

• Introdução •

Reeditar um livro escrito há quase três décadas exige uma explicação. Se por acaso o autor ainda é vivo, recai sobre ele o trabalho de explicar.

A primeira parte dessa tarefa é descobrir, passados todos esses anos, o que o livro ainda tem de atual e novo o suficiente para justificar apresentá-lo uma vez mais aos leitores – a leitores diferentes, uma ou duas gerações mais jovens que aqueles que devem ter lido o exemplar na edição original. O segundo trabalho é oposto ao primeiro, mas o complementa: ponderar o que o autor teria alterado no texto caso o estivesse escrevendo pela primeira vez.

A primeira tarefa não é fácil, seja qual for o padrão, dada a velocidade desconcertante com que todas as ideias desaparecem e caem no esquecimento antes de ter a chance de amadurecer e envelhecer de forma adequada em nossa era, como diz George Steiner, de coisas e pensamentos calculados “para o impacto máximo e a obsolescência instantânea”. Uma época em que, como outro autor observou, a vida de um best-seller nas estantes das livrarias é algo entre o leite e o iogurte. À primeira vista, este é um trabalho assustador, talvez impossível...

Mas quem sabe não se possa extrair algum consolo da suspeita, não de todo fantasiosa, de que, dada a velocidade com que

os “temas quentes” da moda são substituídos e esquecidos, não se pode saber ao certo se as ideias antigas realmente envelheceram, sobreviveram ao uso ou foram abandonadas por motivo de obsolescência. Será que certos temas deixaram de ser comentados por ter perdido a relevância, ou deixaram de ser relevantes porque as pessoas ficaram cansadas de falar a respeito deles? Sobre nós, cientistas sociais, Gordon Allport disse uma vez que jamais resolvemos problema algum, só nos entediamos com eles. Mas, desde então, se tornou marca registrada de nossa sociedade como um todo o fato de não mais nos movermos nem acreditarmos nos mover “para a frente”; nós nos deslocamos de lado, com frequência de trás para a frente, e novamente para trás. Por sua vez, vivemos na era da *reciclagem*; nada parece morrer de uma vez por todas, nada – nem a vida eterna – parece destinado a permanecer para sempre.

Assim, as ideias devem ser enterradas vivas – muito antes de estarem “bem mortas” –, e sua morte aparente é apenas um artefato de seu desaparecimento de nosso campo visual. O ato do enterro, mais que qualquer teste clínico, é que garante o atestado de óbito. Se resgatadas da amnésia coletiva em que foram destinadas a hibernar, elas podem – quem sabe? – ganhar mais um tempo de vida (com certeza, não muito longo). E não apenas porque foram espremidas até secar em sua primeira visita, mas porque, como manda a dinâmica dos discursos, as ideias estimulam o debate e o colocam em movimento “por impacto”, embora esse efeito inicial dificilmente seja seguido de plena assimilação. A princípio, não há limite para o número de retornos; a cada vez o impacto tem novo efeito – como se o retorno fosse uma primeira apresentação. É verdade que não se pode entrar no “mesmo” rio duas vezes, mas também é verdade que “a mesma” ideia não pode entrar duas vezes no rio dos pensamentos. Hoje avançamos não tanto pelo aprendizado cumulativo e contínuo, mas por uma mistura de esquecimento e lembrança. Essa parece, em si mesma, uma razão boa o suficiente para reeditar um livro – ainda mais pelo fato de que ele não voltará sozinho. O texto foi escrito num diálogo ativo com outros que então se encontravam

na linha de frente do debate intelectual, mas que hoje também acumulam poeira nas estantes das bibliotecas. Recordar os problemas que enfrentaram e tentaram resolver juntos não será inoportuno para todos aqueles que estão imersos e engajados nas preocupações atuais.

A segunda das duas tarefas é mais simples, pelo menos em aparência. Para o autor, também é mais gratificante. Exige algo que os autores dificilmente têm tempo de fazer em seu pensar e escrever cotidianos: examinar em retrospecto a estrada que percorreram – ou melhor, organizar as pegadas esparsas para produzir um simulacro de estrada. Ao atender a essa exigência, eles têm a rara oportunidade de imaginar (descobrir? inventar?) uma progressão lógica naquilo que vivenciaram como uma sucessão de problemas e temas singulares, “um de cada vez” – trabalho em geral deixado aos estudantes encarregados de produzir dissertações sobre a obra dos autores. E, confrontando-se mais uma vez com seus próprios pensamentos iniciais, podem colocar em relevo suas ideias atuais. Afinal, todas as identidades – incluindo as identidades das ideias – são feitas de diferenças e continuidades.

