



UNIVERSIDADE DE LISBOA
Gabinete do Reitor

José Barata-Moura
(Universidade de Lisboa)

A CIDADANIA COMO CULTIVO

1. *Introdução.*

Começo por agradecer o honroso convite da organização deste XVIII Encontro de Filosofia, promovido pela Associação dos Professores de Filosofia, para usar aqui hoje da palavra.

Quando se fala de improviso, perorar em último lugar tem as suas vantagens: escutam-se os demais (o que sempre dá para aprender alguma coisa e prevenir a saída dos dislates de maior calibre), dispôs a reflexão de um tempo suplementar de amadurecimento (se bem que em transe derradeiro), pode, em suma, afeiçoar-se o texto ao contexto.

Quando se fala por último, e o lençol já vem escrito, são as desvantagens que pesam: a esforçada paciência do auditório enrijou a sua elasticidade (admitindo, claro, que alguma audiência ainda resiste à fama do prelector), o que de interessante havia para dizer já foi dito (e em momento apropriado), o que conta é a conta que se faz a quanto ainda falta para terminar.

Eis-me, pois, falando ao fim.

Paradoxalmente, entendo que não é *resignação* aceitar a necessidade histórica; é, sim, um pressuposto para a sua transformação.

Convertamos, por conseguinte, um putativo encerramento em recomeço: isto é, mantenhamos em aberto o labor *crítico* sobre a nossa temática.

O enunciado que me foi proposto diz: «Cultura e cidadania».

Gostaria de conservar em epígrafe ao longo do nosso percurso uma observação profunda de Hegel, e de partir da colecção de duas afirmações bem conhecidas, uma de Aristóteles e a outra de Cícero.

Na *Ciência da Lógica*, ao considerar precisamente os primórdios do saber científico, Hegel trata de advertir: «Nada *há* — nada no céu ou na Natureza ou no Espírito ou onde seja — que não contenha tanto a imediatez [*Unmittelbarkeit*] como a mediação [*Vermittlung*]»¹.

Esta asserção coloca-nos perante a *real complexidade* do na aparência *simples*, ou, mais concretamente, perante o desafio/tarefa de pesquisar o múltiplo deveniente que sob o uno se estrutura.

É sempre de bom recorte ter presente este imbrincado de imediatez e de mediação quando um enunciado nos é proposto.

A afirmação de Aristóteles surge num contexto em que nos apresenta a ética e a política como sendo ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία, a filosofia acerca das coisas ou dos assuntos humanos².

A «política» (πολιτική, πολιτεία) é actividade própria de «cidadãos» (πολιτεῖς), e encontra no terreno colectivo da «cidade» (πόλις) o seu horizonte teórico e *prático* de desenvolvimento.

Por sua vez Cícero, num passo onde a radicação agrícola da metáfora se encontra expressa, define a cultura como *animi philosophia*, isto é, como a «filosofia da mente [ou do espírito]»³.

¹ «es Nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung», Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik; Theorie Werkausgabe*, red. Eva Moldenhauer e Karl M. Michel (doravante: TW), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969, vol. 5, p. 66.

² Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaqueia*, X, 10, 1181 b 15.

³ Cf. CÍCERO, *Tusculanae Disputationes*, II, 5, 13.

A cultura é, de facto, um trabalho de lavrança, restando todavia examinar mais profundamente de quê, posto que talvez «a mente» se assevere como um *ager* demasiado estreito...

Pondo agora em confronto os três excertos mencionados, verificar-se-á, porventura, que, na conjugação de «cultura» e «cidadania», o papel da *mediação* vem a caber à «filosofia». Isto é, só mobilizando o *pensar* poderemos desempenhar-nos do encargo que nos foi hoje cometido.

2. *Da cidadania.*

Numa leitura preliminar, a *cidadania* é a condição e estatuto do homem em sociedade. Na definição lapidar de Marat: «Os Membros da associação, individualmente tomados, chamam-se *cidadãos*; tomados colectivamente, chamam-se *Sociedade Civil, Povo ou Nação*»⁴.

Todavia, pelos interstícios deste tecido filológico-conceptual, esgueiram-se e disseminam-se as *topologias* (conflitantes) *do poder* que se encontram internamente ao trabalho dentro da socialidade política.

Homens livres e escravos, patrícios e plebeus, habitantes de burgo e campesinos de extra-muros, súbditos e monarcas, detentores de capital e proletários, gente «respeitável» e marginais, autóctones e migrantes, saciados e desprovidos — partilharam, ao longo de milénios, relações diferenciadas de inclusão e de exclusão, na categoria (potencialmente agregadora) de «cidadania».

A mísera condição humana corrompida pelo pecado, e rendida à *libido dominandi*, funda e perpassa, segundo Aurélio Agostinho,

⁴ «Les Membres de l'association pris individuellement se nomment *citoyens*; pris collectivement, ils se nomment *Société Civile, Peuple ou Nation*.», Jean-Paul MARAT, *La constitution, ou projet de déclaration des droits de l'homme et du citoyen, suivi d'un plan de constitution juste, sage et libre* [1789]; *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, ed. Stéphane Rials, Paris, Hachette, 1988, p. 738.

toda a *civitas terrena*⁵, remetendo para a Jerusalém celestializada qualquer promessa comunitária de plenitude.

