, quer (contrariamente ao trigo ou ao milho) produto de tal *cultivação* ou *cultura*.

**195.** Do mesmo modo (tal como as alfaías e os restantes meios de produção agrícola), os livros, as exposições, os espetáculos de bailado, os concertos, etc., permanecem, por força, MEIOS, quando são olhados na qualidade de *ferramentas* imprescindíveis ao *cultivador* do solo espiritual e subjetivo: ao *cultivador-de-si-mesmo* em que se transforma, por força, todo o ser humano que consciente e autonomamente se quer HOMEM (a contingência HOMEM) *in concreto*.

**196.** Do mesmo modo (isto é, tal como as alfaías e os restantes meios de produção agrícola), devêm eles (os livros, os espetáculos de bailado, etc.) FINS — não obstante o que acabo de dizer — quando são olhados sob o aspeto de *produto* que um tal ser humano (o ser humano que se quer espécime cultivado) tenha visado concretizar na qualidade, agora, de *engenheiro*

e de *fabricante das alfaías*, dos *adubos* e dos *fitofármacos* do cultivo do *solo* espiritual e subjetivo da sociedade em que se insira e da humanidade em geral. O mesmo é dizer, na qualidade de indivíduo que se encontre profundamente consciente — por palavras do Kant de *Sobre a Educação (Über Pädagogik)*, de 1803 — de que “Toda a cultura começa com o indivíduo, e irradia a partir dele”; de que “o Homem só pode ser educado pelo Homem, ou seja, por homens que, eles mesmos, não sido educados.”<sup>26</sup>

**197.** Quer num caso, quer no outro — quer enquanto MEIOS (para o *cultivador* de si mesmo), quer enquanto FINS (para os seus produtores) — as *ferramentas* do cultivo do *solo* espiritual e subjetivo (as *ferramentas* da cultura *qua antropocultura*) permanecem isso mesmo (meios e fins), sem que jamais possam ser consideradas quer *atividade* ou *processo* de cultivo, quer *produto* de tal *atividade* ou *processo*. O mesmo é dizer, sem que jamais possam ser, consideradas em si mesmas, quer *cultivação* ou cultura do *solo* espiritual e subjetivo, quer *produto* direto de tal *cultivação* ou cultura (contrariamente ao ser humano que já tenha devindo a contingência HOMEM em alguma medida de concretude).

**198.** Confundir MEIOS e FINS<sup>27</sup> com atividade ou processo (com *antropocultura* ou autocultivo), equivale, aqui, na verdade, a confundir alimento meramente *in potentia* com digestão, nutrição e crescimento *in actu*.

**199.** É que, na verdade, a mais profusa quantidade de requintados pratos e de requintadas iguarias (regionais ou internacionais) jamais poderá deixar de ser meio e fim,<sup>28</sup> para devir *ati-*



*vidade* ou *processo* (de alimentação), se não for ingerida e digerida: se, por essa via, não devier átomo, molécula, célula — alimento *in actu* —, e, com isso, sangue, veia, músculo, pulsação, respiração. O mesmo é dizer, se, por essa via, não cessar de ser mero *objeto* ou mera matéria inerte, para devir (para se transubstanciar em) *sujeito* — espírito, cognição, ideia, pensamento, ação. Em suma: para devir (para se transubstanciar em) VIDA.

**200.** É que, do mesmo modo, a mais profusa quantidade de livros, exposições, espetáculos de bailado, concertos, etc. (regionais ou internacionais), jamais poderá deixar de ser meio e fim,<sup>29</sup> mero espetáculo ou mero lucro das gananciosas *indústrias culturais*, que o Estado gananciosamente encoraja e patrocina — jamais poderá deixar de ser meio e fim, para devir *atividade* ou *processo* (em suma, VIDA), se não for *ingerida* e *digerida*: se, por essa via, não devier inteligência, lucidez, esclarecimento (*Aufklärung*), imperativo categórico, capacidade de apreensão estética.

**201.** O mesmo é dizer, se, por essa via (pela via de ser *ingerida* e *digerida*), a mais profusa quantidade de livros, exposições, espetáculos de bailado, concertos, etc., não cessar de ser mera letra morta, mera vontade de expressão artística, mero *engagement* político ou partidário, mero espetáculo, mera pedagogia demagógica, mera vaidade, mero lucro, mera ocupação lúdica ou passatempo ou entretenimento, mero engano ou mero sofisma, para devir, em cada *sujeito* ou no *solo* cultivado e em *cultivação* de cada indivíduo, *árvore*, *flor* e *fruto*: (i) *quinta*, *pomar* ou *jardim* autonomamente *agricultado*, plantado e *colhido*; (ii) emancipação dos pântanos e dos

baldios do erro e da estultícia; (iii) paisagem que cresce e corre — e sabe orientar-se — na paisagem humana do pensamento (e sabe *sich im Denken orientieren*, para utilizar o título de Kant); (iv) negação natural das *flores de plástico* que o Estado e as *indústrias da cultura* artificialmente plantam, de braço dado e em conluio, nos canteiros prostituídos da des-*humanidade* e do Capital.

**202.** E isso dado que — atente-se —, se é verdade iniludível que, na ausência de sujeito, não pode haver objeto (consciência de “objeto”), e vice-versa, muito mais o é o facto de não poder haver objeto estético na ausência de sujeito *estético* (de capacidade de apreensão estética), bem como de não poder haver objeto que *seja cultura* na ausência de sujeito que, *a priori* disso, seja ele mesmo cultura, e que, com o apreender (o objeto) na qualidade de meio de *produção* de cultura, o faça, na verdade, *germinar* cultura (o transubstancie em *semente* de cultura).

**203.** Lembremo-nos, a esse respeito, de Pessoa. Não afirmou ele, com cintilante lucidez, o seguinte? — que “Uma erudição de lombada, como dizem os parvos, serve de mais a um homem culto, que uma leitura de miolo a um erudito”; que “Um título pode fazer colher mais de toda a obra — dado que a alma nasça ceifeira — do que a leitura de toda ela.”<sup>30</sup>

**204.** Indústrias culturais! Como se alguma vez pudessem elas ser, para o *solo* espiritual e subjetivo, o que as indústrias agrícolas são para o solo material e objetivo! Como se, face ao primeiro desses dois solos (o subjetivo), nos encontrássemos também face a matéria orgânica passí-

vel de ser tornada fértil mecanicamente e, por conseguinte, por via da ação de matéria inorgânica! Ou, então, e de par a par com isso, por via, predeterminada, de mero contacto — como usa acontecer ao solo material e objetivo sempre que entra em contacto com as sementes e os plantios dos mais variados tipos e os leva a germinar espontaneamente!

**205.** Como se, em si mesmo (à parte de uma consciência intencionante e esteticamente *vivificante*), o vasto grupo de grupos de caracteres simbólicos que preenchem, por exemplo, as páginas (físicas ou digitais) do poema *Os Lusíadas* pudesse alguma vez ser considerado literatura e, com isso, cultura! Como se *ler*, por exemplo, não fosse, por natureza, a *arte* de cocriar — e, logo, tanto a *arte* de *acolher* (passivamente) a objetividade lexical do texto que nos possa ser *dado* quanto a *arte* de, julgando-a, *pôr* (ativamente) a subjetividade das relações e associações (de foro concetual, semântico e sentimental) que, por força, haverão de entrar no ato de a intencionar esteticamente (de intencionar esteticamente a objetividade lexical do texto) e, por esse modo, de a fazer devir esta ou estoutra específica significação (*ponte* entre *significante* e *significado*), ao invés de aquela ou aquela outra (algo aparentada) significação.

**206.** Como se dois leitores do próprio poema *Os Lusíadas* tivessem na alma, para lhe *dar* ou para nele *pôr*, o mesmo complexo de relações e associações concetuais e sentimentais! Como se ambos alguma vez chegassem a ler o *mesmo* poema! Como se ambos alguma vez partilhassem sequer a mesma capacidade ou incapacidade para *digerir Os Lusíadas* que acontecer lerem —

sequer a mesma capacidade ou incapacidade, por conseguinte, para com esse mesmo poema se *alimentarem* e para, por esse modo, o verter em meio de *produção* de cultura! Como se, na verdade, e à revelia disso, o poema *Os Lusíadas* alguma vez pudesse ser lucidamente considerado cultura em si: cultura reificada!

**207.** Consequentemente, persistir em constatar passivamente — melhor dizendo, persistir em encorajar —, como Raymond Williams faz, o uso ora *estabelecido* e corrente do substantivo “cultura” para designar incorretamente “as produções e práticas da atividade intelectual e, em especial, da atividade artística” (“the works and practices of intellectual and especially artistic activity”), persistir em não combater o des-entendimento *materialista* e *capitalista* de que “‘cultura’ é música, literatura, pintura e escultura, teatro e cinema” (“‘culture’ is music, literature, painting and sculpture, theatre and film”) —<sup>31</sup> consequentemente, persistir nisso só poderá contribuir para a *prostituição* a que as incultas *massas*, os incultos Estados e as incultas *indústrias da cultura* têm vindo a submeter o conceito “cultura”, em resultado da sua firme e gananciosa determinação de, na qualidade de *louváveis* armazenistas, retalhistas e distribuidores da própria cultura, transformar “música, literatura, pintura e escultura, teatro e cinema” em lucrativa mercadoria de consumo e, com isso, de importação e exportação.

**208.** Consequentemente, entidades como o Ministério da Cultura, por exemplo, deveriam ser entendidas não como organismos que têm por missão financiar e incentivar a *produção* de cultura (ou de “atos culturais”, seja lá o que isso

for) na forma de “música, literatura, pintura”, etc., *qua* fins últimos ou fins que se esgotam em si mesmos — *qua* cultura *tout court* —, mas sim como organismos que deveriam ter por missão financiar e incentivar a produção dessas mesmas realidades exteriores ou objetivas (i) *qua* expressão do estado—estádio interior e subjetivo de cultura (de *Bildung*) a que uma sociedade já se haja *guindado* e (ii) *qua* *ferramentas* ou meios sem os quais o *solo* moral, estético e intelectual de um povo jamais poderá devir *solo* cultivado o mais extensiva e intensivamente possível.

**209.** Consequentemente, expressões como “cultura portuguesa” ou “cultura francesa”, por exemplo, deveriam ser entendidas não como designações holónimas de uma série infinda de *performances* de cariz artístico-cultural e de um montão inerte de tratados filosóficos, poemas, romances, ensaios, quadros, esculturas, edifícios, etc., sem cuja leitura e estudo *oficiais* se não poderá devir *culito* ou fazer um *papelão* no entretanto *aveludado* de um qualquer discurso ou de uma qualquer *vernissage*, mas sim como designações de uma série de importantes *ferramentas* que são, de par a par com isso mesmo, *testemunho*. — Mas sim como designações cujas *designata* consistem nas *ferramentas* e nos *testemunhos* dos diversos graus de progresso e de sucesso que os Portugueses ou os Franceses hão sucessivamente alcançado, ao longo dos tempos, no decurso do seu contínuo esforço quer para cultivar o seu coletivo *solo* moral, estético e intelectual, quer para conhecer e *civilizar* o mundo objetivo. O mesmo é dizer, mas sim como *ferramentas* que, como sempre se verifica, são *testemunho* quer de quem as há fabricado, quer de quem as utiliza ou há utilizado — tal como

acontece, por exemplo, com a plaina, o serrote e o formão do marceneiro, cuja qualidade ou *virtude* sempre é, na verdade, *testemunho* da *virtude* do seu fabricante, e cujas lâminas e cujo *estado de conservação* sempre são, de modo semelhante, *testemunho* do grau de *expertise* a que já se há *guindado* aquele que as maneja ou utiliza.

**210.** Toda e qualquer forma de cultura humana — vimo-lo já — não poderá deixar de ser:

(i) ou *atividade* da autoconsciência (individual ou coletiva) que recai sobre o mundo interior, espiritual e subjetivo;

(ii) ou *atividade* da autoconsciência (individual ou coletiva) que recai sobre o mundo exterior, material e objetivo;

(iii) ou estado—estádio do mundo interior, espiritual e subjetivo, enquanto estado—estádio produzido (individual ou coletivamente) pela *atividade* da autoconsciência;

(iv) ou estado—estádio do mundo exterior, material e objetivo, enquanto estado—estádio produzido (individual ou coletivamente) pela *atividade* da autoconsciência;

(v) ou relação de determinação mútua entre um estado—estádio predominante (e/ou *dominante*) do mundo subjetivo e um estado—estádio predominante do mundo objetivo;

(vi) ou relação de determinação mútua entre um estado—estádio predominante (e/ou *dominante*) do mundo subjetivo e (nos seus múltiplos aspetos) um certo contexto vivencial (*Erlebnis-Zusammenhang*) ou *espírito do tempo* (*Zeitgeist*);

(vii) ou relação de determinação mútua entre um estado—estádio predominante (e/ou *dominante*) do mundo subjetivo e (nos seus múltiplos

aspectos e recursos) uma *fisionomia* geográfica (a de um país ou região, por exemplo).

**211.** Enquanto *atividade* que recai autónoma e autotelicamente sobre o *solo* ou o mundo interior, espiritual e subjetivo (i), cultura é processo de cultivação ou de *educação*, no sentido etimológico deste termo — *educere*: ex- (“fora”) + *ducere* (“conduzir”). É a *Bildung* dos Alemães e a *Paideia* dos Gregos da Antiguidade;<sup>32</sup> a ação continuada de *utilizar* ou de pôr a *emprego* as *ferramentas* da própria cultura (as *ferramentas* do cultivo do próprio mundo ou *solo* interior, espiritual e subjetivo), a qual é ação que, mesmo quando devém coletiva, só pode ser exercida individualmente. Ou seja, só pode ser exercida autonomamente (tal como acontece com a digestão, a nutrição e o crescimento físicos), por parte de cada um dos *átomos* sociais que eventualmente possam constituir um determinado *agregado* social no *momento* em que a levarem a cabo (a referida ação) e a fizerem recair sobre si mesmos.

**212.** Enquanto *atividade* que recai sobre o mundo exterior, material e objetivo (ii), cultura é *civilização* ou *Kultur*.<sup>33</sup>

**213.** É a ação continuada de *moldar* o *ser* real e *dado* desse mesmo mundo ao *dever-ser* ideal que o Homem sucessivamente *põe* e *lhe impõe* na qualidade de conjunto formal de fins que o entendimento (*Verstand*) e a razão (*Vernunft*) *lhe apresentam qua* fins de cuja concretização dependem a sua sobrevivência, o seu bem-estar, a sua dignidade (*axía*, *Würde*) e, com isso, a evolução que, passo a passo, o poderá levar a transitar da condição de *dado* natural ou de Ho-

mem meramente em potência (de *selvagem*) à condição de Homem em atualidade. O mesmo é dizer, à condição de animal que já haja concretizado em si parcialmente a humanidade em potência ou *em semente* com que a Natureza o há agraciado, ao ditar-lhe como *missão* ou *vocação* última (*Bestimmung*) o esforço contínuo e nunca de todo conseguido para a concretizar plenamente ou na sua perfeição.

**214.** É essa, a aceção de “cultura” que se oculta por detrás das seguintes palavras, que o escritor alemão Johan Wolfgang von Goethe registou no sexto livro (“Confissões de uma Alma Bela”) do seu *Wilhelm Meister*: “O mundo estende-se à nossa frente como uma pedreira à frente de um construtor, e ninguém merece ser considerado construtor se não for capaz de transformar essa matéria bruta em algo que corresponda à imagem ideal que preexista na sua mente, com a maior economia, finalidade e precisão. Tudo aquilo que se encontra fora de nós, e até mesmo tudo aquilo que nos constitui, nada mais é do que matéria ou do que realidade objetiva. Porém, dentro de nós, no nosso mundo interior e subjetivo, existe a capacidade criativa para lhe conceder forma ideal, sendo que o ímpeto que anima essa capacidade jamais nos deixa baixar as mãos até, de um modo ou de outro, termos concretizado esta ou aquela forma ideal fora de nós ou em nós mesmos.”<sup>34</sup>

**215.** E é também — de modo não menos lúcido mas mais conspícuo — a aceção de “cultura” a que o filósofo alemão Johann Gottlieb Fichte há dado voz, na primeira das suas *Conferências sobre a Vocação do Sábio*, de 1749, via das palavras que se seguem.



**216.** "O sentimento, porém, bem como a representação que o pressupõe, não é livre; depende, pelo contrário, dos objetos que circundam o Eu, os quais possuem caráter que de modo algum os configura identidade, mas sim diversidade. Agora, se, não obstante assim ser, o Eu deve permanecer uno consigo mesmo também no que respeita a isso, vê-se ele na necessidade de se esforçar por agir de modo imediato sobre os próprios objetos... o homem tem de procurar transformar estes últimos e de os levar a entrar em acordo com a forma pura do seu Eu, para que, por via disso, também a representação deles passe a concordar, na medida em que depende da estrutura deles mesmos, com aquela forma. — Contudo, essa transformação dos objetos naquilo que devem ser por determinação dos conceitos necessários que deles temos não se torna possível meramente por via da vontade, sendo, pois, também necessária, para a efetivar, uma certa competência, que se deixa adquirir e expandir por via de exercitação. [...] A aquisição dessa competência... chama-se *Cultura* [*Kultur*], sendo que o grau específico dessa mesma competência que fazemos nosso, que adquirimos, é, também ele, assim chamado. A Cultura [*Kultur*]... é o meio supremo e último para concretizar o fim último do homem, que consiste na plena concordância do próprio homem consigo mesmo. Isto se considerarmos o homem como ente sensível provido de razão, já que, se o considerarmos meramente como ente sensível, a própria Cultura se nos apresenta, ela mesma, como fim último. A sensibilidade deve ser cultivada: eis aqui o fim último e insuperável que a própria sensibilidade alguma vez poderá antever para si mesma." <sup>35</sup>

**217.** Enquanto estado—estádio do mundo interior, espiritual e subjetivo de um indivíduo ou de uma sociedade (iii) — o mesmo é dizer, enquanto *atributo já produzido–adquirido*, em lugar de enquanto *atividade* ou processo —, cultura é *formação* (de novo, a *Bildung* dos Alemães e a *Pai-deia* dos Gregos da Antiguidade) na qualidade de *produto* ou de efeito produzido por ela mesma (cultura), considerada, agora, *qua atividade* ou processo de *formação*. — Sendo, pois, que esse é o sentido de “cultura” (de “cultura” *tout court*) que comunicamos (quer saibamos ou não que o estamos a fazer) quando afirmamos, por exemplo, que alguém “é homem (ou mulher) de cultura” ou que alguém “é culto”, “é cultivado” ou “é culturalizado”.

**218.** Nessa aceção, cultura é sempre, por conseguinte, concretização efetiva, com maior ou menor grau de sucesso, da IDEIA DE HOMEM. O mesmo é dizer, é sempre, por conseguinte, concretização efetiva, mas parcial, da IDEIA DE HOMEM num determinado indivíduo ou na série de indivíduos (de *átomos* sociais) que possam constituir um determinado *agregado* social num determinado momento histórico.

**219.** Era essa, a aceção de “cultura” que o poeta irlandês W. B. Yeats tinha em mente ao registar, num dos seus diários, o seguinte: “...sem cultura ou santidade, que sempre são dotes de muito poucos, um homem poderá renunciar riquezas ou qualquer outra coisa exterior, mas [sem ela, cultura] não poderá renunciar o ódio, a cobiça, a inveja, a vingança. A cultura é a santidade do intelecto.”<sup>36</sup>

**220.** Enquanto estado—estádio do mundo exterior, material e objetivo (iv) — o mesmo é dizer, enquanto *atributo* já *produzido—imposto*, em lugar de enquanto *atividade* ou processo —, cultura é *civilização* na qualidade, agora, de *produto* ou de efeito ocasionado por ela mesma (cultura), considerada *qua* ação continuada, e historicamente determinada, de *moldar* o ser real e *dado* desse mesmo mundo (o mundo exterior, material e objetivo) ao *dever-ser* ideal (concretual) que o Homem sucessivamente lhe impõe.

**221.** Nessa aceção, cultura é sempre, pois, concretização efetiva, com maior ou menor grau de sucesso e num determinado momento histórico, da segunda grande *missão* ou *vocação* (*Bestimmung*) que a Natureza há ordenado ao Homem. Ou seja, é sempre concretização da humana *missão* universal de controlar, transformar e *esculpir* a própria Natureza em função dos fins *humanos* que o entendimento (*Verstand*) e a razão (*Vernunft*) determinam; concretização da *missão* de transformar o conteúdo meramente sensível e *dado* da experiência humana em conteúdo inteligível ou *posto* (*gesetzt, posited*), e de, por essa via (pela via de *estreitar* a dualidade sujeito—objeto), construir cada vez mais a identidade sujeito—objeto (que o conhecimento exige). O mesmo é dizer, cultura é sempre (nessa aceção) concretização da *missão* universal de nós, Homens, continuamente nos esforçarmos por tornar as diversas *configurações* e os diversos recursos materiais da Natureza conformes às exigências formais da razão.

**222.** Enquanto relação de determinação mútua entre um estado—estádio predominante (e/ou *dominante*) do mundo subjetivo (um estado—

estádio de *Bildung*) e um estado—estádio predominante do mundo objetivo (um estado—estádio de *civilização*), (v) cultura é, independentemente de este segundo estado—estádio, o do mundo objetivo, poder ser considerado mais ou menos *avançado* e/ou *superior* a outros estados—estádios anteriores — cultura, dizia, é uma forma específica de *relacionamento* do próprio mundo subjetivo (*qua* meta-sujeito ou *eu* (*Ich*)) *consigo mesmo* (*qua* sujeito—objeto ou *mim* (*Mich*)) e com o próprio mundo objetivo (*qua* objeto ou *não-eu* (*Nicht-Ich*)). Significa isto, cultura é, de entre as formas específicas que um tal *relacionamento* é passível de assumir, aquela a que, com plena adequação, se poderá chamar “*posicionamento* epistemológico ‘idealismo–realismo’” ou “*posicionamento* epistemológico ‘clássico’”.

**223.** Nessa aceção, cultura é, pois, uma *postura formal* (cultura *qua* estado—estádio subjetivo) que se alcança por via de contínua autocorreção (por via de cultura *qua* atividade ou processo) e que se caracteriza por ser (A) quer *modo* específico de se deixar determinar pelo mundo objetivo (considerado na qualidade de estado—estádio de cultura *qua* civilização), (B) quer, por conseguinte, *modo* específico tanto de pensar, sentir e valorar esse mesmo mundo como de agir nele e sobre ele. O mesmo é dizer: nessa aceção, cultura é uma *postura* epistemológica que se configura, a um só tempo, (A) determinação material que recai sobre o mundo ideal ou subjetivo (determinação *operada* pelo objeto, em resultado de extroversão—*dispersão* por parte do sujeito, que por ele, objeto, se deixa *seduzir* e dominar) e (B) determinação formal que recai sobre o mundo real ou objetivo (determinação, inversamente, *operada* pelo sujeito, em resultado de intro-

versão sua do objeto e de dominação sua deste último — *Beherrschung* — *afastada e protegida* dele mesmo, objeto).<sup>37</sup>

**224.** É, melhor dizendo, um *posicionamento* específico do próprio mundo subjetivo — *qua* mundo apenas individual ou, caso o *espírito do tempo* (*Zeitgeist*) vigente o determine, *qua* mundo tanto individual como coletivo — perante si mesmo (mundo subjetivo) e o próprio mundo objetivo (e as determinações apodíticas e contingentes, de índole civilizacional ou não, deste último), bem como perante o pressuposto fundamento metafísico de ambos (*Deus* ou os *Deuses*) e as leis universais e irrevogáveis que universal e transtemporalmente determinam a *condição humana*.

**225.** Trata-se, afinal, e contrariamente ao que possa parecer, de um *posicionamento* que se constitui o primeiro e mais determinante factor (no sentido etimológico de “agente” ou “fazedor”) de cultura *qua antropocultura* ou *cultura hominis* — e, por conseguinte, de um *posicionamento* que é pressuposto inalienável da própria cultura *qua antropocultura*, a qual, por sua vez, é pressuposto inalienável de toda e qualquer outra forma de cultura por parte do ser humano (como se irá passar a constatar daqui em diante).

**226.** Acontece isso devido ao seguinte: a esse mesmo *posicionamento* (o *posicionamento* epistemológico “idealismo-realismo” ou “clássico”) nos confrontar, mais do que na condição de *mirada* cognitiva alcançada *in concreto* por parte deste ou daquele indivíduo ou desta ou daquela sociedade, caso a psique coletiva se revele determinada a fazê-la sua — nos confrontar, mais do que nessa condição, na condição de *dever-*

ser formal ou de paradigma. Em concreto, na condição de paradigma da justa equanimidade epistemológica — decorrente de uma justa *discordia concors* entre *perspetiva* realista–sensorial e *perspetiva* idealista–conceitual — que formalmente determina a máxima *saúde* da cooperação entre as várias faculdades humanas. O mesmo é dizer: na condição de paradigma tanto (A) da *apurada sintonia* cognitiva em que a *antropocultura* simultaneamente consiste (*sub specie formalitatis*) e radica (*sub specie materialitatis*) como (B) do grau máximo de *desvio* (de *dessintonia–incultura*) que ora uma ora outra de duas grandes *configurações* psíquicas dialeticamente opostas é passível de consubstanciar.

**227.** Ao mencionar essas mesmas duas grandes *configurações* psíquicas, trago em mente as que, de par a par com uma terceira, o ora definido *posicionamento* epistemológico “idealismo-realismo” (ou “clássico”), e por exclusão, vez a vez, das restantes duas por parte de cada uma delas, constituem (agora, consideradas em conjunto ou em *simultâneo*) as formas específicas a que atrás me referi (no ¶ 222) Trata-se das duas *configurações* psíquico–cognitivas a que, partindo daquela mesma designação (“*posicionamento* epistemológico ‘idealismo-realismo’”) se deverá chamar “hiper-idealismo” (excesso de idealismo por concomitante defeito de realismo) e “hiper-realismo” (excesso de realismo por concomitante defeito de idealismo).

**228.** Não obstante o itálico, o termo *saúde*, que utilizei no anterior segmento discursivo “a máxima *saúde* da cooperação entre as várias faculdades humanas” (¶ 226), poderá parecer aos meus hipotéticos leitores desaprimorado

ou até mesmo desadequado — sobretudo num momento histórico em que, como o nosso, a antropologia filosófica se vê de todo preterida pela autodenominada “antropologia cultural”, e em que, em consequência disso (também em consequência disso), a *doença* das faculdades recetiva (a sensibilidade) e determinativa (o entendimento), a qual é *doença* que se constitui a mais grave forma de incultura, passa por ser autêntica *saúde* (*hygiês*) ou cultura.

**229.** Se isso, na verdade, acontecer (o que venho de aventar no anterior parágrafo), e para me socorrer aqui, pleno de humildade, da estatura de um espírito bem mais robusto e bem mais *capaz* do que o meu — se isso, na verdade, acontecer, leve um tal leitor na mente o seguinte:

(A) que o *romantismo* do mundo católico-cristão medievo, tal como, por conseguinte, o romantismo estético-literário de finais do século XVIII, princípios do século XIX, se constitui, por natureza, expressão do *posicionamento* epistemológico “hiper-idealismo”;

(B) que, assim sendo, os termos (de foro estético) “romantismo | romântico” e os termos (de foro epistemológico) “hiper-idealismo | hiper-idealista” são formalmente sinónimos;

(C) que a chamada “Antiguidade Clássica”, tal como, por conseguinte, a chamada “arte clássica”, é assim designada devido a ter sido (praticamente pela primeira e última vez no decurso da vida da *mente* ocidental) determinação—manifestação do *posicionamento* epistemológico clássico ou — é a mesma coisa — do *posicionamento* epistemológico que se configura *antropocultura*: determinação—manifestação do *posicionamento* epistemológico “idealismo—realismo”;

(D) que, em quarto e último lugar, o qual é *lugar* que não se teria deixado atravessar sem atravessar os três que o antecedem — que Wolfgang von Goethe, autor de *Faust, eine Tragödie*, e, por conseguinte, *auctor-actor* bem mais capaz do que isto: “O indeclarável | Aqui é ele consumado” (“Das Unbeschreibliche | Hier ist’s getan”) —<sup>38</sup> que, um dia, em conversa com Eckermann pressupostamente *ipsis verbis*, Wolfgang von Goethe definiu “o clássico” e “o romântico” do modo que se segue.

**230.** Fala Eckermann: “Desses [Cousin, Villemain, Guizot], transitámos para os poetas franceses mais novos e para o significado de *clássico* e *romântico*. «Ocorreu-me uma nova forma de expressão,» disse Goethe, «que caracteriza a relação de modo que nada é desaprimorado. O Clássico designo-o eu ‘o Saudável’ e o Romântico ‘o Doente.’ E, de acordo com isso, os Nibelungos são clássicos como o Homero, já que ambos são saudáveis, robustos e capazes. O pedaço maior dos novos não é romântico porque é novo, mas sim porque é fraco, doentio e doente, e o antigo não é clássico porque é antigo, mas sim porque é forte, fresco, festivo e saudável. Se distinguirmos Clássico e Romântico em função dessas qualidades, cedo haveremos de nos encontrar no puro cerne.»”<sup>39</sup>

**231.** Referi-me ao *posicionamento* epistemológico “idealismo–realismo” como pressuposto inalienável da cultura *qua antropocultura*. Para além disso, adjudiquei o qualificativo “clássico” a esse mesmo *posicionamento* — a essa *mirada* formal sobre os mundos subjetivo e objetivo que se caracteriza por ser equanimemente *janela* ativa–determinativa ou idealista (concetual) e



janela passiva—recetiva ou realista (sensitiva). Ao proceder desse modo, dei ao próprio qualificativo “clássico” uso que nele faz confluír a sua conhecida aceção de foro estético com a sua aceção de foro epistemológico — na qual, na verdade, radica a primeira delas (a de foro estético).

**232.** O que pretendo dizer é o seguinte: que, ao proceder de tal modo, *re-enraizei os produtos* da arte (*téchnê*) da pena, do pincel, da pauta, etc., no *solo da arte (téchnê)* primeira da sensibilidade, do pensamento e do sentimento: em suma, no *solo da imprecédível* e (por isso) suprema *arte da vida (ars vitae, téchnê peri tòn bíon)* —<sup>40</sup> que é *arte* com relação à qual sempre se terá de ser excelente, medíocre ou péssimo *artista*, e, por conseguinte, estado—estádio de cultivação que se constitui cultura ou incultura em maior ou menor grau. Significa isto: estado—estádio de cultivação que em muito, pouco ou nada supera, Fichte *dixit*, “o grau inferior da semi-humanidade” (*die niedere Stufe der halben Menschheit*).<sup>41</sup>

**233.** É que (atente-se nisto) toda e qualquer criação ou ação humana — e, por conseguinte, tudo o que possa ser meio para a concretização de cultura *qua Bildung—antropocultura* ou que possa ser cultura *qua* manifestação de *Bildung—antropocultura* — é que toda e qualquer criação ou ação humana, dizia eu, não pode, por força, deixar de se encontrar determinada à partida pela intuição (*Anschauung*), pela percepção (*Wahrnehmung*) e pela conceção (*Konzeption*) que o criador possa ter de antemão da criação (da *criatura*) e que o agente possa ter da ação. E, logo, não pode, por força, deixar de ser criação ou ação determinada — é a mesma coisa, dita por outras palavras — por uma das três estru-

turas psíquicas de que tenho vindo a falar: por um dos três *posicionamentos* epistemológicos perante os mundos subjetivo e objetivo (perante a vida e a existência) a que me tenho vindo a referir.

**234.** É que a possibilidade de um indivíduo ou de toda uma sociedade devir instanciação de uma estrutura psíquica específica, devir instanciação de um de tais três *posicionamentos* epistemológicos, decorre, em primeira instância, não dos fatores histórico-culturais que possam conspirar a favor da atualização (mais ou menos perdurante) de uma tal estrutura psíquica, mas sim da natureza do Homem — a qual, por conseguinte, exige ser pensada na qualidade de natureza *in potentia* antes e à revelia de todo e qualquer homem. Ou seja, uma tal possibilidade decorre, em primeira e última instância, de o Homem ser, por natureza, animal humano e, com isso, ente dividido entre dois universos opostos: (A) o universo, de cariz subjetivo, dos conceitos do entendimento e das Ideias da razão (o universo ideal das essências ou dos universais, que sempre são abstratos) e, por outro lado, (B) o universo, de cariz objetivo, do espaço e dos entes extensos (o universo real das existências ou dos particulares, que sempre são concretos).

**235.** Partindo daqui, perceber-se-á melhor, julgo, o que atrás (no ¶ 223) eu quis significar ao falar do *posicionamento* epistemológico “idealismo–realismo” ou “clássico” como *postura formal* (como *antropocultura qua estado–estádio*) que se caracteriza por ser (A) quer *modo* específico de se deixar determinar pelo mundo objetivo (considerado na qualidade de estado–estádio de cultura *qua civilização*), (B) quer, por conse-

guinte, *modo* específico tanto de pensar, sentir e valorar esse mesmo mundo como de agir nele e sobre ele.

**236.** É que, com determinar o indivíduo de modo que o constitui cultura (*antropocultura*), o *posicionamento* epistemológico clássico *exige* do próprio indivíduo que julgue (*urteilen*) o SER existencial e particular dos entes (*e.g.*, o homem, o edifício ou o carro (X), (Y) ou (Z)) por referência maioritariamente ao DEVER-SER contingente mas universal que objetivamente lhe possa *ser devido*, o qual (*dever-ser*), assim sendo, terá de se encontrar determinado pelas diversas classes — pelos diversos conceitos e pelas diversas Ideias — que formalmente subsumem os próprios entes (*e.g.*, os conceitos e as Ideias HOMEM, CASA, SOCIEDADE, ESTADO, CARRO).

**237.** O que pretendo dizer é que, com determinar o indivíduo de modo que o constitui cultura (*antropocultura*), o *posicionamento* epistemológico clássico *exige* do próprio indivíduo que julgue (*urteilen*) o SER existencial e particular dos entes não apenas por referência à finitude e ao caráter relativo de cada um deles (entes), mas também por referência à (pressuposta) infinitude e ao (pressuposto) caráter absoluto da série lógico-ontológica ou empírica a que cada um deles (entes) possa *pertencer*.

**238.** Dito por outras palavras, que expressam praticamente a mesma ideia — por palavras de Platão —, isto significa o seguinte: que o *posicionamento* epistemológico clássico *exige* que o indivíduo devesse “magnanimidade intelectual” (*dianoiai megaloprepeia*), de modo a poder fazer sua a “contemplação de todo o tempo” (*theôria*

*pantos men chronou*) “e de toda a existência” (*pa-sês de ousias*).<sup>42</sup> De modo, significa isto — para não nos pormos, agora, a seguir Platão rumo noético (outros diriam “místico”) à Ideia transcendente de todas as Ideias (*idéa ton agathon*), à Ideia da *bondade* (*agathon*), da excelência ou *virtude* (*aretê*) de todas as Ideias —, de modo, dizia, a que ele, indivíduo, possa julgar (*urteilen*) os entes não apenas por referência à perfeição constitutiva (apoditicamente qualitativa) que os respectivos conceitos nos dão a conhecer *in abstracto*, mas também por referência à perfeição regulativa (contingentemente qualitativa e quantitativa) que a série empírica a que cada um deles (entes) *pertence sub modo objetivo* nos dá a constatar quando sintetizamos as diferenças atributivas que a sua extensão existencial comporta diacronicamente e as consideramos sob o aspeto de unidade-na-diversidade trans-temporal.

**239.** É também, para retomar o fio à meada a que dei início no ¶ 227, é também que, com determinar o indivíduo de modo que o priva de ser cultura (*antropocultura*) em grau mais ou menos terminativo, o *posicionamento* epistemológico hiper-idealista *obriga* o próprio indivíduo a descurar o SER existencial e particular dos entes, para mais facilmente poder pensar, imaginar ou julgar (*urteilen*) estes últimos (entes) — e, logo, a si mesmo — *qua* atualização, ou então *qua* negação, do seu DEVER-SER (contingente mas universal).

**240.** E é, ainda, que, com determinar o indivíduo de modo que igualmente o priva de ser cultura (*antropocultura*) em grau mais ou menos terminativo, o *posicionamento* epistemológi-

co hiper-realista *obriga* o próprio indivíduo, por seu lado, a descurar o DEVER-SER contingente mas universal dos entes, para mais facilmente poder pensar e julgar (*urteilen*) estes últimos (entes) — e, logo, a si mesmo — por referência sobretudo ao seu SER existencial e particular. Ou seja, melhor dizendo, por referência ao tipo de relação que possa estimar subsistir (ao *procurar* e *achar* imediatamente em si mesmo) entre o SER existencial deste ou daquele ente (homem, carro, telemóvel, filme, etc.) e, por outro lado, os padrões de *sucesso* e de *insucesso* que o *espírito* coletivo do seu tempo aconteça impor, por determinação ideológica e de *interesse*, à classe (espécie) a que um tal ente possa pertencer. — Ao invés, portanto, de por referência ao tipo de relação que possa estimar subsistir entre o SER existencial deste ou daquele ente e, por outro lado, o DEVER-SER que a Ideia da infinita atualização do conceito dele, ente, faça recair sobre ele (lhe *legislar* de modo contingente mas com fundamento objetivo e universal), bem como sobre todos os outros possíveis membros da sua classe ou espécie. (A este respeito, considerem-se, por exemplo, os padrões de sucesso e de insucesso que os Americanos deste nosso presente tanto prezam expressar via dos juízos (*Urteile*) *he/she is a winner* e *he/she is a loser* — os quais são juízos as mais das vezes desajuizados que, a terem-se feito vigentes já nos tempos de Sócrates e de Cristo, teriam apontado a estes dois grandes homens um dedo inequivocamente direcionado à condenação *he is a loser*: a esses dois grandes homens, que, certamente, não teriam sido grandes caso não lhes tivesse cabido a grande sorte de não terem nascido, por exemplo, ou Sócrates ou Jesus ou Espírito Santo.)

**241.** Com base no que tenho vindo a expor, e em particular, talvez, com base na descrição que acabo de fazer da *doença cognitiva*, do hiper-realismo, que constitui a generalizada forma de incultura do nosso tempo de finais (pressupostamente) da Modernidade — com base no que tenho vindo a expor, dizia eu, não será difícil, julgo, *descer* a uma conclusão que se revela significativa.

**242.** Refiro-me à conclusão de que, uma vez que a perspetiva idealista e a perspetiva realista são *janelas* dialeticamente constitutivas da *mirada* sintética clássica — janelas que se *exigem* mutuamente, por assim dizer, no seio da unidade sintética de um *theatrum mentis* saudável —, se verifica o seguinte: que se torna possível deparar com oposição dialética *disfuncional* não (A) entre a própria *mirada* epistemológica clássica (ou *antropocultura*) e qualquer uma das duas perspetivas que a constituem (a idealista e a realista), mas sim (B) entre a incomensurabilidade mútua que essas mesmas duas perspetivas (a idealista e a realista) são passíveis de assumir (por excesso/defeito). De modo mais claro: verifica-se que se torna possível deparar com oposição dialética *disfuncional* não (A) entre “idealismo–realismo” (*classicismo*) e “hiper-idealismo” ou “hiper-realismo”, mas sim (B) entre (reciprocamente) “hiper-idealismo” (*romantismo*, nos sentidos histórico-cultural e estético do termo) e “hiper-realismo”.

**243.** O adjetivo “clássico”, ao qual só os parvos poderão adjudicar o significado “antigo”, “ultrapassado” ou “fora de moda”, ao invés de o significado “intemporalmente de acordo com as determinações contingentes mas com fun-

damento objetivo e universal de uma determinada classe ou espécie” — verifique-se esse acordo em termos de finalidade interna (*innere Zweckmäßigkeit*) ou em termos de finalidade externa (*äußere Zweckmäßigkeit*), em termos de perfeição quantitativa (*quantitative Vollkommenheit*) ou de utilidade (*Nutzlichkeit*) — o adjetivo “clássico”, dizia eu, expressa deveras, pois, na designação “*posicionamento* epistemológico clássico”, a *saúde* da vida (individual ou coletiva) que se faz *Bildung* ou *antropocultura*, por via de devir *justa* equanimidade entre os constituintes sensíveis-recetivos (realismo) e os constituintes concetuais-determinativos (idealismo) da Vida humana. O mesmo é dizer, o adjetivo “clássico” remete, pois, deveras, naquela designação (“*posicionamento* epistemológico clássico”), para a máxima *verticalidade* ou justiça (*dikaiosynê*)<sup>43</sup> possível do fiel da *balança* da percepção-inteleção e do juízo (*Urteil*) humanos, bem como, por conseguinte, para o *nivelamento* o mais equânime possível dos pratos dessa mesma *balança*.

**244.** Ora, de modo a dar continuidade a essa minha analogia, que em tudo, de facto, tem a ver com a presença, na *face de Jano* em que todo o ser humano consiste, de cultura (unidade, concórdia, integridade, homogeneidade, coerência) ou, pelo contrário, de incultura (dualidade, discórdia, desintegração, heterogeneidade, incoerência) — de modo a dar continuidade a essa analogia, e porque isso irá, sem dúvida, permitir ao meu hipotético leitor percebê-la de modo mais cabal, passe-se a constatar o seguinte:

(A) que o *posicionamento* clássico (ou sintético) se caracteriza por consistir na equidade ou justiça (*dikaiosynê*) paradigmática que sempre coincide com o *produto* visado em primeira ins-

tância — mas nunca totalmente alcançado — pela *antropocultura qua* processo ou *atividade*: se caracteriza por consistir (o *posicionamento* clássico), *in extremis* e em mera teoria, em total equidade entre o *peso do prato da idealidade* e o *peso do prato da realidade* (em equidade de grau 50%–50%);

(B) que o *posicionamento* hiper-idealista (ou tético) se configura incultura por via de, de igual modo *in extremis* e em mera teoria, consistir em iniquidade ou injustiça (*adikía*) — entre o *peso do prato da idealidade* e o *peso do prato da realidade* — de grau, respetivamente, 100%–0% (constituindo esta segunda percentagem, pois, *hipo-realismo*);

(c) que o *posicionamento* hiper-realista (ou antitético) se configura incultura, também ele, por via de, de igual modo *in extremis* e em mera teoria, consistir em iniquidade ou injustiça (*adikía*) — entre o *peso do prato da realidade* e o *peso do prato da idealidade* — de grau, respetivamente, 0%–100% (constituindo aquela primeira percentagem, pois, *hipo-idealismo*).

**245.** De par a par com isso — e como, julgo, já dei a entrever —, verifica-se o seguinte: que, das duas, uma: (A) ou que o primeiro dos três *posicionamentos* a que me tenho vindo a referir (o clássico) devem vida apenas nos poucos indivíduos que, no seio de uma sociedade de incultura generalizada (e, por conseguinte, de uma sociedade que seja predominantemente hiper-idealismo ou hiper-realismo), se alcem, *excentricamente*, à *condição* de cultura, (B) ou que, inversamente, esse mesmo *posicionamento* (o clássico) devem vida nos mais dos *átomos* sociais de um determinado momento histórico, com a consequência, é claro, de um dos outros



dois *posicionamentos* devir vida, *excentricamente*, apenas em uns poucos dele (*átomos* sociais).

**246.** Se, ignorando a série de posições sucessivas que se torna possível pensar existir entre esses mesmos três *posicionamentos* na qualidade de transições capazes de levar cada um deles a dar lugar gradualmente a um dos outros dois — se, fazendo, isso, mas mantendo-os em mente, laçarmos o olhar sobre o Mundo Ocidental, a começar algures na Grécia Primitiva ou Homérica e a terminar no nosso presente, iremos, pois, poder constatar isto. — Que o *posicionamento* “idealismo-realismo” (o classicismo epistemológico ou a cultura *qua antropocultura*) se há revelado deveras característico *tão-somente*: por um primeiro lado, do *espírito* helénico — por conseguinte, da Grécia Antiga, da vida, da arte, da *ciência* e do sentimento religioso da Grécia Antiga —; por um segundo lado, do *espírito* da Renascença, ainda que, ali, de modo mais ténue e menos depurado. O mesmo é dizer: característico, por um segundo lado (o *posicionamento* “idealismo-realismo”), do *espírito* que ocasionou a tentativa — a grande tentativa, se bem que gorada, em resultado de ter permanecido profundamente filiada no medievo filão hebraico-católico — de revalidar e fazer reviver o holismo epistemológico da Hélade clássica, de par a par com o *batizar* e, por essa via, supostamente o libertar do seu endémico *paganismo*.

**247.** Na presente aceção (a de comensurabilidade e *sintonia* epistemológicas), cultura é, por tanto, marca ou característico *persistente* sobretudo do ciclo histórico que se estende, *grosso modo*, da Grécia Primitiva à Grécia Helenística: marca ou característico *persistente* da humani-

dade que floresceu, amadureceu e claudicou no secular decurso do Mundo Ocidental Antigo — *persistente*, pois, mas cada vez mais em decadência após ter alcançado o seu zénite na chamada “Grécia Clássica”, no *momento* do primeiro grande Iluminismo do Ocidente. —

**248.** A qual é, afinal, a razão por que nos referimos aos testemunhos ou às manifestações exteriores da *cultura hominis* do Mundo Antigo — ainda que sem saber, as mais das vezes, que o fazemos por essa razão e desligando de todo o efeito (o vaso, a escultura, o poema, etc.) da causa (a sensação, o pensamento, o sentimento, em suma, a vida) — como “cultura clássica”. Na realidade, como cultura equitativamente idealista e realista: como cultura que há decorrido de valorização equitativa das Ideias (da razão) e dos conceitos (do entendimento) — os quais nos dão a conhecer a *res extensa* na qualidade de série de classes abstratas *post rem* — e, por outro lado, da apreensão intuitivo-sensitiva (objetivamente *imaginativa*) da própria *res extensa*, considerada esta como série infinita de instâncias mais ou menos per-feitas do *ter-de-ser* e do *dever-ser* induzidos e abstraídos na forma, respetivamente, dos conceitos (do entendimento) e das Ideias (da razão) de tais classes.

**249.** A qual (a circunstância que explico no ¶ 247) é também a razão por que, afinal, nos deveríamos referir às manifestações exteriores do mundo interior do disseminado *homo incultus* do Mundo Moderno medievo — da alma *romanticamente* católico-cristã da Idade Média —, como testemunhos de “cultura hiper-idealista”. Isto é, adjudicando ao substantivo *cultura*, ao fazê-lo, sentido equivalente ao de *hipocultura* — já que o

termo “cultura” sempre expressa, por natureza, a ideia de um *mais* ou um *menos* acima de 0% e abaixo de 100% de cultura, e já, também, que, um *menos* que nos situe mentalmente abaixo ou apenas um pouco acima de 50% de cultura não poderá deixar de equivaler a *hipocultura* ou, é praticamente o mesmo, a incultura.

**250.** A qual (a circunstância que explico no ¶ 247) é, ainda, a razão por que, do mesmo modo, nos deveríamos referir às manifestações exteriores do mundo interior do disseminado *homo incultus* da Modernidade — da *não-alma* ou *alma-de-palha* do homúnculo *quantitativo* que a Revolução Científica engendrou e concebeu, via da sua tentativa de justificar a possibilidade do Copernicianismo, e que as revoluções Francesa e Industrial começaram e continuam a parir sem cessar, à revelia de todas as lúcidas tentativas para revalidar e recuperar o primado (helénico) da *antropocultura* que no entretanto foram acontecendo, e que tinham em vista, sobretudo, antecipar a preclusão deste nosso tempo de escravos de Mamom, que todos os *meios* transmudam em *fins* e toda e qualquer perfeição (*Vollkommenheit*) e excelência avaliam *ao metro* — como testemunhos de “cultura hiper-realista”. Logo, sem deixar, também aqui, de adjudicar ao substantivo *cultura*, ao fazê-lo, sentido equivalente ao de *hipocultura*.

**251.** E isso dado que, como acabo de pôr em evidência (no ¶ 249), também a cultura *residual* que em todos os animais humanos se efetiva (uma vez que, de outro modo, não chegaríamos sequer a ser *residualmente* humanos) consiste em incultura — sobretudo quando a própria cultura é entendida na presente aceção (como

concretização do *dever-ser* sensitivo-cognitivo do animal humano). Tal como, inversamente, essa mesma incultura, a incultura pronunciada de que se queixam, com relação a outros, os animais humanos que individual ou coletivamente interpretam a sua própria cultura menos *residual* como “alta cultura” — tal como, inversamente, essa mesma incultura consiste em cultura mais ou menos *residual*!

**252.** Pois é: tanto o substantivo “cultura” como os adjetivos-particípios “culto”, “cultivado” e “culturalizado” remetem, por natureza, para estados-estádios de cultura que sempre são gradativamente relativos a outros estados-estádios (sejam-lhe eles relativos *in potentia* ou *in actu*, por superioridade ou, pelo contrário, por inferioridade), ao invés de estados-estádios absolutos — como se tenderá, julgue-o o leitor honesto para consigo mesmo, a *entreprer*. Cultura e incultura (estados-estádios de cultura ou de incultura) são sempre, portanto (como acontece com todos os relativos), relativos uns aos outros: são sempre correlativos.

**253.** No primeiro capítulo da primeira parte (“O Idealismo de Fichte e a Vida”) do seu estudo sobre o idealismo fichtiano (*O Idealismo de Fichte*), o qual é capítulo que apresenta o significativo e elucidativo título “O Idealismo como Expressão da Vida” (“L’Idéalisme comme Expression de la Vie”), Bernard Bourgeois dirige a atenção do leitor para dois aspetos que nos interessam aqui sobejamente.

**254.** O primeiro aspeto, expressam-no as seguintes palavras: “...o interesse essencial que anima o homem é o interesse por si mesmo, mas

o 'si' que visa esse interesse pode manifestar-se sob dois aspetos opostos. Esta divergência é, para Fichte, a origem da divisão filosófica fundamental: a que opõe um ao outro o realismo... e o idealismo. E isto dado que, uma vez que 'um sistema filosófico... se encontra animado pela alma do homem que o faz seu', uma vez que a filosofia não consiste numa soma de conhecimentos, mas numa mentalidade, o idealismo e o realismo devem ser postos em confronto não no plano dos seus argumentos, mas no plano dos interesses de que se constituem sistematização." <sup>44</sup>

**255.** Agora, se, nas palavras de Fichte que o passo que venho de traduzir contém, as palavras 'um sistema filosófico... encontra[-se] animado pela alma do homem que o faz seu', as quais pertencem à "Primeira Introdução" à *Doutrina do Conhecimento* — se, nessas palavras, substituirmos (sem desadequação) "um sistema filosófico" por "cultura", não obteremos o seguinte: *a cultura encontra-se animada pela alma do homem que a faz sua?* E, se, nas palavras de Bernard Bourgeois, substituirmos (sem desadequação) "filosofia", de novo, por "cultura", não obteremos o seguinte: *a cultura não consiste numa soma de conhecimentos, mas numa mentalidade?* — Numa mentalidade que, como tal, poderá configurar-se tanto hiper-idealismo (o "idealismo" de Bourgeois), como hiper-realismo (o "realismo" de Bourgeois), como, ainda, idealismo–realismo ou *classicismo*.