O objetivo desta Introdução é tentar realizar essas duas tarefas.

Vamos antecipar a direção que a tentativa irá tomar: quando lido trinta anos depois de ter sido escrito, o livro parece passar no teste da “verdade”. Tem desempenho um pouco inferior no teste de “somente a verdade”. E fracassa terrivelmente no teste de “nada mais que a verdade”. Creio que a maior parte do que nele há de errado se refere ao que falta – mas deveria estar presente, tal como o vejo agora – em qualquer avaliação da cultura que se pretenda abrangente e correta. Se fosse escrever este livro outra vez, talvez eliminasse pouca coisa do texto antigo, mas muito provavelmente acrescentaria alguns tópicos, e com toda a certeza remanejaria as ênfases. O restante desta “Introdução”, portanto, contém algumas revisões, mas seu principal foco é preencher os espaços em branco que o texto original deixou de forma inadvertida.

Mais uma observação se faz necessária, tendo em vista sobretudo o tempo de vida curto de nossa memória coletiva. Um livro sobre cultura escrito trinta anos atrás tinha de confrontar

leitores muito diferentes daqueles que estarão presentes em sua segunda encarnação. Pouco se podia fiar nas ideias arraigadas dos leitores naquela época, enquanto hoje o mesmo texto pode contar com leitores experimentados na “problemática da cultura”, com estruturas cognitivas básicas e conceitos essenciais firmemente estabelecidos. Certas ideias que há trinta anos teriam de ser explicadas com muito labor agora parecem evidentes, no limite da trivialidade.

Nesse sentido, o caso mais evidente é o da própria noção de cultura: na década de 1960, na Grã-Bretanha, ela estava quase ausente do discurso público, em particular do discurso socio-científico – e isso apesar dos esforços pioneiros de Matthew Arnold para inseri-la no vocabulário das classes letradas britânicas e da brava luta posterior por sua legitimidade, empreendida por Raymond Williams e Stuart Hall. Admito desde logo que – por sorte da opinião culta britânica – é difícil acreditar hoje que este era o estado de coisas apenas há trinta anos. Mas, algum tempo depois de vir a público a primeira edição deste livro, passei pela agonia de explicar aos ilustres intelectuais membros da comissão de planejamento da universidade o que significa a palavra “cultura”. A ocasião para isso foi a proposta de instituir um Centro de Estudos Culturais interdepartamental – então um espécime extraordinariamente raro nas Ilhas Britânicas. Da mesma forma, a ideia de estrutura como fenômeno diacrônico, e não sincrônico, não era fácil de transmitir, tampouco de ser apreendida e digerida pelos potenciais leitores, antes que a “estruturação” de Anthony Giddens atingisse o status canônico no primeiro ano dos cursos de sociologia.

Hoje, aquilo que no passado parecia uma ousada aventura intelectual se transformou na repetição irrefletida da rotina. É da natureza das ideias que elas nasçam como heresias perturbadoras e morram como ortodoxias aborrecidas. É necessário muito poder de imaginação para fazer ressurgir (que dirá reviver) seu antigo e poderoso impacto emancipatório, instigador da reflexão: por exemplo, a agitação causada pela visão de cultura como uma série infundável de permutas, da autoria de Claude Lévi-

Strauss. Afinal, a função de toda rotina é transformar a reflexão, o exame, a comprovação, a vigilância e outros esforços árduos e demorados em luxos sem os quais se pode passar.

Assim, somando-se às duas tarefas antes mencionadas, cabe ao autor remodelar algumas das ideias agora incorporadas à “rotina”, na esperança de restaurar, se possível, seu poder de corte. Ou, se preferirem, fazer ressurgir numa canção de ninar o seu passado de toque de alerta...

A cultura como autoconsciência da sociedade moderna

Em sintonia com a visão sociológica prevalecente três décadas atrás, para mim a cultura era um aspecto da realidade social – um dos muitos “fatos sociais” que deviam ser adequadamente apreendidos, descritos e representados. A principal preocupação do livro agora reeditado é como fazer isso da maneira apropriada. Eu pressupunha a existência de um fenômeno objetivo chamado “cultura” que – em função do notório “retardo do conhecimento” – talvez tenha sido descoberto com atraso, porém, uma vez descoberto, poderia ser empregado como ponto de referência objetivo em relação ao qual tornava-se possível medir e avaliar a propriedade de qualquer modelo cognitivo. Quem sabe houve três diferentes discursos em que o mesmo termo teve seu significado alterado, causando certo grau de confusão semântica? Assim, era preciso distingui-los com cuidado, de modo que o significado em que o termo “cultura” é usado em cada caso ficasse claro e livre de contaminação; mas a presença, o convívio e a interferência mútua dos três discursos me pareciam então, em si mesmos, não problemáticos. Era outro “fato social”, e não um quebra-cabeça a exigir o esforço de uma escavação arqueológica ou necessitando ser “desconstruído”. Ainda não havia por perto Michel Foucault e Jacques Derrida para dar uma ajuda...