As gritantes conflagrações económicas, sociais e políticas, em aprofundamento na Inglaterra de seiscentos, conferem seguramente ao *puer robustus sed malitiosus* do prefácio do *De Cive* de Thomas Hobbes⁶ uma compleição popular bem mais forte do que a das meras metáforas, não deixando de se encontrar em linha com as soluções institucionalmente musculadas previstas para o «soberano» do *Leviathan*.

Não deve por isso causar estranheza que Jean-Jacques Rousseau, com uma lucidez cortante, trate de desmistificar os alicerces ideológicos de muita tentativa de «naturalização» — isto é, de consagrar como «essência» e «normalidade» originárias — do que não passa de uma contingência material histórica determinada: «Eles falavam do Homem Selvagem e pintavam o homem Civil»⁷.

Na verdade, a temática da «cidadania» desenha uma como pantalha onde se projectam com maior ou menor rigor no reflexo — muito em particular, desde a modernidade — as figuras *políticas* historicamente determinadas da con-vivência (*real* ou *idealizada*) das comunidades humanas.

Ainda nos dias de hoje, a «cidadania» pode ser por alguns sectores brandida como o expedito estandarte para a incorporação desvirtuada do descontentamento, da resistência e da luta, a uma sopa diluente das diferenças, onde por mistificação pseudo-axiológica

⁵ Cf. Aurélio AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIV, 28.

⁶ Cf. Thomas HOBBS, *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, Preface; *The English Works*, ed. William Mollesworth, reprod. London, Routledge/Thoemmes Press, 1994, vol. II, pp. XVI-XVII.

⁷ «Ils parloient de l'Homme Sauvage et ils peignoient l'homme Civil», Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*; *Œuvres Complètes*, ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond (doravante: OC) Paris, Gallimard, 1964, vol. III, p. 132.

todos passam a disfrutar de um aparente estatuto de «igualdade» abstracta.

Não é certamente por acaso que Seymour Martin Lipset inclui a *citizenship* — higienicamente neutralizada em tranquilizante acesso dos trabalhadores ao sufrágio universal — entre as «condições que servem para moderar a intensidade da batalha partidária»⁸.

Outras correntes, para outros condicionalismos, não escondem uma predilecção (pouco velada) pelas virtudes benfazejas, *sub specie imperii*, de determinadas receitas autoritárias, onde a «cidadania» conhecerá decerto entorses notórias e um apagamento (tendencialmente) total.

O agora parece que «neoconservador» Francis Fukuyama sempre vai adiantando que «uma ditadura modernizadora pode, em princípio, ter de longe muito mais efeito do que uma democracia em criar as condições sociais que permitiriam tanto um crescimento económico capitalista como, com o tempo, a emergência de uma democracia estável.»⁹.

Um corifeu semi-estrangeirado da inefável estirpe presidencial dos Bush, Robert Kagan, ocupa-se, por sua vez, em fazer passar a ideia (bem pouco nova, de resto) de que os valores democráticos da «cidadania» correspondem mais a uma compensação ideológica da *fraqueza* real das nações, do que ao *poder* efectivo de quem se

⁸ «conditions which serve to moderate the intensity of partisan battle», Seymour M. LIPSET, *Political Man. The Social Bases of Politics*, London – Melbourne – Toronto, William Heinemann, 1960, p. 83.

A partir de pressupostos e tratando de objectos diferenciados, é interessante ter em conta igualmente: Thomas H. MARSHALL, *Citizenship and Social Class*, London, Cambridge University Press, 1950 e Domenico LOSURDO, *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.

⁹ «A modernizing dictatorship can in principle be far more effective than a democracy in creating the social conditions that would permit both capitalist economic growth and, over time, the emergence of a stable democracy.», Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, London, Penguin Books, 1992, p. 119.

encontra em medida de impôr unilateralmente pela força a sua dominação¹⁰.

É claro que também não falta quem — criticando embora as limitações deuteroscópicas da democracia burguesa — da «cidadania» retire um outro sentido fundamental que a vincula constitutivamente a um *processo social de emancipação humana*.

Precisamente, só quando, e na medida em que, a «cidadania» não se deixe enredar na trama de discursos dominantes (que são os da dominação instalada) poderá ela apontar — mesmo actuando no plano político — a um outro horizonte bem mais concreto de libertação.

Consintam que evoque aqui, mau grado a sua extensão, uma passagem de *Zur Judenfrage* de Marx, paradigmática, a meu ver, deste movimento, a um tempo uno, de crítica do existente e de encaminhamento à transformação:

«*Toda a emancipação é recondução do mundo humano das relações ao próprio homem. A emancipação política*» — entenda-se: no quadro burguês liberal — «é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade civil, ao indivíduo *egoísta independente*; por outro lado, ao cidadão [*Staatsbürger*], à pessoa moral. Só quando o homem individual real retoma em si o cidadão abstracto e como homem individual — na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais — se tornou *ser genérico*; só quando o homem reconheceu e organizou as suas “forças próprias” [*forces propres*] como forças *sociais* e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força *política* — só então, está consumada a emancipação humana.»¹¹.