**256.** "A cultura não consiste numa soma de conhecimentos, mas numa mentalidade". E não era precisamente o facto de assim ter de ser, que Pessoa mantinha em mente ao afirmar que

"a cultura, mais do que uma mobiliação [sic] do espírito, é uma atitude dele"? <sup>45</sup> "Mentalidade" e "atitude" não são, é certo, sinónimos. Porém, em que poderá consistir uma atitude ou uma postura do espírito, senão, em termos formais, numa mentalidade? Seja como for, "atitude" ou "postura" não serão, aqui, sinónimos do termo que tantas vezes tenho utilizado: do termo *posicionamento*? A mim — pelo menos, a mim —, afigura-se inegável que assim seja, bem como se afigura por demais plausível (para ser modesto) que a "atitude" "do espírito" que Pessoa tinha em mente coincide com o *posicionamento* epistemológico que tenho vindo a designar de "clássico".

**257.** Face à explícita permutabilidade, nestas Notas (pelo menos, nestas Notas, e, por conseguinte, em sentido epistemológico), entre "cultura" e *classicismo*, "cultivado" e "clássico", fica-se esta minha última afirmação a dever, entre outros aspetos de igual modo relacionados com as conceções pessoais (morianas) de "vida" e de "arte" que seria fastidioso e descabido tratar aqui — fica-se esta minha última afirmação a dever, por exemplo, ao que se segue.

**258.** Por um lado, a o Pessoa (o António Mora) de *O Regresso dos Deuses* afirmar: "O paganismo grego representa o mais alto nível da evolução humana, pois é a evolução para o equilíbrio que deve ser a evolução humana, esta e não outra." (Atente-se na fórmula "evolução para o EQUILÍBRIO".) <sup>46</sup>

**259.** Por outro lado, a o Pessoa (o António Mora) de *Prolegómenos a uma Reforma do Paganismo* afirmar isto — praticamente como se

em resposta a quem lhe houvesse pedido para explicitar o seu entendimento de “equilíbrio” e a relação deste com o hiper-idealismo (o disequilíbrio em resultado de hipo-realismo) da alma hebraico-católico-cristã medieva (desta sua *idade*, a medieva, mais do que qualquer outra):

“No princípio, na Grécia — e depois em Roma, essa América da Grécia — reinou o Objecto, a Coisa, o Definido. Existia, de um lado, a Coisa; do outro existia, em bloco, a Sensação, a sensação imediata e vivida. E assim, quando a arte era do Objecto, o objecto surgia perfeito e nítido na realização. E, como o espírito concebe sempre o sujeito à semelhança do objecto, as sensações (quando a sensação se tornava sensação da sensação, introspectiva, autoanalítica) eram concebidas como concretas, definidas, separadas umas das outras. [...]

“A sensação da realidade era directa nos gregos e nos romanos, em toda a ‘antiguidade clássica’. Era imediata. Entre a sensação e o objecto — fosse esse objecto uma coisa do exterior ou um sentimento — não se interpunha uma reflexão, um elemento qualquer estranho ao próprio acto de sentir. A atenção era por isso perfeita, cingia cada objecto por sua vez, delineava-lhe os contornos, recortava-o para a memória. Quando era dirigida para o interior, como estava simplesmente edu[cada] para a percepção externa, incidia atentamente sobre cada detalhe da vida espiritual, concretizando-o pela própria acuidade equilibrada da atenção.”<sup>47</sup>

**260.** O segundo dos dois aspetos que referi atrás (no ¶ 253) chega até ao leitor por via destas outras palavras de Bernard Bourgeois:

“...o Eu do realista abandona-se ao sentimento e agarra-se, passivo, à segurança mortal do

ser; o Eu do idealista confia na intuição do querer, e arrisca a aventura vivificante da liberdade. [...] Cada um deles encontra-se num mundo totalmente diferente do do outro.... O *sentido do ser* e o *sentido do Si* ou da liberdade representam as duas etapas de um *progresso* que constitui a história de todo o ser humano, que é história que se revela tão-somente possível [tão-somente possível *in potentia*], uma vez que, se o sentido do ser é natural ao homem e se deixa confundir com o impulso da consciência, o qual (impulso) a conduz a visar o ser e a acreditar na natureza, o sentido do Si tem de ser adquirido, surgindo apenas a partir do momento em que o homem se liberta, por via de si mesmo, da lei do ser natural e, modificando a sua vida, modifica o seu modo de olhar [o mundo e a si mesmo]. Ora, sendo que, de nada, nada pode surgir, esse sentido existe em todo o homem — na qualidade de virtualidade que, como tal, há que [atualizar e] desenvolver.”<sup>48</sup>

**261.** O “sentido do ser é natural ao homem”. Por conseguinte, o homem é naturalmente hiper-realista (“realista”, de acordo com a *mirada* hiper-idealista ou romântica de Fichte e, logo, também com o raciocínio apenas dialético, ao invés de de igual modo sintético, de Bourgeois).

**262.** O “sentido do Si tem de ser adquirido, surgindo apenas a partir do momento em que o homem se liberta, por via de si mesmo, da lei do ser natural”. Significa isto, o sentido do Si exige — e só surge a partir do momento em que — o homem devém, por via de si mesmo, cultura (*antropocultura*).



263. “[E], modificando a sua vida, modifica o seu modo de olhar [o mundo e a si mesmo]”. A cultura *qua Paideia* é, pois, *enérgeia* (operatividade) periagógica *sub specie effectus* (como o Sócrates de *A República* nos faz ver) e, *enérgeia* (operatividade) protréptica *sub specie causae motivae*.<sup>49</sup> Ou seja, neste seu segundo aspeto, a cultura *qua Paideia* ou *Bildung* é *vis* que é vida que incentiva—exorta a vida a mudar de rumo e a enveredar pelo *novo* curso que a fará devir idealismo—realismo ou vida clássica. O mesmo é dizer, é *vis* que é vida que incentiva—exorta o homem a transmudar-se gradualmente de *caricatura humana* pandémica em *converso* à virtude (*aretê*) e à perfeição (*télos*) sem as quais jamais poderá haver boa e bela forma (*eumorphía*) humana. Por outras palavras: a cultura *qua Paideia* ou *Bildung* é *vis* que é vida que incentiva—exorta o Homem a transmudar-se gradualmente em *prosélito* (*proselytós*) — em, literalmente, homem que há *chegado* [*pros-* (“para”) + *elyth-* (raiz do pretérito de *erkhesthai*, “vir”) + *-os*] à *meta* de se *modelar* instânciação paradigmática do *dever-ser* contingentemente qualitativo (em extensão) e quantitativo (em intensão) da classe—espécie *HOMEM*, bem como do *dever-ser* contingentemente quantitativo (intensivo) do *ter-de-ser* (extensivo—qualitativo) dessa mesma classe—espécie. (A cultura *qua Paideia* ou *Bildung*, *qua* vida de *prosélito* à Vida, encontrará, pois, mote mais do que adequado não apenas naquele que Arnold lhe consigna — *To make reason and the will of God prevail* —, mas também no título editorial da primeira obra de Dante: no título *Vita Nuova*. E isso, inclusivamente, quer se pense ou não tanto nos sentidos *prima facie* como nos sentidos *secunda facie* dessa mesma obra, desse *prosimetrum*.)

**264.** “[E]sse sentido existe em todo o homem — na qualidade de virtualidade que, como tal, há que [atualizar e] desenvolver” (para reiterar a afirmação de Bourgeois). Ou seja, utilizando agora a formulação de Schiller: “cada ser humano traz em si... um ser humano ideal puro”, consistindo a cultura, “a grande tarefa da sua existência”, em verter a virtualidade ou potencialidade de tal “ser humano ideal” em atualidade: “em fazer-se coincidir, no decurso de todas as suas mutações, com a unidade imutável” de tal “ser humano ideal”.<sup>50</sup>

**265.** Praticamente a terminar as considerações que aqui havia a tecer com relação à presente aceção de “cultura”, importa tornar claro aquilo de que passo a falar.

**266.** Referi-me repetidamente ao *posicionamento* epistemológico clássico como *posicionamento* que *exige* do indivíduo que se esforce por entrar em linha de conta equanimemente (50%–50%) com as determinações de caráter ideal ou formal e com as determinações de caráter real ou *material* — assim indiciando (se não mesmo afirmando) que a alma clássica consiste, antes de tudo o mais, em *discordia concors* entre hiper-idealismo e hiper-realismo: em *discordia concors* que verte a relação antitética por que cada um destes dois se demarca *negativamente* do outro em relação simultaneamente sintética (porque de equanimidade) entre idealismo e realismo *tout court*.

**267.** Por outro lado, afirmei que a alma hebraico-católico-cristã medieva foi eminentemente alma hiper-idealista ou *romântica* — à semelhança, aliás, do que viria a acontecer, mui-

to mais tarde, sobretudo com a alma de um Fichte, de um Schelling e de um Shelley, no que diz respeito ao romantismo filosófico (no caso de Fichte–Schelling) e ao romantismo estético–literário (no caso de Shelley) de oitocentos, consideradas essas duas formas de romantismo como o principal filão especulativo-estético do *retorno desencantado* à *medieval doença dos sentidos* (para utilizar a fórmula de Walter Pater) e, por conseguinte, do *vetor* ou da *face saudosista* da Modernidade —, bem como afirmei que a alma ocidental deste nosso presente de *matéria humana*, a alma de finais (pressupostamente) da própria Modernidade, se caracteriza por ser hiper-realista.

**268.** Ora, isso poderá levar quem me leia a concluir que, por “*posicionamento* epistemológico clássico” ou “cultura”, eu entendo, sem mais, *discordia concors* entre o *idealismo* e o *realismo doentios* (designemo-los agora assim) da alma medieval paradigmática (o primeiro) e da alma moderna — quicá, pós-moderna — paradigmática (o segundo). E, assim sendo, importa, na verdade, tornar claro que isso não acontece: que, por “*posicionamento* epistemológico clássico” ou “cultura”, entendo *discordia concors* entre os *posicionamentos saudáveis* (*sub specie totius*) que o Schiller de *Sobre Poesia Ingénua e Sentimental* designa “o verdadeiro idealismo” (*der wahre Idealism*) e o “verdadeiro realismo” (*der wahre Realism*), e não entre aquilo que ele mesmo designa “as caricaturas que com eles coocorrem lado a lado” (*ihre beiderseitigen Karikaturen*).

**269.** Depois de ter feito notar dois aspetos assaz significativos — por um lado (A), que, se acontece que “o ideal da natureza humana é repartido por ambos [idealismo e realismo]”, tam-

bém acontece que “por nenhum deles é totalmente alcançado” (*das Ideal menschlicher Natur unter beide verteilt, von keiner aber völlig erreicht ist*);<sup>51</sup> por outro lado (B), que, em resultado da relação dialética que se instaura entre idealismo e realismo e que, por conseguinte, ocasiona que um e o outro se neguem tanto quanto se afirmam mutuamente, cada um deles pressupõe o respetivo oposto do mesmo modo que as duas faces de uma mesma moeda se pressupõem mutuamente, assim entrando, por força, em contradição consigo mesmo ao ser considerado (o idealismo ou o realismo) à parte e à revelia do outro — depois de ter feito notar estes dois aspetos, Schiller passa, de facto, a distinguir o “verdadeiro idealismo” do “falso idealismo” (*der falsche Idealism*) e o “verdadeiro realismo” do “falso realismo” (*der falsche Realism*).

**270.** É então que o leitor se depara — para trazer aqui apenas o que respeita ao *falso realismo*, e, por esse modo, poupar a alma hiper-realista do moderno presente a mirar no *espelho* da *cultura hominis a face* (na verdade, a *meia-face*) do *falso idealismo* — com as afirmações que se seguem.

**271.** “O que é válido para os dois caracteres quando são considerados na sua melhor aceção torna-se ainda mais notório nas *caricaturas* que com eles coocorrem lado a lado. O verdadeiro realismo é mais salutar no que respeita aos seus efeitos, e tão-somente menos nobre no que respeita à sua fonte; o falso é desprezível no que respeita à sua fonte, e apenas um pouco menos pernicioso no que respeita aos seus efeitos. O verdadeiro realista submete-se, sem dúvida, à Natureza e à necessidade que a caracteriza — po-

rém, à Natureza na sua totalidade; porém, à necessidade eterna e absoluta da Natureza, não às suas *constrições* cegas e momentâneas. É com liberdade, que ele abraça e segue a lei desta última [da Natureza], e sempre haverá de subordinar o particular e individual ao universal. Daí, pois, que também não possa deixar de acontecer que o verdadeiro realista se revele, no que concerne ao resultado final, em concordância com o genuíno idealista, não obstante quão diferentes possam ser os caminhos por que ambos enveredem para o alcançar. Pelo contrário, o comum amante da experiência [*der gemeine Empiriker*] submete-se à Natureza considerada como força, e com resignação cega e indiscriminada. Os seus juízos, seus desideratos, confinam-se ao âmbito do particular e individual: compreende e crê em apenas aquilo em que toca: estima apenas aquilo que traz vantagem à sua natureza sensível. E, por conseguinte, também mais não é ele do que aquilo que as impressões vindas do exterior determinarem acidentalmente que ele seja: a sua identidade subjetiva [*Selbstheit*] encontra-se reprimida, sendo que, enquanto ser humano, não há nele, de todo, qualquer valor e qualquer dignidade. Enquanto coisa, continua ele ainda, contudo, a ser algo, continua ele ainda a servir para algo. [...] Há gente quanto baste, mesmo povos inteiros, que vivem neste estado desprezível, que, sem qualquer identidade subjetiva [*Selbstheit*], subsistem tão-somente por via da gratuidade da lei natural, e que, em resultado disso, também apenas servem *para algo*....”<sup>52</sup>

**272.** “Os seus juízos, seus desideratos, confinam-se ao âmbito do particular e individual”. O mesmo é dizer, os seus juízos, sejam eles determinantes ou reflexivos, não são genuinamente

juízos, já que, no primeiro destes dois casos, carecem de universal (de conceito) que subsuma o particular sobre que o juízo recaia, e já também que, agora no segundo caso, não se fazem acompanhar de *pesquisa*, por via de reflexão, do universal (do conceito) que possa subsumir o particular sobre que o juízo recaia.<sup>53</sup>

**273.** “Os seus juízos, seus desideratos, confinam-se ao âmbito do particular e individual”. Eis aqui aquilo que, talvez mais do que qualquer outro atributo e em resultado de hiper-realismo | hipo-idealismo, caracteriza a incultura das gentes *de cultura* (de pressuposta cultura) deste nosso tempo de faculdade de julgar generalizadamente *oprimida*: deste nosso tempo de culturas (no plural) que se apregoam em uníssono *todas diferentes, todas iguais*, mas cujas diferenças *materiais* (cujas particularidades) tendem a encontrar unidade-igualdade formal (universalidade) apenas num predicado (o predicado “modo de vida”)<sup>54</sup> que é nem de caráter dinâmico-operativo nem de caráter teleológico. —

**274.** Num predicado (o predicado “modo de vida”) que, por conseguinte, só poderá, na verdade, configurar o conceito “cultura” (*qua* marca necessária) de par a par com as marcas necessárias: (A) “processo-atividade que tem por *télos* insuperável a Ideia HOMEM” (*Bildung* ou *cultura hominis*); (B) “estado-estádio *qua* produto de um tal processo-atividade” — *qua* grau sucessivamente *estático* de concretização do *télos* IDEIA DE HOMEM e, logo, *qua* aproximação ao Ideal HOMEM (à concretização histórico-existencial, e sempre parcial, daquela mesma Ideia). Isso mesmo, sem tirar nem pôr: de par a par com tais marcas necessárias, ao invés de isoladamente e

à revelia delas — como é predicado (aqui, “predicado” é evidentemente verbo) por todas as mentes que, determinadas heteronomamente e *en masse* pelo moderno entendimento (na verdade, *desentendimento*) sociológico-antropológico de “cultura”, *apregoam*, sem dar por isso, que *todos são iguais porque têm uma cultura e que todos são diferentes porque têm a sua cultura ou o seu modo de vida*.

**275.** É que, sem dúvida, se verifica o que passo a expor, com vista a clarificar o que venho de afirmar (nos ¶¶ 273–274)

**276.** Por um lado, que, não obstante se dar a considerar, momento a momento da sua duração, como estado—estádio *estático* ou *inerte*, todo e qualquer modo de vida (*way of life*) se encontra (como tudo o mais que subsiste *no* tempo) em constante mutação — daí decorrendo a consabida fórmula que Platão atribuiu a Heraclito: *Pánta chorei kai oudèn ménei*: “tudo transita, nada se detém”.<sup>55</sup>

**277.** Por outro lado, que, considerado em si, à parte de quaisquer forças que sobre ele possam atuar, todo e qualquer modo de vida (o qual sempre é *vivência* e, logo, atributo de um ou mais *viventes*) se encontra, por força, em transição—mutação por uma de duas vias.

**278.** (A) Ou pela via de, *inerte* e inconsciente disso, o respetivo *vivente* permanecer *paciente—escravo* de forças múltiplas (e, as mais das vezes, antagónicas) que lhe são externas e que, por conseguinte, agem sobre ele *qua* determinação de motivações e de fins (de interesses) que, para além de lhe permanecerem acidentais, lhe per-

manecem heterónomas — caso em que jamais poderá ele, modo de vida, devir predicado essencial (ou *sine qua non*) quer (i) do processo ou da atividade “cultura” (*Bildung* ou *cultura hominis*), quer (ii) de qualquer estado—estádio *produzido* por um tal processo, considerado esse estado—estádio *qua* aproximação (sucessivamente *estática* e em devir) ao *télos* insuperável deste último (processo).

**279.** (B) Ou, pelo contrário, pela via de, ativo e autoconsciente disso, o respetivo *vivente* se cultivar *agente libertador* de tais forças heterónomas, em resultado de lhes reagir—*fugir* com o fim expresso de reflexivamente devir *paciente-senhor* tão-somente das forças internas e externas que autonomamente avalie dever fazer recair sobre si mesmo por determinação universal (logo, impessoal) quer (i) do *dever-ser* (quantitativo) do seu (qualitativo) *ter-de-ser* (dos seus predicados constitutivos), quer (ii) do seu *poder-ser* (dos seus predicados *in potentia*) — caso em que, na verdade, terá ele, modo de vida, de devir, por força, predicado essencial (ou *sine qua non*) quer (i) do processo ou atividade “cultura” (*Bildung* ou *cultura hominis*), dado que esse mesmo processo sempre haverá de consistir no modo de vida (*way of life*) “autocultivação”, quer (ii) de cada um dos estados—estádios *produzidos* por ele (processo—modo de vida), considerados *qua* graus (sucessivamente *estáticos*) de aproximação ao *télos* último e insuperável que ele mesmo (processo) visa.

**280.** De tudo isso, resulta que falar de “cultura” como modo de vida é, por força (quer se saiba ou não disso), falar de “cultura” *qua* efeito que, como tal, pressupõe por força a causa “cul-



tura” *qua antropocultura, cultura hominis, Bildung* ou *Paideia*. — É, para além de tudo o mais, identificar “cultura *qua* modo de vida” com manifestação exterior e testemunho. Em concreto, com manifestação exterior e testemunho, por um lado, da estrutura psíquica (da *mirada* epistemológica) que aconteça determinar a própria cultura *qua* modo de vida (com maior ou menor autonomia ou heteronomia); com manifestação exterior e testemunho, por outro lado, das coordenadas empírico-concetuais dos *viventes* que, arreigados a ela, cultura *qua* modo de vida, por hábito ou imitação e por afeto, lhe estimem (sem o saber) o valor teórico (racional), prático (ético) e estético. — As coordenadas empírico-concetuais, por exemplo, dos *viventes* que são da *opinião* de que — que *acham* no seu íntimo, de modo espontâneo e logo irrefletido, que — as tatuagens e as tonsuras que fazem suas por imitação pedestre do *sensus aestheticus* primitivo dos que chutam no futebol ou batucam nas bandas de *rap* ou de *rock* são verdadeiramente belas e boas: são *virtuosas* ou plenas de *aretê*.

**281.** De tudo isso, resulta, para agora o expressar sucintamente, que falar de “culturas” ou de “modos de vida” “particulares” implica, por força (quer se dê ou não por isso), falar de *antropocultura* (*cultura hominis*) ou, é a mesma coisa, de “cultura universal”. E isto, pelo menos, uma vez que todo o PARTICULAR (ontológico) exige ser dialeticamente afirmado–negado (*na vertical*) por todo o UNIVERSAL (lógico) — e vice-versa — tanto quanto os universais (i) PARTICULAR | (ii) MORTE, por exemplo, exigem ser dialeticamente afirmados–negados (*na horizontal*) pelos universais (i) UNIVERSAL | (ii) VIDA (e vice-versa).

**282.** Rumemos, agora sim, ao término das elucidações que aqui havia a fazer com relação à presente aceção de “cultura” — a qual, afinal, se revela a mais fundamental de todas, dado que as restantes radicam nela e que, assim sendo, só poderão ser consideradas legítimas aceções de “cultura” por determinação (e, logo, *a posteriori*) dela mesma. E isto ainda que se depare reiteradamente com a circunstância de essa mesma e mais fundamental aceção de “cultura” permanecer *insuspeitada* pela esmagadora maioria dos escritos que versam acerca do conceito “cultura” movidos pelo intento não de o elucidar — tão-somente de o elucidar, e, logo, de fazer isso mesmo à revelia de todos e quaisquer interesses ou constrangimentos assaz tempestivos —, mas sim de o *acomodar à mente* do presente (ou também de o *acomodar à mente* do presente), a qual se caracteriza, para além de tudo o mais, pelo seu atávico apego ao princípio de que *tudo é cultura*. Refiro-me — *alas!* — a intento que não pode evitar configurar-se semelhante ao de estultamente redefinir o *lógos* constitutivo e o *lógos* regulativo *HOMEM*, como se do *lógos* meramente concetual-*posicional* (*setzenden, positional*) de *MOEDA ÚNICA*, por exemplo, se tratasse.

**283.** Rumemos, na verdade, ao término das elucidações que aqui havia a fazer com relação à presente aceção de “cultura”. O mesmo é dizer, tentemos por em evidência aquela que é uma das mais nefastas (socialmente nefastas) contradições que decorre de nos mantermos incul-tos por *desobediência* ao *dever-ser* (*divinamente* ordenado) do nosso (humano) *posicionamento* epistemológico. Sim, tentemos fazer isso — via de nos socorremos de Herbert Read.

**284.** A certa altura do seu ensaio “Que se Dane a Cultura” (“To Hell with Culture”), Herbert Read diz-nos: “A propósito, podemos bem reparar em que, quando o sistema que se norteia pelo lucro se vê compelido a dar primazia não ao próprio lucro, mas à funcionalidade, que é o que acontece no caso do fabrico de um avião ou de um carro de corridas, produz ele inevitavelmente uma obra de arte. A pergunta que se levanta é, porém, esta: por que razão não são todas as outras coisas que o Capitalismo produz tão belas quanto os seus aviões e carros de corrida?”<sup>56</sup>

**285.** A resposta a essa pergunta, já no-la há dado o próprio Read (através das palavras que venho de traduzir). É ela: *Porque, a não ser quando não o pode evitar, o Capitalismo sempre coloca o lucro à frente da funcionalidade.* E, assim sendo, o que nos importa perceber aqui é o seguinte: por um lado, que bem se poderá perguntar *Por que razão procede o Capitalismo assim?*; por outro lado, que a resposta a esta outra pergunta é a mesma que há a dar a uma pergunta ainda mais fundamental do que a pergunta que Read retoricamente nos coloca — porque a engloba, em virtude de englobar tudo o que seja humano.

**286.** Refiro-me, em primeiro lugar (por ordenação de carácter lógico), a esta outra pergunta: *Por que razão não são todos os seres humanos que, com fealdade, colocam o lucro à frente da funcionalidade* almas tão funcionais e tão belas quanto os aviões e os carros de corridas que produzem e adquirem?

**287.** Refiro-me, em segundo lugar (por ordenação de carácter lógico), à resposta a essa mesma pergunta. Isto é, à resposta: *Porque os mais*

*dos seres humanos carecem do conceito e da ideia de "humanidade", e porque, em resultado disso, sempre avaliam fonte de maior sucesso e de maior felicidade humanos auferir o lucro que lhes permita possuir (ou que lhes tornaria possível possuir) um Gulfstream G650 ou um Ferrari 488 GTB, ao invés de a circunstância de se esforçarem, no decurso de suas vidas, por devirem, adentro das determinações da perfeição–excelência humana, seres humanos tão quantitativa e qualitativamente perfeitos–excelentes quanto o são, adentro das determinações da perfeição–excelência da máquina "avião" e da máquina "carro", o Gulfstream G650 e o Ferrari 488 GTB.*

**288.** Na verdade, toda a humanidade que estima o mais ou o menos do sucesso e da felicidade (*eudaimonía*) humanos assim — pelos critérios, hoje cada vez mais disseminados, do *ter*, em lugar de pelos critérios do *ser* e do *dever-ser* — não pode deixar de padecer *ferozmente* da indignidade, e da consequente fealdade moral e estética, com que sempre se depara ao deparar ou (i) com um animal a ser Senhor de um outro animal que lhe fique muito além em perfeição–excelência adentro da sua própria espécie, ou (ii) com um animal a ser Senhor de um objeto que lhe fique muito além em perfeição–excelência adentro da sua própria espécie.

**289.** E é com isso, sem dúvida, que se depara, ao deparar, por exemplo, com um gato ou com um cão a ser efetivamente Senhor do ser humano que, não obstante essa circunstância, se considere Dono dele. E é com isso, também, que se depara, ao deparar com um ser humano praticamente de todo inculto a ser Senhor de um cavalo ou de um cão que, cada um deles aden-

tro das determinações da sua espécie, lhe fique muito além em perfeição—excelência — sendo que, quando se depara com tal indignidade e fealdade, se depara também, as mais das vezes, com um tal Senhor (na verdade, com um tal *escravo*) pleno de gáudio de ter podido comprar e de poder *exibir* tão intensa perfeição, excelência ou nobreza alheia. Bem como é de igual modo com isso que se depara — para o reiterar — ao deparar com um ser humano que em nada seja nobre e excelente (culto) pleno de gáudio de ter podido comprar e de poder *exibir* a excelência e a consequente nobreza do seu *Gulfstream G650* ou do seu *Ferrari 488 GTB*.

**290.** Agora, e para ascendermos ao cimo em direção ao qual tenho vindo a prosseguir, que resposta naturalmente se abre a todos quantos, tendo-lhes a alma nascido ceifeira (para ecoar Pessoa), não possam deixar de se perguntar: *Por que razão, tão grande indignidade, nascida de tão grande e tão mortal contradição; por que razão, tão grande contradição, tão grande indignidade, tão grande fealdade — das quais tão poucos são, sempre, capazes de se aperceber?*

291. Essa resposta, já nos foi ela dada por Fichte. Em concreto, pelo Fichte que afirmou: “a humanidade de modo algum já se encontra cultivada em nós... ainda permanecemos, inclusivamente, no grau inferior da semi-humanidade, ou da escravidão: ainda não amadurecemos para o sentimento da nossa liberdade e da nossa capacidade para agir autonomamente ou por nós mesmos — uma vez que, se assim não fosse, teríamos necessariamente de almejar ver ao nosso redor seres semelhantes a nós, isto é,

seres livres. Nós somos escravos e almejamos permanecer escravos”.<sup>57</sup>

**292.** Contudo, e como se torna evidente, também essa resposta ou essa justificação é passível de ser indagada. Ou seja, é passível de conduzir o espírito *curioso* a apor-lhe a indagação *Por que razão?* — a qual o conduziria a uma outra resposta que, por seu turno, lhe suscitaria a mesma indagação. E assim por diante... Até ser chegado, por assim dizer, a uma resposta de todo *inultrapassável*, em consequência de ser resposta fundamental que justifique a respetiva pergunta por via de a devolver na qualidade de resposta.

**293.** Refiro-me a esta resposta: *Todas as outras coisas que o Capitalismo produz não são tão nobres e tão belas quanto os aviões e os carros de corrida que o Capitalismo produz porque o Capitalismo produz seres semi-humanos, seres que não são tão nobres, belos e bons, tão cultivados, quanto tais aviões e tais carros de corrida — sendo que se verifica o seguinte:*

(A) *que, por seu lado, isso produz a grande indignidade humana de esses mesmos seres semi-humanos se vangloriarem de se avaliarem, e de se verem coletivamente avaliados, possuidores de perfeição, excelência, beleza e nobreza que não está ao seu alcance serem — em virtude de lhes permanecerem alheias — e que, por conseguinte, verdadeiramente não possuem;*

(B) *que isso mesmo ocorre em consequência direta de eles, tais seres semi-humanos, conhecerem, sentirem e julgarem (urteilen) por determinação do posicionamento epistemológico “hiper-realismo”, o qual os condena a avaliar a perfeição e a excelência reais (in actu) dos mais dos entes não humanos sem jamais devirem capazes de*

*avaliar a perfeição e a excelência ideais (in potentia) do Homem e, por conseguinte, também a sua real imperfeição e carência de excelência: a sua real carência de antropocultura;*

*(c) que a incultura de que tais seres humanos enfermam em resultado de tudo conhecerem, avaliarem e julgarem (urteilen) por determinação do posicionamento epistemológico "hiper-realismo" radica, em primeira instância, no seu desconhecimento coletivo de tudo conhecerem, avaliarem e julgarem por determinação desse mesmo posicionamento epistemológico;*

*(d) que esse mesmo seu desconhecimento radica, por sua vez, no seu desconhecimento de que a cultura encontra — de que todas as formas de cultura encontram — o seu fundamento primeiro na efetivação, na forma de vida individual e coletiva, do posicionamento epistemológico "idealismo-realismo" ou "clássico";*

*(E) que o seu desconhecimento de que a cultura encontra o seu fundamento primeiro na efetivação (individual e coletivamente) do posicionamento epistemológico "idealismo-realismo" — o seu desconhecimento, afinal, do que a cultura é em primeira instância — radica sobretudo no seu desconhecimento coletivo de tudo conhecerem, avaliarem e julgarem, inclusive a própria cultura, por determinação do posicionamento epistemológico "hiper-realismo": o qual é desconhecimento que, assim sendo, tanto se constitui efeito como causa.*

**294.** Chegados aqui — à circularidade com que acabámos de deparar, entre (c) e (E) —, continue-se, agora, a explicitar os diversos conceitos ou significados com que o termo ou o significante "cultura" estabelece significação. Não, contudo, sem antes pôr devidamente em evidência o

seguinte. Que a *sotería*, a redenção, do semi-homem de *agora* só poderia ter início por via do ato temerário (*rash act*) de um Raskolnikov que ousasse levar por diante, no decurso das próximas três ou quatro gerações, a Revolução Epistemológica — a genuína Revolução Cultural — sem a qual o círculo vicioso da circularidade que venho de revelar jamais poderá vir a ser salutarmente rompido. Sim. Um tal Raskolnikov: um tal Cristo ou um tal Cão do Céu (para sinonimizar aqui o *veltro* de Dante e o *Hound of Heaven* de Thompson). Uma tal Revolução de foro da universalidade humana e, por conseguinte, a valer: um tal *Breakthrough*. Uma tal Missão (*Bestimmung*) a mando dos Deuses e encetada pelo Homem. E não a Revolução Técnico-Científico-Informacional, a Revolução dos Malmequeres ou a Revolução das Labaças — que sempre haverão de permanecer revolução do foro da particularidade e, logo, *datada* (*craze* ou *fad*), *itch* pueril e de superfície, revolução que não se revolve com não se resolver e que, por isso, também nada, alguma vez, poderá revolver e, por esse modo, resolver.

**295.** Enquanto relação de determinação mútua entre um estado-estádio predominante (e/ou *dominante*) do mundo subjetivo (um estado ou grau coletivo de *Bildung*) e um contexto vivencial (*Erlebnis-Zusammenhang*) ou um *espírito do tempo* (*Zeitgeist*) específico — e um certo *complexo* ou *sistema* de *solicitações*, *tendências*, *concepções*, *viragens* e *reações* ocasionadas e validadas coletivamente de modo mais ou menos inconsciente e com maior ou menor perduração — (vi), cultura é um *posicionamento*, agora, *sub specie materialitatis* (uma *atitude* concreta) desse mesmo mundo (o subjetivo), enquanto



sede de *atividade psíquica* que sempre recai sobre ele (mundo subjetivo) e o mundo objetivo na qualidade de *atividade criadora de realidade* e instauradora ou *negadora de verdade e/ou utilidade*.

**296.** É, pois, sempre, AFIRMAÇÃO — *instauração—posição* (*Setzung, positing*) — ou NEGAÇÃO — *desinstauração—contraposição—oposição* (*Gegensetzung, counter-positing*) — da *verdade e/ou utilidade* deste ou daquele modelo de organização social, deste ou daquele modelo de Estado e de Governo, deste ou daquele conjunto de preceitos éticos, de comportamentos e de relacionamentos sociais, deste ou daquele conjunto de expressões estéticas e deste ou daquele conjunto de *narrativas* (*mitos*) e de metáforas de índole mais ou menos *ideológica* — de índole religiosa, política, económica, social e até mesmo filosófica e científica.

**297.** Esta aceção de cultura encontra-se entre aquelas para que, hoje-em-dia, os Alemães reservam o termo *Kultur*,<sup>58</sup> assim diminuindo de forma assaz significativa a confusão que, na ausência desse mesmo termo, tende inevitavelmente a surgir entre ela e as aceções de “cultura” (A) *qua atividade—processo* que recai sobre o mundo interior, espiritual e subjetivo (*qua Bildung*) e (B) *qua atividade—processo* que recai sobre o mundo exterior, material e objetivo (*qua civilização*).

**298.** E, na verdade, as *narrativas* que são produzidas e vividas período histórico-cultural a período histórico-cultural são *Kultur* — concebido este termo tanto (A) no sentido *dinâmico* de “cultivo coletivamente anónimo” (tão anónimo, de facto, quanto o seria, por exemplo,

a força produzida por cem ou mais cavalos a puxar um caminhão incapaz, porque avariado, de se automover) “de uma *nova* interpretação—visão dos mundos objetivo (*Weltanschauung*) e subjetivo (*Selbstanschauung*), de Deus ou dos Deuses (*Gottanschauung*), do Homem (*Menschanschauung*) e da sociedade (*Gesellschaft Anschauung*)”, como (B) no sentido *estático* de “*produto* ou *cultivado* alcançado por esse mesmo cultivo”.

**299.** Significa isto: interpretado o termo *Kultur* tanto naquele primeiro sentido *dinâmico* como no sentido *estático* de “estado—estádio específico” — no sentido de *cristalização* daquela referida “*nova* interpretação—visão”, que a todo o instante vai devindo *velha*, mas que a todo o instante, também, se vai mantendo tão ininterrupta quanto proteica —, o qual é estado—estádio que, de par a par com sempre ser individualmente *herdado* ao nascer (em resultado de se dar a *respirar* e a *beber* praticamente com o ar circundante e o leite materno), sempre é afirmado ou validado intersubjetivamente. Quer isto dizer, sempre é *posto* (*gesetzt, posited*) intersubjetivamente (por desconhecimento e *omissão*, ou não) na qualidade de *state of the art* último e *definitivo* (porque implicitamente assumido como sendo *insuperável*) da capacidade humana para investigar e encontrar *verdade*. Ou, então, para decifrar, disseminar e fazer valer *verdade*, no caso de supostamente se tratar de verdade revelada (ao invés de verdade natural)

**300.** A isso mesmo se fica a dever, aliás, a quase certa circunstância de os mais dos meus hipotéticos leitores se *recusarem*, neste momento, a compreender o que pretendo significar ao

falar, com relação à cultura (*Kultur*), quer (A) de “atividade criadora de realidade e instauradora ou negadora de verdade e/ou utilidade”, quer (B) de “narrativas (mitos)”, quer, também, (C) de “metáforas”. — Ainda que entre tais *narrativas* se encontre, por exemplo, a *narrativa* sobrejacentemente *familiar* de, nos regimes ditos democráticos, o povo que é ignominiosamente seduzido e persuadido a escolher estes ou aqueles outros para seus futuros Senhores ser povo de todo Livre e Soberano. E ainda, também, que entre tais metáforas se façam contar (A) a de a gravidade ser força de atração — a qual é metáfora que bem *emparelha*, para recuar de Newton a Aristóteles, com a de o Primeiro Movente se sentir eternamente atraído, por Amor cósmico, ao Movente Imóvel — e (B) a de o Deus-Homem ser o pastor (o cultivador) dos homens e de estes serem as (incultas e tontas) ovelhas dele (como narra, pela pressuposta pena de um rei de pastores, o Salmos 23:1).

**301.** No que respeita à presente aceção de *Kultur*, ocorre, na verdade, que a configuração do *produzido* ou *cultivado* que se faz característico de um determinado período histórico-cultural, com maior ou menor perduração, se encontra determinada mutuamente: por um lado, pelo estado—estádio (ou grau) de *Bildung* (*antropocultura*) que aconteça ser coletivamente predominante; por outro lado, pelo contexto vivencial (*Erlebnis-Zusammenhang*) que ele (estado—estádio ou grau) possa propiciar e que, inversamente, lhe possa ser propício — o qual é contexto vivencial que, por sua vez, não poderá, considerado em si, deixar de ser determinado pelo estado—estádio vigente de cultura *qua* civilização (*Kultur qua Zivilisation*).

**302.** Com relação a este último aspeto, considere-se, por exemplo, e para já não falar do telescópio espacial Hubble, que, se Galileu não tivesse decidido construir o seu próprio telescópio e dar-lhe uso muito diferente daquele que o exército começava a dar a um tal engenho, os caminhos mentais por que se há chegado à validação (hoje, banalização) do Copernicianismo teriam sido, sem dúvida, muito mais longos e mais tortuosos.

**303.** Traz-nos isto, ao facto de, hoje-em-dia, se afirmar que a Terra gira à volta do Sol (que a Terra é um planeta) com convicção não menor do que a de que as cores não são interpretação subjetiva do nosso aparelho ocular objetivamente determinada — ao facto de, hoje-em-dia, se afirmar tal coisa (que a Terra é um planeta), plenos de realismo ingénuo, sem, as mais das vezes, se ter a mais remota noção do seguinte: quer (A) de que, ao fazê-lo, se está inconscientemente a afirmar a cosmovisão heliocêntrica e a conceção, dela decorrente, do mundo como máquina cósmica, quer (B) de que a vigência da própria cosmovisão heliocêntrica acarretou consigo a incapacidade para *pôr* (*setzen, posit*) ou intencional *verdade* tanto à cosmovisão que a precedeu (a cosmovisão geocêntrica ou aristotélico-ptolemaica) como ao teísmo hebraico-católico-cristão: ao criacionismo, ao providencialismo e ao salvacionismo que Aquino (sobretudo ele) *colou* a esta mais antiga cosmovisão (a geocêntrica) após se ter apropriado dela — via de *Peri Ouranu* (*De Caelo*), um dos tratados de Aristóteles então dados a conhecer ao Ocidente pelos Árabes — e ao se *contorcer* para cair e batizar o sistema aristotélico, com vista a melhor o poder purgar

do seu endêmico *paganismo* e, já cristianizado, o *importar* para Roma (para o Vaticano).

**304.** O que esta minha observação pretende dar a ver é, no fundo, o seguinte: que a mútua determinação de que tenho vindo a falar (entre cultura *qua Bildung* e cultura *qua Kultur*) acontece ser a que se faz vigente num determinado momento histórico-cultural em resultado, sobretudo e em primeira instância, do estado-estádio ou grau de *Bildung* (de *antropocultura*) a que a *mente* coletiva desse mesmo momento se haja alçado ou venha a alçar-se.

**305.** E isto dado que, não obstante devir factor de tal mútua determinação, o contexto vivencial (*Erlebnis-Zusammenhang*) que aconteça, também ele, fazer-se vigente num determinado momento histórico-cultural acaba por ser aquele que vem a ser em resultado, maioritariamente, dos seguintes aspetos:

(A) do *acesso* que a *mente* coletiva possa ter (ou não ter) sobretudo às *esferas* de foro científico e filosófico da imagem do mundo (*Weltbild*, *world view*) específica que, de igual modo, aconteça fazer-se vigente;

(B) do *empenhamento*, da *urgência* e da seriedade intelectuais e emocionais que a própria *mente* coletiva possa pôr (ou não pôr) na sempre árdua tarefa de assimilar e compreender sobretudo aquelas mesmas duas *esferas* da imagem do mundo (*Weltbild*, *world view*);

(C) do grau de *urgência* vital que uma tal *mente* possa pôr (ou não pôr) na sempre humana *missão* de assumir um *posicionamento* de *validação* ou de *invalidação* das configurações específicas das diversas *esferas* concêntricas da *sua* (vigente e vivida) imagem do mundo, bem como de

traçar em redor da sua vivida historicidade um *horizonte* teórico, prático e estético que se mantenha sucessivamente coerente com tal *posicionamento* (de *validação* ou de *invalidação*), e cujo centro se configure unidade e harmonia formais entre cada um dos seus múltiplos *raios*: entre os modos coletivos de conceber, pensar, agir e sentir face a cada um dos diversos *movimentos* do tear da vida na *pólis*: o de índole política, o de índole religiosa, o de índole económica, o de índole estética, etc. <sup>59</sup>

**306.** Trata-se, pois, já não só da árdua tarefa que venho de referir (na alínea (B) do ¶ 305), mas também de uma outra. Configura-se ela — esta segunda — tarefa sem a qual o *posicionamento* e o *horizonte* que acabo de mencionar jamais poderão deixar de importar em esquecimento coletivo de terem sido esquecidos coletivamente, em mera *propaganda* religiosa ou educacional, ou, ainda, em mera e *curiosa* relíquia de uma outra época do Ocidente, de uma pretérita *mente* coletiva.

**307.** Digo “esquecimento de terem sido esquecidos” no sentido, precisamente, não de esquecimento *teórico* deles mesmos *tout court* — de tal *posicionamento* e *horizonte* —, mas sim de se haver esquecido ter-se esquecido a *urgência* de individual e socialmente os verter em *posicionamento* e *horizonte* *vividos*: em *praxis*: em *Bildung* a devir *Kultur* e em *Kultur* a devir *Bildung*.

**308.** E isto já que, tão cedo quanto se revelasse capaz de vislumbrar por si só um tal *posicionamento* e um tal *horizonte*, e tão cedo, também, quanto vislumbrasse o proveito *cultural* de os verter em *tralha* teórica, a alma ora *curiosamen-*

te vigente jamais se fatigaria de se *debruçar sobre* eles mesmos (*posicionamento* e *horizonte*): jamais se fatigaria de lhes construir *corpora* com o patrocínio estatal para o desenvolvimento dos relicários das Humanidades e dos novos templos da ciência e da tecnologia; de lhes convocar palestras, seminários, *briefings*, *workshops*, *brainstormings* em prol da fecundidade da informação, do avanço da investigação, da promoção do empreendedorismo, da acentuação da cidadania. Bem como bem em prol — porventura, bem em prol em primeira instância, ainda que talvez só de modo semiconsciente — da salvaguarda contra o anonimato social e contra a carestia da vida.

**309.** Certo é, porém, que tal *posicionamento* e tal *horizonte* parecem suscitar em ninguém, ou em quase ninguém — muito menos, por conseguinte, na coletiva *cabeça de Medusa* —, empenhamento e *urgência* verdadeiramente vitais. Sendo essa a razão por que estimo nesta página, só ou acompanhado, que praticamente ninguém se importa, no Ocidente de hoje-em-dia, com fazê-los importar em vida: em *posicionamento* e *horizonte* a circular continuamente, via do latejar das artérias e das veias, da idealidade da Ideia e do conceito para a realidade do ventrículo e da aurícula. — Com fazê-los importar em vida por via de passarem a importar em *arte* da Vida (*ars vitae, téchnê peri tòn bión*).

**310.** A segunda tarefa a que me referi atrás (no ¶ 306) é a de a *mente* coletiva se *orientar*, indivíduo a indivíduo, *sinapse* social a *sinapse* social, pelas coordenadas do *mapa mental* tanto (i) *das* superestruturas do seu presente supra-individual (*qua* presente determinado ou *qua* efeito)

como (ii) do seu passado (*qua* determinante ou *qua* causa) — à semelhança de um ramo de árvore mais altaneiro que, em sendo consciente e autoconsciente, estimasse a sua exata altura e posição não por relação apenas com o quiçá pós-moderno vértice da *sua* copa (o qual é vértice que sucessivamente vê no seu *provisório* ponto de *contacto* com o céu ponto de *contacto* absoluto com o Empíreo), mas sim por relação também (para não dizer “sobretudo”) com o labirinto de acasos, predeterminados por acaso, que, baixando de anel a anel, de nó a nó, de encruzilhada a encruzilhada de ramos já desfolhados, continuamente lhe fosse cedendo acesso ao solo e à raiz. E destes à promessa pretérita, ainda então por cumprir, da semente a ser semeada pelo vento do Oeste. E desta e deste (promessa e vento) à inevitavelmente pressentida mão de acasos predeterminados por acasos predeterminados por razão: à mão de Éolo, sempre pressentida porque plantada *a priori* pela razão do Homem, do Semeador a-humano de ventos que eternamente se vivificam uns aos outro por via de se destruírem mutuamente. (*Wild Spirit, which art moving everywhere | Destroyer and Pre-server; hear, O hear!*)

**311.** E, agora. que se põem coletivamente a fazer — que têm vindo sucessivamente a fazer —, *presente* secular a *presente* milenar, os *ramos verdejantes* da sempre renovada *copa* da vetusta *árvore* ocidental? Esquecem-se de que se esqueceram. De quê? De que, para aqui convocar o espírito científico (*epistámenos*) do antigo físico (*physiológos*) de Éfeso (Heraclito), de que “o movimento para cima é o movimento para baixo”, e vice-versa.<sup>60</sup> Vale, portanto, prosseguindo com a minha analogia homem-ramo, dar-lhes



como resposta o seguinte: que se esquecem de que se não esqueceram de que o vetor ascendente para a *copa* (do presente) é o vetor descendente para o solo e a raiz (do passado).

**312.** Esquecem-se, pois, acorados no cimo de sua estultícia coletiva (para sentenciar agora apenas com relação a este nosso mais *subido* presente) de que se não esqueceram, por exemplo, disto: de que, se acontece *encaixarem* a realidade sensível na quadrícula *a priori* e *a posteriori* do pensamento por via de a nomearem quicã “cientista”, “físico”, “democracia”, “pedagogia” ou “enciclopédia”, isso mesmo só se lhes torna possível em resultado de se subirem aos píncaros modernos da *copa* que os *verdejou* por via de se *rebaixarem* às profundezas antigas do solo e das raízes do Helenismo: às profundezas e à profundidade de sua própria Antiguidade — que tanto desprezam, tanto vilipendiam, com tanto as escorraçar para além das cercanias de qualquer memória e de qualquer reconhecimento: para além das cercanias das searas excelentes da autêntica cultura, a qual, mesmo quando por todos ou por quase todos se dá por esquecida, não *sabe* confundir o joio com o trigo, e, por conseguinte, não se põe, *sabidamente*, a cavar, a semear, a colher nefasta e hedionda incultura.

**313.** Esquecem-se, pois, também, de que se não esqueceram — para continuar a pregar apenas deste nosso mais *subido* presente —, de *causas* contingentes, mas de tão vincada e tão vital *urgência* para toda e qualquer *antropocultura*, como as duas a que passo a dar *efeito*.

**314.** Por um lado, trata-se da *causa* natural, mas ora sem qualquer *efeito*, que reside em o

Homem ser animal que não se constitui formalmente, porque autoconsciente, meio para alcançar seja que fim for. E, assim sendo, trata-se, por outras palavras, da *causa* natural de o Homem se encontrar formalmente *condenado* à Autonomia e à Liberdade. — Contra as quais, afinal, conspira, dia a dia e em seu nome (em nome delas mesmas), o seguinte facto, que tão inegável é quanto inelutável: o facto de o homúnculo do Ocidente cada vez mais sujeitar, voluntariamente, toda a sua vida e toda a sua dignidade, toda a cultura que o faria devir Homem ou Dono de si mesmo, à condição ignominiosa de meio, instrumento ou *escravo* ao serviço de cada vez mais produzir e reproduzir, em seu pressuposto benefício, um fim ubíquo e onipotente que ele próprio (homúnculo do Ocidente) há criado ou instituído no sétimo dia da aniquilação de si mesmo e, logo, também da aniquilação da sua vida bem-aventurada (*selliges Leben*). Refiro-me a um fim, o Deus Dinheiro, que mais não é por natureza, não obstante se revelar mal necessário, do que um constructo simbólico ou uma ideia.

**315.** (As ideias, porém, é certo, se não são autófágicas, prestam-se, por natureza, a sobreviver, qual parasítica carraça, à custa da medula das mentes a que coletiva e anonimamente se prendem — assim as tornando mentes incultas. Não só vertem elas em solo estéril, qual praga ou planta invasora, o solo de que esterilmente se alimentam, assim sonogando seiva e vitalidade a toda a raiz ideal que não se lhes equipare em aptidão natural para sobreviver, mas também se disseminam e proliferam por contágio, assim celeremente se convertendo em Vírus de Imunodeficiência Cognitiva (vic). O mesmo é dizer, em vírus que se manifesta na qualidade de

Síndrome de ImunoDeficiência Adquirida (por contágio) à Incultura (SIDAI) — a qual é síndrome que, como é evidente, só poderá agravar de forma ruínosa, na *mente* coletiva que dela padeça, os efeitos nefastos da não menos humana Síndrome de ImunoDeficiência Congénita à Incultura (SIDCI)).

**316.** Por outro lado (e para retomar o fio à meada do ¶ 314), trata-se da *causa* de cariz histórico-cultural (*kulturell*), e ora igualmente sem qualquer *efeito* nas mais das mentes individuais da coletiva *mente* ocidental (já que não pode haver pensamento sem haver mente) — por outro lado, trata-se da *causa*, dizia, que reside no seguinte: (A) em a *Kultur* do Ocidente Moderno (do início da Idade Média em diante, até este nosso pressuposto fim da Modernidade) continuar a entremeter-se entre a *Kultur* do Ocidente Antigo e a *Kultur* médio-oriental hebraica; (B) em isso mesmo ocasionar que a *Kultur* romântico-cristã do Ocidente Moderno se configure Idade Média *para lá* da *Kultur* do Ocidente Antigo e *para cá* da *Kultur* médio-oriental hebraica tanto quanto a ressurgida *vontade* de fazer ressurgir a *Kultur* do Ocidente Antigo — a *vontade* a que chamamos “Renascença” — a declarou Idade Média *para lá* dela mesma (*vontade* ou Renascença) e *para cá* da própria *Kultur* do Ocidente Antigo.

**317.** Portanto, trata-se, também por esse segundo lado — o *lado* que acabo de especificar e por relação com o *lado*, o primeiro, que especifiquei atrás (no ¶ 314) — da *causa*, de igual modo de cariz histórico-cultural, que reside em isso mesmo continuar a acontecer em decorrência de três principais factos. São eles os que passo a especificar.

