

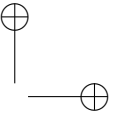
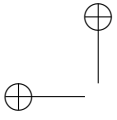
**CONHECIMENTO E  
UNIVERSIDADE**



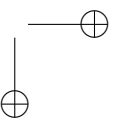
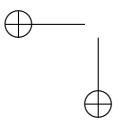
**João Carlos Salles Pires da Silva**

2012

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)



Publicado na LUSOSOFIA.NET com  
consentimento do autor, este texto também pode  
ser acessado [aqui](#)





LUSOSofia:PRESS

FICHA TÉCNICA

Título: *Conhecimento e Universidade*

Autor: João Carlos Salles Pires da Silva

Colecção: Artigos LUSOSOFIA

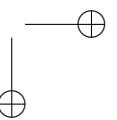
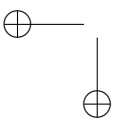
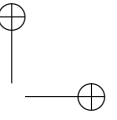
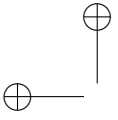
Direcção da Colecção: José M. S. Rosa & Artur Morão

Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M. S. Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2012



## Conhecimento e Universidade

Por João Carlos Salles Pires da Silva

*a Benedito Leopoldo Pepe*

1.

No semestre de verão de 1965, Jürgen Habermas assume a cátedra de filosofia e sociologia que pertencera a Max Horkheimer, e profere a aula inaugural da Universidade de Frankfurt. O texto dessa célebre conferência intitula-se “Conhecimento e Interesse”, antecipando o título e, em parte, o conteúdo de um de seus livros mais importantes, lançado em 1968.[1] Trata-se, sem dúvida, de um documento precioso, refinado, do qual analisaremos apenas o fragmento inicial. Um fragmento de pouco mais de uma página nos servirá hoje como um fio condutor, e procuraremos mostrar, nesta nossa aula, como ele comporta, ao mesmo tempo, profundidade teórica e ironia.

São bem conhecidos os elementos básicos da teoria habermasiana dos interesses cognitivos, teoria então enunciada pela primeira vez. Como sabemos, Habermas rechaça a ilusão objetivista, segundo a qual o mundo é concebido como um universo de fatos independentes do sujeito do conhecimento, a quem caberia contudo descrevê-los enquanto tais. Além disso, tematiza os marcos de referência em que se situam os diferentes tipos teóricos e classifica os processos de investigação em três célebres categorias, que se distinguiriam por suas estratégias cognitivas gerais. Finalmente, conferindo-lhes um estatuto quase transcendental, faz remontar esses interesses à história natural da espécie humana, na qual reconheceria as raízes do interesse técnico, do interesse prático e, sobretudo, do interesse emancipatório.[2] Entretanto, por interessante e sagaz que o seja, conquanto abandonada por seu autor, a teoria de Habermas não é nosso objeto. E não por seu abandono (pois isso, na verdade, só a torna um capítulo instigante da história do pensamento), mas antes por nos servirmos aqui sobretudo de sua estratégia singular de exposição, da qual, em suma, distorcendo-a e exagerando-a, tomamos um ponto inicial de inflexão, o que nos permitirá enfim relacionar conhecimento e universidade.

2.

Detenhamo-nos, pois, no detalhe da estratégia discursiva habermasiana, e leiamos seu texto mais por sua retórica inicial que por suas proposições. Afinal, precisamos com frequência procurar o sentido de um texto (como, aliás, o caráter de um homem) onde costuma esconder-se, a saber, na superfície. Em sua conferência, Habermas remonta a uma extensa tradição ocidental, ou melhor, Habermas reinventa uma extensa tradição, cifrando-a segundo um aspecto chave, qual seja, o que separa, para melhor valorá-lo, conhecimento de interesse. Com efeito, é bastante natural que se sirva dos gregos. No caso, destaca um texto célebre de Platão, o *Timeu* – sem dúvida, um belo exemplo. Nele, afinal, ao contrário das seqüências descritivas de retorno ao ideal, de elevação do diverso ao uno, das sombras às idéias (como n’*A República* ou n’*O Banquete*), Platão esclarece o difícil tema da ligação entre o sensível e o inteligível pela passagem deste incriado ao

criado, do necessário ao contingente, portanto, daquilo que sempre é e não tem devir ao que sempre se torna sem nunca poder realmente ser: "O tempo nasceu com o céu para que, nascidos juntos, também juntos de novo se dissolvam, caso alguma vez ocorra que devam dissolver-se. O tempo foi feito segundo o modelo da realidade eterna, a fim de que lhe seja o mais semelhante possível, à medida de sua capacidade. O modelo é, pois, ser de toda eternidade; o céu, pelo contrário, desde o início e pela duração afora, foi, é e sempre será." [3]