¹⁰ Cf. Robert KAGAN, «Power and Weakness», *Policy Review*, Stanford, n. 113 (2002), <http://policyreview.org/archives.htm> (visitado em 2/9/2002).

¹¹ «*Alle Emancipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst. Die politische Emancipation ist die Reduktion des Menschen einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das egoistische unabhängige Individuum, andererseits auf den Staatsbürger, auf die moralische Person. Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner*

Pela minha parte, e neste registo, limito-me a salientar que a «cidadania» recobre e reflecte a pertença activa à vida da «cidade».

A *compreensão* e a *extensão* do conceito de «cidadania» devêm, por isso, desde logo — não apenas na doutrinação política, mas também na prática — terreno de confrontação, de luta, mas igualmente de construção.

Acresce a tudo isto ainda uma peculiar dimensão re-flexiva.

A «cidadania» não se restringe à mera positividade — formalmente proclamada ou materialmente reconhecida. Requer e empenha um constitutivo *trabalho* real de efectivação.

É por isso que a conjugação e a conjugação da «cidadania» com o tema da «cultura» ganha contornos promissores de sentido a concretizar.

3. *Da cultura.*

A «cultura» — mesmo se magnificada em fervorosas tiradas de entusiasmo devoto — pode aparecer para alguns como mera diletância ornamental. É uma como estética de indumentária que ajuda a compor a figura do, na conversação em sociedade, aparente conhecedor de muitas coisas — tanto mais fúteis e evasivas quanto, uma vez aprofundadas e a provação sujeitas, se verifica dissiparem-se na sua promessa de consolidada sabença.

Múltiplas são, na verdade e no que a este tópico diz respeito, as instâncias e encarnações do famigerado paradigma do «gato maltês» que

individuellen Arbeit, in seinem individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst, wenn der Mensch seine «forces propres» als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisirt hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emancipation vollbracht.», Karl MARX, *Zur Judenfrage*, I; MEGA², vol. I/2, pp. 162-163.

tantas donzelas oitocentistas (e novecentistas) assombrou e afligiu, quando as levou a percutir pianos e a arranhar o francês.

Confesso que nunca consigo livrar-me, em ocasiões deste jaez, de aproximar esta vivência da «cultura» a uma camada estaladiça de verniz cuidadosamente disposta sobre unhas que de antemão dispensaram a comezinha higiene do sabão e da escova.

Qual «fatinho-de-ver-a-deus», enverga-se o uniforme da «cultura» para assistir à função apropriada, mas por baixo continua a trajar-se o pijama do aconchego do leito trazido, e talvez só hebdomadariamente mudado.

Enfim, a «cultura» também pode ser um mundo de «faz-de-conta». O que se vê — parece; mas o que parece não é.

A literatura conceitual e definitória sobre a «cultura» é quase infinda, e não cabe dentro dos parâmetros desta conferência intentar sequer um levantamento tópico da sua polissemia.

Fica, no entanto, sempre bem, nestas emergências, recordar a «fórmula» (*formula*) que Alfred Kroeber e Clyde Kluckhohn deixam quase a rematar o seu estudo clássico (que ainda mantém interesse):

«A cultura consiste em padrões [*patterns*], explícitos e implícitos, de e para comportamento [*behavior*] adquirido e transmitido por símbolos, que constituem o feito [*achievement*] distintivo de grupos humanos, incluindo as suas incorporações [*embodiments*] em artefactos; o núcleo essencial da cultura consiste em ideias tradicionais (isto é, derivadas e seleccionadas historicamente) e, especialmente, nos seus valores vinculados [*attached*]; os sistemas de cultura podem, por um lado, ser considerados como produtos de acção e, por outro, como elementos condicionadores de ulterior acção.»¹².

¹² «Culture consists of patterns, explicit and implicit, of and for behavior acquired and transmitted by symbols, constituting the distinctive achievement of human groups, including their embodiments in artifacts; the essential core of culture consists of traditional (i.e., historically derived and selected) ideas and especially their attached values; culture systems may, on the one hand, be considered as products of action, on the other as conditioning elements of further action.», Alfred L. KROEBER e Clyde KLUCKHOHN, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Vintage Books, 1963², p. 357.

Esta não-definição, ou esta aclaração conceitual que se não pretende uma acabada teoria da cultura, reúne e organiza, no entanto, um conjunto dinâmico de traços que nos ajudam a delimitar um campo temático.

A noção de «padrão» permite identificar recorrências, mas também desvios e variações. Explicitação e implicitação obrigam-nos a ponderar a estruturação complexa das totalidades culturais. A referência ao «comportamento» abre o terreno da prática como constitutivo horizonte da manifestação.