**318.** (A) O facto de a *face de Jano* da então incipiente *mente* ou cultura (*Kultur*) romanesco-católico-cristã ter querido olhar tanto para o passado hebraico-javista do Pentateuco e o passado pagão aristotélico-platónico como, a um só tempo, para o futuro — para a consumação dos *tempora christiana* que o Agostinho de *De Civitate Dei* (*A Cidade de Deus*) tanto escusa de culpas<sup>61</sup> e que Eusébio de Cesareia já antes havia *anunciado* na qualidade, entre linhas do seu *Em Louvor de Constantino*, de correlato divinamente ordenado do “Império Cristão” iniciado pelo próprio Constantino.

**319.** (B) O facto de, não contente com haver importado para o futuro as ideias de Moisés e de Javé, de Platão e do Demiurgo de *Timeu*, do Estagirita e do Movente Imóvel — que as ideias também se importam e se exportam em benefício dos que são mais aptos a sobreviver, qual Coca-Cola ou quais *jeans* remetidos por contendor de Rhode Island para a Rússia —, o facto, dizia eu, de, não contente com isso, a própria *mente* romanesco-católico-cristã ter reinventado o Hades para o destinar por morada a Moisés e ao povo de Moisés até o deus Cristo ter morrido na cruz e, ressuscitado, os ter levado com ele em ascenso para o Empíreo, bem como de ter cunhado os nomes “pagão” (*vilão*) e “paganismo” (*vilanismo*) para os dedicar por paga e cortesia às ideias e ao sentimento religioso que usurpara a Platão, Aristóteles, Plotino & co.

**320.** (c) O facto de, após Copérnico, Kepler, Galileu, Newton, Freud, Nietzsche, etc., para ser comedido, tudo isso ter passado a pertencer a um passado remotíssimo cuja mortalha continuamente sobrevive, enxovalhada, no presente e,

nele envolta, continuamente mortifica a *mente* coletivamente inculta (*ungebildet*), bem como, por conseguinte, a cultura (*Kultur*) *desnortead*a, deste nosso tempo de NADDA — de Nem Antes do Depois, nem de Depois do Antes.

**321.** Trata-se, pois, neste último caso, de um facto que se desdobra nos dois que passo a explicitar:

(A) o facto de a *mente* dividida que mora na dividida *face de Jano* do hodierno homúnculo do Ocidente se deixar *desnortear* continuamente pela imagem medieva do mundo (cuja cosmologia é geocêntrica, cuja teologia é teísta e cuja *antropologia* é pecaminoso-soteriológica) ao mesmo tempo em que, de modo assaz incoerente (assaz contraditório e, logo, inculto), continua a deixar-se *nortear* inconscientemente pela imagem moderna do mundo (cuja cosmologia é heliocêntrica, cuja teologia é deísta, quando muito, e cuja *antropologia* é culturalista);

(B) o facto de, em resultado disso, se pôr: ora (i) a confundir (a ainda confundir) Hebraísmo e Helenismo — imperativo categórico e sentimento religiosos, pelo lado do primeiro (Hebraísmo), e teoria e sentimento religiosos, pelo lado do segundo (Helenismo) — com Cristismo—Catolicismo (com fideísmo), ora (ii) a confundir soteriologia com maquinaria, com mercantilismo e com tecnologia. Sendo que as consequências mais diretas de tais confusões serôdias por parte da *mente* ocidental hodierna é a de suceder a esta última, inconscientemente, o que passo a explicitar.

**322.** Por um lado, isto: pôr-se a *pôr* (*setzen, posit*) verdade *teórica* à soteriologia antropomórfica—monoteísta da Antiguidade de Moisés — via de *pôr* essa mesma verdade aos derivados me-

dievais desta última, ou seja, à medievalização—modernização (judaização, cristianização, catolicização, santificação) dos *adereços* teológicos pagãos (helénico-latinos), a qual (medievalização—modernização) foi inaugurada e tem vindo a ser continuada pela (ainda *moderna*) soteriologia mono-politeísta da antiguidade de Filón de Alexandria e de Justino Mártir, de Agostinho e de Aquino, de Paulo e de Francisco — ao mesmo tempo em que se põe a *pôr* verdade empírica ou realidade, em nome impróprio de Cristo, do Progresso e do Progressismo do Papa e do Cristianismo, à vivida *soteriologia* politeísta e pagã da Modernidade (hodiernidade) de Mamon, Moloque e Baal.

**323.** Por outro lado, isto: pôr-se a salvar o espírito com Ele aos céus em ascensão: bem por cima, a transbordar de êxtase, das faces beatificadas do *Facebook* (já não das nuvens, que essas agora se lhe dão a *sonhar* de avião), bem como ao ritmo túmido de *entusiasmo* (de inspiração divina) dos chalreadores (*twitters*) que ora se confessam e praticam redenção da carne corrupta com os chilros (*twitters*) *animados* (a transbordar de *anima*) que chilram (*twitter*) da órbita da Terra até às órbitas celestes (interrompidos apenas por espasmos conturbados de contrição) via do moderno e recentemente *telemovelizado* milagre da comunicação *en masse* e *on line* que se chama MILAGRE DA CULTURA CIBERNÉTICA (no sentido, é claro, de *Kultur*). Não: — MILAGRE DA CULTURA EUCARÍSTICA. Também não: — MILAGRE DO SANTÍSSIMO TWITTER (no sentido quer de *chilro*, quer de emissor de *chilros* ou de *chalreador*, como também é claro).

**324.** E não é, por tanto, que Matthew Arnold tinha razão?! — Que “a religião”, no sentido ciceroniano de *religio* ou *religação* (nesse sentido de “religião”, é de supor), “é ética elevada, excitada, afogueada pela emoção”; que “a passagem da moralidade para a religião está *feita* [*is made*] quando a emoção é aplicada à moralidade”; que, por tanto (*thus*), “o verdadeiro significado de religião é... não apenas *moralidade*, mas *moralidade tocada pela emoção*” — sendo que “esta nova elevação e inspiração da moralidade é bem evidenciada pela palavra ‘retidão.’” Retidão!<sup>62</sup>

**325.** E não é que, na verdade verdadeira (*vrai vérité*) do dia a dia de hoje-em-dia, se verifica efetivamente, no interior do mundo inteiro, ao nanossegundo, a mais verdadeira concretização da síntese entre cultura e religião que Terry Eagleton prognostica ao Ocidente em termos de idealidade ainda por devir realidade?! Refiro-me ao Eagleton de *The Idea of Culture*, o qual ressalva que Arnold bem percebeu a verdade daquilo que ele mesmo (Eagleton) nos irá pronunciar já a seguir — em grande parte em resultado, é de supor, de ter lido o próprio Arnold — e que, em decorrência disso, ele, Arnold, “apresentou a Cultura como substituto de um Cristianismo que estava a ficar aquém das suas funções ideológicas”.<sup>63</sup>

**326.** Fala Eagleton: “Sempre houve qualquer coisa ligeiramente risível na ideia de que a humanidade poderia ser salva por via de estudar Shakespeare. Para poder tornar-se numa força verdadeiramente popular, uma tal cultura elitista tem necessariamente de enveredar pelo caminho da religião. Aquilo de que o Ocidente carece em termos ideais é uma qualquer versão de cultura que fosse capaz de motivar o povo a

prestar-lhe defesa com lealdade-até-à-morte — sendo que o nome tradicional para tal defesa é, nem mais nem menos, 'religião'. Nenhuma outra forma de cultura se mostrou mais capaz de ligar entre si valores transcendentais e práticas populares, a espiritualidade da elite e a devoção das massas. A religião tem sucesso não em resultado de o espírito que a anima ser ultramundano, mas em resultado de encarnar esse espírito numa forma prática de vida. Assim sendo, é ela, religião, capaz de estabelecer ponte entre a Cultura e a cultura, entre valores absolutos e a vida do dia-a-dia." <sup>64</sup> Ou seja, ressalvo eu agora, entre *Bildung* ou *antropocultura* ("Cultura") e *Kultur* ("cultura").

**327.** Ora, dado que (como se viu) um estado—estádio predominantemente vigente de "Cultura" (*Bildung* ou *antropocultura*) e um estado—estádio predominantemente vigente de "cultura" (*Kultur*) se determinam mutuamente — com o resultado não só de se pressuporem um ao outro, mas também de o primeiro deles (estado—estádio de *Bildung*) se configurar interpretação do segundo (estado—estádio de *Kultur*) e *orientação* por ele (estado—estádio de *Kultur*) na medida do grau de *Bildung* de que ele mesmo (estado—estádio de *Kultur*) for consubstanciação —, não haverá também "qualquer coisa ligeiramente risível" (para ser modesto) em tal ideia: na ideia de a cultura *qua Bildung* poder granjear "defesa com lealdade-até-à-morte" por parte do "povo" via de *descer* até este e de nele se disseminar metamorfoseada em *Kultur*, ao invés de via de levar o "povo" e a cultura *qua Kultur* a *ascenderem* até ela (a *metamorfosarem-se* em *Bildung*)?



**328.** Não equivaleria a tentativa de pôr uma tal ideia em prática, na verdade, e para utilizar a seguinte analogia, à tentativa de levar a água estagnada de um charco a devir água a tombar das nuvens (a devir chuva *in actu*) por via de levar esta segunda (água a tombar das nuvens) a *tombar* sobre aquela primeira (água estagnada de um charco)?

**329.** É que (é também que) todo o genuíno e *operante* estado—estádio de *Bildung* ou *antropocultura* se consubstancia por natureza sentimento religioso genuíno e, como tal, sentimento desprovido de filiação em, ou de associação a, este ou aquele dos *partidos soteriológicos* que só a incultura se pode dar à ignomínia de denominar *religião*. O mesmo é dizer, é que todo o genuíno e *operante* estado—estádio de *Bildung* se consubstancia por natureza “vida do dia-a-dia” (*missa* ou *eucaristia*, boa graça, do dia-a-dia) que ajuíza e *sente* todos os mais dos valores relativos por relação com os “valores absolutos” que obscuramente intui — sendo, pois, que também por isso se não torna possível à cultura *qua Bildung* (à Cultura, segundo Eagleton) abdicar de si mesma (considerada na qualidade de sentimento religioso), para devir o que não é nem pode ser (*Kultur qua* religião) e, por via disso, devir o que já é e sempre foi (“vida do dia-a-dia”).

**330.** O “Ocidente carece em termos ideais”, por conseguinte, não de “uma qualquer versão de cultura que fosse capaz de motivar o povo a prestar-lhe defesa com lealdade-até-à-morte”, mas sim, pura e simplesmente, de cultura *qua Paideia, Bildung* ou *antropocultura*: de “povo” que seja e continue a devir isso mesmo no decorrer da “vida do dia-a-dia”. “[U]ma qualquer

versão de cultura"! Do mesmo modo que o vinho espumante a que por aí chamam "champagne", só por ser vinho espumante, é "versão" do vinho espumante que é champagne? E como se poderá alguma vez defender "com lealdade-até-à-morte" o vinho espumante que é champagne (cultura *qua Kultur* que deveio *Bildung*) conhecendo ou *vivendo* apenas o vinho espumante que não é champagne (*Kultur à toa* ou a *retalho*)?

**331.** A isso, acresce, aliás, de modo todo-determinante, que a incultura se caracteriza (se caracteriza também) por prestar "lealdade-até-à-morte" à divindade formal a que a razão teórica *obriga* o Homem — ao determinante indeterminado—incondicionado de todas as determinações — *apenas* quando, de todo à revelia da sua *necessária* indeterminação, ela (divindade) devém pressuposta *Kultur vestida* com um corpo *material* e, por isso, concreto—determinado. Por exemplo, com um corpo que apresente como atributo humano um generoso "regaço" sem apresentar de par a par com ele, para decoro e salvaguarda de todos quantos continuem a ansiar vir a ser nele introduzidos, um outro generoso atributo humano.

**332.** Que a incultura continue, pois, a defender com lealdade até à *morte* um tal regaço, que a cultura *qua Paideia*, a qual sempre *ressuscita*, continuará, por natureza das coisas, a ir-lhe *morrer* no regaço!

**333.** Voltemos, agora, ao típico chalreador deste nosso admirável mundo ocidental, ao qual tenho vindo a chamar "homúnculo do Ocidente". Voltemos, sim, mas não sem antes, contudo, ressaltar que Eagleton se encontra de todo

correto ao afirmar que Arnold “apresentou a Cultura como substituto de um Cristianismo que estava a ficar aquém das suas funções ideológicas”. “[C]omo substituto” da religião que é designada “Cristianismo”, repare-se; como via para transformar as “massas” em “elite” ou, é a mesma coisa, para despertar nelas “a espiritualidade da elite”; não como “ponte” entre “a espiritualidade da elite e a devoção das massas”, entre “valores transcendentos e práticas populares”, “valores absolutos e a vida do dia-a-dia”. É que o destino (*Bestimmung*) de todo o ser humano — Arnold sabia-o bem — é o de devir genuína elite ou genuína excelência. E é também que só numa sociedade cujos átomos sociais já tivessem devindo aproximação à concretização desse mesmo destino se poderia falar de “cultura” sem incorrer na ofensa à dignidade própria de falar, implícita ou explicitamente, de “elites” ou de “alta cultura” (seja lá isso o que for).

**334.** Como me esforcei por pôr em evidência sobretudo ao caracterizar (nos ¶¶ 322–323) o amálgama de religião e cultura que prevalece hoje no meio de nós — o amálgama que se configura sobretudo cultura de renúncia que renuncia *qua* religião do *Twitter*, do telemóvel e do *Facebook* —, o hodierno e hediondo homúnculo do Ocidente, esse mais moderno anteprojecto da concretização efetiva de *HOMEM*, consiste sobretudo em caos, diversidade e confusão.

**335.** E, dado que, como já se há constado, toda a cultura *qua antropocultura*, *Paideia* ou *Bildung* se configura, por natureza, esforço por devir ordem, unidade e distinção (o antónimo de “con-fusão”), consiste ele, por conseguinte, praticamente de todo, em incultura. Se se preferir,

consiste ele (o hodierno e hediondo homúnculo do Ocidente), praticamente de todo, em cultura prolegomenal: em cultura de prenúncio, ou de patamar, de “humanidade”.

**336.** E, dado que, como de igual modo se há constado, a cultura *qua antropocultura* ou *Bildung* determina a cultura *qua Kultur* ao deixar-se determinar ou ao *orientar-se* por ela — já que a genuína *Kultur*, seja ela a que for, considerada sobretudo como imagem do mundo (*Weltbild*, *world picture*) característica de um determinado momento histórico-cultural, sempre se configura interpretação dos mundos objetivo, subjetivo e transcendente (interpretação científica, filosófica, religiosa, literária, etc.) que, por seu turno, *exige* ser examinada, interpretada, *filtrada* e correlacionada *antes* de poder passar a ser *vivida* ou posta em prática, na qualidade de *posicionamento* subjetivamente assumido (individual e/ ou coletivamente) perante aqueles mesmos três mundos (o subjetivo, o objetivo e o transcendente) e, por conseguinte, na qualidade, também, de determinação por parte de um estado—estádio de *antropocultura* ou *Bildung* mais ou menos avançado —, e dado isso, de par a par com o que venho de afirmar (no ¶ 335), consiste a *Kultur* dele, homúnculo hodierno do Ocidente, em desnorteamento *pela* medievo-judaica Estrela de Belém por conta de norteamento não menos inconsciente *pela* Moderna (ou Pós-Moderna) Estrela de Moloque e de Baal (e vice-versa). Vale dizer, consiste a *Kultur* dele, praticamente de todo, em *Nicht-Kultur*.

**337.** Eis, pois, que, qual ramo desmedidamente crescido (para voltar a esta minha *arbórea* analogia), em lugar de qual Homem ou qual Mulher,

se vai ele (o homúnculo do Ocidente) sentando por sobre os ramos e as raízes que nos píncaros do progresso o vão sustendo, enquanto ele mesmo bem rente ao *berço* do tronco antigo os vai serrando. — E ao abismo se vai lançando! Sem dar ouvidos — que cerra com *headphones*, com *tampões* de promessas e com *slogans* de oportunidades a não perder — aos avisos que lhe vai dando a *Bildung*: de que pouco faltará para no abismo ir baquear!

**338.** Desconhece o homúnculo ou *Calibã* do Ocidente, por conseguinte, onde está e o que é. — Acontecendo isso em decorrência de desconhecer as coordenadas longitudinais que lhe dão a escolher o ponto do progresso da meia-noite ao meio-dia e, na volta, do meio-dia à meia-noite: do progresso da idade das trevas à idade das luzes e, na volta, da idade das luzes à idade das trevas. Bem como acontecendo (isso mesmo) em decorrência de desconhecer as coordenadas latitudinais que o hão trazido aonde está e ao que é em consequência de ter estado onde esteve e de ter sido o que foi: as coordenadas que já estão a *devolvê-lo* aonde irá estar e ao que irá ser no decorrer da *meia-noite* do progresso de amanhã, em decorrência do seu desconhecimento de onde está, e do que é, no decorrer do crepúsculo do presente. O qual é desconhecimento que decorre, precisamente, de desconhecer onde esteve e o que foi no decorrer do meio-dia pretérito que ainda lhe estiola e escurece, com fulgor grego, o chilro da charrua eletrônica da *cultura*, o celeiro *.com* da informação e da comunicação, a sociedade & Co. Ltd. do conhecimento, a educação *para* a cidadania para a *vilania*, a erudição que, porque desprovida de raiz, jamais da rudeza lhe há chegado a sair.

**339.** Consiste-lhe o espírito, em suma, em desejo contumaz de iguarias para que a Natureza não lhe deu nem a alma nem o palato nem o estômago. Mas eis que, em lugar de admitir isso com humildade — porque já isso lhe pressuporia cultura — e de pôr fim à estultícia coletiva de travestir tais iguarias em chupa-chupas e outras guloseimas *prêt-à-manger*, de modo a poder passar a cultivar nele, genuinamente, tal alma, tal palato, tal estômago, persiste na necedade de que tudo e todos, a vontade contingente mas objetiva e universal dos *deuses* sobretudo, haverão de se vergar à vontade invicta da sua *húbris*.

**340.** O mesmo é dizer: persiste em que, em se lhe grelando as batatas, na prateleira da despensa atulhada de superfluidades, outras tantas batatas — não! batatas a centuplicar — haverão de surgir ali por geração espontânea. Ou, então, persiste em que, em se submetendo ao lucrativo negócio de cultivar silvas, joio, cardos e abrolhos em quantidades astronômicas, sem se dar conta disso, haverá de vir a colher, com excelência, a excelência qualitativa de espargos, ananases, cogumelos *crimini*. —

**341.** Que o palato que silvas, joio, cardos e abrolhos naturalmente não possuem, à semelhança dele, haverá, por força, de se lhes vergar, por virtude de transgenia instantânea de pacotilha, em palato para a cultura.

**342.** Que lhe poderá, pois, importar ou não que as *batatas* lhe sejam ou não genuína cultura, desde que coletivamente se lhes dê o nome “Cultura”? Chamem-se-lhes, pois, coletivamente, “Cultura”, que a mera virtude do nome lhes haverá, instantaneamente, de transmudar em

virtude a vilania de sua verdadeira verdade . E isto, é claro, ao mesmo tempo em que sua mente fragmentada, porque violentada por virtudes várias que lhe são avessas, se revela, a todo o instante, predisposta a urdir a *cultura* requerida para arrancar pela raiz e queimar vivo — literalmente, “queimar vivo” — todo aquele que se lhe revele predisposto a desdizer parábola pressuposta de Cristo, ou o dito instituído de que o Livro dos Livros consiste em revelação mediúnica por telepatia da mente humana com a mente divina. Na verdade, como se revela ele, nisso, justificado! Como compreende ele, e como acata e põe em prática, parábola sacrossanta de Cristo!

**343.** *É possível à figueira, meu irmão, produzir uvas, ou à videira produzir figos?*<sup>65</sup>

**344.** *Haverás de os conhecer pelos seus frutos. Colhem os homens uvas nos abrolhos, ou figos nos cardos? Acontece, pois, do mesmo modo, que toda a árvore boa produz bons frutos, e toda a árvore má maus frutos. A árvore boa é incapaz de produzir maus frutos, tal como a árvore má não é capaz de produzir bons frutos.*<sup>66</sup>

**345.** *Eis que o semeador saiu a semear. Enquanto semeava, algumas sementes caíram na vereda ao lado do campo, e vieram os pássaros e comeram-nas. E outras caíram em solo rochoso, no qual não encontraram terra suficiente, o que levou a que logo comesçassem a despontar e a que, em resultado disso, o sol as queimasse ao atingir o alto, assim as fazendo murchar, por não terem tido terra em que assentar raiz. E outras caíram por entre os abrolhos, e, tendo crescido, os abrolhos as sufocaram. Outras, porém, caíram em terreno fértil, e produziram fruto, umas cem vezes*

*um, umas sessenta vezes um, umas trinta vezes um. Aquele que tiver ouvidos para ouvir, que oiça. [...] Porque, àquele que tem, haverá de ser dado, vindo ele a ter em abundância, mas, àquele que não tem, haverá de ser retirado também aquilo que possa ter. [...] E eis que neles se cumpriu a profecia de Isaías, que diz: Com ouvir, ouvireis, e não haveis de compreender; com ver, vereis, e não haveis de perceber. Porque o coração deste povo está empedernido, e são duros de ouvido, e as pálpebras lhes pesam por sobre os olhos, por isso os cerrando....*<sup>67</sup>

**346.** Eis, por tanto, que a mente do filisteu ocidental se revela, na verdade, plena de *culturas*, mas de todo desprovida de cultura (seja esta *Bildung* ou *Kultur*), porque também desprovida do compasso que coordena (i) quer o antes com o depois *daquele* tempo que, eterno, no pensamento se presentifica, (ii) quer o antes *da* causa com o depois *do* efeito. Não há nele nem incipiência nem réstia de historicismo que logo se não travista, no lobo frontal, em panaceia, no lobo occipital, em postulado de cabeceira — sendo que, por isso, não vive, desvive, a sua própria historicidade. Carece, pois, de cultura (*Bildung* e *Kultur*) em resultado de não carecer de fragmentação, com carecer de coordenação e, por conseguinte, de orientação.

**347.** O Páris de Tróia é-lhe a cidade de Paris, ou um *bué de fixe* de um antigo que ficou famoso por ser *um pão*. — Sócrates é-lhe o Primeiro Ministro do solstício passado, ainda que não saiba bem de que role o Sócrates—engenheiro o há retirado, porque não sabe nem bem nem mal em que role inenarrável o hão incluído, logo à nascerça, a Natureza e o *espírito do tempo*: a pre-



ponderância esmagadora, no *pictograma* histórico da sua existência, do *mikrópsychos* (a “alma pequena” de “tudo vale a pena | Se a alma não é pequena”) e de uma correlata escassez colossal de *antropocultura*. Nasce o Sol, e predica dele o poente. Põe-se o Sol, e baliza-o a nascente, de pantufas e de robe, a espreguiçar-se, a começar o dia com um bocejo. E, uma vez que, em consequência disso, a transitoriedade de toda a sua vida cabe sempre, com total exatidão, no *pictograma* temporal que aconteça oferecer-se-lhe de *presente*, subscreve a saldo, sem o saber — e, se o soubesse, não lhe saberia o porquê — o *novo* Epicurismo, o *novo* Cirenaicismo, o *novo* Pirronismo, o *novo* Cinismo. E, sobretudo, o *novo* Primitivismo: quer o Primitivismo estético *das tonsuras, das tatuagens e dos piercings*, quer o *Primitivismo* eudaimónico *do apego à Idade do Ouro*, que ora passou a chamar-se a *Idade do Euro*.<sup>68</sup>

**348.** É vê-lo a viver em exílio, ao redor da periferia da vida, o conselho pagão de Epicuro que Horácio poetizou (*carpe diem quam minimum credula postero*).<sup>69</sup> É vê-lo a tropeçar nas pedras do espírito sem ser, como quicá terá acontecido a Diógenes, por pretender guindar-se da sarjeta da existência humana às alturas argênteas das estrelas. É vê-lo, enfim, privado da causa pelo efeito, qual Hamlet desprovido do diálogo da mente com a própria mente pelo aparecimento, entre outros fatores, do quinto império dos novos Alexandres do Ocidente, a argumentar, à Pirro, à Hume, à Montaigne, à Ronaldo (não interessa à *quem*), em prol da absoluta relatividade da percepção da beleza e de todos os outros *góstos e desgóstos* de cada um e de cada qual: de cada quem — bem como a argumentar em prol

da cultura de cada povo, de cada campanário de cada local, de cada agregado parental, cada pai, cada mãe, cada filho, de cada célula, de cada molécula, de cada átomo.

**349.** É vê-lo assim, a argumentar e a contra-argumentar. — Com *cultura* coletivamente alcançada no coração (inconscientemente de cor) e persuadida satisfação intelectual que em tudo se demonstram as mesmas com que se depararia ao deparar com ele a argumentar e a contra-argumentar em prol, por exemplo, da absoluta relatividade da segunda lei do movimento (de Newton) ou da absoluta relatividade da tabuada dos três. *Uma vez três, para mim, já são nada, ainda que para ti continue a ser três!*

**350.** E, vai daí, logo estará ele a três passos — para ele mesmo, a passo algum — de transitar da relatividade epistemológica para a relatividade ética: que é, afinal, no que dá (no que também dá), ainda que isso seja paradoxal, ser-se persuadido a ler ou a ver a *cultura* de *As Cinquenta Sombras de Grey* (*Fifty Shades of Grey*) sem se ser cultura que se dê a ler ou a ver que *grey* também significa ali “a meio do *absoluto* ‘preto’ e do *absoluto* ‘branco’”, o *relativo ético* “cinzento”, e que, por isso, as “cinquenta sombras” não são verdadeiramente sombras, mas sim, a um só tempo, “tonalidades” ou “tons” e “dissimulações”.

**351.** Passemos agora a constatar, antes de pôr fim a esta elucidação das diversas aceções do termo “cultura”, o que Ortega y Gasset tem a dizer, quando há olhos com que o ler e *sentir* que são menos académicos do que peripatéticos ou ecléticos, acerca da urgência *da cultura qua Kul-*

*tur*: acerca da urgência vital de, sob a forma sobretudo de imagem do mundo (*Weltbild*, *world picture*), esta (a cultura *qua Kultur*) devir determinação constitutiva da e por parte da cultura *qua antropocultura* (*cultura hominis*).

**352.** "...a cultura é o sistema de ideias vivas que cada tempo possui. Melhor: o sistema de ideias com *base* nas quais um tempo vive. Porque não há remédio nem fuga possível: o homem vive sempre com base em certas ideias, que constituem o solo em que a sua existência se apoia. Essas ideias, a que chamo 'ideias vivas ou de que se vive', são, nem mais nem menos, o reportório das nossa convicções efetivas com respeito ao que o mundo é e ao que os nossos semelhantes são, com respeito à hierarquia dos valores que as coisas e as ações têm: quais são mais prezáveis e quais o são em menor grau. [...] 'Vivermos é, sem dúvida, lidarmos com o mundo, dirigirmo-nos a ele, ocuparmo-nos dele'. Se estes atos e ocupações, nos quais o nosso viver consiste, se produzissem em nós mecanicamente, não seriam viver, não seriam vida humana. O autômato não vive. [...] Tanto faz dizer que vivermos é comportarmo-nos de acordo com um plano como dizer que a vida é continuamente justificação de si mesma. Esse plano e essa justificação implicam, porém, que nós mesmos tenhamos formado uma 'ideia' do que o mundo é e do que as coisas que nele se encontram são, bem como dos nossos possíveis modos de agir sobre ele. Em suma: *o homem não pode viver sem reagir ou responder àquele que é o aspeto primordial do seu entorno ou mundo, por via de se munir, construindo-a, de uma interpretação intelectual do próprio mundo e dos possíveis modos de agir nele.*"

**353.** Continua Gasset: "Esta interpretação é o repertório de convicções ou 'ideias' acerca do Universo e do próprio indivíduo a que me referi atrás, e que — vemo-lo agora com clareza — não pode faltar a vida alguma. Quase todas essas convicções ou ideias, não as fabrica o indivíduo para si mesmo, qual Robinson; pelo contrário, recebe-as ele do seu meio histórico, do seu tempo. Neste, surgem, naturalmente, sistemas de convicções muito distintos. Uns são sobrevivência enferrujada e torpe de outros tempos. Mas há sempre um sistema de ideias vivas que representa o patamar superior do tempo, um sistema plenamente atual. Esse sistema é a cultura [*Kultur*]. Quem fique aquém dele, quem viva de ideias arcaicas, condena-se a viver uma vida menor, mais difícil, penosa e tosca. É o caso do homem ou do povo inculto. [...] Com deixar-se ficar aquém do nível vital do seu tempo, converte-se o homem num infra-homem. ...a cultura... [é]... o plano da vida, o guia pelos caminhos da selva da existência."

**354.** Imediatamente a seguir, afirma ele, Gasset: "Há que acabar para sempre com qualquer imagem ultrapassada da erudição e da cultura, que dê a ver estas últimas como acrescento ornamental que alguns homens ociosos colocam sobre suas vidas. Não há lugar a maior traves-timento. A cultura é uma tarefa imprescindível a toda uma vida, é uma dimensão constitutiva da existência humana, do mesmo modo que as mãos são atributo do homem. Por vezes, o homem não possui mãos, sendo que, então, tampouco chega a ser homem, a não ser homem defeituoso. Do mesmo modo, só que de forma muito mais radical, pode dizer-se que uma vida sem cultura é uma vida defeituosa, fracassada,

falsificada. O homem que não vive à altura do seu tempo vive aquém da autenticidade da sua vida. Significa isto, falsifica ou defrauda a sua própria vida, desvive-a.”

**355.** A terminar este longo excerto de tão lúcido e imprescindível esclarecimento, afirma ainda Gasset: “Hoje, atravessamos — ao arrepio de certas pressuposições e aparências — uma época de terrível incultura. Talvez nunca antes o homem médio se tenha encontrado tão aquém do seu próprio tempo, do que este lhe exige. Por essa mesma razão, nunca tanto abundaram as existências falsificadas, fraudulentas. Praticamente nada se encontra no seu devido lugar, hasteado no seu destino autêntico. O homem corrente vive de subterfúgios que o levam a mentir a si mesmo, fingindo-se rodeado por um mundo muito simples e arbitrário, não obstante a consciência vital fazer constar, com sua voz gritante, que o seu verdadeiro mundo, o mundo que corresponde totalmente ao tempo atual, é imensamente complexo, preciso e exigente. Porém, tem medo... de se abrir a esse mundo verdadeiro, que exigiria muito dele, e prefere falsificar a sua vida por via de a manter hermeticamente fechada no interior do casulo larvar do seu mundo fictício e simplíssimo.”<sup>70</sup>

**356.** Enquanto relação de determinação mútua entre um estado—estádio predominante (e/ou *dominante*) do mundo subjetivo (um estado ou grau coletivo de *Bildung*) e (nos seus múltiplos aspetos e recursos) uma *fisionomia* geográfica (a de um país ou região, por exemplo), (vii) cultura é um conjunto de *caraterísticos* que, na forma sobretudo de certos hábitos e costumes mais ou menos *ancestrais* e tradicionais, certas

atividades ligadas à utilização e transformação de recursos naturais endêmicos ou *localizados*, certas produções mais ou menos artesanais, certas crenças e superstições, certos rituais, certas convenções sociais e certas formas de expressão *artística* e religiosa, modulam e modificam os padrões de vida rural e citadina que, num qualquer momento histórico e num qualquer estado—estádio de *civilização*, se fazem vigentes e generalizados.

**357.** Cultura é, pois, nesta última aceção, um conjunto de vivências e de práticas sucessivamente herdadas e sucessivamente legadas; um conjunto de vivências, de práticas e de expectativas que continuamente foram devindo memória — e, por via disso, representificação — de modos, métodos e rituais gradualmente instituídos na *infância* de um povo ou de uma coletividade de uma determinada região ou *paisagem* e mais ou menos primitivos: memória—representificação dos modos, métodos e rituais por via dos quais um povo ou uma coletividade veio gradualmente a alçar-se da condição de cultura—incultura *primeva* a um maior ou menor grau de *Bildung* e de *Kultur* — por via dos seus sucessivos esforços para descobrir e consagrar socialmente as *corretas* e apropriadas formas de *lidar* sobretudo: (A) com as leis universais e imperdoantes que determinam o *ter-de-ser* das coisas, dos processos e dos fenómenos; (B) com as valências e os perigos naturais específicos da *sua* região ou *paisagem*; (C) com a adversidade da fome e da doença; (D) com a aniquilação universal e sem apelo a que chamamos “morte”; (E) com os medos e os receios, de par a par com as alegrias e as superstições, suscitados por tudo isso.

**358.** Agora, enquanto a Antropologia permaneceu apenas aquilo que o sentido etimológico da palavra “antropologia” maioritariamente designa, a área do conhecimento que se ocupa de compreender e definir o *lógos* do Homem ou a *fórmula* universal que determina formalmente o seu *ter-de-ser* e o seu *dever-ser* de ente dividido entre os mundos ideal e real — enquanto a Antropologia permaneceu isso mesmo, e não se transformou em Antropologia Cultural, a partir do século XIX, por via de se pôr a estudar a diversidade estonteante com que o ser concreto e histórico do Homem nos confronta ao longo dos milénios e pelos quatro cantos da Terra, a confusão (que hoje tanto grassa e se alastra por toda a parte) entre “cultura” (*qua*, em particular, *atividade*–processo e estado–estádio do mundo subjetivo) e “culturas” não se fez sentir. Isto é, melhor dizendo: a convicção hodierna e errónea de a cultura *qua Kultur* ser dissociável da cultura *qua Bildung* não se fez sentir.

**359.** Fez-se sentir em seu lugar, isso sim, a convicção inversa, e de igual modo errónea, de a cultura ser apenas *atividade*–processo — e estado–estádio mais ou menos último e insuperável — do mundo subjetivo (*atividade*–processo e estado–estádio de *Bildung*), em lugar de também manifestação exterior de diferentes estados–estádios do próprio mundo subjetivo; em lugar de também *Kultur*. Ou seja, fez-se sentir a convicção errónea de a cultura *qua Kultur* não se configurar por natureza manifestação exterior — sob o aspeto sobretudo (i) de modo compartilhado de vida e (ii) de entendimento compartilhado dos mundos subjetivo (*Selbstanschauung*) e objetivo (*Weltanschauung*) — de diferentes graus de cultivo do primeiro desses

dois mundos (o subjetivo). Ou mesmo é dizer, manifestação exterior de *Bildung*.

**360.** Traz-nos isto à circunstância de a confusão que há pouco referi (no ¶ 358), a confusão entre “cultura” e “culturas”, ser corolário das duas grandes concepções de “cultura” que surgiram no decurso da *mente* e da vida históricas do Mundo Ocidental, considerado este como ciclo histórico-cultural que compreende tanto o Mundo Antigo ou Mundo Clássico–Pagão como o Mundo Moderno ou Mundo *Romântico*–Cristão. — Acontecendo que, uma vez que a segunda dessas mesmas duas grandes concepções de “cultura” (a concepção Antropológico-Sociológica) foi surgindo e se foi disseminando à medida a que a primeira (a concepção Neo-humanista) foi sendo esquecida e o termo “cultura” lhe foi sendo tomado e adjudicado a um muito diferente conceito (de “cultura”) pela sua hodierna *rival* — acontecendo, dizia eu, que se verifica o seguinte.

**361.** Que, em vista disso, tal confusão por esquecimento (a confusão que referi no início do parágrafo anterior a este) não poderá deixar de ser semelhante à confusão que de igual modo teria ocorrido com relação ao conceito e ao termo “ciência” caso se tivesse verificado o seguinte: por um lado (i), que também se tivesse cultivado o esquecimento de que este último (o termo “ciência”) começou por significar *scientia* ou “conhecimento” *tout court*, antes de a designação “Filosofia Natural” lhe ter restringido o conceito para “estudo da Natureza ou do mundo objetivo”; por outro lado (ii), que, de par a par com esse mesmo esquecimento, se tivesse continuado a usar tal designação — a designação “Filosofia Natural”) —, mas adjudicando-a



ao conceito hodierno de “ciência experimental”.  
*Filosofia Natural? Como? Então, também Filosofia Experimental?*

**362.** Poder-se-á, aliás, comparar a atual confusão entre “cultura” e “culturas” a uma outra, a qual, agora, é tão factual e se encontra tão coletivamente *esquecida* hoje-em-dia quanto ela. Refiro-me, precisamente, à hodierna confusão entre “conhecimento” e “ciência”, a qual é confusão que ocasiona o seguinte: que todo o conhecimento que não seja exato, por via de ser obtido ou formalmente (nos casos da matemática e da geometria) ou experimentalmente (no caso das chamadas “ciências empíricas”) — por exemplo, o conhecimento não exato que ainda hoje-em-dia é designado “filosofia”, lado a lado com *só* hoje-em-dia ser estimado obsoleto e inútil — não seja considerado “ciência”.

**363.** Trata-se, efetivamente, de confusões semelhantes (a confusão entre “cultura” e “culturas” e a confusão entre “conhecimento exato” e “conhecimento” *tout court*), cada uma das quais é confusão entre significado genérico (de “género”) e significado por diferença específica (de “espécie”): por um lado, confusão entre (i) “Conhecimento”—“Ciência” e (ii) “Conhecimento Exato”—“Ciência Exata”; por outro lado, confusão entre (i) “Cultura” e (ii) tanto “Cultura *qua Bildung*” como “Cultura *qua Kultur*” — para já não voltar a referir a confusão entre “Cultura” e *Antropocultura* (lado a lado, esta última, com “Agricultura”, “Viticultura”, etc. Trata-se, de facto, repito, de confusões semelhantes. E isto já que, na realidade, se verifica em relação ao termo “cultura” o seguinte: por um lado (A), que, a não se encontrar adjudicado ao conceito

que possibilita vertê-lo no plural “culturas” (ao conceito antropológico-sociológico “modo de vida”), nada pode ele, hoje (o termo “cultura”), significar coletivamente, à semelhança do que ocorre com o termo “filosofia” (com o conceito “Conhecimento Não Exato ‘Filosófia’”); por outro lado (B), que, a encontrar-se, ainda assim, vaga e obscuramente associado ao conceito helénico *Paideia* e ao conceito neo-humanista *Bildung*, só poderá ser estimado, hoje, termo (o termo “cultura”) tão inútil e obsoleto quanto o próprio termo “filosofia” — se não, mesmo, termo incorretamente associado a tais dois conceitos (o de *Paideia* e o de *Bildung*).

**364.** Agora, dado que, considerado *qua* conceito *antropocultura* ou conceito *Bildung*, o conceito específico “cultura” é objetiva e subjetivamente indissociável do conceito “Homem”, a preocupação com o definir e entender revela-se naturalmente característica sobretudo dos períodos históricos em que se depara com uma visão do mundo (*Weltanschauung*) e da condição humana (*Menscanschauung*) mais ou menos antropocêntrica. Ou seja, com uma visão que se há revelado naturalmente característica de épocas como a Antiguidade greco-romana e de períodos históricos como a Renascença e a Modernidade setecentista e oitocentista — por contraposição a períodos históricos (i) que, como a Idade Média, se caracterizam por uma visão do mundo e da condição humana essencialmente teocêntrica, e (ii) que, como esta nossa Modernidade–Pós-Modernidade, se caracterizam por dar primazia a uma visão cosmocêntrica dos mundos subjetivo e objetivo e a uma visão culturalista da condição humana.

**365.** Assim sendo, não é de estranhar que, no Mundo Moderno (por oposição ao Mundo Antigo), tal preocupação (a preocupação de definir e entender o conceito “cultura”) tenha surgido e se tenha acentuado cada vez mais apenas a partir da Renascença, ou, é praticamente a mesma coisa, a partir da *derrocada final* do entendimento medievo (hebraico-católico-cristão) de “Deus” (*Gottanschauung*) e de “salvação” (*Erlösungsanschauung*) — a qual, como é sobejamente sabido, é *derrocada* que ocorreu em resultado (i) quer de fatores internos (às concepções agustinianas-tomistas, mas de inspiração pagã platónico-neoplatónica-aristotélica, de “teologia” e “filosofia”, de conhecimento obtido com fundamento, respetivamente, na Revelação-fé e na razão), (ii) quer de fatores externos (tais como a Revolução Copernicana e a consequente Revolução Científica).

**366.** Assim sendo, não é de estranhar, significa o que acabo de pôr em evidência, que, ao caminhar mentalmente pelo filão ocidental que nos conduz da própria Renascença e dos *studia humanitatis* ao século IX — e ao arrepio, por consequente, do filão *reaccionário* e *arriéré* que nos *devolve* do Romantismo filosófico (alemão) e estético-literário ao *romantismo* medieval, passando, em recuo, pelo platonismo semi-cristianizado sobretudo de Marsílio Ficino e de Pico della Mirandola —, nos encontremos a prosseguir em direção a uma maré da fé no Cristo Redentor cada vez mais vazia (para dar eco aqui a “Dover Beach”, de Matthew Arnold) e, em resultado disso (bem como da revolução social, da democratização do Ocidente, que a Revolução Francesa inaugurou), em direção ao Neo-humanismo ou *novo Helenismo*<sup>71</sup> a que as presentes Notas se reportam.

**367.** O mesmo é dizer, em direção ao Neo-humanismo (à *nova confiança* no Homem, ao invés de fé no Cristo Redentor) que, na Alemanha setecento-oitocentista, ganhou ímpeto temporário (*alas!*) sobretudo com o pensamento de Immanuel Kant e, partindo deste, com o pensamento de Gottlieb Fichte (o pensamento a um só tempo *avancée* e *arriéré* de Fichte) e de Alexander von Humboldt, o qual (Neo-humanismo alemão) surge de par a par com o Neo-humanismo com que se depara na Inglaterra Vitoriana.

**368.** Refiro-me, neste segundo caso (o da Inglaterra Vitoriana), ao Neo-humanismo que, tudo o indica, terá culminado no contributo de Matthew Arnold para, via sobretudo do seu *Culture and Anarchy*, levar por diante a tarefa que já vimos Terry Eagleton atribuir-lhe: a tarefa de “apresent[ar] a Cultura como substituto de um Cristianismo que estava a ficar aquém das suas funções ideológicas”: a tarefa, é importante percebê-lo, de, perante o beco sem saída em que os resquícios serôdios da *mente* medieval haviam enclausurado a *mente* ocidental moderna — os resquícios tanto da *via antiqua* (agostiniano-tomista) como da *via moderna* (ockamista) da teologia sobrenatural e da epistemologia realista da medievalidade —, conduzir o Ocidente a um *novo* rumo ou uma *nova* orientação de foro psíquico ou cultural por via de o levar a construir-se, no decurso do seu devir-futuro, recuperação e revalidação da concepção helénico-humanista de “Homem” e, logo, de “Cultura”.

**369.** Sensivelmente entre a Renascença e a segunda metade do século XIX, deparemos, pois, quase exclusivamente, com o entendimento de “cultura” que aqui, bem como em alguns estu-

dos,<sup>72</sup> tem vindo a ser designado “neo-humanista”. Isto é, com o entendimento de “cultura” que, precisamente, radica, em primeira instância, no renovado interesse da Renascença pelos *studia humanitatis* (a retórica, a poesia, a história e a filosofia moral): no renovado interesse pelo estudo das áreas do conhecimento que dizem respeito mais diretamente ao Homem (ao mundo subjetivo, em lugar de a Deus ou ao mundo objetivo) e que, por isso, têm como fim último — quando se segue o ideal educativo ou cultural dos chamados “Humanistas” — fazer o próprio homem ascender (cultivar-se até) ao mais alto grau de humanidade que se torne possível caso a caso (indivíduo a indivíduo).

**370.** Não obstante o que acabo de pôr em evidência, começamos a deparar já nos séculos XVIII E XIX, em particular na Alemanha, com alguns escritos que anunciam a viragem no entendimento de “cultura” que cada vez mais veio a dar origem ao conceito de “cultura” que hoje-em-dia prevalece, de modo hegemónico, em quase todo o lado. Refiro-me, é claro, ao conceito antropológico-sociológico de “cultura”.

**371.** Esses escritos adquirem, pela primeira vez, a forma de histórias universais do desenvolvimento gradual por via do qual o homem terá ascendido coletivamente, nos vários continentes do mundo, da sua condição inicial de *homem primitivo* à condição de *homem de civilização*: a forma de histórias de “o desenvolvimento gradual da humanidade como desenvolvimento de um indivíduo” (*die allmähliche Entwicklung der Menschheit als eines Individuums*), no dizer de Gustav Klemm, que assim dá continuidade à an-

tiga analogia entre as idades do indivíduo e as idades da *mente* coletiva.<sup>73</sup>

**372.** Assim sendo, foram os autores dos referidos escritos quem, sem ignorar muitas vezes os entendimentos de “cultura” helénico-humanista e neo-humanista, acabou por inaugurar a conceção antropológico-sociológica de “cultura”: esta *nossa admirável* conceção de “cultura”. O mesmo é dizer, a conceção de “cultura” como forma particular de estar no mundo e de viver em sociedade (ou em grupo) que consubstancia, em momentos históricos diferentes e em diferentes contextos geográficos, um determinado grau de evolução humana ou de civilização.

**373.** Entre os primeiros e mais influentes desses mesmos escritos, aqueles que começaram por indiciar o aparecimento do atual entendimento antropológico-sociológico de “cultura”, encontra-se, para além da já mencionada *História Cultural* do antropólogo alemão Gustav Friedrich Klemm (180–1867) — *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit* (*História Cultural Geral da Humanidade*), em 10 volumes, publicados de 1843 a 1852 — o seguinte: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Ideias para a Filosofia da História da Humanidade*), publicado de 1784 a 1791, em 4 Partes, e da autoria do pensador-filósofo alemão Johann Gottfried von Herder (1744–1803).

**374.** Tudo parece indicar, porém, que a obra que mais terá contribuído para fixar o sentido que o termo “cultura” expressa maioritariamente hoje-em-dia — o sentido antropológico-sociológico — terá saído da pena de um Inglês. Trata-se de *Primitive Culture: Researches into the*

*Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom* (*Cultura Primitiva: Pesquisas no Domínio do Desenvolvimento da Mitologia, da Filosofia, da Religião, da Linguagem, da Arte e dos Costumes*), publicado em 1871, em dois volumes, e da autoria do antropólogo Edward Burnet Tylor (1832–1917) — o qual é considerado o fundador da Antropologia Científica (por oposição à Antropologia Filosófica). Como se, na verdade, a filosofia não fosse ciência, em resultado de, contrariamente à própria ciência, não ser *scientia* ou conhecimento!

**375.** Significativamente, a epígrafe que Tylor escolheu para o frontispício de ambos os seus dois volumes, a qual consiste nas últimas palavras de *Culte des Diex Fetiches*, da autoria de Charles de Brosses (1709–1777), é a seguinte: “Não é nas possibilidades, é no homem em si, que há que estudar o homem: não se trata de imaginar o que ele irá poder ou irá dever fazer, mas sim de olhar para aquilo que ele faz”. — *Ce n’est pas dans les possibilités, c’est dans l’homme même qu’il faut étudier l’homme: il ne s’agit pas d’imaginer ce qu’il auroit pû ou dû faire, mais de regarder ce qu’il fait.*

**376.** “[O] que ele irá poder ou irá dever fazer”, “aquilo que ele faz”. — Sendo que daqui se deverá concluir, suponho, que a cultura é, em primeira instância, não processo de cultivação do estado—estádio de cultivo que possamos ser num determinado *momento* das nossas vidas, de modo a transformarmos esse nosso *ser* em concretização do nosso humano *dever-ser* e, por esse modo, a ascendermos *in concreto* à formalidade deste último (*dever-ser*), mas sim uma sucessão — mesmo uma sucessão *ilógica* (des-

provida de *lógos*) — de ações ou instanciações do verbo “fazer”!

**377.** Torna-se, pois, evidente, por demais evidente, que, com de Bosses e Tylor, já nos vemos assediados pelo *posicionamento* epistemológico “hiper-realismo”, que tanto caracteriza este nosso presente e que, por força, terá de se encontrar na origem de toda a concepção de “cultura” como “modo de vida” ou como “modo de fazer seja lá o que se fizer” — que, afinal, todo o genuíno entendimento de “cultura” começa e acaba com “olhar para aquilo que” o homem efetivamente “faz”! “[O]lhar”, repare-se. Já que a visão, tal como os restantes quatro sentidos, só nos pode dar a conhecer aquilo que é real e, como tal, concreto e particular.

**378.** “Não é nas possibilidades, é no homem em si, que há que estudar o homem... olhar para aquilo que ele faz”. Consequentemente, o Tylor que endossa estas palavras do Francês de Bosses contradiz os entendimentos helénico-humanista e neo-humanista de “cultura” apenas de modo assaz indireto. E isto uma vez que, de novo, o *poder-ser* e o *dever-ser* que elas (palavras) excluem do campo da Antropologia Científica — o *poder-ser* e o *dever-ser* das “possibilidades” que, de outro modo, constituiriam o *télos* da cultura — recairiam apenas sobre o *fazer*, e não também sobre o *ser*, do “homem em si”!

**379.** Se se depreender — e é difícil não o fazer — que Tylor pretendeu *apontar* as palavras de Bosses, qual farpa afiada, ao entendimento de “cultura” que ainda se mostrava prevacente no tempo dele, o entendimento neo-humanista, ter-se-á também de constatar que, como disse,



ele se *acerca* desse mesmo entendimento e o contradiz de modo assaz indireto. Como?

**380.** Resposta: *apenas* em resultado de o “homem em si” se encontrar *condenado* a agir (ou a *fazer*) do modo como aconteça ele agir (ou *fazer*) por determinação *férrea* daquilo que ele possa ser — acontecendo, pois (e aqui reside a grande ironia da displicência com que Bousset *deixa de fora*, ao incluir o “homem em si”, as “possibilidades” e o *dever-ser* até mesmo das ações ou do *fazer*), acontecendo, pois, dizia, que “olhar para aquilo que” o próprio “homem em si” faz não poderá deixar de ser também (quando se tem *olhos do intelecto* para isso) “olhar para aquilo que ele” é. Vale dizer: não poderá deixar de ser também “olhar para aquilo que ele” haja feito de si mesmo, quer (i) por via de se cultivar (de não permanecer “em si”), e, por conseguinte, de devir cultura num determinado grau, quer (ii) por via, inversamente, de não se cultivar (de permanecer “em si”) e, não menos por conseguinte, de permanecer incultura num determinado grau (acima do grau incipiente em que possa começar a constituir-se cultura).