É uma espécie de paradoxo o fato de que a desconstrução do conceito de cultura tenha acabado por vir na onda da “cultura-

lização” das ciências sociais. Originalmente, na segunda metade do século XVIII, a ideia de cultura foi cunhada para distinguir as realizações humanas dos fatos “duros” da natureza. “Cultura” significava aquilo que os seres humanos podem fazer; “natureza”, aquilo a que devem obedecer. Porém, a tendência geral do pensamento social durante o século XIX, culminando com Émile Durkheim e o conceito de “fatos sociais”, foi “naturalizar” a cultura: os fatos culturais podem ser produtos humanos; contudo, uma vez produzidos, passam a confrontar seus antigos autores com toda a inflexível e indomável obstinação da natureza – e os esforços dos pensadores sociais concentrados na tarefa de mostrar que isso é assim e de explicar como e por que são assim. Só na segunda metade do século XX, de modo gradual, porém contínuo, essa tendência começou a se inverter: havia chegado a era da “culturalização” da natureza.

Qual a razão de tal reviravolta? Pode-se apenas conjecturar que, depois de um período dominado pela busca frenética dos fundamentos sólidos e inabaláveis da ordem humana, consciente de sua fragilidade e carente de confiança, veio um tempo em que a espessa camada de artifícios humanos tornou a natureza quase invisível – e suas fronteiras, entre elas as ainda intransponíveis, cada vez mais distantes e exóticas. Os pilares da existência humana construídos pelo homem foram plantados em profundidade suficiente para tornar redundante qualquer preocupação com outras e melhores bases. Podia começar a era do contra-ataque: as armas, a vontade e a autoconfiança agora estavam a postos. A “cultura” não precisava mais mascarar sua própria fragilidade humana e desculpar-se pela contingência de suas escolhas. A naturalização da cultura foi parte e parcela do moderno desencantamento do mundo. Sua desconstrução, que se seguiu à culturalização da natureza, tornou-se possível – talvez inevitável – com o reencantamento pós-moderno do mundo.

Reinhart Koselleck batizou o século XVIII de “a era das passagens da montanha” (“*Sattelzeit*”).¹ O nome é merecido, já que, antes do final daquele século, um abrupto divisor de águas filosófico foi negociado e deixado para trás, em vários pontos ao mesmo

tempo. Para a história do pensamento humano, as consequências desse evento não foram menos seminais do que o foram, para a história política, aquelas provocadas pela travessia do Rubicão por César. Em 1765, o conceito de “filosofia da história” apareceu no *Essai sur les moeurs*, de Voltaire, gerando uma leva de tratados de *Geschichtephilosophische*. Em 1719, Gottfried Müller começou a dar um curso de antropologia filosófica em que o sujeito cognitivo cartesiano se expandiu para o modelo em tamanho natural do “homem total”. E em 1750, Alexander Gottlieb Baumgarten publicou seu livro *Aesthetica*, ampliando ainda mais a ideia da “humanidade” dos seres humanos, ao adicionar às faculdades racionais as da sensibilidade e do impulso criativo. Em suma, emergiu uma visão do “homem” que, nos duzentos anos seguintes, deveria servir de eixo em torno do qual iriam girar as imagens do mundo.

Aquela era uma nova visão, produto coletivo de uma nova filosofia – uma filosofia que via o mundo como uma criação humana e um campo de testes para as faculdades do homem. Daí em diante, o universo deveria ser entendido basicamente como o ambiente para atividades, escolhas, triunfos e equívocos humanos. Numa tentativa de explicar o súbito aparecimento de uma nova *Weltanschauung*, Odo Marquard cita Joachim Ritter: de repente, o futuro foi “desacoplado” do passado – começou a se desenvolver a percepção de que um futuro cujo ponto de partida é a sociedade humana não guarda continuidade com o passado. O próprio Koselleck assinala a nova experiência de uma brecha entre realidade e expectativa. Não se poderia continuar a ser uma criatura do hábito, não se poderia mais deduzir o estado de coisas futuro a partir de seus estágios presente e passado. Como o ritmo da mudança se acelerava a cada ano, o mundo parecia cada vez menos algo feito à semelhança de Deus – ou seja, cada vez menos eterno, impenetrável e refratário. Em vez disso, assumiu uma forma cada vez mais humana, tornando-se, aos poucos, algo feito “à imagem do homem” – multiforme, instável e instabilizante, caprichoso e cheio de surpresas.