Em suma, a natureza «ideal» dos símbolos, que operam a função mediadora e aglutinadora, reforça a dimensão histórica de feitura social que as «ideias» e os «valores» carregam, num quadro dialéctico de permanente aderência a um viver que se capta, perspectiva e em acto, remodeladamente, se prolonga.

Não falta, porém, quem, «espiritualizando» à *outrance* a «cultura», projecte nela o distintivo emblema da sobre-elevação do homem acima de uma «naturalidade» incómoda que o arrasta para a baixeza da grosseria e da barbárie.

O dualismo reinstala-se por esta via, e com ele uma matriz dicotómica para lidar com estes fenómenos. A antitética pode revestir doutrinações diversas, estendendo-se do encómio da «alma» criadora alada, até à consagração do artificialismo satisfeito com o triunfo sobre a matéria vil, ou às distinções mais sofisticadas entre *Naturwissenschaften* e *Geistes- ou Kulturwissenschaften*¹³.

Para desenvolvimento da pesquisa sobre este tema, com particular incidência final em Georg Simmel, veja-se recentemente: Hubertus BUSCHE, «Was ist Kultur?», *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Hamburg, 2000/1 e 2000/2, respectivamente, pp. 69-90 e 5-16.

Na bibliografia portuguesa, também recentemente: Álvaro PINA, «Cultura, Subordinação, Emancipação: Esboço duma problemática», *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, 5ª s., 26 (2002), pp. 7-16.

¹³ Cf. Heinrich RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [1899], Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926⁸.

Pela minha parte, inclino-me a aplicar à categoria «cultura» o mesmo filosofema que Adam Ferguson, por meados do século XVIII, desenvolve a propósito do que denomina «arte» (*art*).

Isto é, em vez de uma contraposição de princípio com a Natureza, a rota fecunda do pensamento está em compreender a *culturalidade natural dos seres humanos*. Escrevia Ferguson, claramente neste sentido: «Falamos da arte como distinta da Natureza; mas a própria arte é natural ao homem.»¹⁴.

Nestes termos, a *cultura* assoma como o trabalho multifacetado da realidade histórica pelos humanos, colectiva e individualmente.

Assim como o homem é Natureza humanizada, assim também a cultura é ingrediente e meio (tendencialmente) activo nessa e dessa humanização.

4. *Circunscrições da cidadania ?*

É bem tempo de retomarmos o nosso tema.

Quando enunciamos «cultura e cidadania» — estaremos a sugerir que só os cultos são cidadãos, ou que a cidadania é só para cultivados?

A pergunta tem sentido. Basta não ficar omitido que a abrangência da categoria de «cidadão», e as restrições que no seu âmbito se estabeleçam, de há muito constituíram, não só pomo de discórdia, como expressão visível do carácter de classe de que um regime — mesmo se de «democrático» apelidado — se reveste.

O caso mais ostensivo rodará em torno das condicionantes censitárias da capacidade eleitoral activa e passiva (inclusivamente, no quadro da Revolução Francesa)¹⁵.

¹⁴ «We speak of art as distinguished from nature; but art itself is natural to man.», Adam FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, I, 1; n.ed. Basil [Basel], J. J. Tourneisen, 1789, p. 10.

¹⁵ De acordo com a Constituição de 1791, entre os requisitos a preencher pelos cidadãos activos, de onde se excluem os serviços domésticos, conta-se a necessidade de fazer prova do pagamento de uma contribuição directa igual a três dias de trabalho. Todavia, para ser nomeado eleitor numa cidade com

No entanto, poderá facilmente estender-se também aos combates pelo direito de sufrágio das mulheres, e, já no nosso tempo, a determinadas doutrinações acerca do virtuosismo benigno da chamada «sociedade dos 2/3», em que a marginalização e exclusão sociais recebem a bênção da formalidade e legitimação jurídico-políticas.

Uma curiosa modalidade desta aritmética diferencial na consideração do espaço da «cidadania» está sem dúvida patente em Justus Möser quando, nas suas *Fantasias Patrióticas*, chega a encarar a comunidade política como uma grande «Companhia» (*Kompagnie*) ou uma «sociedade por acções» (*Aktiengesellschaft*)¹⁶.

Aliás, o abade Sieyès, numa intervenção nos trabalhos preparatórios da elaboração constitucional, também faz uso do mesmo vocabulário oriundo da gíria das sociedades comerciais: só os contribuintes líquidos para o estabelecimento público são «os verdadeiros accionistas da grande empresa social» (*les vrais actionnaires de la grande entreprise sociale*), «os verdadeiros membros da associação» (*les vrais membres de l'association*)¹⁷.