**381.** Não menos significativamente, Tylor define “cultura”, logo no início do seu primeiro capítulo (“The Science of Culture”), do seguinte modo: “Entendida no seu amplo sentido etnográfico, cultura ou civilização é aquele todo complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, as leis, os costumes e todas e quaisquer outras capacidades e hábitos que o homem adquire enquanto membro de uma sociedade”. — *Culture or civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals,*

*law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.*<sup>74</sup>

**382.** “[C]ultura... é... o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, as leis, os costumes...” E, como se isso não bastasse para nos tirar o fôlego, sem o qual, certamente, não se pode nem ser nem ter cultura, esta última (a cultura) também se estende (qual nódoa a ser absorvida por pano incerto, e nele, pois, a expandir-se erráticamente) a “todas e quaisquer outras capacidades e hábitos que o homem adquire enquanto membro de uma sociedade”. Já praticamente nos encontramos confrontados, aqui, com o pressuposto moderno de que “tudo é cultura”.

**383.** Refiro-me ao pressuposto que, sem dúvida, se encontrava na mente de Terry Eagleton no momento em que escrevia que “a cultura... tem agora a flacidez de um termo que pouco deixa de fora” (*culture...now has the flabbiness of a term which leaves out too little*), logo após ter citado as seguintes palavras de *The Fateful Question of Culture*, da autoria de Geoffrey Hartman: “[agora temos] cultura da câmara [fotográfica ou de filmar], cultura da pistola, cultura do atendimento ao cliente, cultura de museu, cultura de surdos, cultura de futebol... a cultura da dependência, a cultura da dor, a cultura da amnésia, etc.”<sup>75</sup>

**384.** E refiro-me também ao pressuposto que Mario Vargas Llosa enuncia ao afirmar: “Queríamos acabar com as elites.... Mas alcançamos uma vitória pírrica, um remédio pior do que a doença: viver na confusão de um mundo em que, paradoxalmente, como já não há modo de saber o que é cultura, tudo o é e já nada o é.”

(*Queríamos acabar con as élites.... Pero hemos conseguido una victoria pírrica, un remedio peor que la enfermedad: vivir en la confusión de un mundo en el que, paradójicamente, como ya no hay manera de saber qué es cultura, todo lo es ya nada lo es.*)<sup>76</sup>

**385.** A “confusão” a que Llosa se refere coincide em grande parte, sem dúvida, com a confusão — de que eu falava há pouco (nos ¶¶ 375, ss.) — entre “cultura” e “culturas”. A qual é confusão cuja origem primeira bem nos poderíamos sentir tentados a imputar ao Herder de *Ideias para uma Filosofia da História da Humanidade*, após termos lido a entrada “Culture” de *Keywords*, e à revelia, afinal, da aprovação que Raymond Williams ali concede ao plural “culturas”.

**386.** Sim, ao autor desse longo escrito (Herder), de cujas páginas o próprio Williams *seleciona* em primeiro lugar parte do seguinte passo, que expressa a ideia de que é um erro pressupor que uma só *cultura* (que só o que era designado “cultura” ao tempo de Herder) se dá a ver em todos os povos: “Que povo da Terra não terá alguma cultura [*Kultur*]? E quão insuficiente não teria de ser o plano da Providência, se aquilo a que chamamos ‘cultura’ [*Kultur*], e a que frequentes vezes deveríamos chamar tão-somente ‘fraqueza refinada’, houvesse sido criado tendo em vista cada um dos membros do género humano? Nada é mais indefinido do que esta palavra, e nada é mais enganoso do que a utilizar com relação a todos os povos e todos os tempos. Quão poucos, num povo cultivado, são cultivados?”<sup>77</sup>

**387.** Em resultado desse seu novo modo de pensar a cultura Europeia e a relação desta úl-

tima com a cultura *tout court*, Herder fez surgir, afirma Williams, “a mudança decisiva” (*decisive change*) que tornou necessário passar a falar de “culturas”, “no plural”, em lugar tão-somente de “cultura”. Ou seja, a “mudança decisiva” — a “inovação decisiva” (*decisive innovation*) — que tornou necessário passar a falar “das culturas específicas e mutáveis de diferentes nações e períodos”, bem como “das culturas específicas e mutáveis dos grupos sociais e económicos de uma nação.”<sup>78</sup>

**388.** A grande preocupação de Herder era, na verdade, pôr em evidência (i) quer que a *alta* cultura de que os Europeus tanto se gabavam (a qual ele encarava de modo assaz *negativo*, em consequência da visão pessimista do progresso da humanidade que herdara de Rousseau) jamais poderia ter sido o *télos* de toda a anterior humanidade, (ii) quer que, assim sendo, não deveria ela — a pseudocultura europeia — arrogar-se o direito de se impor a tudo quanto fosse humanidade.

**389.** A grande preocupação de Herder prendia-se de modo inextricável com a sua visão panteísto-histórica da humanidade, de acordo com a qual: (i) a humanidade e a sua história, mais do que a Natureza, seriam a manifestação última da alma do mundo (*Weltgeist*); (ii) os diversos povos — sobretudo o caráter individual e o espírito de cada um deles (*Volksgeist*) — se consubstanciariam, por conseguinte, origem de vida, vivências e interpretação do mundo que, sendo simbólicas da *pandivindade* tanto quanto eles (povos), seriam, de igual modo, tão divinas quanto eles mesmos (povos).

**390.** A grande preocupação de Herder prendia-se, pois, de modo não menos inextricável, com estes seus dois raciocínios: por um lado (i), o raciocínio de que, dada a circunstância de o caráter nacional de cada povo (*Nationalcharakter*) — o espírito constitutivo da nacionalidade de cada um deles (*Nationalgeist*) — permanecer necessariamente em constante devir ou mutação (não obstante o seu fundamento transcendente), se tornava imperioso fixá-lo ou perpetuá-lo; por outro lado (ii), o raciocínio de que isso só poderia ser levado a cabo pela genuína poesia popular (*Volksdichtung*).

**391.** Trata-se da poesia produzida, em primeira instância, pelo povo (*vulgus, Volk*) de um Povo (*natio, Volk*). Isto é, trata-se da poesia que, não tendo sido alvo da artificialização e da *prostituição* que o avanço civilizacional e o predomínio da razão sobre a sensibilidade e a imaginação haviam feito recair sobre o homem de cultura moderno, continuaria a ser poesia natural (*Naturdichtung*) ou poesia primitiva (*Urdichtung*). E, portanto, trata-se também da poesia que, tendo permanecido genuinamente imaginativa, emotiva e expressiva, constituía o reverso — repare-se — da poesia de civilização ou de cultura (*Kulturdichtung*): da poesia que um tal homem (o homem de cultura moderno) passara a produzir, e que jamais poderia expressar qualquer *Nationalcharakter*,<sup>79</sup> devido a configurar-se tão-somente poesia-como-arte (*Kunstdichtung*), poesia estandardizada, requintada, afetada, *amaneirada* e, por isso, desnaturada.

**392.** A grande preocupação de Herder com os efeitos nefastos da estandardização a que o primado da razão e a imitação servil dos modelos

greco-latinos haviam submetido a *alta* cultura europeia radicava, pois, numa interpretação filosófico-histórica do Homem e dos povos em que pulsava o coração de um forte sentimento religioso — de um sentimento que, com recair sobretudo sobre a parcela *divinamente* humana da *natura naturata*, não poderia deixar de incidir sobre o correlato caráter divino da *natura naturans*.

**393.** Desse mesmo sentimento poético-religioso, que se encontrará ausente, sem dúvida, em todas ou quase todas as almas que ora se põem a defender acerrimamente que se torna imperativo falar de “culturas” sem perceber que também aqui a concretude do plural (da diversidade dos particulares) implica necessariamente a formalidade do singular (da unidade do universal), quer façam ou não remontar esse seu imperativo ao pretérito perfeito do pensamento de Herder — desse mesmo sentimento poético-religioso, dizia eu, dão-nos testemunho, por exemplo, as palavras do próprio Herder que se seguem, as quais bem põem em evidência quão ele entendia a poesia popular (*Volksdichtung*) como fixação de um espírito nacional (*Nationalgeist*) e, por conseguinte, como documento de caráter histórico-cultural.

**394.** “Todos os povos sem sofisticação *cantam e exercem ações*; as ações que praticam, cantam-nas eles, e, com cantá-las, cantam tratados. Os seus cantos são o arquivo do povo, o tesouro da sua *ciência* e *religião*, da sua *teogonia* e das suas *cosmogonias*, dos feitos dos seus antepassados e dos eventos da sua história, são reprodução do seu coração, imagem da sua vida doméstica, passada em alegria e sofrimento, junto ao tálamo nupcial e à sepultura. Deu-lhes a Natureza

um consolo por paga dos muitos males que os faz padecer, e um substituto das bênçãos, das chamadas bênçãos, de que usufruímos: deulhes amor à liberdade, lazer, paixão e canto.”<sup>80</sup>

**395.** Dado que a grande preocupação de Herder com relação à hegemonia da já tão inculta cultura europeia do seu tempo se traduzia, em última análise, na preocupação com *estender* a cultura *qua Bildung* e *qua Kultur* a todos os povos da Terra, não poderia ela, por natureza (preocupação), condená-lo ao erro de conceber a própria cultura *qua Bildung* como elemento constitutivo da cultura (ou das culturas) *qua Kultur* — o qual é afinal, tudo o indica, o erro em que incorre a pena dos autores do seguinte comentário: “A enumeração desta última citação constitui uma descrição acertada quanto baste do nosso uso da palavra ‘cultura’. Se esta tivesse, ao tempo de Herder, o seu sentido moderno, ele teria provavelmente reforçado o seu argumento por via de adicionar ‘cultura’ em jeito de súmula de todo o passo.”<sup>81</sup>

**396.** É que a passagem de *Ideias Para a Filosofia da História da Humanidade* que aqui é referida, que já vou passar a traduzir, contém as palavras *Bildung* (*antropocultura*) e *Lebensart* (“modo de vida”) — sendo, portanto, que usar a palavra “cultura”, no seu “sentido moderno”, para nela condensar a “enumeração” de “todo o passo” não poderia deixar de consistir nisto: em usar a palavra *Kultur* como súmula, para além do mais, já não só de *Bildung*, mas também de *Lebensart* e, logo, dela mesma (da própria palavra *Kultur*, *qua*, precisamente, *Lebensart* ou “modo de vida”). Eis a passagem que aqui está a ser considerada: “Animal algum possui lingua-

gem do modo como o homem a possui, ainda menos possui escrita, tradição, religião, leis e direitos arbitrários. Animal algum, por fim, possui tampouco a cultura [Bildung], o vestuário, a habitação, as artes, o modo de vida [Lebensart] indeterminado, os impulsos irrefreados, as opiniões volúveis — enfim, os traços que se tornam distintivos de praticamente todo o indivíduo humano.”<sup>82</sup>

**397.** A grande preocupação de Herder com relação à hegemonia da já tão inculta cultura europeia do seu tempo de modo algum o levou, na verdade, à pretensão de desligar “cultura” *qua Bildung* de “culturas” *qua Kultur* *qua* manifestação exterior de diferentes estados—estádios da própria cultura *qua Bildung* — a qual é pretensão ou “inovação” *moderna* e “decisiva” (na verdade, confusão *moderna* e “decisiva”) que ele, um dos maiores defensores da *Educação do Gênero Humano* (para utilizar o título de Lessing) jamais poderia ter tido. Ouçamo-lo, com o cuidado de não fazer que o *pêndulo* da sua argumentação (contra a hegemonia da cultura europeia do seu tempo) nos *empurre* — como por vezes se vê acontecer — para o extremo oposto àquele que ele pretendia trazer *ao centro* (para o extremo oposto das “culturas” à revelia da cultura *qua Bildung*):

**398.** “Há, pois, uma educação [Erziehung] da espécie humana; já que ninguém alcança o estado de Homem a não ser por via de educação [Erziehung], e que toda a espécie é composta apenas pelas vidas de uma cadeia de indivíduos. [...] Queremos nós designar esta segunda geração [Genesis] do homem, que se estende ao longo de toda a vida do indivíduo, *cultura* [Kul-



*tur*], por analogia com o trabalho do agricultor, ou *iluminação* [*Aufklärung*], por analogia com o efeito da luz? Pois bem, qualquer um dos dois nomes está ao nosso dispor. A cadeia da cultura [*Kultur*], porém, estende-se até aos confins da Terra. Também o habitante da Califórnia ou da Terra do Fogo aprendeu a produzir e a manejar o arco e a flecha, também ele tem a sua língua e as suas concepções, os seus modos de se exercitar e as suas formas de arte, as quais teve de aprender, tal como nós aprendemos as nossas. E, nessa medida, também ele deveio realmente cultivado [*kultiviert*] e esclarecido [*aufgeklärt*], ainda que no mais baixo grau. A diferença entre povos iluminados [*aufgeklärt*] e não iluminados [*unaufgeklärt*], cultivados [*kultivierten*] e não cultivados [*unkultivierten*], não é, pois, uma diferença absoluta, mas sim uma diferença de grau. [...] Se tomarmos por base o conceito 'cultura europeia' [*europäische Kultur*], estaremos condenados a encontrá-la apenas na Europa, e, se estabelecermos distinções arbitrárias entre cultura [*Kultur*] e iluminação [*Aufklärung*] — as quais, quando são genuínas, não podem subsistir à parte uma da outra —, estaremos condenados a perdermo-nos nas lonjuras de uma planície de nuvens. Se, porém, nos deixarmos permanecer na Terra e considerarmos em geral aquilo que a própria Natureza nos dá a ver na qualidade de cultura [*Bildung*] da humanidade (a Natureza, que melhor do que tudo e do que todos tem de conhecer o fim último [*Zweck*] e o caráter [*Charakter*] das suas criações e criaturas), verificaremos que esta [cultivação] consiste, de todo e apenas, no seguinte: *na tradição de uma educação que visa alcançar, numa qualquer das suas várias concretizações, um modo de vida humano e a bem-aventurança do homem.*"<sup>83</sup>

**399.** “Esta segunda *geração*” ou *gênese* “do homem”? A qual consiste, por exemplo — pergunto —, em, dia a dia, minuto a minuto, segundo a segundo, *cultivarmos* a produção, a comercialização e a ingestão de *ketchup*, *burgers*, *coca-cola*, *fries*, em lugar de *cultivarmos* a produção, a comercialização e a ingestão de carapaus fritos, sardinhas de conserva, azeite, Vinho do Porto, pescada cozida com grelos, etc.? Isto é, a qual (tal *geração*) consiste — continuo a perguntar — em acontecer que o nosso globalizado *way of life*, a nossa *culture*, seja *the american way of life*, em lugar de acontecer que ele, o nosso globalizado *way of life*, a nossa *culture*, seja *the portuguese way of life*?

**400.** Ou a qual (a “segunda *geração* do homem”) consiste, muito pelo contrário, em, dia a dia, minuto a minuto, segundo a segundo, nos cultivarmos por via de nos esforçarmos por *parir*, no homem ou na mulher particular que aconteça sermos, o Homem universal, que — precisamente por ser universal e apesar de o ser apenas de modo regulativo e, logo, contingente — todo o homem ou toda a mulher deveria esforçar-se por devir ou tentar concretizar em si? Significa isto: ou a qual (tal *geração*) consiste, muito pelo contrário, em devirmos cultura *qua Bildung*, a qual é tão universalmente regulativa quanto o paradigma que a determina, a IDEIA DE HOMEM, seja lá qual possa ter sido *the way of life*, a cultura *qua Kultur*, que nos tenha saído na *lotaria* da concepção e, por conseguinte, da existência. O mesmo é dizer: seja lá qual possa ter sido, de entre todas as outras culturas *qua Kulturen* ainda ou já contingentemente vividas—existentes, aquela que tenha acontecido devir a nossa.

**401.** “Esta segunda *geração*” ou *gênese* “do Homem”! Eis aqui, aqui e só por aqui, quão Herder “argumentou” (*argued*), como vimos Raymond Williams asseverar-nos, em prol da sua “decisiva inovação” (*decisive innovation*). Em prol da sua inovadora percepção de ser imperioso, porque necessário (*it is then necessary*), passar a “falar de ‘culturas’, no plural” (*to speak of “cultures” in the plural*), sem vislumbrar já não só qual possa ser o plural do plural “culturas” (*to speak of “cultures” in the plural*), mas também (mas sobretudo) o que se segue. —

**402.** Sem vislumbrar que, concomitantemente com se constituir diversidade *qua* vida e, logo, *qua* conteúdo ou *matéria*, a panóplia de culturas (*Kulturen*) com que se possa deparar num determinado *momento* se constitui concretização—particularização (instanciação) não apenas da forma concetual (do conceito) “cultura” (*Kultur*), mas também da forma concetual (do conceito) *antropocultura* (*Bildung*).

**403.** Ou seja, melhor dizendo: sem vislumbrar que, concomitantemente com se constituir, caso a caso, *conteúdo* vivencial humano específico — diversidade de homens e mulheres que tendem a compartilhar formas semelhantes de pensar, sentir, imaginar, agir, *sonhar* e que se concebem a existir no mundo específico que concebem compartilhar (as mais das vezes, no mundo específico que lhes foi dado a conceber coletivamente) —, cada uma das culturas (*Kulturen*) de uma tal panóplia concretiza—particulariza (instancia), em primeira instância (no sentido de “prioridade lógica”) e com maior ou menor grau de per-feição (quantitativamente), a forma concetual que a determina *in universalis* e *in abstrac-*

to (qualitativamente): o conceito *antropocultura* (*Bildung* ou *cultura hominis*) e, com ele, a ideia que o determina, a IDEIA DE HOMEM.

**404.** Sim! Cada uma das culturas (*Kulturen*) de uma tal panóplia concretiza ou instancia em primeiro lugar (no sentido de “prioridade lógica”), e *momento a momento* do seu incessante devir histórico-cultural, o conceito *antropocultura* e, com ele, a IDEIA DE HOMEM, e não o conceito “cultura *qua Kultur*”, o qual, contrariamente ao próprio conceito *antropocultura* e à própria IDEIA DE HOMEM — que se constituem essência lógica por determinação objetivo-ontológica das *possibilidades* qualitativa e quantitativamente acidentais da essência real “Homem” —, jamais poderá ser considerado corretamente a não ser na qualidade de forma *in mente* desprovida de fundamento objetivo-ontológico (de essência real).<sup>84</sup>

**405.** Passemos, agora, a considerar estas outras palavras de Herder: “...se estabelecermos distinções arbitrárias entre cultura [*Kultur*] e iluminação [*Aufklärung*]... estaremos condenados a perdermo-nos nas lonjuras de uma planície de nuvens.” Nas lonjuras em que cada vez mais, na verdade, nos perdemos! Nas lonjuras de uma planície que é de nuvens e só de nuvens em resultado, para voltar a usar palavras de Mario Vargas Llosa, de acontecer que, nela, “já não há modo de saber o que é cultura”, e também em resultado, por conseguinte, de acontecer que, nela, “tudo o é e já nada o é”.

**406.** E estabelecer tais “distinções arbitrárias” não é, precisamente, aquilo que mais continuam a fazer — agora, pela via de separar de

todo “culturas” de iluminação *qua* cultura — os afanados definidores e defensores do atual conceito antropológico-sociológico de “cultura”?! E não é isso, precisamente, o que mais eles fazem, ao *esquecer-se* de que todas as culturas [*Kulturen*] são sempre manifestação direta de um grau maior ou menor de *Aufklärung* (*qua* fim último de toda a *antropocultura* ou *Bildung*)? Ou seja — para utilizar a definição do Kant de “Was ist Aufklärung?” —, manifestação direta de um maior ou menor grau de *emancipação*; manifestação de libertação (ou de ausência de libertação) de uma qualquer *tutela* e, em resultado disso, de capacidade (ou incapacidade) para “fazer uso do... entendimento sem ser conduzido por outrem” (*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen*).<sup>85</sup>

**407.** As razões que moveram Herder a pôr em evidência que “A cadeia da cultura [*Kultur*]” se estende “até aos confins da Terra”, e não apenas até aos confins da Europa, prendiam-se, na verdade, com o facto de os seus contemporâneos incorrerem, de forma generalizada, num erro diametralmente oposto àquele em que hoje incorrem, escudando-se no seu nome e nos seus escritos, os modernos Isaías e Jeremias do Testamento de que só se pode e deve, de facto, falar de “cultura” em termos qualitativos e, por conseguinte, no plural (como se fala de “alimentos”, ao invés de se falar de um só “alimento”). Isto é, prendiam-se tais razões com o erro, no tempo do próprio Herder generalizado, de pressupor e afirmar que “A diferença entre povos iluminados [*aufgeklärten*] e não iluminados [*unaufgeklärten*], cultivados [*kultivierten*] e não

cultivados [*unkultivierten*],” é “uma diferença absoluta”, em lugar de “uma diferença de grau”. Ou seja, é uma diferença qualitativa, em lugar de quantitativa; uma diferença que, por conseguinte, obrigaria a falar de “cultura” ou de uma única *forma de cultura*, em lugar de “culturas” (como se fala de “eletricidade”, ao invés de se falar de “eletricidades”). (Ah, as conclusões opostas que as mentes elitistas e as mentes democráticas são capazes de retirar, nos diferentes momentos históricos em que se fazem *dominantes* e *hegemónicas*, de um só princípio!)

**408.** As razões que moviam Herder não eram, pois, as que só mais tarde começaram a mover, e cada vez mais movem, os adeptos da Antropologia Cultural. Radicavam elas, como já se constatou, na sua convicção (influenciada, é de supor, por Giambattista Vico, Montesquieu e Voltaire) de que cada povo encerraria em si uma *alma* (*Volksseele*) ou um *espírito nacional* (*Nationalgeist*) que o distinguiria de todos os restantes, e cuja manifestação empírico-histórica correria o risco — contrariamente ao seu fundamento transcendente, enquanto *parcela* da *alma do mundo* (*Weltgeist*) — de se exaurir, em resultado do cada vez maior predomínio da razão sobre a espontaneidade dos sentimentos e a imaginação que o avanço civilizacional e o *refinamento* que dele decorre por força acarretam consigo.

**409.** Herder estava, por tanto, mais do lado da multiplicidade e diversidade empírico-históricas da unidade metafísica da *alma do mundo* do que do lado da multiplicidade e diversidade (sem qualquer unidade) das *culturas* — ainda que, por via disso, tenha, de facto, acabado por contribuir para o entendimento antropológico-

sociológico de “cultura”, que hoje ferozmente se arroga o direito de se impor a tudo quanto possa restar de *Humanidade*.

**410.** Necessário se torna, sem dúvida, falar de “culturas” (*Kulturen*). Contudo, sem que isso possa anular — muito pelo contrário — a necessidade ainda maior, porque logicamente *anterior*, de continuar a falar de “cultura” (*Bildung*, *antropocultura*).

**411.** É que, na verdade, cada uma das diversas culturas que a Antropologia Cultural, a Sociologia e os mais recentes Estudos Culturais tanto *cultivam* e *relativizam* não é (jamais poderia ser!) a *entidade self-subsistent* — a *entidade* de todo desligada da IDEIA DE HOMEM e da cultura *qua antropocultura* ou *Bildung* — que aparenta ser. Não é, significa isto, essa espécie de *roupagem cultural* que, sob a forma sobretudo de determinados hábitos de vida e de determinadas formas de interagir com a realidade circundante, a maior parte dos homens de hoje-em-dia julga ter tudo a ver com eles mesmos, e nada a ver com os *deuses*. E nada a ver, quer isto dizer, com as leis eternas e *a priori* do Homem que, não obstante serem contingentes, haverão de continuar a determinar para todo o sempre, com fundamento objetivo-ontológico, o *dever-ser*, a *virtude* (*aretê*), a excelência, do próprio Homem.

**412.** Tais leis haverão, na verdade, e por *decreto divino*, de continuar a determinar para todo o sempre a excelência (*ex- + cellere*) de “Homem” — a *superioridade* que faz que a existência “Homem” seja, de par a par com ser “sair a fora da essência” (*ex- + essentia*), vida excelsa ou *vida subida até bem ao alto*. E, por conseguinte, tais

leis haverão de continuar a *subsistir* (ou a *agir*) até mesmo depois de a espécie “Homem” se ter extinguido, para dar lugar a uma qualquer outra que lhe venha a tomar o lugar. —

**413.** Que o homem — para dar este exemplo — descobriu a possibilidade da Roda (as *leis* necessárias e as *leis* contingentes da Roda), ao invés de ter inventado a própria Roda. Que toda a possibilidade é eterna, e que, por conseguinte, a possibilidade de haver esta ou aquela roda é tão *indiferente* a haver ou não haver mente que a pense quanto é *indiferente* ao tempo “antes da primeira roda” e ao tempo “depois da última roda”. —

**414.** Do mesmo modo que a possibilidade do Homem, e, com ela, a possibilidade da *antropocultura* ou da *cultura hominis* (a possibilidade da concretização do *dever-ser* de “Homem”) é tão *indiferente* a haver ou não haver mente que a pense (a haver ou não haver homem *para* a pensar ou homem que possua mente capaz de a pensar) quanto é *indiferente* ao tempo “antes do primeiro homem” e ao tempo “depois do último homem”. Vale, pois, dizer: de modo inverso ao que ocorre no caso da cultura *qua Kultur* ou das culturas — cuja possibilidade decorre (*qua* contingência accidental tanto qualitativa como quantitativa) da possibilidade do Homem e de todas as coisas que o rodeiam, ao invés de coocorrer (*qua* contingência de foro essencial e, logo, apenas quantitativa) com a própria possibilidade do Homem; cuja possibilidade (a da cultura *qua Kultur* ou das culturas), assim sendo, jamais poderá revelar-se *indiferente* a uma coisa e à outra: (i) a haver ou não haver mente que a pense (a haver ou não haver homem *para* a pensar ou homem que possua mente capaz de



a pensar, *in concreto* ou *in abstracto*) e (ii) tanto ao tempo “antes do primeiro homem” como ao tempo “depois do último homem”.

**415.** Por detrás da variedade *de superfície* e ca-leidoscópica que um certo número de culturas possa constituir, cada uma delas na qualidade, não menos, de variedade *de superfície* que é passível de incorporar um determinado número de *subculturas* e de *contraculturas* (imagine-se! como se uma qualquer *contracultura* não fosse, por força, cultura *qua Kultur*, ainda que *minoritária*) — por detrás de uma tal variedade, dizia, encontra-se, por força, não a variedade de *graus* de *cultura* (de conhecimento especializado e/ ou de erudição) que sempre se transformam em *emblemata* de distinção ou de estatuto social, uma vez que estes também são mais ou menos de *superfície*, mas sim a variedade de graus ou estados—estádios de concretização da IDEIA DE HOMEM que podem mediar entre o *homem das cavernas* (seja ele estivador, ministro da *cultura* ou professor universitário) e o homem que mais já possa ter devindo HOMEM (seja tal homem, de novo, estivador, ministro da *cultura* ou professor universitário).

**416.** Na verdade, toda e qualquer forma de cultura, seja ela *alta* ou *baixa*, *gorda* ou *magra*, seja ela a cultura primitiva de que fala *Primitive Culture*, seja ela a *cultura pop*, a *cultura* (ou a *subcultura* ou a *contracultura* ou o ganha-pão ou a *mina*) da Coca-Cola, do brinco, do hambúrguer, do *piercing* e das tatuagens, ou, ainda, a *cultura* (ou *subcultura* ou *contracultura*) *gay* — na verdade, toda e qualquer forma de cultura *qua Kultur* é, por força, manifestação (exterior) de um determinado estado—estádio de *antropocultura* (*Bil-*

*dung*) e de um consequente grau de *Aufklärung*. O mesmo é dizer, é, por força, manifestação de um determinado *grau* de concretização da IDEIA DE HOMEM.

**417.** É que, a não ser (i) estado—estádio de *antropocultura* ou, por outro lado, (ii) estado—estádio de civilização — estado produzido por ela mesma (pela cultura) *qua atividade* do mundo interior e subjetivo (*qua atividade* da autoconsciência) que recai sobre o próprio mundo interior e subjetivo (no primeiro caso) e/ou o mundo exterior e objetivo (no segundo caso) —, toda a cultura não pode deixar de ser, como se viu já, relação de determinação mútua entre um certo estado—estádio do mundo subjetivo (um certo estado de *antropocultura* ou *Bildung*) e, por outro lado: (i) um certo estado—estádio do mundo objetivo (um certo estágio de civilização), (ii) um certo contexto vivencial (*Erlebnis-Zusammenhang*) ou *espírito do tempo* (uma certa *Kultur*, considerada esta, em particular, na qualidade de ideia do mundo) ou (iii) uma certa *fisionomia* geográfica.

**418.** Na verdade, e para usar este exemplo, a cultura identitária de que os Açorianos tanto se orgulham (as Romarias, as Cavalhadas, as Coroações do Espírito Santo, as Festas do Senhor Santo Cristo, as Matanças de Porco, as Touradas à Corda, etc., etc.) jamais poderá deixar de ser (ainda que ninguém pareça dar por isso) resultado direto e manifestação inequívoca do estado—estádio de cultura (de *antropocultura* ou *Bildung*) e do consequente grau de *Aufklärung* que nos Açores se faz predominante e *dominante*. O mesmo é dizer, do estado—estádio de concretização da IDEIA DE HOMEM que predomina e *domina* nos Açores.

**419.** Se, por exemplo, jamais tivesse havido massa sovada e carne de vaca nos Açores, jamais teria havido ali, também, certamente, as Sopas do Espírito Santo (ou, pelo menos, as Sopas do Espírito Santo que implicam a existência de tais coisas). Porém, mesmo que a massa sovada e a carne de vaca permanecessem *ad eternum* nos Açores, deixaria, por força, de haver ali as Sopas do Espírito Santo (ou, pelo menos, as sopas do Espírito Santo que implicam a fé e a crença na personalidade e na triunidade da *pombinha* do Espírito Santo), caso deixasse de haver ali o estado—estádio de concretização da IDEIA DE HOMEM que ali predomina e *domina*.

**420.** Não se retirem daqui conclusões precipitadas. Não é, por exemplo, que, se todo o mundo católico-cristão devesse de súbito, por via de um imenso milagre, concretização *operante* da IDEIA DE HOMEM, a tão bonita cerimónia simbólica da Eucaristia (para a tomar como representativa das várias outras bonitas cerimónias simbólicas que a Igreja Católica instituiu) se visse varrida da face da Terra de um dia para o outro. Não. É, muito pelo contrário, que o estado—estádio de *antropocultura* que as mais das vezes a deturpa e conspurca, com teimar em *tomar Nosso Senhor* ou em literalmente ingerir a consubstanciação em farinha e água *do* corpo de Cristo, seria, esse sim, varrido da face da Terra de um dia para o outro. — Para dar lugar a um estado—estádio de *antropocultura* capaz de aceitar, apreciar e respeitar genuinamente a *verdade* meramente *posta* e simbólica da humana comunhão com a (necessariamente) *humana* divindade.

**421.** Ou seja, para dar lugar a um estado—estádio de *antropocultura* capaz de compreender,

sentir, consentir e respeitar a cerimónia *como se (als ob)* da Eucaristia — a cerimónia simbólica do esforço, dia a dia, para continuarmos a concretizar em nós a *boa graça (eu káris)* do divinamente ordenado *dever-ser* do Homem — talvez ainda mais do que a compreenderia, sentiria e respeitaria caso a sua *verdade* fosse tão objetivamente *dada* e apodítica quanto o é a *verdade* das leis que determinam a chamada “força da gravidade”. Caso isso, digo bem, ocorresse, em lugar de ocorrer continuar-se inconscientemente persuadido de que tal *verdade* é tão objetivamente *dada* e apodítica quanto o é a *verdade* daquelas mesmas leis.

**422.** Porque é *atributo* exclusivamente do Homem, toda a cultura é, por força, determinação do sujeito pelo objeto e, em sentido inverso, determinação do objeto pelo sujeito — sendo, pois, que até mesmo quando o sujeito determina a si mesmo ou se deixa determinar por si mesmo, o faz na qualidade de sujeito que se determina *qua* objeto (no primeiro caso) ou, inversamente, na qualidade de objeto que se determina *qua* sujeito (no segundo caso).

**423.** E, como é claro, o *produto* de tal determinação recíproca depende diretamente, por força, da medida em que o sujeito se deixar determinar pelo objeto (ou pela *tutela* de quem lhe *explique* ou *lhe aplique* o objeto) e, inversamente, da medida em que o próprio sujeito determinar o objeto.

**424.** E, como também é claro (ou, pelo menos, deveria ser), a autoconsciência, que determina o objeto (a meta-consciência, que permite à consciência conhecer-se como conhecedora do objeto),

é, as mais das vezes, e sobretudo quando o objeto é o próprio sujeito sob a configuração reflexiva de *mim*, autoconsciência que opera — por mais paradoxal que isso possa parecer — de modo semi-inconsciente. O mesmo é dizer, é autoconsciência *estreita* (no sentido de *estreitamento* entre o *eu* e o *mim*) e, por conseguinte, autoconsciência que, por isso mesmo, jamais poderá recair sobre a consciência objetiva do sujeito empírico na forma de *atividade* de cultura (de cultura *qua Bildung* considerada sob o aspeto de processo), bem como, por essa via, na forma de *atividade* geradora de *esclarecimento* ou de *Aufklärung*.

**425.** Ao falar dessa *atividade* e desse estado—estádio exclusivamente humanos a que chamamos “cultura”, não podemos, na realidade, levar em linha de conta apenas a diversidade empírica da espécie. E isto dado que se verifica o seguinte: que tal diversidade de *conteúdo* ou de SER (tal diversidade *in rem*) sempre é, por força, diversidade que concretiza ou instancia *extra mente* já não só o conceito do TER-DE-SER *post rem* e universal de todos os possíveis membros da espécie, mas também, num determinado grau de perfeição ou de imperfeição, o DEVER-SER formal (a unidade concetual *post rem*) que determina a própria espécie *in mente qua* Ideia: neste caso, *qua* IDEIA DE HOMEM; *qua* HOMEM estimado “totalidade formal” ou “máximo inexcédível”.

**426.** Eis aqui aquele que é, afinal, o grande erro que a *alma* antropológica-sociológica pratica hoje-em-dia, ao a pôr em prática a sua concepção de “cultura” e ao disseminá-la e torná-la hegemónica por essa via, assim *matando* a *alma* ao HOMEM com *matar*, qual Cavalo de Tróia, as HUMANIDADES: o erro de se pôr a contar e a estudar

a diversidade estonteante das *folhas de nenúfar que cobrem a superfície do lago da humanidade* sem se dar conta de que cada uma dessas *folhas* radica, por força, lá bem no fundo desse *lago*, numa raiz formal que a todas é comum — porque a todas determina não apenas (em termos puramente qualitativos) os atributos essenciais ou o TER-DE-SER (concreto e particular), mas também (agora em termos simultaneamente qualitativos e quantitativos) os atributos acidentais (contingentes) que constituem formalmente o respectivo DEVER-SER (abstrato e universal).

427. Por de baixo das *roupagens culturais* que nos fazem *todos diferentes*, seremos, na verdade, *todos iguais* em deveres e em direitos, mas também seremos *todos diferentes*. E não tão-somente diferentes naquilo que respeita à espessura da camada de *verniz cultural* (às *pinceladas* de conhecimento especializado e/ou de erudição) com que nos possamos *envernizar* — em resultado das nossas inclinações e capacidades naturais, do nosso saldo bancário ou da iníqua *igualdade de oportunidades* (iníqua, porque meramente quantitativa) que tantos *megabytes* ocupa nas mentes *formatadas* do nosso tempo. E não tão-somente diferentes naquilo que a isso respeita. Mas também — mas sobretudo, assim o determinaram os *deuses* — naquilo que respeita ao estado-estádio de *antropocultura* (*Bildung*) e ao concomitante grau de *esclarecimento* (*Aufklärung*) a que já nos possamos ter *cultivado* por via da *atividade antropocultura*.

428. E, agora, qual é o *fruto* que essa mesma *atividade* mais faz despontar no *solo* interior e subjetivo do homem que autoconscientemente se quer HOMEM — em lugar de permanecer invo-

litivamente (porque inconscientemente) *semente* ou *gérmen* de Homem? RESPOSTA: Esse *fruto* é, como o Schiller de *Cartas Sobre a Educação Estética do Ser Humano* (1749) e o Arnold de *Cultura e Anarquia* (1867–68) já há muito tornaram claro, na esteira de Kant, o desenvolvimento e a expansão harmoniosa de todas as faculdades, capacidades e potencialidades do Homem.

**429.** Refiro-me ao Arnold que escreveu estas palavras: (i) “A cultura... é estudo de perfeição, e de perfeição harmoniosa, perfeição geral”; (ii) “a perfeição... consiste em devir algo, em lugar de em ter algo, consiste numa condição da mente e do espírito, não num conjunto de circunstâncias exteriores”; (iii) “concebida tal como a cultura a aprende a conceber através de um estudo atuado e desinteressado da natureza e da experiência humanas, a perfeição é expansão harmoniosa de *todas* as faculdades que constituem a beleza e a dignidade da própria natureza humana, não se coadunando com o desenvolvimento desmedido de qualquer faculdade à custa e em detrimento das restantes”.<sup>86</sup>

**430.** Sim, refiro-me a esse Arnold. Porém, mantenho em mente, ao fazê-lo, o Kant que já havia expressado este último raciocínio do modo que se segue — de novo, o Kant de *Sobre a Educação* (*Über Pädagogik*):

**431.** “Naquilo que diz respeito ao cultivo [*Kultur*] livre das faculdades do Homem, há a notar que ele é contínuo. Deve ele, na realidade, recair sobre as faculdades superiores. As inferiores são cultivadas de par a par, mas apenas com vista ao cultivo delas, faculdades superiores — a perspicácia [*Witz*], por exemplo, com vista ao cultivo

do entendimento [*Verstand*]. A regra principal é, aqui, a de que nenhuma faculdade deverá ser cultivada isoladamente ou em função apenas dela mesma; é a regra de que, pelo contrário, cada faculdade deverá ser cultivada em função de todas as outras e conjuntamente com elas — a imaginação, por exemplo, apenas em conjunção com o entendimento e para proveito deste. [...] Divorciada da faculdade de julgar, a perspicácia [*Witz*] produz mera tontice. O entendimento [*Verstand*] é responsável pelo conhecimento do geral. A faculdade de julgar é responsável pela aplicação do geral ao particular. A razão é a faculdade encarregada de efetuar a ligação entre o universal e o particular.”<sup>87</sup>

**432.** O *fruto* de que falo (para retomar ao ¶ 428) não é, pois, mera sensibilidade [*Sinnlichkeit*] ou mera intuição [*Anschauung*] empírica *cultivada* e *virtuosa*, mera razão especulativa *cultivada* e *virtuosa*, mera razão prática *cultivada* e *virtuosa* (mera *cultura moral*), mero entendimento [*Verstand*] *cultivado* e *virtuoso*, mera imaginação *cultivada* e *virtuosa*, mera faculdade de julgar — *qua*, agora, faculdade responsável pelo juízo de gosto (*Geschmacksurteil*) — *cultivada* e *virtuosa* (mera *cultura estética*). É, pelo contrário, cultura ou *cultivação* da totalidade e unidade (coerência) das faculdades recetivas e determinativas do Homem. É, pelo contrário, *antropocultura tout court* — ao invés de cultura (x), cultura (y), ou cultura *disto ou daquilo*.

**433.** Esse *fruto* é, pois, não a capacidade *parcial* que torna possível intuir (*anschauen*) uma determinada série de particulares (por exemplo, um sem-número de culturas), mas sim a capacidade orgânica que torna possível fazer isso mes-



mo e, ao mesmo tempo, pensar, sem a *tutela* de outrem, a relação que preexistia *in mente* (ou que deva preexistir *in mente*) entre esses mesmos particulares e o universal que os subsuma (por exemplo, o universal “Cultura”).

**434.** Esse *fruto* é, pois, como Platão já há muito tornou evidente, a capacidade holística, porque orgânica, para divisar e quebrar as cadeias com que *os rebanhos tresmalhados* dos animais humanos se acorrentam à *caverna de sombras* — de mera opinião (*doxa*) e crença e confiança cegas (*pístis*) — da hodierna cultura de culturas. A qual é *caverna* que incessantemente se publicita e se vende, a todos quantos se hão convencido de ir viver para todo o sempre a Única e Verdadeira Cultura, a do Paraíso Celeste, na qualidade de Terra Prometida de culturas pecadoras no entretanto Paradisiacas. A qual, também, é *caverna* em que *o gato* ubíquo que seduz a *lebre* a promovê-lo a *lebre*, para mais e melhor a poder despromover a *gato*, sempre, na realidade, se consegue fazer passar por *lebre*.

**435.** Esse *fruto* é, pois, a capacidade para, à *luz solar* da inteligência ou da *νόêsis*, com-apreender e distinguir um do outro o *lógos* do *gato* e o *lógos* da *lebre*, de modo a não confundir um com o outro e, por essa via, não vir a *padecer*, por exemplo, da opinião (*doxa*) de que a vida humana que *zoólogos* exímios — no sentido etimológico da palavra “zoologia” (*zóé/zóon*, “vida/vivente”, + *lógos*, “estudo”) — como um Kant, um Schiller e um Matthew Arnold afirmaram determinante-mente ser *lebre* sempre foi *gato*, ou de que, no entretanto, ela (vida) se relativizou a ponto de, no ocaso deste nosso labirinto de culturas de *gatos*, poder passar a ser *achada* ou opinada vida de *gato*.

**436.** Como se Schiller e Arnold tivessem estado enganados, ao afirmar que “cultura” sempre começa e acaba sendo processo e estado—estádio de cultura (Bildung), processo e estado—estádio de educação estética (ästhetische Erziehung), processo e estado—estádio de esclarecimento (Aufklärung) — processo, em suma, que se configura produção e vivificação contínuas daquela quarta virtude (aretê) holística que já vimos o Platão de *A República* ter denominado JUSTIÇA (dikaiosynê): perfeição, saúde, beleza, quer do todo orgânico que se constitui “cidadão” ou político (polités), quer, por essa via, do todo orgânico que se constitui “cidade” ou pólis (Estado).

**437.** Como se o próprio Arnold (o Arnold de *Cultura e Anarquia*, e para já não falar de Schiller) jamais tivesse lido Herder! — sem dele retirar conclusões precipitadas: “Os grandes homens de cultura são aqueles que têm tido por paixão difundir, fazer prevalecer, transmitir de um extremo ao outro da sociedade, o melhor conhecimento, as melhores ideias, do seu tempo; que têm trabalhado afincadamente para libertar o conhecimento de tudo quanto se há revelado áspero, rude, difícil, abstrato, especializado, exclusivo — para o humanizar, o tornar operante a fora da *clique* dos cultos e eruditos, sem, contudo, deixar de o levar a permanecer o *melhor* conhecimento e o *melhor* pensamento do seu tempo.... Um de tais homens foi, na Idade Média, Abelardo, apesar de todas as suas imperfeições — e daí a emoção e o entusiasmo sem limites que ele, Abelardo, suscita. Tais foram Lessing e Herder, na Alemanha de finais do século passado — e, por esse modo, os serviços que prestaram à própria Alemanha foram

preciosos em medida que se não torna possível avaliar. Gerações haverão de passar, monumentos literários haverão de se acumular e obras bem mais perfeitas do que as de Lessing e de Herder haverão de ser produzidas na Alemanha. E, contudo, os nomes destes dois homens continuarão a encher um Alemão de reverência e de entusiasmo que os nomes dos mais dotados mestres dificilmente poderão despertar. Por que razão? Porque eles *humanizaram* o conhecimento, porque alargaram o fundamento da vida e da inteligência....”<sup>88</sup>

**438.** Uma grande e determinante diferença, porém, abre um abismo imenso entre Arnold e todos quantos, hoje, possam aprender com ele — também com ele — a *quidditas* da cultura.

**439.** Não falo do abismo que se abre entre o próprio Arnold e todos quantos, ao defenderem as virtudes da ora denominada *cultura popular* (*popular culture*), o acusam de ter vilipendiado a cultura de massas sem revelarem ter querido compreender três aspetos significativos:<sup>89</sup>

(i) que ele fala das “massas...incultas” (*uncultivated... masses*) e apoda a classe trabalhadora (*working class*) de classe “incipiente e semidesenvolvida” (*raw and half-developed*) em resultado de as considerar população (*populace*) que era tão “plebe da inteligência” (para utilizar a expressão de Pessoa) quanto os bárbaros (*barbarians*) da pseudo-aristocracia e os filisteus (*philistines*) da classe média de então;

(ii) que ele acusa de agir a seu belo prazer (*to do as one likes*), anarquicamente ou incultamente, não apenas a nova classe trabalhadora da indústria e dos meios urbanos (enquanto parte da *população*), mas também, de novo, os bárbaros

(*barbarians*) da pseudo-aristocracia e os filisteus (*philistines*) da classe média de então;

(iii) que, se ele se refere à cultura como “a grande ajuda para sairmos das nossas atuais dificuldades” (*the great help out of our present difficulties*) — como a grande ajuda para fazer face à anarquia (de *an-*, “sem”, + *arkhós*, “guia”) que, remoçada, então emerge —, isso resulta não de entender ou defender que “a função da cultura” seja “a de produzir um classe média cultivada” que se encontre na posse “da autoridade cultural necessária para ser hegemónica”, mas sim de saber que todo aquele que deveras devém cultura em grau significativo devém a *iluminação* intelectual que é necessária para compreender o que se segue (que Pessoa tão lucidamente põe em evidência):

(A) que “não é fecunda... [a época] em que se combate contra uma opressão que não é, afinal, senão a das próprias leis sociais”;

(B) que “[e]nquanto houver mundo há leis que pesam sobre nós”;

(C) que a “liberdade real” não se deixa confundir com “[a liberdade] fictícia”, não obstante acontecer que, “tornada positiva a ideia de liberdade, ela breve se apresenta como fim, em vez de meio, e o homem passa a buscar ser livre em aquelas cousas onde a própria constituição da sociedade não permite que ele o seja;

(D) que, quando isso começa a acontecer, “começa a decadência”.<sup>90</sup>

**440.** Não falo de um tal abismo (para retornar ao ¶ 438). Falo do abismo que se interpõe entre o *amante da perfeição humana* de hoje e o *amante da perfeição humana* que Arnold manifestamente foi; do abismo que se interpõe entre esses dois *amantes* em resultado de faltar ao primeiro

deles — por determinação férrea do *espírito do tempo* (*Zeitgeist*) ora vigente —, mas de não ter faltado ao segundo, a esperança no *nascimento* e predomínio, no futuro, de um Novo Homem: de uma nova e vasta *colheita* social de *frutos aprimorados*, porque genuinamente cultivados e porque em contínuo processo de *cultivação*.

**441.** Tal como Nietzsche, afinal, Arnold terá vivido antecipação semelhante à que o Fausto de Goethe experiencia ao imaginar o que seria sentir já atingido o momento último — o momento mais subido — do *tempo* solar da sua *vida*. Refiro-me, mais em concreto, à antecipação que consiste nisto: em ele, Fausto, antever-se a sentir totalmente fundado, pela primeira vez, o garante da nova ordem social, o firmamento da mais nova Terra, que já lhe permitia satisfazer por igual, adentro e afora do dique por via do qual se mantinha intocado pelo do *mar* da incultura, tanto os interesses extremados da cultura como os interesses paradoxais da própria incultura. Tão grande é o gozo que lhe traz uma tal antecipação, que, qual Sol a pôr-se (a declinar para o seu nadir, visto da Terra), não consegue ele, Fausto, evitar capitular à *morte*.<sup>91</sup> Ouçamo-lo:

**442.** “Um escoadouro adentra-se na colina,  
| Empesta quanto já há sido empreendido; | Ao  
esgotar não menos o fedegoso canal, | O último  
seria, do empreendimento, o momento mais  
elevado. | Abro espaço a bastos milhões, | Em  
que, livres, logrem alojar-se, embora não segu-  
ros, ali laborando. | Verdejantes as veredas, pro-  
dutivas; homens, rebanhos, | Bem-aventurados  
por igual na mais nova Terra, | Firmados, de igual  
modo, junto ao morro forcejado, | Ao qual valeu  
pôr-se a menear, voraz e impudente, do povo a

presteza. | No interior de aqui, território paradisíaco; | Que, lá no exterior, embata, pois, até ao bordo, a maré arrebatada, | Que, ao ceder e recuar, para no interior, com pujança, penetrar, | Esforço mútuo logo se faz célere a fechar a fresta. | É certo: neste sentido, pleno de desejo, todo eu me encontro preso, | Faz-se assim, da sabedoria, o último fecho: | Só se permite valer-se de liberdade como a de viver | Aquele que, com a longura dos dias, se vê compelido a seduzi-la. | E assim mesmo despensa, rodeado de perigo, | Aqui de menino, homem e velho o seu ano sagaz. | Queria eu ver um tal acúmulo | Quedar-se, com povo em liberdade, sobre solo abissal em liberdade. | Dado me seria dizer ao momento: | Queda-te lá, então, que és tão formoso, tão amável! O instante do meu dia medido da Terra, | Não conseguem éones carregá-lo até ao fim. — | A antecipação do que seria sentir uma tal satisfação | Dá-me a gozar, agora, o êxtase do momento insuperável: do momento, de todos, mais elevado.”<sup>92</sup>

**443.** A minha tarefa era a de traduzir. Traduzi. Quem souber ler, que leia. Quem não souber, que tresleia. — Que eu traduzi, para ser lido, o que lá está — sabe-o bem quem o sabe ler — para ser treslido. Sendo que todo aquele que se souber a treslê-lo, em resultado de se saber a lê-lo, não poderá, julgo, deixar de assentir nisto: em que, mais adequado do que apodar Goethe de “o *pai* da Modernidade”, seria apodá-lo de “o intérprete dos intérpretes da humanidade”!

**444.** A humanidade. Esse *copo* formal eternamente meio-cheio, eternamente meio-vazio.

**445.** Goethe *interpretou-o* cheio de cultura, e, ao fazê-lo, veio-se ele a encher com cultura. Herder não interpretaria Goethe como o deveria interpretar, e, em resultado disso, declarou abertamente à metade cheia que o nível que a situava a meio, que se vangloriava de ser cultura e de lhe estar em acima, se estendia até bem lá ao fundo, e que, assim sendo, ela, metade cheia, lá ia dando provas de ter a *sua* cultura. Arnold vi-o meio-vazio, e, antes de que se enchesse mais, caprichou em anunciar à metade cheia que, até, pelo menos, devir metade de cultura, deveria esperar que a metade que lhe ficava vazia continuasse a ser enchida com cultura. Nietzsche notou que haveria de permanecer para todo o sempre meio-vazio, ainda que se viesse a encher, e, escrupuloso no que toca aos nomes, chamou “homem” à metade cheia (a metade por debaixo, a metade *Untermensch*); supra-homem (*Übermensch*), à metade (a metade por cima) que aquela outra metade tanto gostaria de encher. Com isso, *desistiu* ele dos homens. Com isso, deu ele razão a Goethe, em resultado de o ter interpretado corretamente. Com isso, compreendeu ele a natureza das coisas da incultura (para invocar Lucrécio e a deusa que invoca no seu primeiro próêmio), as quais continuamente almejam encher de incultura a metade que lhes fica vazia sem compreenderem — e, por conseguinte, sem alguma vez conseguirem vislumbrar — as coisas da cultura!