Havia mais que isso, porém: o ritmo acelerado da mudança revelava a temporalidade de todos os arranjos mundanos, e a

temporalidade é uma característica da existência humana, não da divina. O que algumas gerações atrás teria sido uma criação divina, um veredicto contra o qual era impossível apelar em qualquer tribunal humano, agora, de forma problemática, parecia consistir no traço característico das realizações humanas – certas ou erradas, mas mortais e revogáveis. Se a impressão não estava equivocada, então o mundo e a forma como as pessoas nele viviam constituíam uma tarefa, e não algo dado e inalterável. Dependendo de como as pessoas a encarassem, era possível realizar essa tarefa de maneira mais ou menos satisfatória. Ela podia ser feita com desleixo, mas também ser bem-executada, para benefício da felicidade, da segurança e da expressividade da existência humana. Para garantir o sucesso e evitar o fracasso, era necessário começar com um cuidadoso inventário dos recursos humanos: o que as pessoas podem fazer, se levam até o limite suas faculdades cognitivas, sua capacidade lógica e sua determinação.

Essa era, em resumo, a premissa da nova *Weltanschauung*, do humanismo moderno, sobre o qual John Carroll escreveu:

Ele tentou substituir Deus pelo homem, colocar o homem no centro do Universo. ... Sua ambição era encontrar uma ordem humana sobre a Terra, na qual prevalecessem a liberdade e a felicidade, sem apoios transcendentais ou sobrenaturais – uma ordem inteiramente humana. ... Mas, para que o indivíduo se tornasse o ponto focal do Universo, ele deveria ter um lugar para se apoiar que não se movesse sob seus pés. O humanismo precisava construir uma rocha. Tinha de criar do nada algo tão forte quanto a fé do Novo Testamento, capaz de mover montanhas.²

Em *Legisladores e intérpretes*, procurei as raízes comuns e a ressonância mútua, a “afinidade eletiva”, entre o novo desafio que confrontava os administradores da vida social – a tarefa de substituir a desintegrada ordem divina ou natural das coisas por uma ordem feita pelo homem, artificial, de base legislativa – e a preocupação dos filósofos em substituir a revelação pela verdade

de base racional. As duas preocupações em essência modernas e intimamente interligadas convergiam numa terceira – a pragmática da construção da ordem, envolvendo a tecnologia do controle e da educação comportamentais: a técnica da moldagem da mente e da vontade. Esses três interesses então recém-chegados, embora penetrantes e irresistíveis, deveriam juntar-se e fundir-se na ideia de “cultura” – esta última considerada, ao lado da *Geschichtsphilosophie*, da antropologia e da estética, um dos marcos da “passagem na montanha” do século XVIII, talvez o mais notável entre eles.

O que levou o pensamento do século XVII à passagem na montanha foi a dúvida corrosiva quanto à fidedignidade das garantias divinas da condição humana. Verdictos inegociáveis do poder supremo de repente pareciam sedimentos, por vezes da sabedoria humana, por vezes da ignorância ou da estupidez. O destino inapelável, predeterminado no instante da Criação, começou a parecer mais um momento na história – uma realização humana e um desafio à inteligência e à vontade do homem; não uma questão de abrir e fechar, mas um capítulo inacabado esperando ser concluído pelos personagens da trama. Em outras palavras, por sob os meandros do destino humano fora vislumbrada a autodeterminação.

A liberdade de autodeterminação é uma bênção – e uma maldição. Estimulante para o ousado e diligente, atemorizante para o fraco – de espírito, de braços ou de vontade. Mas não é só isso. A liberdade é uma relação social: para que alguns sejam livres a fim de atingir seus objetivos, outros devem ser não livres no que se refere a opor resistência aos princípios. A liberdade de uma pessoa pode ser desconcertante, já que está impregnada do risco de erro. Mas a liberdade dos outros parece, à primeira vista, um obstáculo perigoso à liberdade de ação de uma pessoa. Ainda que a liberdade de alguém possa ser contemplada como uma bênção indubitável, a perspectiva de liberdade ilimitada para todos os outros poucas vezes é agradável. Mesmo para os mais ardentes entusiastas da autodeterminação humana, a noção de “restrições necessárias” dificilmente foi algo estranho.