Penso — entre parêntesis, claro — que, no debate contemporâneo em torno das Universidades Públicas, os arautos «modernizadores» de certas concepções «empresarialistas» terão ponderado devidamente o parentesco entre *stakeholders* e *shareholders* (já não falo dos «steak-eaters», que são os que ferram o dente no bife), bem assim como o nexo directo que subsiste entre um *board of trustees* e a cura dos «fundos» (*trusts*) que à instituição seriam por eles entregues...

mais de 6000 habitantes, é preciso ser-se «proprietário» ou «usufrutuário» de um bem com rendimento avaliado em 200 dias de trabalho. Cf. *Constitution du 3 septembre 1791*, Tít. III, c. I, s. II, artºs 2 e 7; *Les Constitutions de la France depuis 1789*, ed. Jacques Godechot, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, pp. 40 e 41.

¹⁶ Cf. Justus MÖSER, «Der Bauerhof als eine Aktie betrachtet», *Patriotische Phantasien. Ausgewählte Schriften*, ed. Wilfried Zieger, Leipzig, Philipp Reclam, 1986, pp. 179-180.

¹⁷ Cf. Emmanuel Joseph SIEYÈS, *Préliminaire de la Constitution, Reconnaissance et exposition raisonnée des Droits de l'Homme et du Citoyen; La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, ed. Stéphane Rials, Paris, Hachette, 1988, p. 600.

Bom, mas esta é outra história — ou antes, (mais) um episódio requentado da obsessão privatizadora da coisa pública, ao ponto de por inteiro a desfigurar...

Fazer depender a participação *cidadã* da verificação da posse de determinados índices culturais (por exemplo, saber ler e escrever) foi também um expediente datado a que não se deixou de lançar mão, sobremaneira quando tal implicava a remoção da cena política institucional da grande massa das classes laboriosas.

Neste particular, ressumam elitismo revanchista certas lamentações crocodilídeas acerca da *iliteracia política* (infelizmente, grassante, mas por outros motivos e sem as estratégias correctivas devidas). Caso se viessem a desenvolver em preconizações do restritivismo participativo, apenas constituiriam mais uma variação sofisticada daquela matriz (incompleta) de abordagem.

Se em Thomas Hobbes deparamos com uma rejeição firme do «veneno» (*venime, poyson*) democrático¹⁸ — esse inveterado mau hábito «de favorecer tumultos e de controlar licenciosamente as acções dos soberanos»¹⁹ —, Friedrich Nietzsche divisará no clima de «narcose moral» (*Moral-Narkose*) que acompanha a democracia o sinal de declínio (*Niedergang*) de um povo, que o embala irresistivelmente para o advento de um «regime de merceeiros» (*Krämerregiment*)²⁰.

Aliás, toda esta problemática é por demasia antiga — segundo diferentes critérios de vetustez...

Para Platão, a turba ou «o povo inteiro» (ὁ σύμπας δῆμος) jamais poderá governar «com virtude e com ciência» (μετ' ἀρετῆς καὶ ἐπιστήμης) — isto é, a partir de supostos culturalmente informados e esclarecidos —,

¹⁸ Cf. Thomas HOBBS, *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth. Ecclesiasticall and Civill*, II, 29; ed. Crawford B. Macpherson (doravante: *Leviathan*), Harmondsworth, Penguin Books, 1980¹¹, p. 370.

¹⁹ «of favouring tumults and of licentious controlling the actions of Sovereigns», HOBBS, *Leviathan*, II, 21, p. 267.

²⁰ Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre; Werke*, ed. Karl Schlechta, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973⁷, vol. III, p. 701.

assemelhando-se a sua assembleia (βουλή) a um grémio de incompetentes ou «de idiotas» (ἰδιωτῶν) a quem ficam confiadas as decisões²¹.

Por sua vez, Aristóteles, reconhecendo embora as vantagens para os pobres e os perigos para os ricos de um regime democrático participado, sempre foi adiantando que a melhor forma (βελτίστη) de democracia é a rural (ὁ γεωργικὸς δῆμος), porque as gentes do campo andam sempre muito ocupadas nos seus afazeres e não têm vagar ou lazer (ἄσχολος ἔχειν) para se reunir em assembleias²²...

Por conseguinte, uma aproximação do nosso tema por estes caminhos de uma circunscrição da cidadania à detenção de um determinado nível cultural não me parece suficientemente forte para resolver o problema.

Esta via permitiu, sem dúvida, detectar e fazer emergir alguns traços que integram a questão — nomeadamente, o de que uma vivência cultural rica não é indiferente à qualidade da cidadania que se exerce.

No entanto, na linha dos respondimentos, a tentação do elitismo bem-pensante autocontempla-se mais na *diferença* relativamente ao que abaixo está, do que se empenha na sua promoção; pauta-se mais por uma aceitação algo distante do estabelecido, do que por um projecto humanizante de enformação das realidades; pende mais para o conservantismo crítico (a espaços, indignado), do que para a transformação.

5. *Obra de cultura*

Consintam que passe a avançar algumas formulações gerais que apenas impropriamente (e com um espesso molho de generosidade) poderiam ser tomadas por teses.

Através destes enunciados, todavia, procurarei organizar alguns dos eixos fundamentais que se me afiguram estruturar o nosso tema.