**446.** Não foi à toa, que anotei, em particular, o que venho de anotar acerca de Arnold. Quer com respeito ao seu modo de ver a metade cheia de humanidade, quer com respeito à sua esperança de, num dia vindouro e para ele ainda distante — que é, quiçá, dia que já pernoita no passado,

sendo já o dia presente, por isso, dia de desesperança para o *amante da perfeição humana* — quer com respeito à sua esperança, dizia eu, de, num dia vindouro e para ele ainda distante, o sol da cultura vir a brilhar acima da própria metade cheia, vindo o *dia* dela mesma, cultura, por essa via, a demarcar-se das trevas da incultura. Como prova disso, passo, aliás, a traduzir palavras de *Culture and Anarchy* que não posso cessar de considerar quase tão fascinantes quanto as de *Faust* que atrás traduzi. Trata-se das palavras que continuam o passo daquela obra (*Culture and Anarchy*) em que deparámos (no ¶ 437) com Arnold a falar de Lessing e de Herder, sendo que é a eles, tal como a Abelardo, que continua a referir-se — como mentes que “trabalharam afincadamente para difundir doçura e luz (*sweetness and light*), para fazer que, de par a par com a razão, a vontade de Deus prevaleça (*they worked powerfully to diffuse sweetness and light, to make reason and the will of God prevail*).

**447.** As palavras de Arnold a que me refiro são estas: “Conjuntamente com Santo Agostinho, disseram eles [Abelardo, Lessing, Herder, etc.]: ‘Não permitas que Te deixemos fazer sozinho com o segredo do teu conhecimento, como fizeste antes da criação do firmamento, a divisão entre a luz e as trevas; permite que, colocados no seu firmamento, os filhos do teu espírito façam a sua luz brilhar sobre a terra, assinalem a divisão entre a noite e o dia, e anunciem a revolução dos tempos; pois a ordem antiga já passou, e a nova se levanta; a noite há-se exaurido, o dia há-se dado a ver; e o ano irá consumir-se coroado com a tua bênção, na altura em que enviares trabalhadores para a tua ceifa semeada por mãos que não as deles; na altura em que en-



viares novos trabalhadores a novos tempos de sementeira, a ceifa da qual não ocorrerá para já.”<sup>93</sup>

**448.** A este respeito, importa, sem dúvida, notar o seguinte: que (i) “assinal[ar] a divisão entre a noite e o dia” de par a par com decretar à *noite*: *Jamais te será permitido devir dia e, por conseguinte, vir a ser iluminada pelo Sol* consiste em “revolução dos tempos” diametralmente oposta a qualquer uma destas duas: (ii) à “revolução dos tempos” que consista em “assinal[ar] a divisão entre a noite e o dia” de par a par com decretar à *noite*: *Permitir-te-ás devir dia e, por conseguinte, ser iluminada pelo Sol, a partir do momento em que te entregares autonomamente ao esforço* (Streben, striving) *de devir a virtude* (aretê) *do dia na medida da tua potencialidade e com a ajuda — que lhes é formalmente exigida pelo imperativo categórico — de quantos já tenham feito seu esse mesmo esforço*; (iii) à “revolução dos tempos” (por exemplo, os tempos de um mês de Abril) que consista em NÃO “assinal[ar] a divisão entre a noite e o dia”, de par a par com decretar tanto à *noite* como ao *dia*: *Não há noite; não há dia; não há diferença entre um e o outro; a única diferença que a igualdade social permite, com relação aos dois, é a diferença que se instaura entre a ausência de desigualdade que os torna iguais, por um lado, e, por outro lado, a diferença permitida que torna o lusco-fusco que se chama ‘elite’ (seja esta de cariz político, financeiro, cultural ou de estirpe–pedigree) assaz diferente ou desigual de um e de outro.*

**449.** A esse mesmo respeito — e também sem dúvida — importa também notar o seguinte: (i) que, neste nosso mundo de dualidade constitutiva, o *dia* se afirma por via de dialeticamente

negar a *noite* (por via de se afirmar *não-noite*) tanto quanto, inversamente, a *noite* se afirma por via de dialeticamente negar o *dia* (por via de se afirmar *não-dia*); (ii) que, assim sendo, a subsistência, por oposição dialética, de um e de outro obriga objetivamente a que a última das três “revoluç[ões]” dos tempos” que acabo de considerar seja já não só “revolução dos tempos” zorra, mas também “revolução dos tempos” irracional e, em resultado disso, autodestrutiva.

**450.** Aqui reside, afinal, o cerne, objetivamente decretado, do *problema social da cultura*. Da *solução* de um tal *problema*, depende, sem lugar a qualquer dúvida, a *saúde* do todo social. Porém, essa *solução* só poderá devir adequação plena entre meios e fins, *solução* que se deixe determinar (ainda que de modo contingente) pela *vontade* objetiva dos *deuses* ou da ordem universal, *solução* que, assim sendo, genuinamente respeite essa mesma *vontade* cósmica, a partir do momento em que o fim último por ela visado passar a consistir em *proporção* entre *dia* e *noite*, ao invés de em transmutação–aniquilação *ad terminus* da diferença *dia/noite*.

**451.** É que se verifica o seguinte: que, tal como, no caso do conhecimento, a *saúde* epistémica reside na justa proporção entre *posicionamento* idealista e *posicionamento* realista; que, tal como, no caso da agricultura, a *saúde* do *cultivado* reside, sempre que não se torne possível erradicar as plantas infestantes, na superioridade quantitativa do primeiro (o *cultivado*) com relação às segundas (as plantas infestantes); que, tal como, no caso do homem, a *saúde* reside tanto em o corpo não se encontrar febril como em este não se encontrar excessivamente

resfriado; — que, no caso da cultura, de modo semelhante, a *saúde* social reside numa das eventuais proporções, entre *átomos* sociais significativamente cultivados (*dia*) e *átomos* sociais significativamente não cultivados (*noite*), que possam garantir uma *fasquia* verdadeiramente *operante* de racionalidade (teórica, prática e estética), bem como, via disso mesmo, garantir a excelência humana não de TODOS e quaisquer *átomos* sociais (que a Natureza não se deixa forçar, e que, por conseguinte, nem um só deles, *átomos* sociais, é passível de ser forçado a devir excelência humana ou cultura), mas sim da cooperação concertada, entre TODOS e quaisquer *átomos* sociais, para um bom, justo e belo *funcionamento* orgânico do todo social. — Para um *funcionamento* do todo social que se configure concretização histórico-cultural de caráter simultaneamente ideal (cognitivo—judicativo) e real (intuitivo—agentivo) da IDEIA DE SOCIEDADE.

**452.** Como se torna evidente, julgo, só em resultado de desnorteamento completo, com relação à natureza objetiva das coisas (objetiva, ainda que contingente), se poderá, pois, identificar o *problema* da cultura com a urgência de interculturalidade e de internacionalidade, bem como, exclusivamente, com o *problema* da alfabetização, da instrução e do incentivo ou desincentivo à leitura.

**453.** Retome-se agora, por momentos, a alegoria do copo meio-cheio, meio-vazio de *humanidade*. E, de par a par com isso, considere-se não só que “metade” (cheia ou vazia) é, de acordo com ela (alegoria), *divisão* de foro meramente teórico, mas também o seguinte: que, para poder constituir-se concetualmente metade cheia,

esta última (a metade cheia) terá (i) de se constituir *objeto*, mesmo que não dê por isso, das determinações formais do copo (perfeitamente) cheio — das quais decorre a possibilidade concetual de o próprio copo devir concetualmente copo mais ou menos cheio ou copo preenchido com conteúdo (real) mais ou menos perfeito —, bem como (ii) de se constituir metade condicionada (*bedingt*), correlativamente condicionada, pela metade vazia.

**454.** Agora, ao julgar (*urteilen*) a metade cheia (de humanidade real), tanto Arnold como os restantes neo-humanistas que se preocuparam (antes e depois dele) com o conceito de “cultura” fizeram-no, por assim dizer, *apenas negativamente*. Isto é, fizeram-no *apenas* do seguinte modo: por via de considerar o que ela, metade cheia, não era (ao seu tempo), e continua a não ser (neste nosso tempo), em resultado de determinação parcialmente *negativa* da possibilidade concetual do copo cheio — e, logo, também por condicionamento (*Bedingen*), agora de todo *negativo*, por parte da metade vazia. O mesmo é dizer: julgaram eles tal metade (a metade cheia) por relação com as determinações formais do seu *dever-ser* (por relação com o que lhe *faltava* ser), ao invés de também por relação com as determinações empíricas do seu *ser*.

**455.** Por seu turno, os atuais defensores e propagadores da conceção antropológico-sociológica de “cultura” agem de modo diametralmente oposto. Quer isto dizer, julgam (*urteilen*) a metade cheia (de humanidade real), não menos por assim dizer, *apenas positivamente*. Ou seja, do seguinte modo: por um lado, por via de *ignorar* (de considerarem como dado adquirir-

do) as determinações conceituais que eles mesmos *impõem* subjetivamente e *in abstracto* a tal metade cheia, as quais são determinações que *adicionam* a esta última a qualidade “cultura(s)”; por outro lado, por via de considerarem *apenas* o que ela, metade cheia, é (ou possa ter sido) *em si mesma*. Significa isto, o que ela, metade cheia, é (ou possa ter sido) em resultado das condições empíricas (*empirische Bedingungen*) — e, pois, *positivas* — que sejam (ou tenham sido) julgadas determinantes (*Bestimmungen*) da *hecceidade*—identidade de cada um dos *quanta discreta* (de cada uma das culturas) que, por seu turno, haja sido identificado como constituinte do seu diverso (do diverso daquela mesma metade). O mesmo é dizer: julgam eles esta última (a metade cheia) por relação com as determinações empíricas ou materiais do seu *ser*, ao invés de também por relação com as determinações formais do seu *dever-ser*.

**456.** Em resultado do que acabo de pôr em evidência, a diversidade de culturas que hoje-em-dia tanto prolifera entre nós corresponde, em termos conceituais, a diversidade de espécies (*e.g.*, “cultura (x)”, “cultura (y)”, “cultura (z)”) que encontram unidade formal de caráter genérico (a unidade do conceito genérico ou superior “cultura”) apenas em termos qualitativos. Ou seja, apenas em termos (da unidade) dos predicados *sine quibus non* de “cultura”, os quais, em resultado de serem isso mesmo (predicados *sine quibus non* ou *sem os quais não*), constituem *in abstracto* o *ter-de-ser* (qualitativo) de toda e qualquer cultura (*e.g.*, “cultura (x)”, “cultura (y)”, “cultura (z)”). Refiro-me em primeira instância a predicados como “modo de vida” (*way of life*) — enquanto, precisamente, predicados que, sendo

subsumidores necessários dos predicados–atributos de todas e quaisquer culturas específicas (e.g., “cultura (x)”, “cultura (y)”, “cultura (z)” ), terão: (i) de ser compartilhados por cada um dos conceitos dessas mesmas culturas; (ii) de ser atualizados–instanciados por todo e qualquer *quantum* (empírico) que seja considerado (concretualmente ou *qua essentia*) “cultura”.

**457.** Em oposição ao que se verifica com o conceito neo-humanista de “cultura”, o qual remete a intencionalidade para a predicação quantitativa (extensiva e intensiva) que se configura regulativamente IDEIA DE HOMEM (ainda que de modo contingente) , o conceito antropológico-sociológico de “cultura” carece de todo, pois, de (i) extensão qualitativa contingente ou accidental e de (ii) intensão (ou *profundidade*) quantitativa (contingente). E isto, neste segundo caso (o da intensão quantitativa), no que toca tanto à perfeição/imperfeição dos predicados extensivamente essenciais (*sinus quibus non*), como à perfeição/im-perfeição dos predicados extensivamente accidentais.

**458.** Ora, assim sendo, o próprio conceito antropológico-sociológico de “cultura” apresenta-se-nos na qualidade de forma concetual que não se configura de todo *medida-padrão* regulativa. Ou seja, apresenta-se-nos na qualidade de forma concetual que, em oposição ao conceito neo-humanista — repare-se —, não se configura de todo (via da IDEIA DE HOMEM) *fasquia* quantitativa ESTIMADA e ESTIMATIVA. Significa isto, o próprio conceito antropológico-sociológico de “cultura” apresenta-se-nos na qualidade de forma concetual: (i) que não se configura *fasquia* quantitativa ESTIMADA simultaneamente com

fundamento objetivo (ou empírico) e de modo lógico-imaginativo (e, por conseguinte, aproximado); (ii) que não se configura, em segundo lugar, *fasquia* quantitativa ESTIMATIVA ou regulativa (ao invés de normativa), *fasquia* que devém isso mesmo (estimativa ou regulativa) em resultado de ser aplicada (*angewendet*) *in concreto* também de modo lógico-imaginativo e, por conseguinte, aproximativo.

**459.** O que acabo de afirmar comporta — importa evidenciá-lo — três aspetos que se relacionam entre si, mas que, não obstante isso, se mantêm relativamente distintos uns dos outros. São eles os seguintes:

(i) o aspeto de, em oposição ao conceito neo-humanista, o conceito antropológico-sociológico de “cultura” não se configurar de todo *medida-padrão*;

(ii) o aspeto de o conceito neo-humanista de “cultura” se configurar *medida-padrão* ou *fasquia* REGULATIVA, e não NORMATIVA, em resultado do seguinte: por um lado, em resultado de se configurar *medida* ESTIMADA por via de *cálculo* lógico-imaginativo e, por conseguinte, APROXIMADO; por outro lado, em resultado de se configurar *medida* ESTIMATIVA por via, não menos, de *cálculo* lógico-imaginativo, mas agora (com devir *cálculo* aplicado *in concreto*) APROXIMATIVO OU REGULATIVO;

(iii) o aspeto, por fim, de a circunstância de o conceito neo-humanista de “cultura” não se configurar *medida-padrão* ou *fasquia* normativa (mas sim regulativa) se traduzir nisto: em, de modo inverso ao que se verifica, por exemplo, com o conceito quantitativo “metro”, esse mesmo conceito (o conceito neo-humanista de “cultura”) não ser passível de ser ESTIMADO—ES-

TIMATIVO de modo lógico-concetual *tout court* (mas sim de modo lógico-imaginativo ou *esteticamente*) e, com isso, não ser passível de se configurar ESTIMATIVO em função de uma escala de valores numéricos exatos (logo, invariáveis).

**460.** Tudo isto significa, em análise última mas de importância primordial, que o conceito antropológico-sociológico de “cultura” se revela, por natureza, *impotente* para estimar e hierarquizar regulativamente graus de diferença quantitativa (graus superiores–inferiores de perfeição/imperfeição) entre dois ou mais dos *quanta discreta* que aconteça subsumir (isto é, entre duas ou mais culturas). Bem como significa a inevitabilidade de duas outras circunstâncias:

(i) a circunstância de isso mesmo decorrer de ele, conceito antropológico-sociológico de “cultura”, carecer (se manter desvinculado) do *télos* lógico-imaginativo IDEIA DE HOMEM — do *télos* lógico-imaginativo “grau insuperável de perfeição de cultura *qua antropocultura, Paideia* ou *Bildung*”, na ausência do qual (*télos*) cultura alguma poderá ser estimada concretização em grau maior ou menor do seu *dever-ser* formal;

(ii) a circunstância de, em resultado disso (em resultado dessa primeira circunstância), ele, conceito antropológico-sociológico de “cultura”, subsumir todas e quaisquer culturas na qualidade de *quanta discreta* que se configuram *iguais* do modo que se segue: por um lado, e por via de inclusão–constatação indutiva, *iguais* em termos formais, em termos de IGUALDADE QUALITATIVA CONSTITUTIVA, porque essencial; por outro lado, e precisamente por via de exclusão–omissão dedutiva de diferença gradativa de concretização *teleológica* (*Zweckmäßig*), *iguais* em termos ma-



*teriais* — em termos de IGUALDADE QUANTITATIVA e, logo, contingente ou acidental.

**461.** *Todas diferentes, todas iguais* teria, pois, na verdade, de ser o lema tipicamente caracterizador da concepção antropológico-sociológica de “cultura(s)”:

(i) Culturas *todas diferentes* em termos tão-somente da DIVERSIDADE QUALITATIVA CONTINGENTE-ACIDENTAL de cada uma delas, do *conteúdo* de cada uma delas (e.g., “cultura (x)”, e não “cultura (y)”) — culturas *todas diferentes* em termos tão-somente, por exemplo, de cada uma delas se caracterizar por ser este ou aquele diferente modo de vida, ao invés de também em termos da diferença quantitativa (do grau de perfeição) de cada uma delas;

(ii) Culturas *todas iguais* no que respeita, de novo, quer à sua IGUALDADE QUALITATIVA CONSTITUTIVA (*toda e qualquer modo de vida* = in essentia, *a cultura*), quer à sua pressuposta IGUALDADE QUANTITATIVA (por omissão de aferição dos seus aproximados graus de perfeição). A qual, assim sendo — sendo tão-somente igualdade quantitativa pré-sub-posta (*prae-* + *sub-* + *ponere*) ao conceito “cultura(s)”, jamais poderá evitar configurar-se *in-diferença* (*Indifferenz* ou igualdade) que, na realidade, é (resulta de) mera indiferença concetual para com a sua factual diferença quantitativa. O mesmo é dizer, indiferença para com a diferença que resulta inevitavelmente, entre várias culturas, do diferente grau em que cada uma delas (culturas) se constitui, *aqui* e *agora*, concretização do seu comum (do seu formalmente comum) *télos* (*Zweck*): o HOMEM e, com este, A SOCIEDADE.

**462.** O que tenho vindo a pôr em evidência acarreta consigo alguns aspetos que, chegados aqui, já deveriam ser *expetáveis* ou, pelo menos, remi-  
niscentes de aspetos que estas Notas já consideraram (bem mais perto do seu início).

**463.** Refiro-me, em primeiro lugar, a este aspeto: o de o juízo da metade cheia (do *copo* da humanidade) que decorre da conceção neo-humanista de “cultura” *padecer* de desequilíbrio ou de *iniquidade* de foro epistemológico (de ausência da *dikaïosynê*—justiça de que *A República* se configura definição) que decorre de excesso (maior ou menor) de cognição—idealidade: de idealismo.

**464.** Refiro-me, em segundo lugar, a este aspeto: o de o juízo da metade cheia (do *copo* da humanidade) que decorre *irreconhecidamente* da conceção antropológico-sociológica de “cultura” *padecer* de desequilíbrio ou de *iniquidade* de foro epistemológico que decorre, inversamente, de excesso (maior ou menor) de intuição—realidade: de realismo.

**465.** Refiro-me, em terceiro lugar, a este aspeto: o de, assim sendo, a *mente* do Ocidente pós-helénico ou pós-clássico *continuar* a carecer (porque incapaz para o *reconhecer* e, logo, para o *formular*) de um entendimento ou juízo de “cultura”.... Isso mesmo: clássico: a um só tempo, cognitivo—idealista e intuitivo—realista: deixando-se determinar, a um só tempo, pelo *dever-ser* (de carácter ideal—universal) do ente humano e da sociedade e pelo *ser* (de carácter real—particular) do próprio ente humano e da própria sociedade.

**466.** A esse entendimento de “cultura”, chamo, pelas razões que acabo de reiterar e em sentido epistemológico, “entendimento clássico” ou “entendimento holístico” de “cultura”. — Sendo que, face à circunstância de esse mesmo entendimento se configurar conceção—estimação indutivo-dedutiva de “cultura” (daqui a pouco, irei pôr em evidência o que isto significa), mais adequado será eu dá-lo a pensar aos meus hipotéticos leitores na qualidade de aplicação (*Anwendung*) *in concreto* do conceito neo-humanista de “cultura”. Ou seja, melhor dizendo: sendo que, face à circunstância de, por seu turno, essa aplicação *in concreto* se consubstanciar inclusão no próprio conceito neo-humanista de “cultura” (o universal) da intuição (*Anschauung*), ou da série de intuições, de um determinado estado—estádio de cultura *qua antropocultura* (o correspondente particular), mais adequado será eu referir-me a ele (entendimento) como juízo (*Urteil*) “clássico” ou “holístico” de “cultura”. E, por conseguinte, como juízo de “cultura” que se configura (a própria cultura) tanto *antropocultura* ou *Bildung* como *Kultur*.<sup>94</sup>

**467.** Refiro-me, em quarto lugar (em continuação dos §§ 462–65), a este aspeto: o de esse mesmo juízo (*Urteil*) de “cultura”, o clássico ou holístico, se caracterizar (como já pus em evidência quanto bastasse, julgo) por entrar em linha de conta, na qualidade de *relata*, com os dois seguintes fatores epistemológicos: por um lado (i), com o UNIVERSAL, *qua* pensado ou *posto* — com o conceito “cultura *qua* ‘processo’ e ‘estado—estádio’ determinados formalmente pela per-feição regulativa IDEIA DE HOMEM”; por outro lado, (ii) com o PARTICULAR, *qua* intuído ou *dado* — com este ou aquele estado—estádio de

cultura, *qua* concretização, em maior ou menor grau, da própria per-feição regulativa IDEIA DE HOMEM.

**468.** Refiro-me, pois, em quarto lugar, a este aspeto: o de o juízo (*Urteil*) de “cultura” que qualifico de “clássico” ou “holístico” se caracterizar por entrar em linha de conta, equanimemente, com os dois seguintes *relata*:

(i) com o *dever-ser* (o pensado) na ausência do qual o conceito neo-humanista de “cultura” (na realidade, qualquer juízo de “cultura”) se tornaria de todo ininteligível — com o *dever-ser* IDEIA DE HOMEM, o qual se configura, portanto, de par a par com aquele mesmo conceito (o conceito neo-humanista de “cultura”), relativo–correlativo (*necessitado* ou *exigido* lógico) da estimação da sua atualização objetiva ou *in concreto* (da atualização dele mesmo, *dever-ser*);

(ii) com tal atualização (a que acabo de referir), considerada *qua ser dado* (o intuitivo), e, logo, *qua*, não menos, relativo–correlativo (*necessitado* ou *exigido* lógico) do seu próprio *dever-ser* (o pensado). Ou seja, considerada, tal atualização, *qua* relativo–correlativo objetivamente *dado* que se constitui *necessitado* lógico, por parte das suas determinações formais, tanto quanto essas mesma determinações formais (a idealidade, *qua dever-ser*) se constituem relativo–correlativo subjetivamente *posto*, em virtude de, inversamente, se constituírem *necessitado* lógico por parte da SUA atualização objetiva (a realidade, *qua ser*).

**469.** Só um tal juízo de “cultura” se revela, na verdade, capaz de entrar em linha de conta (i) quer como o conceito “cultura *qua* processo e estado–estádio de *antropocultura*”, (ii) quer com

o conceito de “cultura *qua Kultur*” — sobretudo, (A) *qua* imagem do mundo (*Weltbild*) científico-filosófica, (B) *qua* concepção de Homem político-religioso (*Menschanschauung*), (C) *qua* concepção filosófico-religiosa do determinante indeterminado de todas as determinações (*Gottanschauung*) e (D) *qua* concepção político-social-económica de Estado (*Stadanschauung*) —, (iii) quer, por conseguinte, com a relação lógica que entre ambos subsiste (o conceito “cultura *qua antropocultura*” e o conceito “cultura *qua Kultur*”).

**470.** Refiro-me à relação lógica que decorre de o primeiro de tais dois conceitos (o conceito de “cultura” *qua* processo e estado—estádio de *antropocultura*) se configurar determinante formal—subjetivo do segundo (o conceito de “cultura” *qua Kultur*), e, assim sendo, de este se configurar determinação não apenas objetiva ou *dada* (geográfica, climática, tecnológica, física, cósmica, etc.), mas também, *a priori* disso mesmo, determinação subjetiva, ou *posta*, com fundamento indutivo—objetivo.

**471.** O mesmo é dizer: refiro-me à relação lógica em resultado da qual a cultura *qua Kultur* sempre haverá de consistir em *fisionomia* específica de um determinado estado—estádio de cultura *qua antropocultura* (individual e/ou coletivo) e, em decorrência disso, em manifestação e testemunho (i) não apenas do grau de conhecimento e de consequente domínio do mundo objetivo que os *viventes* de um tal estado—estádio possam já ter adquirido (individual e/ou coletivamente), (ii) mas também — se não mesmo sobretudo — do grau de autoconhecimento e de autodomínio (de *antropocultura*, precisamente) que, de igual modo, esses mesmos *viventes* pos-

sam já ter feito seu ou cultivado em si próprios (individual e/ou coletivamente).

**472.** Como Herder bem percebeu, em oposição a todos quantos, não o tendo percebido, se arroguem do pensamento dele (por determinação *silenciosa, invisível* e invicta daquele que acontece ser o *seu espírito do tempo*) para justificar a sua *antropológica* meia-conceção de “cultura” como unidade abstrata (ou *vazia*) de culturas concretas (ou *cheias*) — como Herder bem percebeu, dizia, não pode, na verdade, deixar de se verificar o que se segue.

**473.** Por um lado, que toda a concepção de “cultura” que tender a situar-nos apenas *acima* da *metade inferior* (a *metade Kultur*) da concepção holística de que aqui falo, que (como a concepção neo-humanista) tender a manter-nos indiferentes à correlação *Bildung–Kultur* (por essa ordem) e, em resultado disso, a levar-nos a conceber a “cultura” (com acentuada parcialidade epistemológica) já não só apenas na qualidade de *Bildung* que se mantém formalmente desvinculada de uma correspondente *Kultur*, mas também apenas e só apenas na qualidade de estado-estádio (ou grau) de *Bildung* aproximadamente terminativo — que toda a concepção de “cultura” que tender a situar-nos apenas *acima* da *metade inferior* (a *metade Kultur*) da concepção holística de que aqui falo, dizia eu, jamais poderá deixar de se configurar meia-conceção de “cultura” que ignora ser isso mesmo e que, por consequência, se assume e se faz passar por concepção holística (como, de novo, ocorre com a concepção neo-humanista).

**474.** Por outro lado, que toda a concepção de “cultura” que tender a situar-nos apenas *abaixo* da *metade superior* (a *metade Bildung*) da concepção holística de que aqui falo, que (como a ora vigente concepção antropológico-sociológica) tender a manter-nos indiferentes à correlação *Kultur–Bildung* (por essa ordem) e, em resultado disso, a levar-nos a conceber a “cultura” (com não menos acentuada parcialidade epistemológica) já não só apenas na qualidade de *Kultur* que se mantém *materialmente* desvinculada de um correspondente estado—estádio de *Bildung*, mas também, em decorrência disso, na qualidade de modo de vida (*way of life*) qualitativa e quantitativamente *igual* a todos e quaisquer outros modos de vida — que toda a concepção de “cultura” que tender a situar-nos apenas *abaixo* da *metade superior* (a *metade Bildung*) da concepção holística de que aqui falo, dizia eu, jamais poderá deixar, também ela, de se configurar meia-concepção de “cultura” que ignora ser isso mesmo e que, por consequência, se assume e se faz passar por concepção holística (como ocorre, de novo, com a concepção antropológico-sociológica).

**475.** Conduzem-me estas minhas últimas considerações, mas em particular as que fazem referência aos conceitos de “indução” e de “dedução” (nos ¶¶ 460, 466 e 470), a enveredar em direção ao fim destas Notas passando, por assim dizer, por duas etapas — consistindo a primeira delas, precisamente, em especificar o que a indução e a dedução são, e a segunda em especificar, *grosso modo*, o *modus operandi* do (i) juízo (*Urteil*) *parcial* neo-humanista de “cultura”, (ii) do juízo *parcial* antropológico-sociológico e, por fim, (iii) do juízo *imparcial* que, precisamen-

te por isso, por ser *imparcial*, designo “clássico” (em sentido epistemológico) ou “holístico”.

**476.** Sobretudo enquanto conhecimento do mundo exterior ou objetivo, o conhecimento é adquirido e produzido pelas duas grandes vias — pelos dois grandes métodos de INFERÊNCIA — que o pensamento segue na construção lógica dos raciocínios. Trata-se, precisamente, da via indutiva ou da INDUÇÃO e da via dedutiva ou da DEDUÇÃO.

**477.** Comece-se por considerar o termo INFERÊNCIA.

**478.** O termo “inferência” deriva do substantivo latino *inferentia*. Por sua vez, este designa a ação que é expressa pelo verbo latino *inferre* (“inferir”), o qual corresponde ao verbo grego *pherein* e é formado pelo prefixo *in-* (que expressa a ideia “movimento para dentro”) e pelo verbo *fero* (que significa “levar” ou “trazer”). Isto é, o termo “inferência” significa etimologicamente a ação de “levar para dentro”, tendo sido deste sentido geral, que veio a resultar (a partir do século XVI) o sentido específico “levar para ou preencher o interior de uma conclusão”. Ou seja, “construir ou formar uma conclusão” — sendo que é aquilo que se *leva* “para o interior” da conclusão, que determina se a inferência consiste em indução ou dedução.

**479.** Passe-se a considerar o termo INDUÇÃO.

**480.** O termo “indução” deriva do substantivo latino *inductio*, que corresponde ao substantivo grego *epagôgê* (*ep-*, “para” + *agôgê*, “levar”). O substantivo *inductio* designa a ação que é ex-



pressa pelo verbo latino *inducere* (“induzir”), o qual é formado pelo prefixo *in-* (que expressa a ideia “movimento para dentro”) e pelo verbo *ducere* (que significa “conduzir”). Assim sendo, o termo “indução” significa etimologicamente mais ou menos o mesmo que o termo “inferência”. Contudo, via de Cícero ter utilizado *inductio* para traduzir o sentido filosófico que Aristóteles havia atribuído a *epagôgê*, “indução” incorpora, hoje, esse mesmo sentido. Isto é, o sentido de ascender a uma conclusão geral partindo do conhecimento das regularidades (da unidade-na-diversidade) que sejam invariavelmente exibidas por uma ou mais séries de particulares homogêneos. O mesmo é dizer, levar ou conduzir para o interior do círculo formal da conclusão (assim a construindo) a unidade geral ou abstrata das regularidades concretas que, caso a caso, sejam invariavelmente exibidas por uma ou mais séries de particulares homogêneos.

**481.** A ilustrar o processo de indução, temos, por exemplo, o seguinte raciocínio indutivo: (A) *Todos os homens que existiram no passado vieram a morrer* [afirmação da regularidade observada em todos os casos]; (B) logo, *Todos os homens são mortais* [indução (inferência) e construção da conclusão (geral)] — sendo que (A) expressa a regularidade “ter morrido” na qualidade de predicado compartilhado *in concreto* (existencialmente) por todos os membros da diversidade “homem” que alguma vez existiram, e que (B) expressa essa mesma regularidade na sua unidade geral ou abstrata (conceitual).<sup>95</sup>

**482.** Ora, em vista do que venho de dizer, não será, julgo, difícil perceber o que se segue.

**483.** Em primeiro lugar, que o conceito “cultura” se revela formado maioritariamente por indução quando se verifica — como no caso do CONCEITO ANTROPLÓGICO-SOCIOLÓGICO de “cultura” — o seguinte:

(1) que se identifica formalmente o conceito superior (genérico) “cultura” com o conceito “modo de vida”;

(2) que se observa que certas qualidades são compartilhadas pelos mais dos membros do (i) grupo, (ii) subgrupo ou (iii) sub-subgrupo social (x);

(3) que, partindo de tal observação, se constrói o seguinte raciocínio:

(A) *os mais dos membros do (i) grupo, (ii) subgrupo ou (iii) sub-subgrupo social (x) compartilham os predicados (a), (b), (c), (d), etc.* [afirmação da regularidade observada nos mais dos casos];

(B) *logo, os predicados (a), (b), (c), (d), etc., são constitutivos do Modo de Vida do (i) grupo, (ii) subgrupo ou (iii) sub-subgrupo social (x) — e, assim sendo, são constitutivos da Cultura (x)* [indução (inferência) e construção da conclusão (parcial)];

(4) que, ao proceder assim, se induzem (se inferem) os predicados (a), (b), (c), (d), etc., de igual modo, para o interior do círculo formal (da *sphaera notionis*) do conceito inferior (específico) “cultura (x)” [e.g., “cultura chinesa”] — se constrói esse mesmo conceito por via de o identificar com a soma dos predicados (a), (b), (c), (d), etc.

**484.** Em segundo lugar, que também a IDEIA REGULATIVA DE “HOMEM” se revela formada maioritariamente por indução, já que se verifica, então, o seguinte:

(1) que se observa que a perfeição de certas qualidades e competências (sejam elas essen-

ciais ou não essenciais) se encontra (ou se não encontrado) ao alcance, em graus diferentes, destes ou daqueles indivíduos humanos;

(2) que, partindo de tal observação, se constrói o seguinte raciocínio:

(A) *alguns homens são, em si mesmo, prova de que as qualidades (a), (b), (c), (d), etc., estão ao alcance da espécie "Homem" em graus diferentes de perfeição, enquanto outros homens são, em si mesmos, prova de que as competências (e), (f), (g), (h), etc., estão, também elas, ao alcance da espécie "Homem" em graus diferentes de perfeição* [afirmação da possibilidade observada];

(B) *logo, a Ideia da perfeição (intensiva) máxima das qualidades (a), (b), (c), (d), etc., e a Ideia da perfeição (intensiva) máxima das competências (e), (f), (g), (h), etc., entram formalmente na unidade (intensiva e extensiva) da Ideia regulativa da perfeição máxima da espécie "Homem"* [indução (inferência) e construção da conclusão (parcial)];

(3) que, ao proceder assim, se induz (se inferre), de igual modo, a Ideia da perfeição (intensiva) máxima das qualidades (a), (b), (c), (d), etc., e das competências (e), (f), (g), (h), etc., para o interior do círculo formal (da *sphaera notionis*) da perfeição máxima (extensiva e intensiva) que se constitui Ideia regulativa (totalidade formal insuperável) de "Homem".

**485.** Considere-se, agora, o caso da DEDUÇÃO.

**486.** O termo "dedução" deriva do substantivo latino *deductio*. O substantivo *deductio* designa a ação que é expressa pelo verbo latino *deducere* ("deduzir"), o qual é formado pelo prefixo *de-* (que expressa a ideia "para baixo") e pelo verbo *ducere* (que significa "conduzir"). Em resultado disso, o próprio termo "dedução" passou a ex-

pressar, a partir do século XVI, o sentido “descer a uma conclusão particular partindo de uma proposição geral e de uma proposição particular”. O mesmo é dizer, passou a expressar o sentido “levar ou conduzir (inferir) para o interior do círculo formal da conclusão (assim a construindo), descendo da proposição geral para a proposição particular, a predicação que a primeira destas duas proposições (a geral) necessariamente inclui na segunda (a particular)”.

**487.** A ilustrar o processo de dedução, temos, por exemplo, o seguinte raciocínio dedutivo:

(A) *todos os homens são mortais* [proposição geral];

(B) *Sócrates é homem* [proposição particular];

(C) *logo, Sócrates é mortal* [conclusão (particular)]. —

Sendo que a proposição geral (A) predica de todos os homens a qualidade “mortal”, que a proposição particular (B) predica do ente particular Sócrates a qualidade “homem” e que a conclusão particular (C) expressa a necessidade lógica de, *qua* homem particular, Sócrates partilhar com todos os homens restantes o predicado genérico “mortal”.<sup>96</sup>

**488.** Como se torna evidente, o raciocínio dedutivo segue um percurso lógico diametralmente oposto àquele que o raciocínio indutivo segue, assim também chegando a uma conclusão qualitativamente oposta:

(A) o RACIOCÍNIO INDUTIVO ascende do particular ao geral ou ao parcial, e chega, pois, a uma conclusão geral (e.g. *Todos os homens são mortais*) ou parcial (e.g. *Os mais dos homens não são milionários*).

(B) O RACIOCÍNIO DEDUTIVO, pelo contrário, desce do geral para o particular, assim chegando a uma conclusão particular (e.g. *Sócrates é mortal*).

**489.** Ora, em vista disso, não será, julgo, difícil perceber que o conceito neo-humanista de “cultura” (para o tomar como exemplo) se revela formado maioritariamente por dedução. E isto já que caracteristicamente se chega até ele por via de um raciocínio semelhante ao seguinte:

(A) *a Ideia regulativa da máxima perfeição (intensiva e extensiva) dos membros da espécie “Homem” é inconcretizável (inestanciável) em termos absolutos;*

(B) *a concretização dessa Ideia em termos relativos implica, por força, um processo de concretização (de instanciação) de perfeição (intensiva e extensiva) em graus sucessivamente superiores;*

(C) *a expressão “perfeição máxima dos membros da espécie ‘Homem’” é sinónima da expressão “grau máximo de cultura dos membros da espécie ‘Homem’”;*

(D) *logo, o conceito “cultura” é tanto (i) o conceito daquele mesmo processo de produção de perfeição como (ii) o conceito dos sucessivos estados ou graus de perfeição (intensiva e extensiva) por ele produzidos.*

**490.** Já munidos da explicitação dos conceitos de “indução” e de “dedução”, bem como do exemplo que acabo de apresentar, enverede-se agora, e para terminar as presentes Notas, em direção à compreensão do *modus operandi* dos três grandes conceitos–juízos de “cultura” a que me vim a referir: (A) o **CONCEITO–JUÍZO NEO-HUMANISTA**, que vigorou no Ocidente sobretudo a partir da Renascença até finais do século XIX,

(B) o **CONCEITO—JUÍZO ANTROPOLÓGICO-SOCIO-LÓGICO**, que passou a vigorar no Ocidente mais ou menos a partir do último quartel do século XIX) até a este nosso *sociológico* presente, e (D) o **CONCEITO—JUÍZO CLÁSSICO OU HOLÍSTICO**, que terá vigorado sobretudo na Grécia Clássica (a de Platão e Aristóteles, entre muitos outros), que o advento da *mente* da Modernidade, não menos do que o advento da *mente* da Medievalidade, tornou de todo impensável (muito mais, por conseguinte, do que meramente obsoleto) — e que, sem dúvida, só poderá voltar a ser pensável (se alguma vez voltar a sê-lo) e a tornar-se vigente a partir do momento em que, abdicando de se esquecer de si mesma, a humanidade perceba isto:

(i) que a circunstância de parte das leis objetivas serem leis contingentes e, por isso, regulativas — ao invés de leis apodíticas e, por isso, constitutivas, como se verifica, por exemplo, no caso das leis da chamada “força da gravidade” — que a circunstância de tais leis (as contingentes) abrirem espaço à liberdade de se lhes não obedecer de modo algum significa que nos encontremos livres de pagar o alto preço de não lhes obedecermos;

(ii) que esse mesmo preço não deixa de ser preço a pagar e de ser preço alto em resultado de não se ter qualquer consciência dele — em resultado, por conseguinte, de se *cultivar* tal inconsciência, em liberdade, com a mesma determinação com que se procuram e se apregoam, em liberdade, centúrias de panaceias para os efeitos perniciosos (para o alto preço) de a *cultivar* (de *cultivar* tal inconsciência);

(iii) que a *antropocultura* (*cultura hominis*) é o que é (*qua essentia logica* e *essentia realis*) porque o Homem é o que é (*qua essentia logica* e

*essentia realis*), e haverá, por isso, de continuar a ser o que é e sempre foi quer enquanto o Homem for o que tem vindo a ser *sub ratione accidentalis*, quer após o Homem não mais ser *sub ratione existentia*;

(iv) que as leis que objetivamente determinam o *dever-ser* (a perfeição) do Homem são, por natureza, leis contingentes, assim garantido ao próprio Homem a liberdade de lhes desobedecer e, com isso, de continuar a *pecar* contra si mesmo: de continuar a *falhar-se*, considerado na qualidade humana de *alvo* de si mesmo *qua* cultivador de si mesmo;

(v) que devir estado—estádio de *antropocultura* significativamente acima do baixo estado—estádio que a grande maioria dos homens e das mulheres chega a alcançar implica ascender a uma profunda consciência não só de quão semelhantes acabam por ser, com relação aos seus efeitos, as leis apodíticas e as leis contingentes, mas também de que a liberdade que estas segundas nos facultam só devem genuína liberdade na medida em que devem liberdade capaz de a si mesma restringir: liberdade para não *pecar* com fundamento em liberdade para *pecar*.

**491.** Com relação sobretudo ao que agora mesmo acabo de pôr em evidência, considerem-se as seguintes e lúcidas palavras de Lee, o cozinheiro e amigo, em *East of Eden*, da autoria de Steinbeck, do proprietário Adam Trask:

**492.** “Não estais a ver? ...A tradução Standard Americana [da Bíblia] *ordena* aos homens [por via do imperativo ‘Domina-o’] que triunfem sobre o pecado [Génesis 4:7], sendo que se pode chamar ‘pecado’ à ignorância. A tradução do Rei Jaime faz uma promessa, via de ‘Haverás de’,

no sentido de que os homens acabarão, sem dúvida, por triunfar sobre o pecado. Porém, a palavra hebraica, a palavra *timshel* — ‘Tu poderás’ —, essa garante uma escolha. Poderá bem ser a palavra mais importante em todo o mundo. Afirma ela que o caminho permanece em aberto. Devolve ela a responsabilidade a cada homem. E isto dado que, sendo verdadeiro que ‘Tu poderás’ [pecar], é também verdadeiro que ‘Tu poderás não [pecar]’. Não estais a ver?... ‘Tu poderás’! Isso engrandece um homem, isso confere-lhe estatura de par a par com a dos deuses, já que, no seio da sua fraqueza e da sua imundície e do assassinato de seu irmão [*Caím*], continua a ele ter a grande escolha ao seu alcance. Poderá ele, pois, escolher o seu rumo, e, lutando, abrir-lhe, vez a vez, caminho, e consagrar-se vencedor.”<sup>97</sup>

**493.** Só quando a humanidade deveras devier coletivamente *antropocultura* em grau mais ou menos terminativo e deveras passar, por conseguinte, a compreender que sempre esteve ao seu alcance, por decreto *divino*, não *pecar* em liberdade, ao invés de *pecar* em procura e em nome da própria liberdade — só então poderá, na verdade, o conceito-juízo holístico de “cultura” vir a ser recuperado–revalidado e passar de novo a vigorar.

**494.** Agora, sim, passemos a enveredar, como há pouco dizia, em direção à compreensão do *modus operandi* de cada um dos três grandes conceitos-juízos de “cultura” a que me tenho vindo a referir, e, com isso, a rumar para o término das presentes Notas. O mesmo é dizer, passemos a constar o que se segue.



**495.** Em **PRIMEIRO LUGAR**, que afirmar que um determinado ente — um ente (x) — é, por exemplo, “lápiz”, consiste, por força, em fazer o juízo (x) *é* *lápiz*. O mesmo é dizer, consiste, por força, em ajuizar que o ente particular (x) é subsumível pelo conceito (pela regra conceitual–universal) LÁPIS, devido a exibir os predicados essenciais que constituem o próprio conceito LÁPIS (*e.g.*, “haste de madeira” contendo no seu interior uma “mina” feita de grafite).

**496.** Em **SEGUNDO LUGAR**, que, do mesmo modo, afirmar que o ente, o evento ou a ação (x) é cultura consiste, por força, em fazer o juízo (x) *é* *cultura*. O mesmo é dizer, consiste, por força, em ajuizar que o ente, o evento ou a ação (x) é subsumível pelo conceito (pela regra conceitual–universal) CULTURA, devido a exibir os predicados essenciais que constituem o próprio conceito CULTURA.

**497.** Em **TERCEIRO LUGAR**, que, assim sendo, afirmar, com plena consciência do que se está a fazer, que (x), (y) ou (z) é ou não é “cultura” (num determinado grau) implica, por força, a existência (*in mente*) do conceito CULTURA — o qual, por seu turno, e em resultado de se constituir isso mesmo, conceito, implica não menos a existência (*in mente*) do conceito CONCEITO, bem como, de par a par com este última (e agora em decorrência de se constituir o conceito CULTURA, e não qualquer outro), a existência (*in mente*) do conceito IDEIA REGULATIVA.

**498.** Em **QUARTO LUGAR**, que a aplicação (*Anwendung*) *in concreto* do **CONCEITO ANTROPOLÓGICO-SOCIOLÓGICO DE “CULTURA”**, o qual tem formação (*Formung*) maioritariamente **IN-**

**DUTIVA** — que a aplicação *in concreto* desse mesmo conceito, via do ato de julgar, passa, *grosso modo*, pelo seguinte:

(1) por descer do conceito superior (genérico) “cultura = modo de vida” a, por exemplo, o conceito inferior (específico) “cultura (x) = modo de vida (x)” — o que, é claro, exige que este mesmo conceito (inferior) específico já haja sido formado (indutivamente);

(2) por descer desse conceito inferior ao (i) grupo, (ii) subgrupo ou (iii) sub-subgrupo social (x) — ou ao membro (1), (2), (3)... de (x);

(3) por ajuizar (indutivamente) se, enquanto predicados de (x) — ou do membro (1), (2), (3)... de (x) —, os predicados internos (a), (b), (c), (d)... e os predicados externos (e), (f), (g), (h)... são ou não subsumíveis por esse mesmo conceito inferior, pelo conceito “cultura (x) = modo de vida (x)”;<sup>98</sup>

(4) por afirmar, em resultado disso, que, enquanto predicados de (x) — ou do membro (1), (2), (3)... de (x) —, os predicados externos (e), (f), (g), (h)... e os predicados internos que possam ocasioná-los ou acompanhá-los são ou não são constitutivos da Cultura (x): do Modo de Vida do (i) grupo, (ii) subgrupo ou (iii) sub-subgrupo social (x).

**499.** Em **QUINTO LUGAR**, que a aplicação (*Anwendung*) *in concreto* do **CONCEITO NEO-HUMANISTA DE “CULTURA”**, o qual, pelo contrário, tem formação (*Formung*) maioritariamente **DE-DUTIVA** — que a aplicação *in concreto* desse mesmo conceito, via do ato de julgar, passa, *grosso modo*, pelo seguinte:

(1) por ascender do CONCEITO “cultura” à IDEIA regulativa da máxima perfeição (intensiva e extensiva) da espécie “Homem” (à IDEIA DE HOMEM);

(2) por descer da IDEIA regulativa da máxima perfeição (intensiva e extensiva) da espécie "Homem" (da IDEIA DE HOMEM) ao conceito "cultura", considerado este, agora, como o conceito "cultura = processo de concretização de perfeição, bem como = a cada um dos sucessivos estados-estádios ou graus de perfeição produzidos por esse mesmo processo — ou seja, neste segundo caso, considerado (o CONCEITO "cultura") na qualidade de abstração da perfeição (extensiva e intensiva) compreendida pela sua atualização absoluta (pela atualização absoluta do próprio CONCEITO "cultura");

(3) por descer desse mesmo conceito (o CONCEITO "cultura") a um ente particular (x), considerado, seja ele Indivíduo ou Sociedade, como sujeito dos predicados internos (a), (b), (c), (d)...;

(4) por ajuizar em que grau a PERFEIÇÃO INTENSIVA dos predicados internos (a), (b), (c), (d)... desse mesmo particular — de (x) — se aproxima ou se afasta de ser máxima perfeição (intensiva);

(5) por ajuizar em que grau a série dos predicados internos (a), (b), (c), (d)... desse particular (do particular (x)) se configura (no que a ela respeita) concretização da máxima PERFEIÇÃO EXTENSIVA da espécie "Homem" — e, por conseguinte, concretização de "cultura".

**500.** Em **SEXTO LUGAR**, que o **CONCEITO CLÁSSICO OU HOLÍSTICO DE "CULTURA"** tem formação (*Formung*) tanto **INDUTIVA** como **DEDUTIVA**, e que, assim sendo, se verte ele inevitavelmente em META-CONCEITO cujos predicados são as relações que formalmente se estabelecem entre os dois conceitos superiores (genéricos) que ele mesmo, META-CONCEITO, subsume. Significa isto, as relações que formalmente se estabelecem entre (i) o conceito (antropológico-socioló-

gico) “cultura = modo de vida” e (ii) o conceito (neo-humanista) “cultura = processo de produção de perfeição, bem como = a cada um dos sucessivos estados—estádios (ou graus) de perfeição produzidos por esse mesmo processo”.

**501.** Em **SÉTIMO** e último **LUGAR**, que, quando tal se verifica (quando o conceito “cultura” se verte em META-CONCEITO), a aplicação (*Anwendung*) *in concreto* do META-CONCEITO “cultura”, via do ato de julgar, passa *grosso modo* pelas três etapas — (A), (B), (C) — que se seguem, de entre as quais a primeira (A) equivale à aplicação do conceito antropológico-sociológico, e a segunda (B) à aplicação do conceito neo-humanista.

**502.** No escopo da primeira dessas duas etapas — a etapa (A), que corresponde à aplicação do conceito antropológico-sociológico de “cultura” —, a aplicação (*Anwendung*) *in concreto* do CONCEITO CLÁSSICO OU HOLÍSTICO DE “CULTURA” passa, *grosso modo*, pelo seguinte:

(1) por descer do META-CONCEITO “cultura” ao CONCEITO SUPERIOR “cultura = modo de vida;

(2) por descer deste último a, por exemplo, o CONCEITO INFERIOR “cultura (x) = modo de vida (x)”;

(3) por descer desse CONCEITO INFERIOR ao (i) grupo, (ii) subgrupo ou (iii) sub-subgrupo social (x) — ou ao membro (1), (2), (3)... de (x);

(4) por ajuizar se, enquanto predicados externos de (x) — ou do membro (1), (2), (3)... de (x) —, os predicados externos (e), (f), (g), (h)... são ou não subsumíveis por esse mesmo CONCEITO INFERIOR (e.g., “cultura (x) = modo de vida (x)”;

(5) por afirmar, em resultado disso, que, enquanto predicados de (x) — ou do membro (1), (2), (3)... de (x) —, os predicados externos (e), (f), (g), (h)... e os predicados internos que possam

ocasioná-los ou acompanhá-los são ou não são constitutivos da Cultura (x): do Modo de Vida do (i) grupo, (ii) subgrupo ou (iii) sub-subgrupo social (x).

**503.** No escopo da segunda das duas referidas *etapas* — a *etapa* (B), que corresponde à aplicação do conceito neo-humanista de “cultura” —, a aplicação (*Anwendung*) *in concreto* do CONCEITO CLÁSSICO OU HOLÍSTICO DE “CULTURA” passa, *grosso modo*, pelo seguinte:

(1) por ascender do META-CONCEITO “cultura” à IDEIA regulativa da máxima perfeição (intensiva e extensiva) da espécie “Homem” (à IDEIA DE HOMEM);

(2) por descer dessa IDEIA (da IDEIA DE HOMEM) ao próprio META-CONCEITO “cultura”, considerado este, agora, na qualidade de abstração da perfeição (extensiva e intensiva) compreendida pela sua atualização absoluta (pela atualização absoluta do próprio META-CONCEITO “cultura”);

(3) por descer deste último ao CONCEITO SUPERIOR “cultura = processo de produção de perfeição, bem como = a cada um dos sucessivos estados—estádios (ou graus) de perfeição produzidos por esse mesmo processo”;

(4) por descer desse mesmo CONCEITO SUPERIOR ao (i) grupo, (ii) subgrupo ou (iii) sub-subgrupo social (x) — ou ao membro (1), (2), (3)... de (x) —, considerado, cada qual, como sujeito dos predicados internos (a), (b), (c), (d)...;

(5) por ajuizar em que grau a PERFEIÇÃO INTENSIVA dos predicados internos (a), (b), (c), (d)... se aproxima ou se afasta de ser concretização de perfeição (intensiva) mais ou menos terminativa;

(6) por ajuizar em que grau a série dos predicados internos (a), (b), (c), (d)... se configura (no que a ela respeita) concretização da máxima

PERFEIÇÃO EXTENSIVA da espécie “Homem” — e, por conseguinte, concretização de “cultura”.

**504.** No escopo da última das três *etapas* que referi atrás (no ¶ 501) — a *etapa* (c) —, a aplicação (*Anwendung*) *in concreto* do CONCEITO CLÁSSICO OU HOLÍSTICO DE “CULTURA” passa, *grosso modo*, pelo que a seguinte e última entrada destas Notas especifica:

**505.** Por ajuizar em que medida os predicados externos (e), (f), (g), (h)... são determinação e manifestação do grau (significativo ou insignificativo) em que os predicados internos (a), (b), (c), (d)... se configuram concretização da máxima PERFEIÇÃO INTENSIVA e da máxima PERFEIÇÃO EXTENSIVA da espécie “Homem” — e, por conseguinte, concretização de “cultura” *qua antropocultura* (*cultura hominis*), *Bildung* ou *Paideia*.



## Notas e Referências

<sup>1</sup> Encontramo-nos, pois, no que respeita à designação “cultura”, perante um caso de equivocidade (*equi*, “igual”, + *vox*, “voz”) ou homonímia (“cultura” = “cultura”<sup>1</sup>, “cultura”<sup>2</sup>, “cultura”<sup>3</sup>, etc. — para a qual o Aristóteles de *Categorias* chama a atenção do modo que se segue:

As coisas possuem nome equívoco quando têm em comum apenas o próprio nome, quando a definição (ou declaração da essência) que corresponde a esse mesmo nome é diferente em cada um dos casos. Por exemplo, não obstante um homem e uma figura [de um homem ou de um animal não humano] poderem ser apropriadamente denominados “animal”, não deixarão de se encontrar denominados equivocamente sempre que isso acontecer. E isto devido a, então, terem em comum apenas o nome, já que a definição (ou declaração da essência) correspondente ao próprio nome seria diferente em cada um dos dois casos. É que, se te pedirem para definires o que significa o ser de um animal no caso de um homem e no caso de uma figura, irás dar, para cada um dos casos, uma definição apropriada a esse caso e apenas a esse caso.

Minha tradução da seguinte tradução inglesa: Aristotle. *The Categories*, I, 1a, 1–12. Trad. Harold P. Cooke. In: —. *The Categories, On Interpretation, Prior Analytics*. Trad. Harold P. Cooke e

Hugh Tredennick, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1938, p. 13.

<sup>2</sup> Baltasar Gracián. *El Arte de la Prudencia* (87). Santo Domingo, D. N (República Dominicana, Distrito Nacional), BanReservas, 2007, p. 99. (*Nace bárbaro el hombre, pero cultivándose se eleva sobre la bestia. La cultura te hace mejor persona.*)

<sup>3</sup> Com vista a elucidar o uso que aqui dou às expressões latinas *modus essendi* e *modus existendi*, remeto o leitor para as seguintes palavras de Heidegger:

O termo titular para o ser do ente, o qual, é claro, é utilizado com igual frequência para designar o próprio ente, é οὐσία: ent-idade. É ela o que constitui o ente enquanto ente... E não é, pois, de modo accidental, que, considerado em si mesmo, o termo οὐσία apresenta dois significados — os quais surgiram com nitidez pela primeira vez em Aristóteles, muito embora já se deem a discernir sustidamente em Platão.

Οὐσία é ser no sentido do *modus existendi*, do estar-presente ou estar-à-mão. [...]

Οὐσία é ser no sentido do *modus essendi*: ser-o-quê, consistir-em-quê, essência, o que faz que algo seja aquilo que é — independentemente de esse algo “existir” ou não. Por conseguinte, a tradução latina *essentia* (desde Boécio) não esgota o termo grego οὐσία, o qual é mais rico, significa também *existentia*. Porque pretende expressar ambos esses sentidos, Aristóteles distingue a πρώτη οὐσία [primeira οὐσία], este ente tal como existe, o ser-isto, da δευτέρα οὐσία [segunda οὐσία], o ser-o-quê, a essência.

Martin Heidegger. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. In: —. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, vol. 26, ed. Klaus Held, 1978, pp. 182–83.

*Der terminologische Titel für das Sein des Seienden, der freilich ebenso oft für das Seiende selbst gebraucht wird, ist: οὐσία: Seiend-heit.*



*Sie ist das, was das Seiende als Seiendes... ausmacht. Und zwar hat selbst οὐσία eine doppelte Bedeutung, die nicht zufällig ist, und die bei Aristoteles erst scharf heraustritt, aber bei Plato überall schon festgestellt werden kann:*

*Οὐσία ist Sein im Sinne des modus existendi, des Vorhandenseins. [...]*

*Οὐσία ist Sein im Sinne des modus essendi: Was-sein, Was-gehalt, Wesen, das, was etwas zu dem macht, was es ist — mag es „existieren“ oder nicht. Die lateinische Übersetzung essentia (seit Boëthius) trifft daher nicht das griechische οὐσία; dieses ist reicher, es bedeutet auch existentia. Aristoteles will beide Bedeutungen geben, indem er unterscheidet: die πρώτη οὐσία, dieses Seiende, so wie es existiert, das Daß-sein, und die δευτέρα οὐσία, das Was-sein, das Wesen.*

Como se percebe, julgo, o *modus existendi* (e.g. “João”) instancia o *modus essendi* (e.g., “Homem” ou “Animal Racional”), de par a par com instanciar um determinado número dos predicados acidentais (e.g. “chinês”, “baixo”) que são passíveis de integrar *in concreto* a própria instanciação do *modus essendi* — sendo, pois, que, considerado no seu todo, o *modus existendi* é parcialmente instanciação de predicados necessários (essenciais) e parcialmente instanciação de predicados contingentes (acidentais).

<sup>4</sup> Que assim é, parece, porém, não ser óbvio — como indicia a circunstância de, as mais das vezes, se equacionar a formulação adjetiva “ele é grandemente culto” (por exemplo) com a formulação substantiva “ele *tem* uma grande cultura”, e não com a formulação (substantiva) “ele é (de uma) grande cultura” ou “ele é grandemente cultura”. E, contudo, não se pode, na verdade, *ter* ou não *ter* cultura em devir (*qua* processo) ou neste ou naquele grau; pode-se, isso sim, *ser* cultura em devir (*qua* processo) ou neste ou naquele grau. E, contudo, o animal humano é sempre, na verdade, cultura — ainda que, as mais das vezes, em estado (ou grau) mais ou menos rudimentar (larval), ao invés de em estado (ou grau) mais ou menos avançado-terminativo.

“Ele *tem* uma grande cultura”! Como se se tratasse de grande quantidade de dinheiro, de livros ou de qualquer outra coisa objetivamente semelhante!

Pense-se no adjetivo “humano”, lado a lado com o adjetivo “culto” ou “cultivado”. E pense-se também no substantivo “humanidade”, lado a lado com o substantivo “cultura”. Como os usamos nós com referência ao animal “Homem” (como não poderia deixar de ser)? Sem dúvida, afirmamos adjetivamente (A) que, de entre os animais que *são* (essencial ou necessariamente) humanos, “alguns *são* (acidental ou contingentemente) muito (ou pouco) humanos”. Bem como afirmamos adjetivamente (B) que alguns deles “*são* (acidental ou contingentemente) muito (ou pouco) cultos”. E, contudo, que afirmamos nós substantivamente? Que, de entre esses mesmos animais, (A) alguns “*têm* (acidental ou contingentemente) uma grande (ou uma pequena) humanidade”? Ou, recusando essa formulação (substantiva), afirmamos (substantivamente) que (A) alguns deles “*são* (de) uma grande (ou pequena) humanidade”? Então, por que não haveremos nós de recusar também a formulação substantiva (B) “*têm* uma grande (ou pequena) cultura”, e de abraçar, com propriedade e coerência, a formulação substantiva (B) “*são* (de) uma grande (ou pequena) cultura”?

É que, afinal, que é o processo e que são os estados-estádios a que chamamos “cultura”, senão processo e estados-estádios de expansão e de *saturação* do atributo essencial “humanidade”? — Senão processo e estados-estádios que, por conseguinte, não podem ocorrer na ausência de *philanthrôpía* e, logo, de *filáucia*: de amor (*philía*) à *quidditas* “Homem” (*anthrôpos*) e, logo, de amor (*philía*) próprio ou (é a mesma coisa) de amor a si mesmo (*autós*).

<sup>5</sup> Por “perfeição”, entenda-se a qualidade: *encontrar-se completo ou perfeito (quantitativamente) com respeito (i) à máxima intensão de cada um dos predicados essenciais (necessários) e dos predicados não essenciais (contingentes) da espécie a que se possa pertencer, bem como (ii) com respeito (quantitativamente) à máxima extensão dos predicados não essenciais (contingentes) que possam entrar nessa mesma espécie*. Por “perfeição contingente”, entenda-se a totalidade *in potentia* ou *in actu* dos predicados não essenciais que possam ser passíveis de *entrar* numa determinada espécie.

Como se percebe, julgo, (i) a perfeição contingente (*perfectio contingens*) ou acidental, que é perfeição quantitativa (*quantitative Vollkommenheit*), opõe-se (ii) à perfeição necessária (*perfectio necessaria*) ou essencial, a qual, inversamente, é perfeição qualitativa (*qualitative*

*Vollkommenheit*). A existência de um ente implica, por força, que ele seja instância dos predicados necessários ou essenciais da espécie a que possa pertencer — sendo, pois, que dois membros de uma mesma espécie cujos predicados essenciais (por exemplo, ter pés e mãos) se encontrem instanciados na sua inteireza e integridade terão de ser considerados, em termos qualitativos, absolutamente perfeitos. Pelo contrário, a existência de um ente não implica que ele seja instância dos predicados contingentes ou acidentais que aconteça serem passíveis de *entrar* na espécie a que ele, ente, possa pertencer (o qual é facto que os adjetivos “contingentes” e “acidentais” tornam evidente só por si).

Como Thomas Williams afirma, ao comentar o pensamento de Duns Scotus: “É possível que um ente possua mais perfeição essencial [qualitativa] do que outro ente; o que não é possível, porém, é que dois entes *da mesma espécie* possuam graus diferentes de perfeição essencial [qualitativa]. Um anjo possui mais perfeição essencial (é melhor em termos de bondade primária) do que um ser humano, mas um ser humano bom não possui mais perfeição essencial [qualitativa] do que um ser humano perverso.” (Thomas Williams. “From Metaethics to Action Theory”. In: —, ed. *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 340.)

Claro se torna, pois, que o indivíduo que se faz cultura (*antropocultura*) no sentido de aumentar em si a *perfectio* de “bondade moral” (e, por conseguinte, também a *defectio* de “maldade moral”) alcança perfeição apenas de foro contingente (acidental) e quantitativo, ao invés de (ou ao invés de também) perfeição de foro necessário (essencial) e qualitativo.

Prevejo o meu hipotético leitor a sorrir complacentemente perante a ideia de que a cultura (a *cultura hominis*) possa ter ligação inalienável ao conceito “perfeição”. Pois bem, se assim for, e para poder ser coerente, terá ele, na verdade, de sorrir complacentemente também perante o próprio conceito “cultura” (*cultura hominis*). É que, como o nosso Fernando Pessoa, por exemplo, tão lucidamente reconheceu, “Não é a cultura senão o aperfeiçoamento subjetivo da vida.” Acrescentou ele: “O aperfeiçoamento permanente não pode dar-se senão por aquilo que no homem é já mais permanente e mais aperfeiçoado. Operando e animando nesse elemento do espírito se fará o homem viver cada vez mais nele, se o fará viver uma vida

cada vez mais perfeita.” (Fernando Pessoa. “Apresentação da Revista ‘Athena’”. In: —. *Textos de Crítica e de Intervenção*. Lisboa, Ática, 1980, pp. 139, 142–43). E é também que, como Walter Pater fez Marius (o protagonista do seu *Bildungsroman* *Marius the Epicurean*) perceber, “o preceito *Sê perfeito com relação ao que se encontra aqui e agora*” é “o preceito da ‘cultura’, como a designam, ou de uma completa educação”. (Walter Pater. —. *New Library Edition of the Works of Walter Pater*. London, Macmillan, 1910, vol. 3 (*Marius the Epicurean* II), p. 145.)

<sup>6</sup> A diáde *sub ratione existentia*–*sub ratione intelligencia* corresponde à diáde *modus existendi*–*modus intelligendi*. Com relação a este último conceito (o conceito *modus intelligendi*), considerem-se, por exemplo, as seguintes palavras: “O *modus essendi* nunca é diretamente apreendido, dado que o ser do ente é sempre mediatizado pelo *modus intelligendi*, o modo da intelecção. O *modus intelligendi* é a intenção objetificadora, a cognição de um ente como instanciamento de uma classe. Somente depois de este ponto ter sido atingido, passa o objeto a ser conhecido no total sentido da palavra. Com base na intelecção do *modus essendi*, o intelecto nomeia o objeto, associa-lhe uma palavra ou expressão diferenciada e intenciona-o sob a forma do *modus significandi*.” (S. J. McGrath. *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*. Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 2006, p. 108.)

“O *modus essendi* nunca é diretamente apreendido, dado que o ser do ente é sempre mediatizado pelo *modus intelligendi*”.

Sim. Porém, antes de ser mediatizado pelo *modus intelligendi*, o *modus essendi* é sempre mediatizado pelo *modus existendi* — como se torna evidente ao constatar, por exemplo, o seguinte: que, se acontece (i) que os predicados “reto”, “escaleno”, etc., são predicados não essenciais ao nível do género “Triângulo” (dado que um triângulo equilátero, por exemplo, não deixa de ser triângulo em resultado disso mesmo, em resultado de ser triângulo não reto, não escaleno, etc.), mas predicados essenciais ao nível das diferenças específicas “Triângulo Reto” e “Triângulo Escaleno” (dado que um triângulo reto e um triângulo escaleno não podem ser isso mesmo sem possuírem, respetivamente, os predicados “reto” e “escaleno”), também acontece (ii) que todo e qualquer triângulo é, por força, ou “reto”, ou “escaleno”, etc., *sub ratione existentia* — e,

por conseguinte, que o “nunca... diretamente apreendido” *modus essendi* “Triângulo” só é, na verdade, passível de ser mediatizado pelo *modus intelligendi* após ter sido mediatizado pelos *modi existendi* “reto”, “escaleno”, etc.

Tem isso a ver, aqui, com a diferença que subsiste entre (A) “cultura *qua* processo de cultivo *sub ratione intelligentia*” e (B) “cultura *qua* processo de cultivo *sub ratione existentia*”.

No primeiro deste dois casos (A), o de “cultura *qua* processo de cultivo *sub ratione intelligentia*”, encontramos confrontados com a inteligência “Cultura *qua* processo de cultivo” quer (i) com relação ao género “Cultura”, quer (ii) com relação às espécies ou diferenças específicas “Cultura do Trigo”, “Cultura do Homem”, etc.

Com relação ao género, “Cultura *qua* processo de cultivo” significa “TODA E QUALQUER DIFERENÇA ESPECÍFICA do género ‘Cultura *qua* processo de cultivo’” (e.g., a diferença específica “Cultura do Homem”) — tal como, com relação ao género, “Triângulo” significa “toda e qualquer diferença específica do género ‘Triângulo’” (e.g., a diferença específica “Triângulo Equilátero”). E, por conseguinte, quando tem relação ao género, “Cultura *qua* processo de cultivo” significa, de igual modo, “processo que consiste na utilização de *meios* para alcançar ou promover um qualquer *fim*: para levar a potencialidade de uma qualquer essência específica (e.g., o ADN na *semente* de ‘Homem’) a devir atualidade no máximo grau de perfeição quantitativa (intensiva)”. Vale dizer: a devir atualidade em plena conformidade com a sua finalidade objetiva interna (*objektive innere Zweckmäßigkeit*) — dado que “A finalidade objetiva é ou finalidade externa, utilidade, ou finalidade interna, a perfeição do objeto” (*Die objektive Zweckmäßigkeit ist entweder die äußere, d. i. die Nützlichkeit, oder die innere, d. i. die Vollkommenheit des Gegenstandes*). Immanuel Kant. *Kritik der Urteilskraft*, § 15. In: — *Werke*. Ed. Wilhelm Weischdel, Frankfurt, Suhrkamp, 1964, vol. 10 (*Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie*), p. 307.

Com relação à espécie, “Cultura *qua* processo de cultivo” significa “UMA DAS DIFERENÇAS ESPECÍFICAS do género ‘Cultura *qua* processo de cultivo’ (e.g., a diferença específica A, de entre as diferenças específicas A, B, C, D, sendo A, por exemplo, ‘Cultura do Homem’ ou *Antropocultura*)” — tal como, com relação à espécie, “Triângulo” significa “uma das diferenças específicas do género ‘Triângulo’

(e.g., a diferença específica A, de entre as diferenças específicas A, B, C, D, sendo A, por exemplo, 'Triângulo Equilátero')".

No segundo dos dois casos que referi atrás (B), no dque tem a ver com a "cultura *qua* processo de cultivo *sub ratione existentia*", encontramos-nos confrontados com a intelecção "Cultura *qua* processo de cultivo" com relação a uma das infinitamente possíveis instanciações ((1), (2), (3), etc.) de uma das diferenças específicas do género "Cultura *qua* processo de cultivo" (e.g., com relação a uma das infinitamente possíveis instanciações da diferença específica A, de entre as diferenças específicas A, B, C, D, sendo A, por exemplo, 'Cultura do Homem' ou *Antropocultura*). E, em vista disso, a própria expressão "cultura *qua* processo de cultivo *sub ratione existentia*" significa, por exemplo, "instanciação (1) da diferença específica A (e.g., "Cultura do Trigo") ou da diferença específica B (e.g., 'Cultura do Homem' ou *Antropocultura*) do género 'Cultura *qua* processo de cultivo'" — tal como a expressão "Triângulo *sub ratione existentia*" significa, por exemplo, "instanciação (1) da diferença específica A (e.g., "Triângulo Equilátero") ou da diferença específica B (e.g., "Triângulo Escaleno") do género "Triângulo": "triângulo escaleno (1)".

<sup>7</sup> Vide *infra*, ¶¶ 146, ss.

<sup>8</sup> Com vista a clarificar o que exponho neste passo do presente escrito, importa fazer ver que, do que se encontra explanado na penúltima nota destas "Notas e Referências", a nota sexta, decorrem três (3) circunstâncias importantes.

Uma primeira circunstância (1) é a de a intelecção "Cultura *qua* processo de cultivo" se deixar determinar — em termos formais em se tratando de "Cultura" *sub ratione intelligentia* e com relação à espécie (e.g., "Cultura do Trigo"), e em termos concretos em se tratando de "Cultura" *sub ratione existentia* ou com relação às possíveis instanciações (e.g., (1), (2), (3), etc.) da própria espécie (e.g., "Cultura do Trigo") — por dois grandes critérios. São eles: (i) o critério da perfeição quantitativa (intensiva) dos predicados essenciais do *objeto-fim* específico do processo de cultivo (e.g., o ser humano cultivado) e (ii) o critério da adequação dos *meios* utilizados no decurso do processo de cultivo à intenção de obter ou promover essa mesma perfeição (o critério da adequação dos *meios* utilizados no decurso do processo de cultivo às especificidades do próprio processo de cultivo). Trata-se, no caso do proces-

so de cultivo que tem por *objeto-fim* o ser humano cultivado, sobretudo da maior ou menor adequação de *meios* abstratos (e.g., preceitos) e/ou concretos (e.g., exemplos), bem como se trata da maior ou menor adequação destes ou daqueles dos *meios* que adiante irei designar “*ferramentas de cultura*”.

Por sua vez, uma segunda circunstância (2) desdobra-se em duas.

Trata-se, por um lado, (2A) da circunstância de, (i) tanto *sub ratione intelligentia* (*qua forma*) (ii) como *sub ratione existentia* (*qua res*), o *objeto-fim* (e.g. o *fim* “Homem Cultivado”) de um determinado processo de cultivo específico (e.g. *antropocultura*) exibir como predicados essenciais (e.g. “Chinês”, “Português”, etc.), a partir da espécie ou subespécie (e.g. “Homem Chinês”, “Homem Português”, etc.), predicados que se revelam acidentais a partir do nível superior do gênero (e.g. “Homem” ou “Animal Racional”).

E, em vista disso, trata-se não menos da seguinte circunstância: a circunstância de os predicados de um tal *objeto-fim* (e.g. o *objeto-fim* “Homem Cultivado”) que se revelem essenciais a partir do gênero (e.g. “Homem” ou “Animal Racional”) — na qualidade de predicados de primeira ordem (e.g. os predicados “Animal”, “Racional”, “Simbólico”) — serem passíveis de devir alvo de instância apenas por via de passarem a exibir (*sub ratione existentia*) predicados de segunda ordem (predicados de predicados) que lhes permanecem acidentais a partir do próprio gênero (e.g. os predicados de segunda ordem “chinês”, “português”, etc.)

É que, por exemplo, como poderá alguma vez o predicado “simbólico” (que é predicado essencial a partir do gênero “Homem”) ser instanciado (*sub ratione existentia*) na ausência de predicados de segunda ordem (predicados de predicados) como “chinês”, “português”, etc.? — Já que o próprio predicado essencial “simbólico” jamais poderá ser instanciado na ausência de linguagem, e que, por seu turno, esta jamais poderá ser instanciada (*qua* linguagem verbal) na ausência de uma língua, a qual terá, por força, de ter por predicado “chinesa”, “portuguesa”, etc. Ou seja, já que a efetiva qualidade essencial “simbolicidade” sempre terá de ser instanciada, considerada *qua* qualidade de primeira ordem, de par a par com a qualidade de segunda ordem (a qualidade de qualidade) “chinesa”, “portuguesa”, etc.

Agora, não obstante aquilo que acabo de expor, o animal racional ou simbólico não pode, sem dúvida, deixar de se conceber naturalmente destinado (*bestimmt*) a conceber, nesta ou naquela outra língua específica, a simbolicidade de todas as formas de linguagem humana, e, logo, naturalmente destinado (*bestimmt*), também, a falar de “simbolicidade” *tout court* — bem como a conceber, nesta ou naquela outra língua específica, o *ser* essencial que a todas as línguas seja comum e, logo, a falar de “linguagem verbal” ou de “linguagem” *tout court*.

Trata-se, pois, por outro lado (para retomar o fio à medida a que dei início quatro parágrafos atrás), da seguinte circunstância importante (2B): a circunstância de, *qua* cultura *sub ratione existentia*, todo o processo de cultivo que tenha por *objeto-fim* o Homem Chinês Cultivado (por exemplo) se caracterizar por promover não a perfeição quantitativa das possíveis instanciações do predicado genericamente accidental “chinês” — do predicado de segunda ordem “chinês”, como em “domínio da língua chinesa” —, mas sim a perfeição quantitativa das instanciações dos predicados que são essenciais (“animal”, “racional”, “simbólico”) a partir do gênero “Homem” (ao invés, precisamente, de a partir da espécie ou subespécie “Animal Racional Chinês” ou “Homem Chinês”).

Trata-se, significa isto por outras palavras, da seguinte circunstância importante: a circunstância de, *qua* cultura *sub ratione existentia*, todo o processo de cultivo que tenha por *objeto-fim* o Homem Chinês Cultivado (por exemplo) se caracterizar não por promover, momento a momento, a instanciação da unidade (qualitativamente relativa) IDEIA DE HOMEM CHINÊS (a Ideia da perfeição quantitativa da diferença específica “Homem Chinês”), mas sim por promover, de modo continuado, a instanciação da unidade (qualitativamente absoluta) IDEIA DE HOMEM (a Ideia da perfeição quantitativa extensiva e intensiva do gênero “Homem”) — em relação à qual (a unidade IDEIA DE HOMEM), por conseguinte, a própria unidade IDEIA DE HOMEM CHINÊS não poderá deixar de se configurar parcela de diversidade (parcela da diversidade específica “Homem Chinês”, “Homem Português”, etc.) e, com isso, homogeneidade heterogênea.

Por fim, a última das três circunstâncias que mencionei atrás (no início da presente nota) é esta (3): a circunstância de a perfeição quantitativa (*quantitative Vollkommenheit*) do Homem ou do ser humano não se restringir formalmen-



te, no interior do círculo ou da *sphaera notionis* da IDEIA DE HOMEM, à intensão ou *saturação* dos predicados que constituem a perfeição qualitativa (*qualitative Vollkommenheit*) — o *ter-de-ser* essencial — a que chamamos “conceito genérico ‘Homem’”; não se restringir (a perfeição quantitativa do Homem), significa isto, à intensão ou *saturação* dos predicados “animal”, “racional”, “simbólico”, e não se constituir, por isso, apenas *animalidade* mais ou menos perfeita, racionalidade mais ou menos perfeita, simbolicidade mais ou menos perfeita (maior ou menor perfeição quantitativa intensiva dos predicados “*animalidade*”, “*racionalidade*” e “*simbolicidade*”).

É que, de facto, se depara, ao *olhar* a IDEIA DE HOMEM pelo lado do respetivo *dever-ser* (ao invés de pelo lado do respetivo *ter-de-ser*), com a perfeição quantitativa do Homem a *expandir-se* formalmente — quer em intensão, quer também, agora, em extensão — a uma série indeterminada de predicados meramente acidentais (não essenciais).

Trata-se, por exemplo, para recuperar e revalidar aqui o conceito aristotélico de “magnanimidade” (*megalo-psychia* ou “grandeza de alma”, a síntese de todas as restantes virtudes) e o concomitante conceito helénico de “homem belo e virtuoso” (*kalòs kài agathòs*) — trata-se, por exemplo, de predicados (de virtudes) como “Temperança” (*sophrosynê*), “Bravura” (*andreia*), “Justiça” (*dikaio-synê*), etc., os quais não podem, na verdade, deixar de se constituir quer parcela importante do *dever-ser* (*Ought*, *Sollen*) de todo e qualquer ser humano, quer, de par a par com isso, predicados meramente acidentais (não essenciais).

É que acontece, sem dúvida, que não se cessa de ser homem ou mulher (não se cessa de ser qualitativamente perfeito) em resultado de não se ser ou temperante, ou bravo, ou justo. Tal como acontece, ao inverso, que não se passa a ser mais Homem ou mais Mulher em termos qualitativos, mas sim *apenas* em termos quantitativos, a partir do momento em que se devém ou temperante, ou bravo, ou justo com maior ou menor *saturação* (maior ou menor perfeição intensiva).

“Temperante”, “bravo”, “justo”, etc., etc., etc., constituem formalmente (por correlação) parte significativa da perfeição quantitativa extensiva do *dever-ser* que *entra* na IDEIA DE HOMEM, cada qual desses mesmos predicados *abrindo brecha* à perfeição quantitativa intensiva do seu próprio *dever-ser*.

Trata-se, na verdade, de perfeição quantitativa do *dever-ser* que *entra* na IDEIA DE HOMEM, e não na IDEIA DE HOMEM CHINÊS ou, para ficar por aqui, na IDEIA DE HOMEM PORTUGUÊS — sendo, pois, que é a perfeição quantitativa “Homem Temperante” ou “Homem Bravo” ou “Homem Justo”, que o ser humano chinês (1), (2) ou (3) (por exemplo) cultiva em si ao cultivar-se desinteressadamente, e não a perfeição quantitativa do “Homem Chinês Temperante”, do “Homem Chinês Bravo” ou do “Homem Chinês Justo”. E isto, é claro, não obstante se deparar sempre, *sub ratione existentia*, com “Temperança” ou “Bravura” ou “Justiça” no Homem Chinês, no Homem Português, etc., e nunca com “Temperança” ou “Bravura” ou “Justiça” *tout court*, em resultado de também nunca se deparar com o “Homem” sem mais: sem predicação de diferença específica (e.g., “chinês”, “português”, etc.)

A *virtude* ou excelência do médico português, por exemplo, jamais poderá deixar de ser a *virtude* genericamente universal do “Homem Médico”, para passar a ser a *virtude* especificamente universal do “Homem Português Médico” ou a *virtude* particular do ser humano português médico (1), (2) ou (3). E isto dado que essa mesma *virtude* ou excelência se encontra objetivamente determinada pelo ser genericamente universal do ente “Homem” e, logo, pela saúde e pela doença desse ente — ao invés de pela saúde e pela doença do “Homem Português” ou pela saúde e pela doença particulares do ser humano português(1), (2) ou (3). É isto, é claro, não obstante os *meios* de que o próprio médico português possa socorrer-se para restaurar a saúde do ser humano português (1), (2) ou (3) poderem ser assaz diferentes daqueles de que o médico chinês (por exemplo) possa socorrer-se para restaurar a saúde do ser humano chinês (1), (2) ou (3).

De modo semelhante, a *virtude* ou excelência do *cultivador-de-si-mesmo* português, por exemplo, jamais poderá deixar de ser a *virtude* genericamente universal do “Homem Cultivador-de-si-Mesmo”, para passar a ser a *virtude* especificamente universal do “Homem Português Cultivador-de-si-Mesmo” ou a *virtude* particular do ser humano português *cultivador-de-si-mesmo* (1), (2) ou (3). E isto dado que essa mesma *virtude* ou excelência se encontra formalmente determinada pela universalidade genérica da unidade IDEIA DE HOMEM, e, logo, pelos graus de *cultivação* (de perfeição quantitativa) que a própria IDEIA DE HOMEM permite estimar regulativamente — ao invés de

pelos graus de *cultivação* (de perfeição quantitativa) que a IDEIA DE HOMEM PORTUGUÊS ou os seres humanos portugueses (1), (2) ou (3) possam permitir estimar. E isto, é claro, não obstante os *meios* de que o *cultivador-de-si-mesmo* português possa socorrer-se para se alçar à condição de Homem Cultivado — à condição de homem particular e, ao mesmo tempo, de Homem universal ou representante da espécie “Homem” *em carne e osso* — poderem ser assaz diferentes dos *meios* de que o *cultivador-de-si-mesmo* chinês (por exemplo) possa socorrer-se para se alçar a essa mesma condição.

<sup>9</sup> Walter Pater. “Conclusion”. In: — *New Library Edition of the Works of Walter Pater*. London, Macmillan, 1910, vol. 1 (*The Renaissance: Studies in Art and Poetry*), pp. 237–38.

<sup>10</sup> É que, sem dúvida, se aplica ainda mais ao adjetivo “cultural” o que as seguintes palavras afirmam com relação ao substantivo “cultura”:

Tal como o termo “ideologia” (com o qual, enquanto conceito, se relaciona diretamente), o termo “cultura” é repetidamente usado sem significar seja o que for [*much of anything at all*], qual gesto vago esboçado na direção de um *ethos* obscuramente apreendido: cultura aristocrática, cultura da juventude, cultura humana. Não há nada fundamentalmente errado em tais gestos: — sem eles, não seríamos capazes, as mais das vezes, de ir além de três frases consecutivas. Contudo, dificilmente se poderá considerá-los na qualidade de espinha dorsal do exercício de uma crítica inovadora.

Stephen Greenblatt. “Culture”. In: Frank Lentricchia e Thomas McLaughlin, eds. *Critical Terms for Literary Study*. Chicago, The University of Chicago Press, 1995, p. 225.

*Like “ideology” (to which, as a concept, it is closely allied), “culture” is a term that is repeatedly used without meaning much of anything at all, a vague gesture toward a dimly perceived ethos: aristocratic culture, youth culture, human culture. There is nothing especially wrong with such gestures — without them we wouldn’t ordinarily be able to get through three consecutive*

*sentences — but they are scarcely the backbone of an innovative critical practice.*

<sup>11</sup> Vide *infra*, ¶¶ 191–209.

<sup>12</sup> Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (B|A 52). In: —. *Werke*. Ed. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, vol. 7 (*Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*), p. 51.

<sup>13</sup> Walter Pater. “Diaphaneité”. In: —. *New Library Edition of the Works of Walter Pater*. London, Macmillan, 1910, vol. 8 (*Miscellaneous Studies: A Series of Essays*), pp. 248–49.

*“Sibi unitus et simplicatus esse”, that is the long struggle of the Imitatio Christi. [...] Such a simplicity is characteristic of the repose of perfect intellectual culture. The artist and he who has treated life in the spirit of art desires only to be shown to the world as he really is; as he comes nearer and nearer to perfection, the veil of an outer life not simply expressive of the inward becomes thinner and thinner. This intellectual throne is rarely won.*

<sup>14</sup> Minha tradução da seguinte tradução inglesa: Eckhart. “On the Noble Man” (“Vom edlen Menschen”). In: —. *Selected Writings*. Trad. Oliver Davies, Harmondsworth, Penguin, 1994, p. 104.

<sup>15</sup> Friedrich Schiller. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (IV). In: —. *Werke in drei Bänden*. Ed. Herbert G. Göpfert, München, Carl Hauser, 1966, vol. 2, pp. 450–51.

*Einheit fordert zwar die Vernunft, die Natur aber Mannigfaltigkeit, und von beiden Legislationen wird der Mensch in Anspruch genommen. Das Gesetz der ersteren ist ihm durch ein unbestechliches Bewusstsein, das Gesetz der andern durch ein unverilgbares Gefühl eingeprägt. Daher wird es jederzeit von einer noch mangelhaften Bildung zeugen, wenn der sittliche Charakter nur mit Aufopferung des natürlichen sich behaupten kann....*

<sup>16</sup> Friedrich Schiller. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (IV). Loc. cit., pp. 451–52.

*Der Mensch kann sich... auf eine doppelte Weise entgegen gesetzt sein: Entweder als Wilder, wenn seine Gefühle über seine Grundsätze herrschen; oder als Barbar, wenn seine Grundsätze seine Gefühle zerstören. Der Wilde verachtet die Kunst und erkennt die Natur als seinen unumschränkten Gebieter; der Barbar verspottet und entehrt die Natur, aber, verächtlicher als der Wilde, fährt er häufig genug fort, der Sklave seines Sklaven zu sein. Der gebildete Mensch macht die Natur zu seinem Freund und ehrt ihre Freiheit, indem er bloß ihre Willkür zügelt.*

<sup>17</sup> Raymond Williams. "Culture". In: —. *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. London, Fontana, 1990, p. 87.

<sup>18</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>19</sup> Idem. *Ibidem*. (From e[arly]C16 the tending of natural growth was extended to a process of human development, and this, alongside the original meaning in husbandry, was the main sense until l[ate]C18 and e[arly]C19.)

A partir dos começos do século XVI, o fomento do crescimento natural passou a englobar, por extensão, um processo de desenvolvimento humano, tendo sido este o sentido que, em primeira instância, prevaleceu até finais do século XIX, de par a par com o significado original de fomentar as colheitas e a reprodução e manutenção de gado.

<sup>20</sup> Refiro-me ao *Oxford English Dictionary*, em cuja versão abreviada (o *Shorter Oxford English Dictionary*) a entrada *Culture* nos informa inequivocamente do seguinte: "4. fig. aperfeiçoamento ou refinamento por via de educação e treino 1510" (4. fig. *Improvement or refinement by education and training 1510*).

<sup>21</sup> M. Tulli Ciceronis. *Tusculanarum Disputationum*, II, 5, 13–14. Ed. Raphaël Kühner, Jena, Friderici Frommann, 1853, pp. 190–91.

*Nam ut agri non omnes frugiferi sunt qui coluntur... sic animi non omnes culti fructum ferunt.*

*Atque, ut in eodem simili verser, ut ager quamvis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus; ita est utraque res sine altera debilis. Cultura autem animi philosophia est; haec extrahit vitia radicitus et praeparat animos ad satus accipiendos eaque mandat eis et, ut ita dicam, serit, quae adulta fructus uberrimos ferant.*

Tal como nem todos os campos cultivados produzem colheita, ...assim também nem todas as mentes cultivadas produzem fruto. Continuando o símile: tal como um campo, embora fértil, não pode produzir colheita sem ser cultivado, assim também não o pode uma mente não trabalhada pelo conhecimento [*doctrina*]; sendo esta a razão por que, desprovido do segundo [cultivo-conhecimento], cada qual dos primeiros dois [campo-mente] enferma de debilidade. O amor ao conhecimento [*philosophia*] é, pois, o cultivo da mente [*cultura autem animi philosophia est*]. Arranca ele os erros [*vitia*] pela raiz, prepara a mente para receber a semente e deposita nela — semeia nela, por assim dizer — aquilo que, depois de ter crescido, pode vir a produzir fruto com a maior abundância possível.

Minha tradução, por colação com a seguinte tradução inglesa: *Cicero's Tusculan Disputations*. Trad. Andrew D. Peabody, Boston, Little, Brown, and Company, 1886, p. 96.)

<sup>22</sup> Minha tradução da seguinte tradução inglesa: Plutarch. "The Education of Children" ("Peri Paidon Agoges"). In: —. *Moralia (Ethika)*. Trad. Frank Cole Babbitt, London, William Heinemann, 1986, p. 9.

<sup>23</sup> Raymond Williams. "Culture". *Op. cit.*, p. 87. (*Culture is one of the two or three most complicated words in the English language.*)

<sup>24</sup> "Aquilo que se acaba de constatar" tem referência ao conteúdo do parágrafo imediatamente anterior a este (ao conteúdo do ¶ 185). "O contrário daquilo que se acaba de constatar" consiste, pois, no seguinte: em, ao empregar o termo "cultura" com o sentido *antropocultura*

ou *cultura hominis* (ao empregá-lo com o sentido “cultivo do solo espiritual e subjetivo”), ao invés de com o sentido “agricultura” (ao invés de com o sentido “cultivo do solo material e objetivo”), não se designar por via dele (o termo “cultura”) apenas a ATIVIDADE ou o PROCESSO em que, em primeira instância, a cultura ou o cultivo do Homem (*cultura hominis*) consiste. O mesmo é dizer, “o contrário daquilo que se acaba de constatar” consiste em se utilizar o termo “cultura”, de forma generalizada, para significar tanto a *vox* que os Alemães *emitem* por via do substantivo *Bildung* (processo ou atividade que é cultivo) como a *vox* que eles mesmos *emitem* por via do substantivo *Kultur*. Com respeito as estes dois termos alemães, na ausência de correspondência aos quais o termo português “cultura” não poderá deixar de conglomerar em si as duas vozes que lhes correspondem e, em resultado disso, revelar-se verdadeiramente equívoco (no sentido etimológico deste adjetivo), veja-se a nota seguinte destas “Notas e Referências” (a nota vigésima-quinta).

<sup>25</sup> O termo alemão *Bildung* (“cultura”, “formação”) é constituído pelo substantivo *Bild* (“imagem”, “figura”) e pelo sufixo *-ung*, o qual expressa a ideia de “ação” ou de “processo” — à semelhança do que acontece, no caso da língua portuguesa, com o sufixo *-ão* (e.g., “imaginação”, “compreensão”, “ascensão”). Em Alemão, por conseguinte, verifica-se, entre os substantivos (i) *Bild* e (ii) *Bildung*, por um lado, e, por outro lado, (iii) o verbo *bilden* (“formar”, “moldar”, “criar”, “figurar”, “cultivar”), relação semântica idêntica à que se verifica no Português entre os substantivos (i) “figura” e (ii) “figuração”, por um lado, e, por outro lado, (iii) o verbo “figurar”.

Essa mesma relação semântica (entre *Bild*, *bilden* e *Bildung*) tem origem na configuração específica que o místico alemão Eckhart (1260–1328) deu à concepção católico-cristão da *Imago Dei* (“Imagem de Deus”), a qual deriva tanto de Gênesis 1:26–27 (“E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança.... E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou”) como da leitura que o Trinitarismo niceno fez, por exemplo, de Colossenses 1:12–15 (“Dando graças ao Pai... O qual nos tirou da potestade das trevas, e nos transportou para o reino do Filho [...] O qual é imagem do Deus invisível [imagem do Pai], [e] o primogénito de toda a criação”).

De acordo com Eckhart, o intelecto (o qual garante a nossa humanidade, a nossa condição de animais humanos, e, por conseguinte, a nossa pressuposta semelhança à divindade) é o *espelho* a que Deus dá a refletir a Sua imagem — assim fazendo de nós imagem (*Bild*) refletida da Sua condição de unidade última de todas as coisas. Assim fazendo de nós, na verdade, uma tal imagem, mas apenas na medida a que, por via de amor a ela (imagem) e de um contínuo processo de *imageação* (*Bildung*), atualizarmos em nós mesmos (formarmos efetivamente em nós mesmos) a Sua *divina* potencialidade — ao invés de nos alienarmos de nós mesmos, e, com isso, do reflexo, em nós, do próprio Deus. O mesmo é dizer, ao invés de nos alienarmos da imagem (*Bild*) de Deus que o próprio Deus dá a refletir *in potentia* ao nosso intelecto ou *animus*, considerado este na qualidade de *faisca* da unidade última do intelecto divino e, por conseguinte, como garante da nossa possivelmente *divina* humanidade. As palavras que se seguem, do professor de pedagogia Hans-Jürgen Fraas, elucidam bem aquilo que acabo de expor:

O homem encontra-se alienado de Deus, do destino [*Bestimmung*] que o determina como Homem, o qual Eckhart interpreta como coincidente com a genuína semelhança do próprio homem a Deus. Por via disso, encontra-se o homem cativo do mundo e de si mesmo. Para superar a sua alienação de Deus, o homem deverá enveredar de todo pelo caminho oposto. Deverá alienar-se do mundo e de si mesmo; deverá “des-alienar-se”. Tal des-alienação é condição para a união com Deus e, por essa via, para a plenitude da vida. Assim sendo, *Bildung* tem a ver, no seu sentido mais abrangente, com a superação da alienação, com a unidade entre particularidade e universalidade [*Allgemeinheit*] ou totalidade [*Totalität*], com a comunicação do homem com a sua comum fonte original; nomeadamente, com o seu fundamento constitutivo, a que a religião chama “Deus”.

Hans-Jürgen Fraas. *Bildung und Menschenbild in Theologischer Perspektive* (Bildung e Imagem do Homem por uma Perspetiva Teológica). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, pp. 44–45.



*Der Mensch ist entfremdet von Gott, von seiner Bestimmung als Mensch, und das heißt für Eckhart seiner Gottebenbildlichkeit. Damit ist der Mensch an die Welt und an sich selbst verfallen. Um diese Entfremdung von Gott aufzuheben, muß der Mensch den entgegengesetzten Weg vollziehen, er muß entfremdet werden von der Welt und von sich selbst: Er muß „ent-werden“. Solches Ent-Werden ist die Bedingung für die Gemeinschaft mit Gott und damit für erfülltes Leben. Bildung hat es also im weitesten Sinn mit der Überwindung von Entfremdung, mit der Einheit von Besonderheit und Allgemeinheit oder Totalität zu tun, mit der Kommunikation des Menschen mit seinem Ursprungszusammenhang bzw. Konstitutionsgrund, den die Religion „Gott“ nennt.*

Hoje-em-dia, porém, a relação semântica que atrás enunciei (entre *Bild*, *Bildung* e *bilden*) assenta diretamente não no pensamento (de índole religiosa) de Eckhart, mas sim na helenização de que o conceito *Bildung* veio a ser alvo no século XVIII, em resultado da reconfiguração a que o submeteram, na senda de Kant, sobretudo Lessing, Herder, Humboldt, Goethe e Schiller.

Tal helenização, contudo, acabou por consistir mais em secularização do conceito eckhartiano de “imagem” (*Bild*) do que em total abandono dele — como se torna evidente, por exemplo, ao constatar que, no seguinte excerto da quarta carta das *Cartas Sobre a Educação Estética do Ser Humano*, “homem em Ideia” é tão sinónimo de “Ideia de Homem” quanto de “Imagem do Homem” (de imagem no homem, em potência):

Pode afirmar-se que, *qua* indivíduo, cada ser humano traz em si, por predisposição e vocação, um ser humano ideal puro, consistindo a grande tarefa da sua existência em fazer-se coincidir, no decurso de todas as suas mutações, com a unidade imutável deste último. [...] Porém, dão-se a pensar dois modos diferentes de o ser humano no tempo e o ser humano em Ideia coincidirem um com o outro [...]: ou por via de o ser humano puro reprimir o ser humano empírico... ou por via de... o ser

humano no tempo fazer sua a *nobreza* do ser humano em Ideia.

Friedrich Schiller. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (IV). Loc. cit., p. 450.

*Jeder individuelle Mensch, kann man sagen, trägt, der Anlage und Bestimmung nach, einen reinen idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechslungen übereinzustimmen die große Aufgabe seines Daseins ist. [...] Nun lassen sich aber zwei verschiedene Arten denken, wie der Mensch in der Zeit mit dem Menschen in der Idee zusammentreffen... kann: entweder dadurch, daß der reine Mensch den empirischen unterdrückt...; oder dadurch, ...daß der Mensch in der Zeit zum Menschen in der Idee sich veredelt.*

Para Schiller, a vocação (*Bestimmung*) universal do ser humano consubstancia-se através de (auto)educação (*Erziehung*) ou de cultura (*Bildung*), entendidas estas como o contínuo processo por via do qual o ser humano no tempo (o “eu” empírico) se alça a estados sucessivamente mais avançados de conciliação entre os interesses particulares do seu *ser* (da sua sensibilidade) e os interesses universais do ser humano em Ideia. O mesmo é dizer, e os interesses universais do seu *dever-ser*. Para Eckhart, a vocação (*Bestimmung*) divinamente ordenada do ser humano consiste, de modo diferente, em o ser humano no tempo se aniquilar, se alienar de si mesmo, para ceder lugar à atualização intelectual da semelhança original à divindade do ser humano em Imagem. Porém, tanto num caso como no outro (tanto para Schiller como para Eckhart), a concretização da vocação ou do *destino* (*Bestimmung*) universal do ser humano coincide, por força, com o processo que os Romanos designavam “cultura do homem” (*cultura hominis*), por analogia com a agricultura (*cultura agri*) — a qual, significativamente, é analogia que o próprio Eckhart não se coíbe de pedir de empréstimo a “mestres pagãos, tais como Cícero e Sêneca”. Ouçamo-lo:

O homem que se encontra na alma é a árvore boa que incessantemente produz bons frutos...

É também o campo em que Deus semeia a sua imagem e semelhança, e em que Ele planta a semente boa, a qual é a raiz de toda a sabedoria, de todas e quaisquer capacidades, de todas as virtudes e de toda a bondade: a semente da natureza divina. [...] Com um agricultor exímio, sábio e esforçado, essa semente floresceria ainda mais e cresceria em direção a Deus, do qual é semente, e o fruto seria aparentado à natureza de Deus. A semente de uma pereira cresce e devém pereira, a de uma noqueira devém noqueira, e a semente de Deus cresce e devém Deus. Porém, se, à semente boa, calhar um cultivador néscio e iníquo, então, crescerão ervas, que sufocarão a semente boa e a desenraizarão, de molde que não poderá ela alcançar a luz ou atingir o seu máximo tamanho.

Minha tradução da seguinte tradução inglesa: Eckhart. "On the Noble Man" ("Vom edlen Menschen"). In: —. *Selected Writings*. Trad. Oliver Davies, Harmondsworth, Penguin, 1994, pp. 100–101.

Com relação ao termo alemão *Kultur*, que é germanização do termo francês *culture* e que, de par a par com expressar hoje-em-dia o entendimento antropológico-sociológico de "cultura", remete quer (i) para aquilo que neste escrito designo "*ferramentas da cultura*" (os livros, as exposições, os espetáculos de bailado, os concertos, etc.), ao invés de o designar "cultura" *tout court*, quer (ii) para o posicionamento epistemológico, as intelecções, as preocupações e as interpretações de Homem, de Mundo e de Deus que se fazem características de um determinado *espírito do tempo* (*Zeitgeist*) ou momento histórico-cultural — com relação ao termo alemão *Kultur*, dizia, considerem-se, para terminar a presente nota, as seguintes afirmações do sociólogo alemão Norbert Elias:

O conceito alemão *Kultur* tem referência essencialmente a factos de cariz intelectual, artístico e religioso, e estabelece tendencialmente uma nítida linha de fronteira entre factos desse mesmo cariz, por um lado, e, por outro, factos de natureza política, económica

e social. [...] O sentido especificamente alemão do conceito *Kultur* encontra a sua mais clara expressão no seu derivado, o adjetivo *kulturell*, o qual remete para o caráter e o valor de certos produtos do Homem, ao invés de para o valor intrínseco desta ou daquela outra pessoa. [...] No seu atual uso, o conceito alemão *Kultur*... tem referência a produtos do Homem que subsistem quais “flores no campo”: a obras de arte, livros, e sistemas religiosos ou filosóficos, via dos quais a individualidade de um povo se expressa. O conceito *Kultur* delimita. ...o conceito alemão *Kultur* coloca ênfase particular nas diferenças entre nações e na identidade específica de grupos....

Minha tradução da seguinte tradução inglesa: Norbert Elias. “Sociogenesis of the Antithesis Between *Kultur* and *Zivilisation* in German Usage”. In: —. *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations (Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen)*. Trad. Edmund Jephcott, ed. Eric Dunning, Johan Goudsblom e Stephen Mennell, Oxford, Blackwell, 2000, vol. 1, pp. 6–7 *passim*.

<sup>26</sup> Immanuel Kant. *Über Pädagogik*. In: —. *Werke*. Ed. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, vol. 12 (*Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*), pp. 706, 699. (*Alle Kultur fängt von dem Privatmanne an, und breitet von daher sich aus; Es ist zu bemerken, daß der Mensch nur durch Menschen erzogen wird, durch Menschen, die ebenfalls erzogen sind.*)

<sup>27</sup> *Meios* e *fins* continuam a ter referência, aqui, às *feramentas* da cultura *tout court* (os livros, as exposições, os espetáculos de bailado, os concertos, etc.) — as quais são meios para o *cultivador* de si mesmo e fins para os seus produtores (considerados ou não na qualidade de *cultivadores* de si mesmos).

<sup>28</sup> *Meio* (de alimentação e de prazer), para o comensal; *fim*, para o produtor de tais pratos e iguarias (coincida ele ou não com o próprio comensal).

<sup>29</sup> *Meio* e *fim* continuam a ter referência, aqui, às *feramentas* da cultura (os livros, as exposições, os espetá-

culos de bailado, os concertos, etc.) — as quais são: por um lado, meio de *produção* de cultura, para o *cultivador* de si mesmo, e meio de angariação de lucro, para as *indústrias culturais*; por outro lado, fim — agora, para os seus produtores, considerados ou não na qualidade genuína de *cultivadores* de si mesmos ou, inversamente, na qualidade espúria de pressupostos *cultivadores* de outrem: por exemplo, na qualidade espúria, porque usurpadora da função maiêutica do autêntico educador, de *agentes* ou *animadores culturais*.

<sup>30</sup> Fernando Pessoa. *Sobre Portugal. Introdução ao Problema Nacional*. Ed. Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão, Lisboa, Ática, 1978, p. 80.

<sup>31</sup> Raymond Williams. "Culture". *Op. cit.*, p. 90.