²¹ Cf. PLATÃO, *Político*, 300 e, 301 d, 298 cd.

²² Cf. ARISTÓTELES, *Política*, VI, 2, 1318 b 6-17.

A primeira formulação reza assim: historicamente, *a cidadania é obra de cultura*.

Desde logo, a própria «cidade» é produto de cultura — desde os primórdios da Anatólia, até ao florescimento tópico da (πόλις) grega e da Roma imperial, e mais tarde aos conturbados processos que dos burgos medievos conduzem às metrópoles hodiernas²³.

A *cidadania* será filologicamente urbana, mas conceptualmente alcança mais longe: a constituição de uma comunidade humana que densifica e potencia (para uns), ou que reflecte e define (para outros), o sistema social de relações em que o próprio viver individual se inscreve.

Se Rousseau algo desconsoladamente constata que «o homem nasceu livre, e por toda a parte está a ferros»²⁴, no que parece ser uma condenação cortante da cidadania culturalmente implantada, Baruch Spinoza não tem pejo em proclamar: «O homem que é conduzido pela razão é mais livre na cidade, onde vive sob um decreto comum, do que na solidão onde só a si mesmo obedece.»²⁵. Quer isto dizer que a socialidade humana politicamente organizada se não encontra isenta — pelo menos, nos modos que conhecemos de produzir e reproduzir o viver — de contradição, de luta,

²³ No que toca ao nosso tema, para os Gregos, cf. Jean Pierre VERNANT, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspéro, 1980⁴, vol. I, pp. 207-229.

Para uma abordagem de conjunto, de entre a inúmera bibliografia pertinente: Lewis MUMFORD, *The City in History. Its Origins, its Transformations and its Prospects*, New York – London, Harcourt Brace Jovanovich, 1961; Cesare DE SETA, *La Città Europea dal XV al XX Secolo. Origini, sviluppo e crisi della civiltà urbana in età moderna e contemporanea*, Milano, Rizzoli, 1996; Michel RAGON, *Histoire de l'architecture et de l'urbanisme modernes*, Paris, Casterman, 1986, 3 vols.

²⁴ «L'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers.», ROUSSEAU, *Du Contract Social, ou Principes du Droit Politique*, I, 1; OC, vol. III, p. 351.

²⁵ «Homo, qui Ratione ducitur, magis in Civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est.» Benedictus SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, IV, prop. LXXIII ; *Opera*, ed. J. Van Vloten e J. P. N. Land, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1914¹³, vol. I, p. 235.

de conflitualidades que reclamam de todos e de cada um, não só tomadas de posição, mas genuínas tomadas a cargo.

As questões da dominação, do poder, da exploração entretecem o conceito de cidadania e vão, na história, assumindo as figuras que o seu próprio estágio de desenvolvimento — em regra, pelo ângulo do hegemonismo reinante encarado — consente ou determina.

Quando, na introdução das *Lições sobre Filosofia da História*, Hegel declara: «O Oriente apenas sabia e sabe que *um* é livre; o mundo grego e romano [sabia] que *alguns* eram livres; o mundo germânico sabe que *todos* são livres.»²⁶ — não é simplifadamente de uma enfunada identificação dos tempos modernos com a «germanidade» que está a tratar.

Para além da lisonjeira atrelagem da liberdade para todos à monarquia e do apressado baptismo teutónico da Revolução Francesa (decisivos para uma hegeliana intervenção doméstica de sentido avançado), o que fundamentalmente está em causa é o trabalho histórico, *cultural*, das próprias exigências de humanidade que no plano da realidade política há-de traduzir-se e florescer.

A «cidadania» não é uma categoria em abstracto fixada de uma vez por todas que, fora — acima ou à margem — das vicissitudes da história, haja de constituir-se ora como mensurador de classificações a carimbar (por regra) em outrem, ora como paradigma acabado objecto de mera imitação.

Menos ainda pode a «cidadania» comprazer-se na ossificação de algum momento tido por «clássico» ou terminal, recusando obstinadamente o que quer que para além dessa etapa — correlativa de condicionalismos bem determinados — a arraste, como se o devir que até essa estação conduziu houvesse por encanto (ou encantamento) paralizado o seu passo.

Porque a cidadania é obra de cultura carrega consigo o esculpir do tempo, não sobre um material inerte, mas de dentro de corpos sociais vivos.

É por isso que o conceito de cidadania trans-porta também consigo um horizonte de futuro: isto é, um escopo de transformações a empreender.

²⁶ «Der Orient wußte und weiß nur, daß *Einer* frei ist, die griechische und römische Welt, daß *Einige* frei seien, die germanische Welt weiß, daß *Alle* frei sind.», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung; TW, vol. 12, p. 134.

6. Uma cultura como quadro.

A segunda formulação enuncia-se: materialmente, *só há cidadania no quadro de uma cultura.*

Esta afirmação corre, de entrada, um sério risco de se converter em trivialidade, mormente se tomarmos como válidas as considerações expendidas no ponto anterior.

Com efeito, se a cidadania é obra de cultura — se como Oswald Spengler lembra: «a cidade é mais antiga do que o “cidadão”» (*die Stadt ist älter als der “Bürger”*)²⁷ — constituiria uma quase conversão simples rematar que só há cidadania no elemento de uma cultura.

No entanto, a intenção significativa do nosso enunciado pretende ir um pouco mais além.

A dimensão a colocar em evidência é agora o carácter relacional e sistémico das determinações e do funcionamento da própria cidadania no seu exercício concreto. A socialidade material sobre a qual a cidadania se plasma encontra-se ela mesma imbuída de constitutivos traços culturais.

Ainda que não sufrague os supostos (no limite, idealistas) da linguistificação do ser, quer na sua versão pragmático-performativa quer na variante de um neo- transcendentalismo fundacional, não posso deixar de reconhecer que este tipo de abordagens ajuda a lançar alguma luz sobre a mediação dos fenómenos culturais.

A circunstância de a linguagem constituir um importante vector da configuração social das realidades — desde logo, institucionais e simbólicas, mas não só — pode emergir sobre-avaliada, mas encontra-se certamente reflectida, de modo interpelativo, em várias dessas concepções.

O que causa dificuldades ontológicas não é o caso de John Searle, por exemplo, proclamar que «um facto institucional não pode existir isolado

²⁷ Cf. Oswald SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, II, IV, 1; ed. Anton M. Koktanek, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1993¹¹, p. 999.

[*in isolation*], mas apenas num conjunto de relações sistemáticas com outros factos.»²⁸; os problemas multiplicam-se, sim, com eventuais empolamentos demiúrgicos, posta a «pretensão» (*claim*) de que a «linguagem é essencialmente constitutiva de realidade institucional»²⁹.

Claro que, tal como acontece com a *Setzung* (posição), tudo depende do alcance ontológico da «constituição»...

De um modo análogo, o «realismo contratual» de Umberto Eco, com a sua referência à «Mente da Comunidade» (*Mente della Comunità*), em que os «peritos» nas diferentes áreas do saber dispõem de um papel do maior relevo, até pelas ressonâncias remotas do *Geist* hegeliano que por ela circulam e vibram, repõe decerto a dimensão constituinte da cultura num plano fundamental — só que, desgraçadamente, no quadro bem pós-amodernado de uma «ontologia debilitada» (*ontologia indebolita*)³⁰.

Em plano mais aproximado, e sem aprofundarmos sequer a bateria de supostos ontológicos e doutrinários subjacente, poderíamos aduzir aqui a noção de *public culture*, desenvolvida por John Rawls.

A «cultura pública» é, no entender rawlsiano, «o fundo partilhado de ideias e princípios básicos implicitamente reconhecidos» (*the shared fund of implicitly recognized basic ideas and principles*).³¹

²⁸ «An institutional fact cannot exist in isolation but only in a set of systematic relations to other facts.», John R. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, London, Penguin Books, 1996², p. 35.

²⁹ «language is essentially constitutive of institutional reality», SEARLE, *The Construction of Social Reality*, ed. cit., p. 59.

³⁰ «Como se sai de uma ontologia forte, garantindo ao mesmo tempo uma qualquer objectividade de referência? Excogitando uma ontologia debilitada da Mente da Comunidade (cujos representantes privilegiados são, segundo os sectores, os Peritos).» — «Come si esce da una ontologia forte, garantendo al tempo stesso una qualche oggettività del riferimento? Escogitando una ontologia indebolita della Mente della Comunità (i cui rappresentanti privilegiati sono, a seconda dei settori, gli Esperti).», Umberto ECO, «Note sul Riferimento come Contratto», *Kant e l'Ornitorrinco*, Milano, Bompiani, 1999², p. 261.

À pergunta predilecta do novíssimo idealismo, a sediça resposta *mezzo-kantiana* de um «transcendentalismo» histórico-comunitário...

³¹ John RAWLS, «Fundamental Ideas», *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996², p. 8.

Independentemente da prestidigitação de que se pretenda fazer uso, designadamente, quanto ao enraizamento fundante de «convicções» primitivas ou genericamente originárias — um ponto importante, mas que aqui nos não ocupa —, basta verificar como esta expressão remete, de facto, para um solo cultural (minimamente comungado), sobre o qual se elevam, e dentro do qual evoluem, categorias políticas como a de «cidadania».

O «quadro cultural» em que um conceito determinado de «cidadania» respira integra de modo incontornável aquilo que poderíamos designar por *ideologia* em sentido amplo — a saber: o conjunto das representações da consciência social, que tem os seus portadores, os seus agentes e os seus processos materiais de engendramento.

Fora deste marco referencial — mesmo quando, e sobretudo se, entrecortado por tensões e contraditoriedade —, não há, qualquer que seja o conteúdo do seu conceito e as balizas da sua prática, «cidadania» que funcione.

Se, tomando um horizonte histórico, «cidadania» em abstracto é isso mesmo: uma abstracção, também num registo sin-crónico, mas espacialmente repartido ou topologicamente estratificado, ela não se perfila como simples «mesmidade» desdobrada ou re-produzida.