<sup>32</sup> Com relação ao termo alemão *Bildung*, veja-se, atrás, a nota vigésima-quinta destas "Notas e Referências". Com relação à *história* do significado que o termo *paideia* veio sucessivamente a adquirir na Grécia antiga, veja-se: Werner Jaeger. *Paideia: A Formação do Homem Grego (Paideia: die Formung des griechischen Menschen)*. Trad. Artur M. Parreira, Lisboa, Aster, s.d.

A palavra *paideia* pertence ao Grego antigo, e encontra a sua raiz no substantivo *país* ("criança"); mais em concreto, na forma do genitivo desse mesmo substantivo (*paídós*), a qual transmite a ideia "de/da criança" ou "relativo à criança" e se encontra na base do prefixo *paid-*, que condensa em si essa mesma ideia.

Hoje em dia, a palavra *paideia* surge sobretudo, sem que disso se dê conta, no substantivo "enciclopédia" — que resulta da combinação de *enkýklios* ("encíclica", "sistema-círculo completo") e, precisamente, *paideia*, ("educação" ou "cultura") —, enquanto o prefixo *paid-* surge em palavras como "pedagogia", "pediatria", "pedofilia" (*país* ("criança") + *phília* ("amizade")), "pederastia" (*país* ("criança") + *erastés* ("amante")), etc.

No Grego antigo, e para além de em *paideia*, o prefixo *paid-* surge nos substantivos *paidagógos* (o nosso "pedagogo") e *paidagogía* (a nossa "pedagogia"), em cuja formação entra em conjugação com a palavra *agógos* ("guia").

O substantivo *paidagógos* começou por designar o escravo que conduzia a criança à escola e que, em geral, tomava conta dela; mais tarde, porém, veio a significar, por derivação disso, "professor": aquele que *guiava, conduzia* ou *orientava* a criança nos *caminhos* da aprendizagem e da educação. E daí, também, o significado de *paidagogía*:

o significado “acção de *guiar*, *conduzir* ou *orientar* a criança nos *caminhos* da aprendizagem e da educação ou da cultura”.

A palavra *paideia* equivale formalmente aos *nossos* substantivos “educação” e “cultura”. Porém, o conteúdo semântico e vivencial que trazia à mente dos Gregos da Antiguidade não corresponde totalmente àquele que “educação” e “cultura” suscitam hoje-em-dia nas nossas mentes, uma vez que veiculamos esse mesmo sentido sobretudo por via da designação “humanidades”, a qual corresponde ao termo latino *humanitas* (*studia humanitatis*).

É que, contrariamente às aceções correntes de “educação” e de “cultura”, *paideia* transmitia sobretudo a ideia de *humanização*. Ou seja, a ideia do processo de formação (*Bildung*) — na verdade, de *modelação* ou *imageação* — por via da qual o homem (enquanto ente particular) devém concretização da Ideia (universal) de HOMEM. O mesmo é dizer, devém concretização, num determinado grau, da máxima *virtude* (*aretê*) da classe “Homem” e, por via disso, *aristòs* (*aristocrata*): ente que, precisamente, já deveio consubstanciação (*in concreto*) da excelência ou *virtude* (*in abstracto*) da espécie (a classe universal) a que chamamos “humanidade”.

Na realidade, o conceito de *paideia* é indissociável do conceito de *virtude* (*aretê*) ou de “excelência” do Homem, sendo que, em resultado disso, se apresenta de igual modo indissociável do entendimento humanista de que a *educação* e a *cultura* (a *Ausbildung* dos Alemães) consistem no processo de nos *guiarmos* ou nos *conduzirmos*, enquanto indivíduos, do homem meramente *dado* pela Natureza (*qua* ente ou ser particular) ao homem que por si mesmo é *posto* (*qua* concretização do *dever-ser* de HOMEM). O mesmo é dizer, o processo de nos *guiarmos* ou nos *conduzirmos* da mera potencialidade (*potentia*) de devir Homem ao Homem em atualidade (*in actu*): à concretização da Ideia (ao Ideal) a que os Gregos antigos deram o nome *kalòs kài agathòs* (de *kalôn* (belo) + *kài* (“e”) + *agathôn* (bom)).

De modo a podermos compreender melhor quão alta era a *high seriousness* (a expressão é de Matthew Arnold) com que mentes como a de Platão *liam* a *Paideia* e o sentimento religioso que esta última nelas (mentes) despertava, socorramo-nos, agora, do próprio Platão.

No consabido passo (514a–520a) do livro VII de *A República* (*Politeias*) que trata da chamada “Alegoria da Ca-

verna”, o Sócrates platônico torna desde logo claro que essa mesma alegoria tem como fim pôr em evidência a genuína natureza da *Paideia*. Diz ele a Gláucon (irmão de Platão): “afere a nossa natureza [*physis*], no que respeita à presença em nós de cultura [*Paideia*], ou de incultura [*apai-deusía*], por via de imaginares a seguinte situação.” (514a)

Mais adiante, o próprio Sócrates conduz Gláucon a compreender que, ao invés de consistir em mera aquisição de conhecimento ou de informação (para não esquecer aqui um outro dos mais queridos *fetiches* da nossa atual *mente ocidental*), a genuína *Paideia* consiste em *revolução* interior (em *rotação* de 180°) e, em resultado desta última, em *conversão* (*religio* ou religação) a um posicionamento *filosófico* perante a vida e o belo-e-bom (*kalôn kài agathôn*) de todas as coisas.

Refiro-me especificamente ao passo em que Sócrates afirma:

...a cultura [*Paideia*] não é, na verdade, aquilo que, no desempenho das suas profissões, alguns apregoam ela ser. Anunciam-se eles capazes de introduzir genuíno conhecimento [*epistéme*] numa alma [*psychê*] que não o possui, como se se prontificassem a introduzir visão em olhos que são cegos e que, por conseguinte, não veem. [...] Contudo, ...a analogia mais apropriada a essa faculdade da alma [a da *visão*] e ao órgão [o *olho*] por via do qual cada um de nós apreende e se faz conhecedor é a de um olho que não fosse possível converter [*strephô*] das trevas à luz exceto juntamente com todo o corpo. É que, de modo semelhante, esse órgão de apreensão, esse veículo de conhecimento, tem de ser desviado do mundo da mutabilidade juntamente com toda a alma... até que esta seja capaz de sustentar a contemplação da imutabilidade do Ser e do que nele há de mais brilhante. E a isso chamamos nós 'o bem' [*agathôn*]. Não chamamos? [...] Terá, pois, de haver a arte [*téchnê*] de ocasionar esse desvio; a arte de produzir a conversão [*periagogê*: a ação de "dar a volta"] da alma através dos meios mais adequados e, por conseguinte, com a maior rapidez e eficácia possíveis. Não se trata, é claro, da arte de conceder visão à própria alma, dado

que esta já a possuí, mas sim da arte de a fazer mudar de direção e de, por via disso, passar a ver o que deveria ver. (518b–518d)

Minha tradução, por via de colação das traduções de (i) Benjamin Jowett (Plato, *Apology, Crito, Phaedo, Symposium, Republic*, ed. Louise Ropes Loomis, New York, Walter J. Black, 1942, pp. 398, 403), de (ii) Robert Baccou (Platon, *La République*, Paris, Flammarion, 1966, pp. 273, 276–77) e de (iii) Paul Shorey (Plato, *The Collected Dialogues*, ed. Edith Hamilton e Huntington Cairns, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989, pp. 747, 750–51), bem como de consulta ocasional do texto original (*Platonis Opera*, ed. John Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1902, vol. 4, s.p.)

<sup>33</sup> Pelo menos, de acordo com Freud, o qual coloca em primeiro lugar, de entre os três grandes sentidos que atribui ao termo *Kultur* no seu *Das Unbehagen in der Kultur* (*O Mal Estar na Civilização*), aquele que também é expresso pelo substantivo *Zivilisation tout court* e que aqui identifiquei via de sinonímia entre os termos “cultura” e “civilização”. Escreve Freud:

Basta-nos... voltar a dizer que a palavra “cultura” [*Kultur*] denota a soma integral dos empreendimentos e apetrechos em resultado dos quais o nosso modo de vida se distancia do dos nossos antecessores animais, e os quais permitem concretizar dois fins: por um lado, o fim de proteger o homem da adversidade da Natureza; por outro, o fim de regulamentar as relações que os homens estabelecem entre si. [...] Reconhecemos como caráter cultural o de todas as atividades e recursos que são úteis ao homem por via de colocarem a Terra ao seu dispor, de o protegerem da potência das forças da Natureza, etc. Este aspeto do que é de foro cultural [*kulturell*] é, certamente, o que menos dúvidas suscita. Se recuarmos até às origens, verificaremos que as primeiras atividades de caráter cultural [*kulturell*] consistiram na utilização de utensílios, na aquisição da capacidade para



dominar o fogo e na construção de habitações. De entre estas, sobressai a segunda, a aquisição da capacidade para dominar o fogo, a qual se configura empreendimento extraordinário e sem precedente; as restantes atividades de caráter cultural conduziram o homem a trilhos pelos quais continua, desde então, a enveredar, impelido por estímulos que facilmente se deixam adivinhar.

Sigmund Freud. *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930, pp. 46–48.

*Es genügt uns... zu wiederholen, daß das Wort "Kultur" die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen bezeichnet, in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt und die zwei Zwecken dienen: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander. [...] Als kulturell anerkennen wir alle Tätigkeiten und Werte, die dem Menschen nützen, indem sie ihm die Erde dienstbar machen, ihn gegen die Gewalt der Naturkräfte schützen und dergl. Über diese Seite des Kulturellen besteht ja am wenigsten Zweifel. Um weit genug zurückzugehen, die ersten kulturellen Taten waren der Gebrauch von Werkzeugen, die Zähmung des Feuers, der Bau von Wohnstätten. Unter ihnen ragt die Zähmung des Feuers als eine ganz außerordentliche, vorbildlose Leistung hervor, mit den anderen schlug der Mensch Wege ein, die er seither immer weiter verfolgt hat, zu denen die Anregung leicht zu erraten ist.*

<sup>34</sup> Johann Wolfgang von Goethe. *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (VI, "Bekenntnisse einer Schönen Seele"). In: —. *Werke*. Ed. Wilhelm Voßkamp e Waltraud Wiethölter, Frankfurt am Main, Insel, 1998, vol. 4, p. 451.

*Das ganze Weltwesen liegt vor uns wie ein grosser Steinbruch vor dem Baumeister, der nur dann den Namen verdient, wenn er aus diesen zufällig Naturmassen ein in seinem Geiste entsprungenes*

*Urbild mit der grössten Ökonomie, Zweckmässigkeit und Festigkeit zusammenstellt. Alles ausser uns ist nur Element, ja, ich darf wohl sagen, auch alles an uns; aber tief in uns liegt diese schöpferische Kraft, die das zu erschaffen vermag, was sein soll, und uns nicht ruhen und rasten lässt, bis wir es ausser uns oder an uns auf eine oder die andere Weise dargestellt haben.*

<sup>35</sup> Johann Gottlieb Fichte. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, (I). In: —. *Jenaer Reden und Schriften*. Ed. Friedrich Schneider, Jena, Magnus Poser, vol. 2, 1954, pp. 22–23 (fac-símile da edição de 1794: Jena e Leipzig, Christian Ernst Gabler). (Contrariamente ao que se verifica com a seguinte transcrição-transliteração, para facilitar a sua leitura, o texto original encontra-se tipografado em caracteres góticos.)

*Aber das Gefühl und die dasselbe voraussetzende Vorstellung ist nicht frei, sondern hängt von den Dingen außer dem Ich ab, deren Charakter gar nicht Identität, sondern Mannigfaltigkeit ist. Soll nun dennoch das Ich auch in dieser Rücksicht stets einig mit sich selbst sein, so muss es unmittelbar auf die Dinge selbst... zu wirken streben; der Mensch muss suchen, dieselben zu modifizieren, und sie selbst zur Übereinstimmung mit der reinen Form seines Ich zu bringen, damit nun auch die Vorstellung von ihnen, insofern sie von ihrer Beschaffenheit abhängt, mit jener Form übereinstimme. — Diese Modifikation der Dinge nun, wie sie nach unseren notwendigen Begriffen von ihnen sein sollen, ist nicht durch den bloßen Willen möglich, sondern es bedarf dazu auch einer gewissen Geschicklichkeit, die durch Übung erworben und erhöht wird. [...] Die Erwerbung dieser Geschicklichkeit... heißt Kultur; und der erworbene bestimmte Grad dieser Geschicklichkeit wird gleichfalls so genannt. Die Kultur... ist das letzte und höchste Mittel für den Endzweck des Menschen, die völlige Übereinstimmung mit sich selbst, — wenn der Mensch als vernünftig sinnliches Wesen; — sie ist selbst letzter Zweck, wenn er als bloß sinnliches Wesen betrachtet wird. Die Sinnlichkeit soll kultiviert werden:*

*das ist das höchste und letzte, was sich mit ihr  
vornehmen lässt.*

<sup>36</sup> William Butler Yeats. *Journal* (7 March, 1909). In: —. *Memoirs: Autobiography – First Draft, Journal*. Ed. Denis Donoghue, London, Macmillan, 1972, p. 179. (...without culture or holiness, which is always the gift of a very few, a man may renounce wealth or any other external thing but he cannot renounce hatred, envy, jealousy, revenge. Culture is the sanctity of the intellect.)

<sup>37</sup> O indivíduo que (permanente ou maioritariamente) apenas *avança* para o objeto e por ele se deixa determinar, com o resultado de nele se *dispersar*, é, por natureza, hiper-realista. Pelo contrário, o indivíduo que (permanente ou maioritariamente) apenas se *retrai* do objeto, com o resultado de se manter unidade consigo mesmo em termos apenas formais, é, por natureza, hiper-idealista. Só o realista-idealista, só o homem que se haja feito cultura e, com isso, homem clássico (representante *in concreto* do *dever-ser* de todos os membros da classe “Homem”), tanto *avança* para o objeto como dele se *retrai*, com o resultado de devir unidade consigo mesmo tanto em termos *materiais* (no que à sua sensibilidade, por conseguinte, diz respeito) como em termos formais (no que à sua concetualidade, por conseguinte, diz respeito). Era esse mesmo homem, que Schiller tinha em mente ao afirmar o seguinte (na décima-terceira das suas *Cartas sobre a Educação Estética do Ser Humano*):

Uma vez que o Mundo é extensão no tempo, é mudança, a perfeição [o grau máximo de cultura] da faculdade que estabelece ligação entre o homem e o mundo terá de consistir, na medida do possível, em máxima mutabilidade e extensividade. Uma vez que a Pessoa é permanência no seio da mudança, a perfeição [o grau máximo de cultura] da faculdade que deverá fazer oposição à mudança terá de consistir, na medida do possível, em máxima autonomia e intensividade [o oposto de ‘extensividade’]. Quanto maior for a diversidade de facetas que a receptividade cultivar em si mesma, quanto maior for a sua mobilidade e quanto maior for a superfície da sua exposição aos fenómenos, tanto maior será a parcela do mundo que o

homem *apreenderá* e tanto maior será o leque de aptidões que ele desenvolverá em si. Quanto mais capacidade e profundidade a Personalidade alcançar, e quanto mais liberdade a razão conquistar, tanto mais mundo *compreenderá* o homem e tanto mais forma criará ele afora de si. A sua cultura [Kultur] haverá, pois, de consistir: *em primeiro lugar*, em proporcionar à faculdade recetiva os mais multifacetados contactos com o mundo, bem como, no que respeita ao sentimento, em intensificar a passividade o máximo possível; *em segundo lugar*, em garantir à faculdade determinativa a maior independência da faculdade recetiva, bem como, no que respeita à razão, em intensificar a atividade o máximo possível. Sempre que estas duas formas de cultura se encontrarem presentes lado a lado, haverá o homem de associar a mais elevada autonomia e a mais elevada liberdade à mais plena e intensa existência — bem como, ao invés de se perder de si mesmo no mundo, haverá, pelo contrário, de atrair o próprio mundo a si mesmo, com toda a infinita diversidade fenomenal deste último, e de o submeter à unidade da sua razão.

Friedrich Schiller. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (XIII). Loc. cit., p. 473.

*Da die Welt ein Ausgedehntes in der Zeit, Veränderung, ist, so wird die Vollkommenheit desjenigen Vermögens, welches den Menschen mit der Welt in Verbindung setzt, größtmögliche Veränderlichkeit und Extensität sein müssen. Da die Person das Bestehende in der Veränderung ist, so wird die Vollkommenheit desjenigen Vermögens, welches sich dem Wechsel entgegensetzen soll, größtmögliche Selbständigkeit und Intensität sein müssen. Je vielseitiger sich die Empfänglichkeit ausbildet, je beweglicher dieselbe ist, und je mehr Fläche sie den Erscheinungen darbietet, desto mehr Welt ergreift der Mensch, desto mehr Anlagen entwickelt er in sich; je mehr Kraft und Tiefe die Persönlichkeit, je mehr Freiheit die*

Vernunft gewinnt, desto mehr Welt begreift der Mensch, desto mehr Form schafft er außer sich. Seine Kultur wird also darin bestehen: erstlich: dem empfangenden Vermögen die vielfältigsten Berührungen mit der Welt zu verschaffen und auf Seiten des Gefühls die Passivität aufs Höchste zu treiben; zweitens: dem bestimmenden Vermögen die höchste Unabhängigkeit von dem empfangenden zu erwerben und auf Seiten der Vernunft die Aktivität aufs Höchste zu treiben. Wo beide Eigenschaften sich vereinigen, da wird der Mensch mit der höchsten Fülle von Dasein die höchste Selbständigkeit und Freiheit verbinden und, anstatt sich an die Welt zu verlieren, diese vielmehr mit der ganzen Unendlichkeit ihrer Erscheinungen in sich ziehen und der Einheit seiner Vernunft unterwerfen.

<sup>38</sup> Johann Wolfgang von Goethe. *Faust. Eine Tragödie* (II, v, vv. 12108–109). In: —. *Werke*. Ed. Wilhelm Voßkamp e Waltraud Wiethölter, Frankfurt am Main, Insel, 1998, vol. 3, p. 404.

<sup>39</sup> Johann Peter Eckermann. *Goethes Gespräche mit Eckermann* (2. April 1829). Berlin, Aufbau, 1955, pp. 467–68.

Von diesen kamen wir auf die neuesten französischen Dichter und auf die Bedeutung von klassisch und romantisch. "Mir ist ein neuer Ausdruck eingefallen," sagte Goethe, "der das Verhältnis nicht übel bezeichnet. Das Klassische nenne ich das Gesunde, und das Romantische das Kranke. Und da sind die Nibelungen klassisch wie der Homer, denn beide sind gesund und tüchtig. Das meiste Neuere ist nicht romantisch, weil es neu, sondern weil es schwach, kränklich und krank ist, und das Alte ist nicht klassisch, weil es alt, sondern weil es stark, frisch, froh und gesund ist. Wenn wir nach solchen Qualitäten Klassisches und Romantisches unterscheiden, so werden wir bald im reinen sein."

<sup>40</sup> Com relação ao conceito "arte da vida" (*téchnê peritòn bión*), considerem-se as seguintes palavras de Epicteto:

...a filosofia não professa angariar ao homem bens exteriores. Verificasse-se o contrário disso, estaria ela a empreender tarefa que se situa para lá da matéria [*hylê*] que lhe é própria. E isto dado que, tal como a madeira é a matéria-prima [*hylê*] do carpinteiro e o bronze a do produtor de estátuas, a vida de cada homem é a matéria-prima [*hylê*] da arte que respeita à vida [*tês peribíon téchnês*].

Epicteto. *Discursos (Diatribai)*, I, xv, 1. Minha tradução da seguinte tradução inglesa: Epictetus. *The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*. Trad. W. A. Oldfather, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, vol. 1, p. 107.

<sup>41</sup> Johann Gottlieb Fichte. *Op. cit.* (II), pp. 44–45. Esta referência de páginas diz respeito ao passo que contém as palavras que cito. É ele o seguinte:

...a humanidade de modo algum já se encontra cultivada em nós num tal grau; ainda permanecemos, inclusivamente, no grau inferior da semi-humanidade, ou da escravidão: ainda não amadurecemos para o sentimento da nossa liberdade e da nossa capacidade para agir autonomamente ou por nós mesmos — uma vez que, se assim não fosse, teríamos necessariamente de almejar ver ao nosso redor seres semelhantes a nós, isto é, seres livres. Nós somos escravos e almejamos permanecer escravos.

*...die Menschheit hat sich... in uns noch gar nicht so weit ausgebildet; wir stehen selbst noch auf der niederen Stufe der halben Menschheit, oder der Sklaverei. Wir sind selbst noch nicht zum Gefühl unserer Freiheit und Selbsttätigkeit gereift; denn sonst müssten wir notwendig um uns herum uns ähnliche, d. i. freie Wesen sehen wollen. Wir sind Sklaven, und wollen Sklaven halten.*

(De novo, o texto original encontra-se tipografado em caracteres góticos, tendo sido aqui transliterado para facilitar a sua leitura.)

<sup>42</sup> Platão. *A República (Politeias)*, VI, 486a. Minha tradução, por via de colação das traduções de (i) Benjamin Jowett (*Plato, Apology, Crito, Phaedo, Symposium, Republic*, ed. Louise Ropes Loomis, New York, Walter J. Black, 1942, p. 371), de (ii) Robert Baccou (*Platon, La République*, Paris, Flammarion, 1966, p. 243) e de (iii) Paul Shorey (*Plato, The Collected Dialogues*, ed. Edith Hamilton e Huntington Cairns, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989, p. 722), bem como de consulta do texto original (*Platonis Opera*, ed. John Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1902, vol. 4, s.p.)

<sup>43</sup> Aqui, “justiça” remete intencionalmente — bem como a diáde “justiça–injustiça” no parágrafo imediatamente a seguir (no ¶ 244) — para *A República (Politeias)* de Platão, cujo *móbil* é, logo a partir do primeiro Livro, a questão de saber quais possam ser os predicados essenciais que constituam tanto o conceito *positivo* “justiça” como o conceito *negativo* “injustiça”.

Como é sobejamente sabido, Platão concebe a cidade (*pólis*) ali (IV, 435c–441c) na qualidade de macrocosmo coletivo que é constituído por três “partes” (*méroi*) ou formas (*eidei*) que correspondem àquelas que constituem o microcosmo individual “alma” (*psychê*).

No caso deste segundo, no caso do microcosmo “alma”, trata-se das seguintes “partes” — dos seguintes princípios: (i) Princípio Racional (*tò logistikón*) ou impulso para a contemplação–idealidade (unidade); (ii) Princípio Volitivo e Passional (*tò thymoeidês*) ou impulso para a ação; (iii) Princípio Apetitivo (*tò epithymetikón*) ou impulso para a sensibilidade–realidade (diversidade).

No caso daquele primeiro, no caso do macrocosmo “cidade”, trata-se das seguintes “partes” ou classes, as quais se caracterizam por se deixar reger, respetivamente, por esses mesmos princípios: (i) Parte Governativa e Legislativa, constituída pelos Conselheiros (*buleutikoi*) ou Filósofos (*philosophoi*); (ii) Parte Defensiva e Executiva, constituída pelos Guardiões (*epikuroi*); (iii) Parte Produtiva, constituída pelos Negociantes e Produtores de Riquezas (*chrematistikoi*).

Tanto num caso como no outro (tanto no caso do microcosmo “alma” como no caso do macrocosmo “cidade”), cada um desses três elementos constitutivos dei-

xa-se determinar por um principal (A) *Apetite* ou *Desejo* (*epithymía*) e um principal (B) *Prazer* (*hedoné*), os quais se fazem *devidos* na medida em que instanciam (C) a *Virtude* (*aretê*) que lhes corresponde. Assim sendo, temos:

(i) com relação ao Princípio Racional e à Parte Governativa e Legislativa, (A) o *Desejo* de *Conhecimento* da *Verdade* das *Coisas*, (B) o *Prazer* em *Aprender* e *Compreender* e (C) a *Virtude* da *Sabedoria* ou da *Iluminação* *Intelectual* (*sophía*);

(ii) com relação ao Princípio Volitivo e Passional e à Parte Defensiva e Executiva, (A) o *Desejo* de *Honra*, (B) o *Prazer* com a *Vitória*, o *Domínio* e a *Boa Reputação*, e (C) a *Virtude* da *Coragem* (*andreía*);

(iii) com relação ao Princípio *Apetitivo* e à Parte *Produtiva*, (A) o *Desejo* de *Bens Materiais* e de *Bem-Estar* (o *Desejo* de *Dinheiro*, *Sexo*, *Comida* e *Bebida*), (B) o *Prazer* com a *Posse* de *Riquezas* e com o *Conforto*, e (C) a *Virtude* da *Temperança* (*sophrosynê*).

Ora, como se percebe, julgo, verifica-se o seguinte: por um lado, que a *satisfação* excessiva dos impulsos que *movem* o Princípio Racional (no todo da *psychê*) e a Parte Governativa e Legislativa (no todo da *pólis*) — e, por conseguinte, a correspondente *insatisfação* dos impulsos que *movem* os restantes elementos da *psychê* e da *pólis* — só poderá radicar no *posicionamento* epistemológico “hiperidealismo”; por outro lado, que, por seu turno, a *satisfação* excessiva dos impulsos que *movem* o Princípio *Apetitivo* (no todo da *psychê*) e a Parte *Produtiva* (no todo da *pólis*) — e, por conseguinte, a correspondente *insatisfação* dos impulsos que *movem* os restantes elementos da *psychê* e da *pólis* — só poderá radicar no *posicionamento* epistemológico “hiper-realismo”.

A medida equitativa dos primeiros, dos impulsos que *movem* o Princípio Racional (no todo da *psychê*) e a Parte Governativa e Legislativa (no todo da *pólis*), não poderá, pois, depender diretamente da presença ou ausência da *virtude* que lhes corresponde (a *virtude* da *Sabedoria* ou da *Iluminação* *Intelectual*), bem como a medida equitativa dos segundos, dos impulsos que *movem* o Princípio *Apetitivo* (no todo da *psychê*) e a Parte *Produtiva* (no todo da *pólis*), não poderá depender diretamente da presença ou ausência da *virtude* que lhes corresponde (a *virtude* da *Temperança* ou da *Devida Renúncia*).

Significa isto, tais duas medidas equitativas não poderão depender apenas ou diretamente da *virtuosidade* (da



excelência) de cada um desses elementos constitutivos da *psychê* e da *pólis*, mas sim, ou também, da virtuosidade do *modo* de os conjugar: mas sim da virtuosidade que os fará devir *discordia concors*, por oposição à *discordia* que os seus (opostos) impulsos e apetites ou desideratos naturalmente instauram entre eles.

Continuo, é claro, a supor que o *modo* de conjugar esses mesmos elementos corresponde ao *posicionamento* epistemológico que tenho vindo a designar de “clássico” — já que na vida clássica, tal como na arte clássica, “classicismo” não se configura elemento constitutivo, de par a par com os elementos “idealismo” (impulso para a forma ou unidade concetual) e “realismo” (impulso para a matéria, conteúdo sensível ou diversidade), mas sim, precisamente, conjugação equitativa destes dois elementos constitutivos (idealismo e realismo).

Platão, é sabido, concebeu a “cidade saudável” (*hygiês pólis*) ou “autêntica” (*alêthinê*) (372e) no espírito da vida que se quer arte ou — é praticamente a mesma coisa — cultura. O mesmo é dizer, concebeu o *dever-ser* da *pólis* (porque também o da *psychê*) *qua* a saúde, a perfeição e a beleza do todo orgânico da própria *pólis* (porque também do todo orgânico da própria *psychê*). E, assim sendo, teria ele, na verdade, de entrar em linha de conta com a virtude em cujo cultivo consiste sobretudo a *antropocultura* ou *cultura hominis*. Essa virtude, essa quarta virtude, sem a qual não pode haver classicismo (no sentido epistemológico deste termo) ou *cultura hominis*, na vida como na arte, designa-a ele, com toda a adequação, JUSTIÇA (*dikaïosynê*).

Com vista a fazer ver de forma gráfica os resultados inevitáveis sobretudo do predomínio excessivo, no Homem e no Estado, do apego *policéfalo* à diversidade do mundo objetivo ou sensível, os resultados inevitáveis do *posicionamento* epistemológico “hiper-realismo”, que sempre se constitui injustiça (*adikía*) — com vista a isso, Platão socorre-se, também com relação a este aspeto, de uma alegoria.

Trata-se da alegoria da conjugação do *Homem* (do Princípio Racional e da Parte Governativa e Legislativa) com o *Leão* (o Princípio Volitivo e Passional e a Parte Defensiva e Executiva) e o *Animal Polimórfico e Policéfalo* (o Princípio Apetitivo e a Parte Produtiva), a que alguns autores fazem alusão por via de referir a Cabeça de Medusa. Chegados ao Livro nono (588e–589b), deparamos, pois, com Sócrates a dirigir a Glauco, logo após a o ter incentivado a agregar

imaginativamente essas três formas de vida num todo e a dar a este último (todo) a aparência exterior da primeira delas (do *Homem*), as seguintes palavras (que têm em mira sobretudo Trasímaco, seu anterior interlocutor e opositor):

Digamos, então, ao interlocutor que declara que ser injusto traz recompensa a este homem, e que ser justo não lhe angaria proveito, que o que afirma é precisamente que lhe traz recompensa empanturrar e fortalecer o animal multiforme e o leão, tal como tudo quanto partilhe dos apetites deste último, mas esfaimar e enfraquecer o homem interior a tal ponto, que se torne possível a qualquer um dos outros dois arrastá-lo de um lado para o outro a seu belo prazer, bem como permitir que lutem um contra o outro e que se mordam e devorem mutuamente, ao invés de acostumar cada um deles ao convívio com o outro e de os reconciliar.

[...]

Por outro lado, aquele que declara que a justiça é mais proveitosa do que a injustiça afirma que todas as ações e palavras do indivíduo deverão tender a dar ao homem que se encontra no seu interior domínio completo sobre a totalidade dele mesmo, indivíduo, e a permitir àquele mesmo homem cuidar do animal policéfalo — à semelhança do agricultor, que alimenta e cultiva as espécies não invasoras mas impede o crescimento e a proliferação das espécies invasoras —, bem como verter a natureza do leão em sua aliada e, por via de assim repartir pelos outros os seus cuidados, fomentar o seu crescimento e transformá-los em amigos tanto um do outro como dele mesmo.

Minha tradução, por via de colação das traduções de (i) Benjamin Jowett (Plato, *Apology, Crito, Phaedo, Symposium, Republic*, ed. Louise Ropes Loomis, New York, Walter J. Black, 1942, p. 473, 403), de (ii) Robert Baccou (Platon, *La République*, Paris, Flammarion, 1966, p. 353) e de (iii) Paul Shorey (Plato, *The Collected Dialogues*, ed. Edith Hamilton e Huntington Cairns,

Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989, pp. 816–17), bem como de consulta ocasional do texto original (*Platonis Opera*, ed. John Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1902, vol. 4, s.p.)

“[À] semelhança do agricultor, que alimenta e cultiva as espécies não invasoras mas impede o crescimento e a proliferação das espécies invasoras”. Todo aquele que cultiva em si a unidade e a harmonia entre todas as suas faculdades (e, por conseguinte, entre os interesses divergentes destas últimas) devem, pois, cultura ou homem cultivado — e, com isso, devem *posicionamento* epistemológico clássico, ou justiça, ou saúde, ou beleza e bondade. Significa isto, devem capacidade para distinguir umas das outras, por via dos respetivos conceitos, as “espécies não invasoras” (o *trigo* humano) das “espécies invasoras” (o *joio* humano), bem como, portanto, devem de igual modo capacidade já não só para *lutar* por se incluir nas primeiras (no *trigo* humano) e se excluir cada vez mais das segundas (do *joio* humano), mas também para “alimenta[r] e cultiva[r]” as primeiras (“as espécies não invasoras”) e para encorajar as segundas (“as espécies invasoras”) a tornarem-se-lhes semelhantes — assim lhes impedindo (tanto quanto possível) “o crescimento e a proliferação”, ao invés de as plantar e de as adubar (como hoje tanto se faz sem sequer ter a mínima noção de que é isso mesmo, o que se está a fazer).

<sup>44</sup> Bernard Bourgeois. *L'Idéalisme de Fichte*. Paris, J. Vrin, 1995, pp. 2-3.

*...l'intérêt essentiel qui anime l'homme est l'intérêt pour soi-même, mais le 'soi' que vise cet intérêt peut apparaître sous deux aspects opposés. Cette divergence est pour Fichte l'origine du partage philosophique fondamental, celui qui dresse l'un contre l'autre le réalisme... et l'idéalisme. Puisque ainsi 'un système philosophique... est animé par l'âme de l'homme qui le possède', puisque la philosophie n'est pas une somme de connaissances, mais une mentalité, l'idéalisme et le réalisme ne doivent pas être confrontés d'abord au niveau de leurs arguments, mais à celui de l'intérêt dont ils sont la systématisation.*

<sup>45</sup> Fernando Pessoa. *Sobre Portugal. Introdução ao Problema Nacional*. Loc. cit., pp. 80–81.

<sup>46</sup> Fernando Pessoa. *O Regresso dos Deuses*. In: —. *O Regresso dos Deuses e outros Escritos de António Mora*. Ed. Manuela Parreira da Silva, Porto, Assírio e Alvim, 2013, p. 56.

<sup>47</sup> *Idem*. *Prolegómenos a uma Reformaçoão do Paganismo*. *Ibidem*, p. 149.

<sup>48</sup> Bernard Bourgeois. *Op. cit.*, pp. 8–9.

*...le Moi du réaliste s'abandonne au sentiment et se fige dans la sécurité mortelle de l'être; le Moi de l'idéaliste se confie à l'intuition du vouloir et se risque dans l'aventure vivifiante de la liberté.*

*[...] Ils se trouvent dans deux mondes totalement différents l'un de l'autre.... Le sens de l'être et le sens du Soi ou de la liberté représentent les deux étapes d'un progrès qui constitue l'histoire de tout être humain, histoire simplement possible, car si le sens de l'être est naturel à l'homme et se confond avec le mouvement même de la conscience, qui est de viser l'être et de croire en la nature, le sens du Soi doit être acquis et n'apparaît que lorsque l'homme se libère par lui-même de la loi de l'être naturel et, changeant sa vie, change son regard. Comme de rien, rien ne peut venir, ce sens existe en tout homme sous la forme d'une virtualité qu'il s'agit de développer.*

<sup>49</sup> Em relação à *antropocultura (Paideia)* como *enérgeia* (operatividade) *periagógica* em *A República*, veja-se, atrás, a nota trigésima-segunda destas “Notas e Referências”. Em relação à *antropocultura (Paideia)* como *enérgeia* (operatividade) *protréptica*, considere-se o seguinte: que, de par a par com a *parénesis* [*parainésis*: *para* (“relacionado com”) + *ainein* (“aconselhar”, “exortar”) + *-isis*], a *protréptica* [*protrepsis* (*pro-* (“para a frente”) + *trepein* (“virar”, “dirigir”) + *-isis*)] consistia num género retórico (*lógos protreptikós*) de exortação à virtude ou à vida bem-aventurada. Epicteto, por exemplo, define o “caráter *protréptico*” (*protreptikós charaktér*) da exortação do seguinte modo: “A capacidade para dar a ver ao indivíduo, bem como à multidão, a incoerência dilacerante que os leva a deambular, errantes, de um lado para o outro, e o modo como dão atenção a tudo, menos àquilo que verdadeiramente desejam. Já que desejam as coisas que conduzem à bem-

aventurança [*eudaimonía*], mas se põem à procura delas em lugar errado." Epicteto. *Discursos (Diatribai)*, III, xxiii, 33–35. Minha tradução da seguinte tradução inglesa: Epictetus. *The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*. Trad. W. A. Oldfather, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, vol. 2, p. 183.

<sup>50</sup> Friedrich Schiller. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (IV). Loc. cit., p. 450.

<sup>51</sup> Friedrich Schiller. *Über naive und sentimentalische Dichtung*. In: — *Werke in drei Bänden*. Ed. Herbert G. Göpfert, München, Carl Hauser, 1966, vol. 2, p. 604.

<sup>52</sup> *Idem. Ibidem*, p. 605.

*Was von beiden Charakteren in ihrer besten Bedeutung gilt, das wird noch merklicher in ihren beiderseitigen Karikaturen. Der wahre Realismus ist wohlthätiger in seinen Wirkungen und nur weniger edel in seiner Quelle; der falsche ist in seiner Quelle verächtlich und in seinen Wirkungen nur etwas weniger verderblich. Der wahre Realist nämlich unterwirft sich zwar der Natur und ihrer Notwendigkeit, aber der Natur als einem Ganzen, aber ihrer ewigen und absoluten Notwendigkeit, nicht ihren blinden und augenblicklichen Nöthigkeiten. Mit Freiheit umfaßt und befolgt er ihr Gesetz, und immer wird er das Individuelle dem Allgemeinen unterordnen; daher kann es auch nicht fehlen, daß er mit dem echten Idealisten in dem endlichen Resultat übereinkommen wird, wie verschieden auch der Weg ist, welchen beide dazu einschlagen. Der gemeine Empiriker hingegen unterwirft sich der Natur als einer Macht und mit wahlloser blinder Ergebung. Auf das Einzelne sind seine Urtheile, seine Bestrebungen beschränkt; er glaubt und begreift nur, was er betastet; er schätzt nur, was ihn sinnlich verbessert. Er ist daher auch weiter nichts, als was die äußern Eindrücke zufällig aus ihm machen wollen; seine Selbstheit ist unterdrückt, und als Mensch hat er absolut keinen Wert und keine Würde; aber als Sache ist er noch immer etwas, er kann noch immer zu etwas gut sein. [...] Es gibt Menschen genug, ja, wohl ganze Völker, die in diesem verächtlichen Zustande leben, die bloß durch die Gnade des Naturgesetzes, ohne*

*alle Selbstheit, bestehen und daher auch nur zu etwas gut sind....*

<sup>53</sup> Com respeito ao que aqui digo acerca do juízo (*Urteil*), considerem-se as seguintes afirmações de Kant:

Considerada em geral, a faculdade de julgar proporciona a capacidade para pensar o particular como contido na extensão do universal. Se o universal (a regra, o princípio, a lei) for dado, a faculdade de julgar, que subsume o particular na extensão do próprio universal, será, então, ...*determinativa*. Se, porém, apenas o particular for dado, para o qual ela terá, então, de encontrar o universal, a faculdade de julgar será meramente *refletiva*.

*Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, § IV. Loc. cit., vol. 9, p. 251.*

*Urteilkraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert... bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend.*

<sup>54</sup> Como Terry Eagleton afirma, "Do Idealismo Alemão em diante, a cultura começa a assumir algo do significado moderno que a verte em sinónimo de 'um modo distinto de vida'". Terry Eagleton, *The Idea of Culture*. Oxford, Blackwell, 2000, p. 12. (*From the German Idealism onwards, culture comes to assume something of its modern meaning of a distinctive way of life.*)

Considere-se, na qualidade de instanciização paradigmática desse mesmo "significado moderno", a seguinte explicitação por parte de Raymond Williams, "o mais eminente teorizador, na Inglaterra do pós-guerra," "da ideia de cultura" (*idem, ibidem*, p. 36):

Finalmente, há, em terceiro lugar, a definição "social" de cultura, segundo a qual cultura é uma descrição de um modo de vida particular, o

qual expressa certos significados e valores não apenas através da arte e da aprendizagem, mas também das instituições e do comportamento comum. Partindo de tal definição, a análise da cultura é a clarificação dos significados e dos valores implícitos e explícitos num modo de vida particular, numa cultura particular.

Raymond Williams. "The Analysis of Culture". In: —. *The Long Revolution*. Ontario, Broadview, 2001, p. 57.

*Finally, third, there is the "social" definition of culture, in which culture is a description of a particular way of life, which expresses certain meanings and values not only in art and learning but also in institutions and ordinary behaviour. The analysis of culture, from such a definition, is the clarification of the meanings and values implicit and explicit in a particular way of life, a particular culture.*

Temos, portanto, o seguinte:

(i) que há "a definição 'social' de cultura", "segundo a qual cultura é", repare-se, "uma descrição de um modo de vida particular" (*a description of a particular way of life*), em lugar de ser "um modo de vida particular" — que é, afinal, o que, logo a seguir, o próprio Williams afirma ela (cultura) ser: "num modo de vida particular, numa cultura particular";

(ii) que, se acontece que "a DEFINIÇÃO 'social' de cultura" nos dá a saber que a própria cultura é "uma DESCRIÇÃO de um modo de vida particular", também acontece que essa mesma DEFINIÇÃO determina "a ANÁLISE da cultura" não como investigação e explicitação da hecceidade de que possa decorrer que a cultura seja cultura ou que uma "cultura particular" seja particular ou específica, mas sim como "clarificação dos significados e dos valores implícitos e explícitos ...numa cultura particular" — portanto, como clarificação de significados e de valores que, sendo discerníveis da cultura particular em que se encontrem implícitos ou que os expresse de modo explícito, não poderão exaurir a hecceidade (a particularidade empírica e a especificidade lógica) dessa mesma cultura;

(iii) que a cultura é “uma descrição de um modo de vida particular” que “expressa” (“o qual expressa”) “certos significados e valores não apenas através da arte e da aprendizagem, mas também das instituições e do comportamento comum” — em lugar de ele mesmo (“modo de vida particular”) se expressar idealmente (intersubjetivamente) na forma de “certos significados e valores” (os quais são, por natureza, de caráter *meramente* cognitivo ou ideal), e, por outro lado, empírica ou *realmente* na forma “não apenas” de “arte” e de “aprendizagem”, “mas também” de “instituições” e de “comportamento comum”;

(iv) que, assim sendo, “um modo de vida particular” “expressa certos significados e valores” que o determinam e são por ele determinados (há que pressupô-lo, já que encontrar-se “implícito e explícito” não significa o mesmo), mas que, em lugar de eles mesmos (“significados e valores”) o expressarem (expressarem um tal “modo de vida particular”) idealmente (conceitual, imaginativa e sentimentalmente) *ab initio*, apenas são expressos por ele (“modo de vida”) empírica ou *realmente* — com o resultado inevitável, repare-se, de ele (“modo de vida”) jamais poder vir a ser conhecido e identificado *qua* “modo de vida particular” que, precisamente, se constituísse determinante de e determinado por hecceidades (particularidades) de foro simbólico e, com isso, de foro tão-somente da idealidade: se constituísse determinante de e determinado por “certos significados e valores” específicos, e não por outros;

(v) que, para além de tudo isso, acontece: por um lado, que se depara com “um modo de vida particular” a “expressa[r] certos significados e valores ...através ...da aprendizagem” (*learning*), ao invés de através daquilo e da escolha daquilo que possa ser ensinado ou dado a conhecer-aprender; por outro lado, e de modo assaz significativo, que se depara com “um modo de vida particular” — uma “cultura particular” — a “expressa[r] certos significados e valores ...através ...do comportamento comum”. O qual é sempre, como se sabe, o tipo de comportamento que MAIS EXPRESSA *cultura PARTICULAR* (de par a par com raramente ser identificado como “o meu comportamento”), em resultado de se constituir o tipo de comportamento que EXPRESSA MAIS *apaideusí*a (ausência de *Paideia* ou de *cultura hominis*) e, por conseguinte, mais incultura UNIVERSAL!



<sup>55</sup> Platão. *Crátilo*, 402a. Minha tradução da tradução inglesa de Benjamin Jowett: (Plato, *The Collected Dialogues*, ed. Edith Hamilton e Huntington Cairns, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989, p. 439), bem como de consulta do texto original (*Platonis Opera*, ed. John Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1902, vol. 1, p. 215).

<sup>56</sup> Herbert Read. "To Hell with Culture". In: —. *To Hell with Culture and Other Essays on Art and Society*. London, Routledge, 2002, p. 18.

*Incidentally, we may note that when the profit system has to place function before profit, as in the production of an aeroplane or a racing-car, it also inevitably produces a work of art. But the question to ask is: why are not all the things produced under capitalism as beautiful as its aeroplanes and racing cars?*

<sup>57</sup> Vide *supra*, nota quadragésima-primeira destas "Notas e Referências".

<sup>58</sup> A este respeito, considere-se o segundo dos três grandes sentidos que Freud atribui, no seu *Das Unbehagen in der Kultur* (*O Mal Estar na Civilização*), ao termo *Kultur*. Ao fazê-lo, não se deixe, contudo, de atentar em que as "representações mentais de uma possível perfeição do indivíduo, de um povo ou de toda a humanidade" (as quais não consistem *in se* no processo e nos estados—estádios de cultura do Homem para que os termos *Bildung*, *Paideia* e *cultura hominis* remetem, ainda que a efetivação desse mesmo processo as pressuponha) tanto podem *entrar* como não *entrar* (inclusivamente, por *esquecimento* generalizado delas) na cultura (*Kultur*) desta ou daqueloutra *mente* histórico-cultural. Afirmar Freud:

O traço por via do qual melhor conseguimos conceber a cultura [*Kultur*] é, contudo, o apreço e o desvelo para com as atividades psíquicas mais elevadas do homem — para com as realizações de caráter intelectual, científico e artístico —, bem como para com o papel determinante que as ideias adquirem na vida do próprio homem. De entre tais ideias, destacam-se os sistemas religiosos... as especulações de foro filosófico e, por fim, aquilo a que se

poderá chamar “as idealizações” do homem, as suas representações mentais de uma possível perfeição do indivíduo, de um povo ou de toda a humanidade, bem como as exigências que aqueles mesmos sistemas e aquelas mesmas especulações projetam com fundamento em tais representações. A circunstância de estas criações do espírito humano não serem independentes umas das outras — a circunstância de, bem pelo contrário, se entrelaçarem estreitamente — aumenta a dificuldade não apenas de as descrever e caracterizar, mas também de detetar a sua derivação psicológica.

Sigmund Freud. *Op. cit.*, pp. 53–54.

*Durch keinen anderen Zug vermeinen wir aber die Kultur besser zu kennzeichnen als durch die Schätzung und Pflege der höheren psychischen Tätigkeiten, der intellektuellen, wissenschaftlichen und künstlerischen Leistungen, der führenden Rolle, welche den Ideen im Leben der Menschen eingeräumt wird. Unter diesen Ideen stehen obenan die religiösen Systeme ...neben ihnen die philosophischen Spekulationen und endlich, was man die Idealbildungen der Menschen heißen kann, ihre Vorstellungen von einer möglichen Vollkommenheit der einzelnen Person, des Volkes, der ganzen Menschheit und die Anforderungen, die sie auf Grund solcher Vorstellungen erheben. Daß diese Schöpfungen nicht unabhängig voneinander sind, vielmehr innig untereinander verwoben, erschwert sowohl ihre Darstellung wie ihre psychologische Ableitung.*

<sup>59</sup> Com respeito à unidade e à harmonia que só o “centro” de que aqui falo poderá garantir, considerem-se as seguintes questões por parte de Schiller, bem como o excerto que aqui traduzo da resposta que o próprio Schiller lhes dá:

Que homem moderno ousa avançar sozinho com o fito de, indivíduo contra indivíduo, se debater com o homem ateniense pelo prémio da humanidade?

De onde provém essa relação de desvantagem entre indivíduos, quando, no seu todo, a espécie se encontra em vantagem [com relação a cada indivíduo]? Por que razão possuía o Grego, individualmente, qualidades que lhe facultavam assumir-se homem representativo da sua época? E por que razão não deverá ser admitida ao homem moderno, considerado individualmente, a ousadia de o fazer? Porque, as formas daquele primeiro, as recebeu ele da Natureza, que tudo unifica, enquanto as deste segundo, as recebeu ele da faculdade do entendimento, que tudo separa.

[...] Eternamente agrilhado a um único e ínfimo fragmento do Todo, o próprio homem cultiva-se apenas como fragmento; tendo eternamente no ouvido apenas o som monótono da roda dentada que faz girar, jamais chega ele a desenvolver a harmonia do seu ser, e, em lugar de estampar na sua natureza a égide da humanidade, devém ele tão-somente marca inscrita pela sua tarefa, pelo seu conhecimento especializado ou pela sua competência específica.

Friedrich Schiller. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (VI). Loc. cit. pp. 454–55.

*Welcher einzelne Neuere tritt heraus, Mann gegen Mann mit dem einzelnen Athenienser um den Preis der Menschheit zu streiten?*

*Woher wohl dieses nachtheilige Verhältnis der Individuen bei allem Vorteil der Gattung? Warum qualifizierte sich der einzelne Grieche zum Repräsentanten seiner Zeit, und warum darf dies der einzelne Neuere nicht wagen? Weil jenem die alles vereinende Natur, diesem der alles trennende Verstand seine Formen erteilten.*

[...] *Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus; ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft.*

<sup>60</sup> Minha tradução da seguinte tradução: Heraclitus. *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Trad. e com. Charles H. Kahn, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, CIII, p. 75. (*The way up and down is one and the same.*)

<sup>61</sup> Em *A Cidade de Deus (De Civitate Dei)*, Agostinho utiliza a designação *tempora Christiana* (no sentido de “os tempos a que os pagãos imputam culpas pela sua presente desdita”) em, por exemplo, I, 30. e I, 33.

<sup>62</sup> Matthew Arnold. *Literature and Dogma*. In: —. *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*. Ed. R. H. Super, Ann Arbor, The University of Michigan Press, vol. VI (*[Dis-sent and Dogma]*), 1980, p. 176.

*Religion, if we follow the intention of human thought and human language in the use of the word, is ethics heightened, enkindled, lit up by feeling; the passage from morality to religion is made when to morality is applied emotion. And the true meaning of religion is thus, not simply morality, but morality touched by emotion. And this new elevation and inspiration of morality is well marked by the word “righteousness”.*

<sup>63</sup> Terry Eagleton. *Op. cit.*, p. 69.

<sup>64</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>65</sup> Tiago 3:12. (Minha tradução da tradução inglesa Douay-Rheims.)

<sup>66</sup> Mateus 7: 16–18. (Minha tradução da tradução inglesa Douay-Rheims.)

<sup>67</sup> Mateus 13:4–9, 12, 14–15. (Minha tradução da tradução inglesa Douay-Rheims.)

<sup>68</sup> A este respeito, considerem-se, porque são importantes, as seguintes afirmações de Fichte:

...Sem se dar conta disso... [Rousseau] transferiu toda a sociedade e transferiu-se *para o estado de Natureza juntamente com toda a cultura* [Ausbildung] *que a própria sociedade só poderia vir a adquirir por via de se guindar afora desse mesmo estado*; ele admitiu, pois, sem se dar conta disso, que a sociedade já deveria ter saído deste último [o estado de Natureza] e ter percorrido a totalidade do caminho para a cultura [Bildung].... Assim sendo, é à frente de nós,

que se encontra aquilo que Rousseau e... [os] poetas situaram *atrás* de nós: ele, Rousseau, sob a alçada da designação “estado de Natureza”; eles, poetas, sob a alçada da expressão “idade de ouro”. (Trata-se..., de um ponto de vista geral, de um fenómeno que frequentes vezes ocorre com relação ao passado, o qual consiste em retratar aquilo que devemos vir a ser na qualidade de algo que já *fomos*, e em representar aquilo que nos falta alcançar na qualidade de algo que foi perdido....)