Certa cultura dominante, por intermediação da ideologia dos dominantes, sem estranheza, desmultiplica-se em discursos e acções apontados a impor como evidência incontestada, e modelo inultrapassável, um determinado conceito de «cidadania»: docilizado nos rituais periódicos do papelinho na urna, inteligente no propiciar de formatações acomodatórias, com esbatimento quase total da dimensão participativa e transformadora.

No entanto, não é menos verdade que, sendo objecto de luta, a cidadania (tal como a democracia) o é no que toca à determinação do seu teor concreto e do seu exercício prático efectivo.

7. *Cultivos de humanidade.*

O terceiro enunciado (não) tético decorre da articulação movente de dois membros: de um ponto de vista dinâmico, *a cultura enriquece as determinações da cidadania e a cidadania exerce-se como um cultivo.*

O horizonte, a um tempo, fundante e mediador desta tarefa é um *trabalho de humanidade.*

A cultura como vimos, é o cultivo do ser pelas colectividades humanas — muito mais do que o mero repositório ou depósito dos monumentos de diversificada índole em que se plasma, e ainda bastante mais do que a consciência subjectiva ou o conhecimento desse património.

Assim sendo, avanços e aprimoramentos de cultura não podem deixar de reflectir-se positivamente no teor mesmo do que por «cidadania» vem a ser partilhadamente entendido, mesmo se num regime de conflitualidade em que não reinem unanimismos acerca do que ela seja.

A deuteroscopia política — a compensação celeste, ou formal, de uma estridente opressão quotidiana de muitos — pode convir a sociedades profundamente divididas (mas ameaçadas no seu núcleo de domínio), em que uma parte (eventualmente cultivada em certas franjas) elocubra putativamente para «todos» um estatuto de que, em verdade, só ela goza.

Um povo culto, realmente culto, não sofrerá sem combate a persistência pegajosa de formas pobres de afirmação cidadã, até porque do cultivo da sua humanidade faz certamente parte um enriquecimento das suas exigências cívicas de emancipação.

Por sua vez, não só no plano teórico e doutrinal, mas sobretudo no campo político prático, a cidadania não é um predicado genérico ou um atributo genético, que insuspeitadamente se herde ou carregue.

Na sua realidade efectiva (a única que autoriza o uso legítimo da designação), a cidadania é, fundamentalmente, um exercício de cura e de tomada a cargo da socialidade concreta que se constitui, organiza e faz funcionar.

Os decretos podem outorgar cidadania, mas ser-se cidadão não dispensa um activo empenhamento próprio. Daí a importância, mais do que uma educação *para* a cidadania, de uma educação *em* e *na* cidadania.

Neste sentido, desde logo num contexto político e cívico, a cidadania é um cultivo, segundo uma dupla dimensão: porque, não sendo dádiva pré-formada nem espontânea decorrência, tem que ser cultivada pelos seus próprios protagonistas; e porque, ao exercer-se, está também, à sua maneira, a moldar — em registos e molduras bem diferenciados — o próprio curso e figura do acontecer mundano.

A nossa condição de humanos impõe-nos, por assim dizer, uma destinação: inscrever no corpo deveniente das realidades o cunho, a marca, da nossa humanidade. Talvez por aqui passe o segredo do viver.

Cumprimos este destino — que não é fado nem sina — na e pela *cultura*, em cuja protagonização não é indiferente a profundidade e o alcance em que a dimensão cidadã se afirma e constrói.

No fundo, estamos sempre a falar de *ontologia*: do que fazemos ao ser de que somos ingrediência, do ser que somos e do que com ele fazemos.

Parece de imediato mais fácil compreender a relevância de uma *ontologia da cultura*; mas é de vital responsabilidade não perder de vista, e do cuidado, a *ontologia do político* — ou o de como por cidadania se vai cultivando (e transformando) o real.

Se — como bastante antes de Marx³², Giambattista Vico³³ referia — o critério da verdade consiste numa feitura, não abduquemos da responsabilidade (cultural e cidadã, individual e colectiva) de fazermos, no presente, a verdade do futuro.

A expressão é também de Vico, no passo a que aludi: «Fa' vero ciò che tu vuoi conoscere» — «Faz verdadeiro aquilo que queres conhecer».

Muito obrigado.

³² «A questão de se ao pensar humano advém verdade objectiva não é nenhuma questão da teoria, mas uma questão *prática*» — «Die Frage ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme — ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage.», MARX, *Thesen über Feuerbach*, 2; MEW, vol. 3, p. 5.

³³ « O critério de ter ciência de uma coisa é o levá-la a efeito» — «il criterio di avere scienza di una cosa è il mandarla ad effetto», Giambattista VICO, *Risposta all'articolo X del tomo VIII del «Giornale de' Letterati d'Italia»* [1712], IV; *Opere Filosofiche*, ed. Paolo Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, p. 156.

Lisboa, Março de 2003.