Johann Gottlieb Fichte. *Op. cit.* (II), pp. 114–16. (De novo, o texto original encontra-se tipografado em caracteres góticos, tendo sido aqui transliterado para facilitar a sua leitura.)

...[Rousseau] versetzte unvermerkt sich und die ganze Gesellschaft mit der ganzen Ausbildung, die sie nur durch das Herausschreiten aus dem Stande der Natur erhalten konnte, in denselben; er nahm unvermerkt an, dass sie schon aus demselben herausgetreten sein und den ganzen Weg der Bildung durchlaufen haben sollte.... Vor uns also liegt, was Rousseau unter dem Namen des Naturstandes, und jene Dichter unter der Benennung des goldenen Zeitalters, hinter uns setzen. (Es ist... überhaupt eine besonders in der Vorwelt häufig vorkommende Erscheinung, dass das, was wir werden sollen, geschildert wird, als etwas, das wir schon gewesen sind, und dass das, was wir zu erreichen haben, vorgestellt wird als etwas Verlorenes....)

<sup>69</sup> Horácio. *Odes*, I, 11, v. 5. “Colhe o dia, confiando o menos possível no amanhã”. (Minha tradução da seguinte tradução inglesa: Horace. *Odes and Epodes*. Trad. Niall Rudd, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004, pp. 44 e 45. (“Pluck the day, trusting as little as possible in tomorrow”.)

<sup>70</sup> José Ortega Y Gasset. *Mission de la Universidad*. In: —. *Mission de la Universidad e Outros Ensayos sobre Educacion y Pedagogia*. Madrid, Alianza, 2010, pp. 62–67 *passim*.

*...cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor: el sistema de ideas desde las cuales el tiempo vive. Porque no hay remedio ni evasión posible: el hombre vive siempre desde unas ideas determinadas que constituyen el suelo donde se apoya su existencia. Esas que llamo "ideas vivas o de que se vive" son, ni mas ni menos, el repertorio de nuestras efectivas convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuales son mas estimables, cuales son menos. [...] "Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar-en él, ocuparse de él". Si estos actos y ocupaciones en que nuestro vivir consiste se produjesen en nosotros mecánicamente no serían vivir, vida humana. El autómata no vive. [...] Tanto da decir que vivir es comportarse según un plan como decir que la vida es incesante justificación de sí misma. Pero ese plan y esa justificación implican que nos hemos formado una "idea" de lo que es el mundo y las cosas en él y nuestros actos posibles sobre él. En suma: el hombre no puede vivir sin reaccionar ante el aspecto primerizo de su contorno o mundo, forjándose una interpretación intelectual de él y de su posible conducta en él. Esta interpretación es el repertorio de convicciones o "ideas" sobre el Universo y sobre sí mismo a que arriba me refiero y que — ahora se ve claro — no pueden faltar en vida ninguna.*

*La casi totalidad de esas convicciones o "ideas" no se las fabrica robinsonescamente el individuo, sino que las recibe de su medio histórico, de su tiempo. En éste se dan, naturalmente, sistemas de convicciones muy distintos. Unos son supervivencia herrumbrosa y torpe de otros tiempos. Pero hay siempre un sistema de ideas vivas que representa el nivel superior del tiempo, un sistema que es plenamente actual. Ese sistema es la cultura. Quien quede por debajo de él, quien viva de ideas arcaicas se condena a una vida menor, mas difícil, penosa y tosca. Es el caso del hombre o del pueblo incultos. [...] Al quedar el hombre bajo el nivel vital de su tiempo se convierte — relativamente — en un infrahombre. ...la cultura*

*[es] el plano de la vida, la guía de caminos por la selva de la existencia.*

*Hay que acabar para siempre con cualquiera vagarosa imagen de la ilustración y la cultura, donde éstas aparezcan como aditamento ornamental que algunos hombres ociosos ponen sobre su vida. No cabe tergiversación mayor. La cultura es un menester imprescindible de toda vida, es una dimensión constitutiva de la existencia humana, como las manos son un atributo del hombre.*

*El hombre a veces no tiene manos; pero entonces no es tampoco un hombre, sino un hombre manco. Lo mismo, sólo que mucho mas radicalmente, puede decirse que una vida sin cultura es una vida manca, fracasada y falsa. El hombre que no vive a la altura de su tiempo vive por debajo de lo que seria su auténtica vida, es decir, falsifica o estafa su propia vida, la desvive.*

*Hoy atravesamos — contra ciertas presunciones y apariencias — una época de terrible incultura. Nunca tal vez el hombre medio ha estado tan por debajo de su propio tiempo, de lo que éste le demanda. Por lo mismo, nunca han abundado tanto las existencias falsificadas, fraudulentas. Casi nadie esta en su quicio, hincado en su auténtico destino. El hombre al uso vive de subterfugios en que se miente a sí mismo, fingiéndose en torno un mundo muy simple y arbitrario, a pesar de que la conciencia vital hace constar a gritos que su verdadero mundo, el que corresponde a la plena actualidad es enormemente complejo, preciso y exigente. Pero tiene miedo — el hombre medio es hoy muy débil, a despecho de sus gesticulaciones matonescas —, tiene miedo a abrirse a ese mundo verdadero, que exigiría mucho de él, y prefiere falsificar su vida reteniéndola hermética en el capullo gusanil de su mundo ficticio y simplicísimo.*

<sup>71</sup> A todos quantos, de entre quem me possa estar a ler, se hajam afeito à noção — papal ou não — de que a tradição hebraico-católico-cristã é eminentemente humanista, cabe aqui dirigir a advertência de que emprego o termo "humanismo" (e daí considerá-lo praticamente sinónimo

de “helenismo”) com o “sentido clássico e original” a que Werner Jaeger se refere no seguinte passo:

Podemos, agora, definir de modo mais preciso a particularidade que diferencia o povo grego dos povos orientais. A sua descoberta do Homem não é a descoberta do Eu subjetivo, mas sim a gradual tomada de consciência das leis gerais que determinam a essência humana. O princípio espiritual dos Gregos não é o individualismo, mas sim o “humanismo”, se me é permitido usar esta palavra, de modo consciente, no seu sentido clássico e original. Humanismo vem de *humanitas*. Esta palavra... denota o processo de educação que conduz o homem a devir Homem, a fazer sua a essência que verdadeiramente determina a *humanidade*. Eis aqui a genuína paideia grega.... Ela não se inicia com referência ao indivíduo, mas sim com referência à Ideia. Acima do homem como parte da coletividade, não menos do que como Eu pressupostamente autônomo, encontra-se o Homem como Ideia.... Ora, a Ideia de Homem significa o Homem como paradigma universalmente válido do gênero humano, como imperativo que *obriga* todo o homem a atualizar em si o seu *dever-ser* ou a devir Homem.

Werner Jaeger. *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*. Berlin, Walter de Gruyter, 1936, vol. 1, pp. 13-14.

*Wir können jetzt bestimmter aussprechen, was die Eigenart der Griechen gegenüber dem Orient ausmacht. Ihre Entdeckung des Menschen ist nicht die Entdeckung des subjektiven Ich, sondern die Bewusstwerdung der allgemeinen Wesensgesetze des Menschen. Das geistige Prinzip der Griechen ist nicht der Individualismus, sondern der “Humanismus”, wenn es gestattet ist, das Wort bewusst in diesem seinem ursprünglichen antiken Sinne zu verwenden. Humanismus kommt von humanitas. Dieses Wort... bezeichnet die Erziehung des Menschen zu seiner wahren Form, dem eigentlichen Menschsein. Das ist die*



*echte griechische Paideia.... Sie geht nicht von dem Einzelnen aus sondern von der Idee. Über dem Menschen als Herdenwesen wie über dem Menschen als angeblich autonomem Ich steht der Mensch als Idee.... Der Mensch als Idee aber heißt: der Mensch als allgemeingültiges und verpflichtendes Bild der Gattung.*

<sup>72</sup> Por exemplo, no seguinte estudo: Sven Erik Nordenbo. "Bildung and the Thinking of Bildung". In: Lars Løvlie, Klaus Peter Ortensen e Sven Erik Nordenbo, eds. *Educating Humanity: Bildung in Postmodernity*. Oxford, Blackwell, 2003, pp. 25–36.

<sup>73</sup> É assim que Klemm (o antropólogo alemão Gustav Friedrich Klemm) inicia a "Introdução" ao primeiro dos dez volumes (1843–52) da sua *História Cultural Geral da Humanidade* (*Allgemeine Kultur-Geschichte der Menschheit*), publicado em Leipzig, em 1843, por B. O. Teubner: "Antes de partirmos para a tentativa de apresentar o desenvolvimento gradual da humanidade como desenvolvimento de um indivíduo..." (*Bevor wir zu dem Versuch schreiten, die allmähliche Entwicklung der Menschheit als eines Individuums darzustellen...*)

Com relação à analogia a que me refiro — com a qual se depara já no prefácio a *Epítome da História de Tito Lívio*, de Lúcio Áneu Floro (c. 74 A. D.–c. 130 A. D.), e se vem, depois, a deparar nos *Essays* (1579) de Francis Bacon (em concreto em "Of Vicissitudes of Things"), bem como na afirmação, por parte do Shelley de *A Defence of Poetry* (1821, 1840), de que "o selvagem está para as épocas como a criança está para os anos" (*the savage is to ages what the child is to years*) —, considere-se o seguinte passo de *De Civitate Dei* (X. 14.): "A experiência da humanidade, considerada em geral... é comparável à experiência do homem, considerado como indivíduo. Tal como há um processo de educação no decurso dos sucessivos estádios da vida de um homem, há um processo de educação no decurso das épocas da história de um povo...." (Minha tradução da seguinte tradução inglesa: St Augustine. *Concerning the City of God Against the Pagans*. Trad. Henry Bettenson, London, Penguin, 1984, p. 392.)

<sup>74</sup> Edward Burnet Tylor. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. London, John Murray, 1920, vol. 1, p. 1.

<sup>75</sup> Terry Eagleton. *Op. cit.*, p. 37. As palavras originais de Geoffrey Hartman que Eagleton cita são as seguintes: “[we now have] camera culture, gun culture, service culture, museum culture, deaf culture, football culture... the culture of dependency, the culture of pain, the culture of amnesia, etc.”

<sup>76</sup> Mario Vargas Llosa. *La Civilización del Espectáculo*. Lima, Alfaguara, 2012, p. 69.

<sup>77</sup> Johann Gottfried von Herder. *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, I., “Vorrede”. Ed. Julian Schmidt, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1869, vol. 1, pp. 3–4. (Contrariamente ao que se verifica com a seguinte transcrição-transliteração, para facilitar a sua leitura, o texto original encontra-se tipografado em caracteres góticos.)

*Welches Volk der Erde ist's, das nicht einige Kultur habe? Und wie sehr käme der Plan der Vorsehung zu kurz, wenn zu dem, was wir Kultur nennen und oft nur verfeinte Schwachheit nennen sollten, jedes Individuum des Menschengeschlechts geschaffen wäre? Nichts ist unbestimmter als dieses Wort, und nichts ist trüglicher als die Anwendung desselben auf ganze Völker und Zeiten. Wie wenige sind in einem kultivierten Volk kultiviert?*

<sup>78</sup> Raymond Williams. “Culture”. *Loc. cit.*, p. 89. Williams, é claro, fala de “culturas mutáveis” (*variable*) por oposição à universalidade e consequente *imutabilidade* formal da cultura *qua antropocultura* ou *cultura hominis*.

*There was then a decisive change of use [of the word “culture”] in Herder. [...] He attacked the assumption of the universal histories that “civilization” or “culture” — the historical self-development of humanity — was what we would now call a unilinear process, leading to the high and dominant point of C18 [eighteenth-century] European culture. [...] It is then necessary, he argued, in a decisive innovation, to speak of “cultures” in the plural: the specific and variable cultures of different nations and periods, but also the specific and variable cultures of social and economic groups within a nation.*

<sup>79</sup> Com relação às preocupações de Herder no que toca ao primado da expressão, de par a par com o que toca aos primados do pluralismo e do *populismo*, veja-se: Isaiah Berlin. *Three Critics of Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Ed. Henry Hardy, Princeton, Princeton University Press, 2013, pp. 208–300.

<sup>80</sup> Johann Gottfried von Herder. “Von Ähnlichkeit der mittlern englischen und deutschen Dichtkunst, nebst Verschiedenem, das daraus folget” (“Acerca da Semelhança entre a Poesia Medieval Inglesa e a Poesia Medieval Alemã, bem como Acerca de Vários Aspetos Decorrentes de tal Semelhança”). *Deutsches Museum*, vol. 2, 1777, p. 432. (Contrariamente ao que se verifica com a seguinte transcrição-transliteração, para facilitar a sua leitura, o texto original encontra-se tipografado em caracteres góticos.)

*Alle unpolizirte Völker singen und handeln; was sie handeln, singen sie und singen Abhandlung. Ihre Gesänge sind das Archiv des Volks, der Schatz ihrer Wissenschaft und Religion, ihrer Theogonie und Kosmogonien der Taten ihrer Väter und der Begebenheiten ihrer Geschichte, Abdruck ihres Herzens, Bild ihres häuslichen Lebens in Freude und Leid, beim Brautbett und Grabe. Die Natur hat ihnen einen Trost gegen viele Übel gegeben, die sie drücken, und einen Ersatz vieler sogenannten Glückseligkeiten, die wir genießen: d.i. Freiheitsliebe, Müßiggang, Taumel und Gesang.*

<sup>81</sup> A. L. Kroeber e Clyde Kluckhohn. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York, Vintage Books, 1952, p. 41. (*The enumeration in this last citation is a good enough description of culture as we use the word. If it had had the modern meaning in his day, Herder would probably have clinched his point by adding “culture” to sum up the passage.*)

<sup>82</sup> Johann Gottfried von Herder. *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, I, iii, 6. *Loc. cit.*, p. 79. Contrariamente ao que se verifica com a seguinte transcrição-transliteração, para facilitar a sua leitura, o texto original encontra-se tipografado em caracteres góticos.)

*Kein Tier hat Sprache, wie der Mensch sie hat, noch weniger Schrift, Tradition, Religion, will-*

*kürliche Gesetze und Rechte. Kein Tier endlich hat auch nur die Bildung, die Kleidung, die Wohnung, die Künste, die unbestimmte Lebensart, die ungebundenen Triebe, die flatterhaften Meinungen, womit sich beinah jedes Individuum der Menschen auszeichnet.*

<sup>83</sup> Johann Gottfried von Herder. *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, II, ix, 1. Loc. cit., vol. 2, pp. 102–103. (Contrariamente ao que se verifica com a seguinte transcrição-transliteração, para facilitar a sua leitura, o texto original encontra-se tipografado em caracteres góticos.)

*Es gibt also eine Erziehung des Menschengeschlechts, eben weil jeder Mensch nur durch Erziehung ein Mensch wird und das ganze Geschlecht nicht anders als in dieser Kette von Individuen lebet. [...] Wollen wir diese zweite Genesis des Menschen, die sein ganzes Leben durchgeht, von der Bearbeitung des Ackers Kultur oder vom Bilde des Lichts Aufklärung nennen, so stehet uns der Name frei; die Kette der Kultur und Aufklärung reicht aber sodann bis ans Ende der Erde. Auch der Kalifornier und Feuerländer lernte Bogen und Pfeile machen und sie gebrauchen; er hat Sprache und Begriffe, Übungen und Künste, die er lernte, wie wir sie lernen; sofern ward er also wirklich kultiviert und aufgeklärt, wiewohl im niedrigsten Grade. Der Unterschied zwischen aufgeklärten und unaufgeklärten, zwischen kultivierten und unkultivierten Völkern ist also nicht spezifisch, sondern nur gradweise. [...] Legen wir den Begriff der europäischen Kultur zum Grunde, so findet sich diese allerdings nur in Europa; setzen wir gar noch willkürliche Unterschiede zwischen Kultur und Aufklärung fest, deren keine doch, wenn sie rechter Art ist, ohne die andre sein kann, so entfernen wir uns noch weiter ins Land der Wolken. Bleiben wir aber auf der Erde und sehen im allgemeinsten Umfange das an, was uns die Natur, die den Zweck und Charakter ihres Geschöpfs am besten kennen musste, als menschliche Bildung selbst vor Augen legt, so ist dies keine andre als die Tradition einer Erziehung zu irgendeiner Form menschlicher Glückseligkeit und Lebensweise.*

<sup>84</sup> Suponho que, ao escrever o passo que a seguir traduzo, Terry Eagleton terá querido dar voz a um argumento muito semelhante, se não mesmo igual, ao que acabo de expressar. Digo “suponho” em face de, tanto quanto consigo ler nas palavras que se seguem o que pretendirão dizer, me ver confrontado com Eagleton a equacionar “Cultura” (*Culture*) com “essência” (*essence*) e “cultura” (*culture*) com “acidente” (*accident*): por conseguinte, a falar do conceito “Cultura” (*Culture*) como se este se constituísse *lógos* universal da perfeição do Homem (do *dever-ser* do Homem) na qualidade de *quidditas sine qua non homo* — na qualidade de determinação constitutiva-apodítica (como na realidade ocorre no caso dos predicados essenciais “animal” e “racional” ou “simbólico”, não obstante estes serem passíveis de ser instanciados ou atualizados, em termos quantitativos, com grande imperfeição) e, por conseguinte, por oposição a todas e quaisquer determinações meramente possíveis ou acidentais: que são, continuo a supor, o que o próprio Eagleton pretende significar por via do nome “particulares” (*particulars*) e, de acordo com isso, do nome “cultura” (*culture*). Afirmo Eagleton:

A *quidditas* de uma coisa, o cerne e o sabor que a caracterizam, confronta-nos, por natureza, com algo que transcende todos os particulares. A individualidade é o médium do universal, enquanto os particulares são de todo aleatórios. A distinção medieval entre essência e acidente volta, pois, a ter lugar, na qualidade, agora, de confronto entre Cultura e cultura. Ao universalizar o indivíduo, a primeira delas realiza a sua verdadeira identidade; a segunda não mais é do que um modo de vida contingente, do que um acidente que, porque determinado pelo tempo e pelo lugar, sempre poderia ter sido diferente. Como Hegel poderia ter afirmado, não se encontra ela, a segunda, “na Ideia”. Assim sendo, a alta cultura instaura um circuito direto entre o individual e o universal, passando ao lado, ao fazê-lo, de tudo o que possa ser particular de modo arbitrário.

Terry Eagleton. *Op. cit.*, p. 55.

*It is in the very quidditas of a thing, its peculiar pith and taste, that we are in the presence of that which transcends all mere particulars. Individuality is the medium of the universal, while particulars are purely random. The medieval distinction between essence and accident is thus replayed, this time as a confrontation between Culture and culture. The former, in universalizing the individual, realizes its true identity; the latter is just a contingent way of life, an accident of place and time which could always have been otherwise. It is not, as Hegel might have said, "in the Idea". High culture thus sets up a direct circuit between individual and universal, by-passing all arbitrary particulars in the process.*

<sup>85</sup> Immanuel Kant. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" In: —. *Werke*. Ed. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, vol. 11 (*Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*), p. 43.

<sup>86</sup> Matthew Arnold. *Culture and Anarchy*. In: —. *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*. Ed. R. H. Super, Ann Arbor, The University of Michigan Press, vol. V (*[Culture and Anarchy with Friendship's Garland and Some Literary Essays]*), 1989, pp. 94, 95.

*(i) culture... is a study of perfection, and of harmonious perfection, general perfection; (ii) perfection... consists in becoming something rather than in having something, in an inward condition of the mind and spirit, not in an outward set of circumstance; (iii) perfection — as culture, from a thorough disinterested study of human nature and human experience, learns to conceive it — is an harmonious expansion of all the powers which make the beauty and worth of human nature, and is not consistent with the over-development of any one power at the expense of the rest.*

<sup>87</sup> Immanuel Kant. *Über Pädagogik*. Loc. cit., p. 731.

*Was die freie Kultur der Gemütskräfte anbe­trifft, so ist zu bemerken, daß sie immer fortgeht. Sie muß eigentlich die obern Kräfte betreffen.*

*Die untern werden immer nebenbei kultiviert, aber nur in Rücksicht auf die obern; der Witz z. E. in Rücksicht auf den Verstand. Die Hauptregel hiebei ist, daß keine Gemütskraft einzeln für sich, sondern jede nur in Beziehung auf die andere müsse kultiviert werden; z. E. die Einbildungskraft nur zum Vorteile des Verstandes. [...] Witz gibt lauter Albernheiten, wenn die Urteilstkraft nicht hinzu kömmt. Verstand ist die Erkenntnis des Allgemeinen. Urteilstkraft ist die Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere. Vernunft ist das Vermögen, die Verknüpfung des Allgemeinen mit dem Besondern einzusehen.*

<sup>88</sup> Matthew Arnold. *Culture and Anarchy*. Loc. cit., p. 113.

*The great men of culture are those who have had a passion for diffusing, for making prevail, for carrying from one end of society to the other, the best knowledge, the best ideas of their time; who have laboured to divest knowledge of all that was harsh, uncouth, difficult, abstract, professional, exclusive; to humanise it, to make it efficient outside the clique of the cultivated and learned, yet still remaining the best knowledge and thought of the time.... Such a man was Abelard in the Middle Ages, in spite of all his imperfections; and thence the boundless emotion and enthusiasm which Abelard excited. Such were Lessing and Herder in Germany, at the end of the last century; and their services to Germany were in this way inestimably precious. Generations will pass, and literary monuments will accumulate, and works far more perfect than the works of Lessing and Herder will be produced in Germany; and yet the names of these two men will fill a German with a reverence and enthusiasm such as the names of the most gifted masters will hardly awaken. And Why? Because they humanised knowledge; because they broadened the basis of life and intelligence...*

<sup>89</sup> Considere-se a este respeito a “Introdução” à Primeira Parte (“The ‘Culture and Civilization’ Tradition”) de *Cultural Theory and Popular Culture* — na qual se lê:

Muito embora Arnold nunca tenha definido a cultura popular, torna-se claro, ao passar os olhos ao longo do seu escrito [*Cultura e Anarquia*], que aquilo a que chama “anarquia” opera como sinónimo de cultura popular, entendida esta como cultura da classe trabalhadora. Mais especificamente, ele usa “anarquia” para se referir quer à cultura vivenciada da [então] nova classe trabalhadora da indústria e dos meios urbanos, quer à sua indesejada entrada abrupta, em 1867, no espaço da política formal. Para Arnold, a cultura da classe trabalhadora é significativa na medida em que é sintoma de declínio social e cultural — de rutura e prostração da autoridade social e cultural. Quando descreve a cultura como “a grande ajuda para sairmos das nossas atuais dificuldades”, está ele a referir-se aos problemas específicos criados pela campanha a favor do sufrágio de 1866–67, no decorrer da qual “a classe trabalhadora... incipiente e semidesenvolvida... há muito jazendo, meio-escondida, por entre a sua pobreza e imundície... agora saltando a fora do seu esconderijo, para afirmar o privilégio celestial de o Inglês fazer o que bem lhe apetece, e começando a nos causar perplexidade em resultado de se pôr a desfilar onde bem lhe apetece, a reunir-se onde bem lhe apetece, a bradar o que bem lhe apetece, a quebrar o que bem lhe apetece”....

A função da cultura é a de produzir uma classe média cultivada; uma classe na posse da autoridade cultural necessária para ser hegemónica. A classe trabalhadora há de estar continuamente do lado da “anarquia”, continuamente numa relação de oposição binária à “cultura”. Tudo o que lhe é pedido é que reconheça a sua diferença cultural e que consinta conscientemente a deferência cultural.

John Storey. “I. The ‘Culture and Civilization’ Tradition: ‘Introduction’”. In: —, ed. *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*. 3. ed., Harlow, England, Pearson–Prentice Hall, 2006, p. 3.



Although Arnold never defined popular culture, reading across his work it is clear that what he calls "anarchy" operates as a synonym for popular culture defined as working-class culture. More specifically, he uses "anarchy" to refer both to the lived culture of the new urban and industrial working-class and to their unwelcomed eruption into formal politics in 1867. For Arnold, working-class culture is significant in that it signals social and cultural decline—a break-down in social and cultural authority. When he describes culture as "the great help out of our present difficulties", he is referring to the particular problems of the suffrage campaign of 1866–67, in which "the working class... raw and half-developed... long lain half-hidden amidst its poverty and squalor... now issuing from its hiding-place to assert an Englishman's heaven-born privilege of doing as he likes, and beginning to perplex us by marching where it likes, meeting where it likes, bawling what it likes, breaking what it likes".... The function of culture is to produce a cultured middle class; a class with the necessary cultural authority to be hegemonic. The working class are always to be on the side of "anarchy", always in a relation of binary opposition to "culture". All that is required of them is that they recognize their cultural difference and acknowledge cultural deference.

<sup>90</sup> Fernando Pessoa. *O Regresso dos Deuses*. Loc. cit., p. 20.

<sup>91</sup> Para que não possa ser acusado de este meu relato não ser fiel às palavras de Goethe, registro que ele tem referência ao sentido *secunda facie* dessas mesmas palavras, e não ao sentido *prima facie*. Sendo que, de acordo com este último sentido (o sentido *prima facie*), se depara, no ponto de *Faust* em que ora me situo (a quinta cena do quinto ato), com Fausto a antecipar a concretização — adentro do dique por via do qual se pusera a vindicar terreno ao mar da incultura — de uma nova sociedade (bem diferente daquela com que, precisamente, se depara *secunda facie*): a antecipar a concretização, tudo parece indicá-lo, de uma genuína pantisocracia (*pantós*, "[de] todos" + *isocratía*, "governo [hierarquicamente] igual"). E sendo, também, que, de acordo com esse mesmo sentido

(o sentido *prima facie*), se depara, *tout court*, com Fausto a morrer de morte que, por se configurar literal, se configura definitiva, ao invés de a *morrer* em resultado de se imaginar a *viver* um *momento* ainda mais acima (na verdade, insuperável) do *momento* que já se encontra a *viver*. Vale dizer, ao invés de a *morrer* como o Sol *morre*: a *morrer para* a Terra na *eternidade* da sua *vida para* o Céu.

Daqui decorre, aliás, a *circularidade* ou *esfericidade* de *Faust*: a circunstância de sobretudo as suas três últimas cenas (II, 5, v–vii) nos reconduzirem ao seu início — ao “Prólogo no Céu” (“Prolog im Himmel”), no qual “o Sol” (*die Sonne*) nos surge, pela boca dos Arcanjos, na qualidade de *alias* de “o Senhor” (*der Herr*), e vice-versa. Ou seja, no qual, afinal, o Sol é tão simultaneamente feminino (*die Sonne*) e masculino (*der Herr*) quanto *Deus* (“o Senhor”) é simultaneamente masculino (*der*) e feminino (*die*).

<sup>92</sup> Johann Wolfgang von Goethe. *Faust. Eine Tragödie* (II, v, vv. 11559–586). *Loc. cit.*, pp. 387–88.

*Ein Sumpf zieht am Gebirge hin,  
Verpestet alles schon Errungene;  
Den faulen Pfuhl auch abzuziehn,  
Das Letzte wär' das Höchsterrungene.  
Eröffn' ich Räume vielen Millionen,  
Nicht sicher zwar, doch tätig-frei zu wohnen.  
Grün das Gefilde, fruchtbar; Mensch und Herde  
Sogleich behaglich auf der neusten Erde,  
Gleich angesiedelt an des Hügels Kraft,  
Den aufgewälzt kühn-emsige Völkerschaft.  
Im Innern hier ein paradiesisch Land,  
Da rase draußen Flut bis auf zum Rand,  
Und wie sie nascht, gewaltsam einzuschießen,  
Gemeindrang eilt, die Lücke zu verschließen.  
Ja diesem Sinne bin ich ganz ergeben,  
Das ist der Weisheit letzter Schluß:  
Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,  
Der täglich sie erobern muß.  
Und so verbringt, umrungen von Gefahr,  
Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr.  
Solch ein Gewimmel möcht' ich sehn,  
Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.  
Zum Augenblicke dürft' ich sagen:  
Verweile doch, du bist so schön!  
Es kann die Spur von meinen Erdetagen  
Nicht in äonen untergehn. —*

*Im Vorgefühl von solchem hohen Glück  
Genieß' ich jetzt den höchsten Augenblick.*

Na nota imediatamente anterior a esta, a nota nonagésima-primeira destas “Notas e Referências”, falo da *circularidade* ou *esfericidade* de *Faust* na qualidade de *circularidade* de que resulta sobretudo a circunstância de as três últimas cenas nos reconduzirem ao início: ao “Prólogo no Céu” (“Prolog im Himmel”). Cabe agora acrescentar que essa mesma *circularidade* também resulta da circunstância de a antepenúltima cena (II, 5, vv. 11581–82) nos reconduzir diretamente ao ponto fulcral (I, [4], vv. 1699–1700) da segunda aposta da tragédia: a aposta entre Fausto e Mefistófeles. E isso com vista a evidenciar que é dessa circunstância, que decorre a dimensão espacial de *profundidade* que o tempo adquire sobretudo nos dois espaços narrativo-estruturais que acabo de mencionar (I [4], vv. 1699–1700; II, 5, vv. 11581–82). Refiro-me à dimensão espacial que o *momento*, muito em particular, ali adquire *secunda facie* — a qual é dimensão que se configura justificação metafórico-analógico-alegórica de Goethe predicar do *momento* (ainda *secunda facie*) a qualidade “mais alto” (*den höchsten Augenblick*) também no sentido espacial de “situado mais acima”, ao invés de apenas no sentido metafórico de “supremo” ou de “intelectual-espiritualmente mais elevado” (que é o que ocorre *prima facie*). Trata-se, porém, como tantas vezes acontece na *vida* real do dia-a-dia, de um predicado (o predicado “mais alto”) paradoxal. Ou seja, trata-se de um “mais alto” *qua* “mais acima” que, com se configurar isso mesmo (um “mais alto–mais acima”) em termos espaciais, se configura também um “mais baixo” *qua* “mais fundo”, “mais abaixo” ou “mais descido” — do mesmo modo como o vértice de uma só montanha se configura, no Polo Norte, um “mais alto” *qua* “mais acima” e, no Polo Sul, um “mais baixo” *qua* “mais abaixo”!

Pense-se, por exemplo, numa seringa posicionada na vertical (com o orifício para cima) e com o êmbolo (na base) recolhido até ao seu *momento* “mais alto” (mais subido) e, por isso, insuperável. Não menos em pensamento (na verdade, em imaginação), mantenha-se essa mesma seringa na vertical — após lhe ter invertido a posição, de modo a ficar virada ao contrário ou *de cabeça para baixo*. De par a par com isso, continue-se a pensar no *momento* insuperável do êmbolo como *momento* “mais alto” ou

"mais acima". Faça-se isso, e, certamente, não se poderá deixar de constar que, ao continuarmos a referir-nos ao "*momento* mais subido" do êmbolo, estaremos, na realidade, a nos referir a um *momento* que, não obstante permanecer espacialmente "insuperável", é *momento* "mais fundo", "mais abaixo" ou "mais descido".

Acresce a isso, sem deixar de se relacionar diretamente com isso, o seguinte: (i) que, em resultado de ser designado, em Alemão, *der Augenblick*, o *momento* é passível de significar *der Augen Blick* ("o relance de olhos"); (ii) que, por conseguinte, o *momento* é não menos passível de sugerir — como, sem dúvida, Goethe tinha em mente, ao escrever o *avesso* com o *direito* do seu *Faust*, os sentidos *prima facie* com os sentidos *secunda facie* do seu *Faust* — passível de sugerir, dizia, mas agora no singular, *der Auge Blick* ("relance de olho"); (iii) que, inclusivamente, o *momento* é passível de sugerir isso mesmo (*der Auge Blick*) já não só no sentido literal "relance de olho" (o qual é sentido que corresponde, em Inglês, a *eye blink—blink of an eye*) ou nos sentidos, de igual modo literais, "olhadela [do olho]" e "expressão do olho", mas também no sentido metafórico tanto de "a olhadela [*Blick*] do *olho* [*Auge*]" como de "a expressão [*Blick*] do *olho* [*Auge*]".

A "olhadela do *olho*" a quê? Resposta: a um outro *olho*. Significa isto: a olhadela de um *olho convexo* (...*auge*) a um *olho côncavo* (...*auge*).

Perceba-se que assim é *secunda facie*, perceba-se, de igual modo, a espacialidade ou *profundidade* em que a curta temporalidade do *momento* se verte ao nível de profundidade do subtexto de *Faust* (por oposição ao nível de superfície do respetivo texto), e perceber-se-á de todo, sem dúvida, qual é a curta longura "insuperável" (a curta "altura-*profundidade*") que Goethe tinha em mente ao fazer Fausto afirmar que lhe seria possível "dizer" ao *momento* "Queda-te lá, então". — Bem como, inversamente, qual é a longuíssima "altura-*profundidade*" que o próprio Goethe tinha em mente, ao fazer o próprio Fausto referir-se a "o *momento* mais elevado" ([*der*] *höchste Augenblick*).

Mais: percebido isso, mantenha-se em mente que *Augenblick* também é passível de significar "expressão do olhar" — metaforicamente, "expressão-fisionomia do *olho*", do *olho convexo* —, e não poderá deixar de acontecer que se desvaneça toda e qualquer estranheza que eventualmente se tenha sentido ao deparar pela primeira

vez com Fausto a dirigir-se a um tal curto *momento* como se de um ente físico se tratasse: como *momento* “tão formoso, tão amável” (melhor ainda, seria traduzir *so schön* por “tão esbelto, tão amável”. E isto, é claro, não obstante ser *natural* referirmo-nos a um momento como se nos estivéssemos a referir ao efeito produzido em nós pela vivência do seu *conteúdo* empírico-existencial. *E.g.*, “foi um momento verdadeiramente belo, agradável, etc.”

<sup>93</sup> Matthew Arnold. *Culture and Anarchy*. *Loc. cit.*, pp. 113–14.

*With Saint Augustine they said: "Let us not leave Thee alone to make in the secret of thy knowledge, as thou didst before the creation of the firmament, the division of light from darkness; let the children of thy spirit, placed in their firmament, make their light shine upon the earth, mark the division of night and day, and announce the revolution of the times; for the old order is passed, and the new arises; the night is spent, the day is come forth; and thou shalt crown the year with thy blessing, when thou shalt send forth labourers into thy harvest sown by other hands than theirs; when thou shalt send forth new labourers to new seed-times, whereof the harvest shall be not yet."*

A referência a Santo Agostinho remete para *Confissões*, XII, 18, 22, de cujas palavras este passo de *Culture and Anarchy* se apropria (ao mesmo tempo em que as adapta aos seus próprios propósitos) não sem *travessura* perpetrada “com o segredo do.. [seu] conhecimento”. É que, bem vistas (ou lidas) as coisas, os *tempora christiana* de Agostinho eram, do ponto de vista do presente dele, “a nova [ordem]”, o novo “dia”, a nova “luz”, que, então, despontava — a nova “ceifa” semeada, por outras mãos, nos tempos de “trevas” da “antiga ordem”; ao passo que, do ponto de vista de Arnold, essa mesma “nova [ordem]” (a dos *tempora christiana*) já tinha devindo, por sua vez, “antiga ordem” ou “trevas”, tendo, pois, chegado a altura de um outro novo dia e uma outra nova luz brilharem sobre a Terra: a altura de “trabalhadores” como Lessing e como Herder colherem a ceifa que mãos antigas haviam semeado também por eles, até acontecer que “novos trabalhadores” como o próprio Arnold levassem por diante

o trabalho de semear a ceifa que, um dia, haveria de vir a ser colhida. Arnold, portanto, convoca, para o ajudar não tanto as palavras escritas pela mão de Agostinho quanto o incentivo aos seus leitores da *garantida* mão *santíssima* do próprio Agostinho. A isto mesmo, se refere Goethe — ao falar daquele que se vê “compelido a seduzi-la”: “liberdade como a da *vida*”: liberdade alheia que é *libertinagem*.

<sup>94</sup> *Vide supra*, a nota quinquagésima-terceira destas “Notas e Referências”.

<sup>95</sup> No seu *Elementary Lessons in Logic: Inductive and Deductive*, W. Stanley Jevons exemplifica o processo de indução do seguinte modo:

No caso da indução... partimos de factos menos gerais, ou até mesmo de factos individuais, para proposições ...mais gerais. Quando se sabe que Mercúrio se move à volta do Sol em órbita elíptica, tal como Vénus, a Terra, Marte, Júpiter, &c., somos capazes de chegar à verdade simples e geral de que “todos os planetas se movem à volta do Sol em órbitas elípticas.” Eis aqui um exemplo de raciocínio indutivo.

W. Stanley Jevons. *Elementary Lessons in Logic: Inductive and Deductive*. Auburn, Alabama, The Mises Institute, 2010 [1888], p. 211.

*In induction... we proceed from less general, or even from individual facts, to more general propositions.... When it is known that Mercury moves in an elliptic orbit round the Sun, as also Venus, the Earth, Mars, Jupiter, &c., we are able to arrive at the simple and general truth that “all the planets move in elliptic orbits round the sun.” This is an example of an inductive process of reasoning.*

<sup>96</sup> W. Stanley Jevons exemplifica o processo de dedução do seguinte modo:

...o raciocínio dedutivo... consiste em combinar sinteticamente duas ou mais proposições gerais, e em chegar, por esse modo, a uma conclusão que se configura proposição ou verdade de generalidade menos abrangente do que a das

premissas. Significa isto, o raciocínio dedutivo tem aplicação a menos casos individuais do que as premissas de que haja sido inferido, consideradas estas à parte dele. Quando eu combino a verdade geral “os metais são bons condutores do calor” com a verdade “o alumínio é um metal”, é-me facultado inferir, via de um silogismo..., que “o alumínio é um bom condutor do calor.” Dado que esta proposição respeita apenas a um só metal, é evidente que é menos geral do que a premissa, a qual tinha referência a todos e quaisquer metais.

W. Stanley Jevons. *Op. cit.*, pp. 210–11.

*...deductive reasoning... consists in combining two or more general propositions synthetically, and thus arriving at a conclusion which is a proposition or truth of less generality than the premises, that is to say, it applies to fewer individual instances than the separate premises from which it was inferred. When I combine the general truth that “metals are good conductors of heat,” with the truth that “aluminium is a metal,” I am enabled by a syllogism... to infer that “aluminium is a good conductor of heat.” As this is a proposition concerning one metal only, it is evidently less general than the premise, which referred to all metals whatsoever.*

<sup>97</sup> John Steinbeck. *East of Eden* (24, 2). New York, Bantam Books, 1967, p. 269.

*“Don’t you see? [...] The American Standard translation orders men to triumph over sin, and you can call sin ignorance. The King James translation makes a promise in ‘Thou shalt,’ meaning that men will surely triumph over sin. But the Hebrew word, the word timshel — ‘Thou mayest’ — that gives a choice. It might be the most important word in the world. That says the way is open. That throws it right back on a man. For if ‘Thou mayest’ — it is also true that ‘Thou mayest not.’ Don’t you see? [...] ‘Thou mayest!’ Why, that makes a man great, that gives him*

*stature with the gods, for in his weakness and his filth and his murder of his brother he has still the great choice. He can choose his course and fight it through and win."*

<sup>98</sup> Falo aqui de (i) "predicados externos" e de (ii) "predicados internos" *tout court*. Mais adequado seria, porém, caso isso não dificultasse bastante a compreensão do que pretendo pôr em evidência, falar: (i) do "conjunto de PREDICADOS EXTERNOS que possam constituir um modo de vida (x) ou uma cultura—*Kultur* (x), enquanto conjunto de MANIFESTAÇÕES exteriores (usos, costumes, valores, escolhas, gostos, etc.) da concretização, no mundo interior coletivo de (x), de um estado—estádio (ou grau) *cêntrico* (por oposição a *excêntrico*) de cultura *qua antropocultura* (*cultura hominis*), de um estado—estádio (ou grau) que, por isso (por ser *cêntrico*), não poderá deixar de se configurar *predominante—dominante*; (ii) do "conjunto de EXPRESSÕES exteriores (palavras, ações, atitudes, poses, etc.) dos PREDICADOS INTERNOS (e, por conseguinte, *inaccessíveis in se* intersubjetivamente) que possam constituir: (A) no caso do mundo interior de um todo coletivo (x), concretização de um estado—estádio (ou grau) *cêntrico* de cultura *qua antropocultura* (*cultura hominis*), de um estado—estádio (ou grau) que, por isso (por ser *cêntrico*), não poderá deixar, de igual modo, de se configurar *predominante—dominante*; (B) no caso do mundo interior do grupo, subgrupo, sub-subgrupo ou dos membros (1), (2), (3)... de (x), concretização de um estado—estádio (ou grau) mais ou menos *excêntrico* de cultura *qua antropocultura* (*cultura hominis*) — mais ou menos *excêntrico* e, por isso mesmo, não *predominante—dominante*.



## Bibliografia

- ARISTOTLE. *The Categories*. Trad. Harold P. Cooke. In: —. *The Categories, On Interpretation, Prior Analytics*. Trad. Harold P. Cooke e Hugh Tredennick, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1938.
- ARNOLD, Matthew. *The Complete Prose Works*. Ed. R. H. Super, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 11 vols. 1960–1977.
- AUGUSTINE, St. *Concerning the City of God Against the Pagans (De Civitate Dei)*. Trad. Henry Bettenson, London, Penguin, 1984.
- AUGUSTINE, St. *Confessions*. Trad. R. S. Pine-Coffin, Harmondsworth, Penguin Books, 1981.
- BACON, Francis. *Novum Organum*. Trad e ed. Peter Urbach e John Gibson, Chicago, Open Court, 1996.
- BERLIN, Isaiah. *Three Critics of Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Ed. Henry Hardy, Princeton, Princeton University Press, 2013.
- BIBLE – THE HOLY. Douay–Rheims Version. Rev. Richard Challoner, London, Baronius, Press, 2003.
- BOURGEOIS, Bernard. *L'Idéalisme de Fichte*. Paris, J. Vrin, 1995.
- BROWNING, Robert. "A Pearl, a Girl". In: —. *The Complete Poetic and Dramatic Works*. Boston, Houghton, Mifflin and Company, 1895, p. 988.
- CALVIN, John. *The Institutes of the Christian Religion (Institutio Christianae religionis)*. Trad. Henry Beveridge, Grand Rapids, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, 1845.
- CASSIRER, Ernst. *An Essay on Man: An Introduction to a*

- Philosophy of Human Culture*. New Haven, Yale University Press, 1992.
- CASTELEIRO, João Malaca, coord. *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*. Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa—Editorial Verbo, 2001, 2 vols.
- CICERO, Marcus Tullius. *Tusculan Disputations*. Trad. Andrew D. Peabody, Boston, Little, Brown, and Company, 1886.
- CICERONIS, Marcus Tulli. *Tusculanarum Disputationum*. Ed. Raphaël Kühner, Jena, Friderici Frommann, 1853.
- COLERIDGE, S. T. *Biographia Literaria*. Ed. George Watson, London, Dent, 1982.
- EAGLETON, Terry. *The Idea of Culture*. Oxford, Blackwell, 2000.
- ECKERMAN, Johann Peter. *Goethes Gespräche mit Eckermann*. Berlin, Aufbau, 1955.
- ECKHART, Meister. "On the Noble Man" ("Vom edlen Menschen"). In: —. *Selected Writings*. Trad. Oliver Davies, Harmondsworth, Penguin, 1994, pp. 97–108.
- ELIAS, Norbert. "Sociogenesis of the Antithesis Between *Kultur* and *Zivilisation* in German Usage". In: —. *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations (Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen)*. Trad. Edmund Jephcott, ed. Eric Dunning, Johan Goudsblom e Stephen Mennell, Oxford, Blackwell, vol. 1, 2000, pp. 5–30.
- EPICTETUS. *The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*. Trad. W. A. Oldfather, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, 2 vols.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Die Anweisung zum seligen Leben*. Ed. Heinrich Scholz, Berlin, Deutsche Bibliothek, 1912 [1806].
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. In: —. *Jenaer Reden und Schriften*. Ed. Friedrich Schneider, Jena, Magnus Pöser, vol. 1, 1954 (fac-símile da edição de 1794: Jena e Leipzig, Christian Ernst Gabler).
- FRAAS, Hans-Jürgen. *Bildung und Menschenbild in Theologischer Perspektive*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- FREUD, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930.

- GADAMER, Hans-Georg. *Erziehung ist sich erziehen*. Heidelberg, Kurpfälzischer Verlag, 2000.
- GASSET, José Ortega Y. *Mission de la Universidad e Outros Ensayos sobre Educacion y Pedagogia*. Madrid, Alianza, 2010.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Werke*. Ed. Wilhelm Voßkamp e Waltraud Wiethölter, Frankfurt am Main, Insel, 1998, 6 vols.
- GRACIÁN, Batasar. *El Arte de la Prudencia*. Santo Domingo, D. N (República Dominicana, Distrito Nacional), BanReservas, 2007.
- GREENBLATT, Stephen. "Culture". In: Frank Lentricchia e Thomas McLaughlin, eds. *Critical Terms for Literary Study*. Chicago, The University of Chicago Press, 1995, pp. 225–32.
- HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. In: —. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, vol. 26, ed. Klaus Held, 1978.
- HERACLITUS. *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Trad. e com. Charles H. Kahn, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- HERDER, Johann Gottfried von. "Von Ähnlichkeit der mittlern englischen und deutschen Dichtkunst, nebst Verschiedenem, das daraus folget". *Deutsches Museum*, vol. 2, 1777, pp. 421–35.
- HERDER, Johann Gottfried von. *Ideen zur Geschichte der Menschheit*. Ed. Julian Schmidt, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1869 [1784–91], 3. vols.
- HORACE. *Odes and Epodes*. Trad. Niall Rudd, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004.
- HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisboa, Temas e Debates, 2003, 18 vols.
- JAEGER, Werner. *Paideia: A Formação do Homem Grego (Paideia: die Formung des griechischen Menschen)*. Trad. Artur M. Parreira, Lisboa, Aster, s.d.
- JAEGER, Werner. *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*. Berlin, Walter de Gruyter, 1936, 2 vols.
- JEVONS, W. Stanley. *Elementary Lessons in Logic: Inductive and Deductive*. Auburn, Alabama, The Mises Institute, 2010 [1888].

- KANT, Immanuel Kant. *Werke*. Ed. Wilhelm Weischdel, Frankfurt, Suhrkamp, 1964, 12 vols.
- KROEBER, A. L e KLUCKHOHN, Clyde. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York, Vintage Books, 1952.
- LLOSA, Mario Vargas. *La Civilización del Espectáculo*. Lima, Alfaguara, 2012.
- MALLOCK, W. H. *The New Republic: Culture, Faith and Philosophy in an English Country House*. Leicester, Leicester University Press, 1975 [1876].
- McGRATH, S. J. *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*. Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 2006.
- NORDENBO, Sven Erik. "Bildung and the Thinking of Bildung". In: Lars Løvlie, Klaus Peter Ortensen e Sven Erik Nordenbo, eds. *Educating Humanity: Bildung in Post-modernity*. Oxford, Blackwell, 2003.
- OXFORD DICTIONARY – THE SHORTER. 3. ed., William Little et alii, Oxford, Clarendon Press, 2 vols., 1988.
- PATER, Walter. —. *New Library Edition of the Works of Walter Pater*. London, Macmillan, 1910, 10 vols.
- PATER, Walter. "Coleridge's Writings". *The Westminster Review* (NS). Jan. 1866, vol. XXIX, n. 42, pp. 106–132.
- PESSOA, Fernando. "Apresentação da Revista 'Athena'". In: —. *Textos de Crítica e de Intervenção*. Lisboa, Ática, 1980, pp. 137–45.
- PESSOA, Fernando. *O Regresso dos Deuses e outros Escritos de António Mora*. Ed. Manuela Parreira da Silva, Porto, Assírio e Alvim, 2013.
- PESSOA, Fernando. *Sobre Portugal. Introdução ao Problema Nacional*. Ed. Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão, Lisboa, Ática, 1978.
- PLATO. *Apology, Crito, Phaedo, Symposium, Republic*. Trad. Benjamin Jowett, ed. Louise Ropes Loomis, New York, Walter J. Black, 1942.
- PLATO. *Platonis Opera*. Ed. John Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1902, 5 vols.
- PLATO. *The Collected Dialogues*. Ed. Edith Hamilton e Huntington Cairns, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989.
- PLATON. *La République (Politeias)*. Trad. Robert Baccou, Paris, Flammarion, 1966.
- PLUTARCH. "The Education of Children" ("Peri Paidon

- Agoges"). In: —. *Moralia (Ethika)*. Trad. Frank Cole Babbitt, London, William Heinemann, 1986.
- READ, Herbert. "To Hell with Culture", In: —. *To Hell with Culture and Other Essays on Art and Society*. London, Routledge, 2002, pp. 10–36.
- SCHILLER, Friedrich. *Werke in drei Bänden*. Ed. Herbert G. Göpfert, München, Carl Hauser, 1966, 3 vols.
- SHAKESPEARE, William. *The Tempest*. In: —. *The Riverside Shakespeare*. Ed. G. Blakemore Evans, Boston, Houghton, Mifflin, 1974, pp. 1606–38.
- STEINBECK, John. *East of Eden*. New York, Bantam Books, 1967.
- STEINBECK, John. *The Pearl*. Toronto, Bantam Books, 1979.
- STOREY, John. "I. The 'Culture and Civilization' Tradition: 'Introduction'". In: —, ed. *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*. 3. ed., Harlow, England, Pearson–Prentice Hall, 2006, pp. 3–5.
- TENNYSON, Alfred. In Memoriam A. H. H. In: —. *Poems and Plays*. Ed. T. Herbert Warren e Frederick Page. Oxford, Oxford University Press, 1983, pp. 230–66.
- TYLOR, Edward Burnet. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. London, John Murray, 1920 [1871], 2 vols.
- WARIG, Gerhard. *Wahrig Deutsches Wörterbuch*. Berlin, Mosaik, 2. ed., 1980.
- WELLS, H. G. "The Country of the Blind". In: —. *The Country of the Blind and Other Selected Stories*. Ed. Patrick Parrinder, London, Penguin Classics, 2007, pp. 322–47.
- WILLIAMS, Raymond. "Culture". In: —. *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. London, Fontana, 1990, pp. 87–93.
- WILLIAMS, Raymond. "The Analysis of Culture". In: —. *The Long Revolution*. Ontario, Broadview, 2001, pp. 57–88.
- WILLIAMS, Thomas. "From Metaethics to Action Theory". In: —, ed. *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 332–51.
- WILSON, Collin. *The Outsider*. London, Pan Books, 1982.
- YEATS, William Butler. *Memoirs: Autobiography – First Draft, Journal*. Ed. Denis Donoghue, London, Macmillan, 1972.



---

A capa apresenta a litografia  
*Mão com esfera refletora* (1935)  
de M. C. Escher

E. J. MOREIRA DA SILVA  
PONTA DELGADA | 2016



ISBN 978-989-99566-2-9