Na mitologia do *Timeu*, um artesão divino, um demiurgo, monta o sensível a partir de modelos matemáticos, numa estratégia de exposição do mundo que, aplicada a questões políticas, bem poderíamos chamar de "reacionária". Uma estratégia reacionária, se ela tem algum aspecto meritório, consiste em projetar a utopia não para o futuro, mas exatamente para o passado. Não por acaso, é também no *Timeu* que Platão compara a Atenas pré-histórica, voltada para a interioridade, para a procura reflexiva de sua identidade, com a Atlântida, voltada para fora, para a conquista. A questão utópica, então crítica ácida e reacionária à sua Atenas contemporânea, bem pode ser formulada assim: Como chegamos a este ponto de degradação?

Fundamental no texto, tal como resgatado, além de ecos importantes de uma estratégia reacionária de exposição da teoria, é o modo singular como nele Platão apresenta o mito do contato entre ser e tempo, o ponto em que *teoria* e *cosmos* se tocam e, logo, mostram sua irredutibilidade, firmando-se a teoria como contemplação. Através desse aspecto de decantação da teoria, Habermas nos relembra, com aparente inocência: "A palavra 'teoria' remonta a uma origem religiosa: *theoros* era o nome do representante que as cidades gregas enviavam aos festivais públicos. Na *theoria*, isto é, mediante a contemplação, ele se alienava no acontecer sagrado." [4] Em sua origem, portanto, vale a ênfase, não poderíamos separar função cognitiva de interesse público, conquanto a linguagem filosófica pareça fixar-lhe uma clivagem como condição mesma de sua identidade. A separação, por assim dizer, inventa e distingue a própria filosofia, como atividade contemplativa excelsa. A contemplação é aqui separação, um recolhimento ao ponto por que se podem medir e limitar o Ser e o Tempo: "Quando o filósofo contempla a ordem imortal, não pode deixar de ele próprio assemelhar-se à medida do cosmos, recriando-o também em si." [5] Lugar teórico, a filosofia reproduziria como método o mesmo afastamento, repetiria a ruptura, renasceria pela repetição por que *lógos* e *dóxa*, discurso racional e opinião, sempre seriam discerníveis.

3.

Outros caminhos exemplificam a distinção entre um saber dos princípios e um saber das coisas. Do ponto de vista da mais forte tradição ocidental, e como um contraponto clássico a Platão, é quase irresistível a menção a Aristóteles para apresentar o conhecimento segundo uma escala progressiva em direção às causas primeiras, e regressiva diante de sua utilidade.

No texto talvez o mais célebre da metafísica ocidental e, certamente, dos mais influentes, a ponto de coincidirem suas distinções com algo talvez chamado de senso comum, Aristóteles afirma tender o homem, por natureza, ao saber. [6] Entretanto, para demonstrar essa inclinação natural para a sabedoria e fazer ciência com a afirmação mesma da cientificidade, Aristóteles enuncia como sua prova mais elementar um dado deveras distante do conhecimento: o prazer que temos com as sensações. Que faça começar no território do sensível a fundamentação mais forte do inteligível, é a primeira surpresa dessa trama sutil, com a qual o prazer mais instantâneo transforma-se em prova da prioridade do saber pelo saber, com a sensação sendo chamada a vindicar quase sozinha o

conceitual. “Esse prazer da sensação inútil [mas a mais colada ao mundo, como se fora sua pele, seu contato, seu interesse instalado] explica o desejo de saber por saber, do saber sem finalidade prática.”[7]

No sensível, portanto, e, em especial, em sua repetição, poderíamos reconhecer a ocorrência de um mesmo passível de predição, de uma experiência que (da mesma natureza que a ciência e a arte) nos afastaria do mero acaso, pasmem, no campo curial do contingente. Com efeito, parece ter mais chance de acerto quem acumulou observações sobre um assunto determinado, ainda que uma tal soma seja apenas *Erlebnis* e não *Erfahrung*, experiência e não experimentação. A experiência, *empiria*, momento inicial do pensamento, comporta já a substituição do repouso pelo movimento e, como diz Granger, caracterizar-se-ia pela aparição de um objeto simbólico, transcendendo a multiplicidade dos sensíveis individuais.[8] Desse modo, fonte comum à arte (*techné*) e à ciência (*epistème*), a *empiria* introduz a visada de um universal para além da mera comunidade dispersa dos sensíveis. À diferença da simples memória (encarnada no reino do sensível e, por isso mesmo, múltipla), a experiência é uma: “é o universal em repouso todo inteiro na alma, a unidade oposta ao múltiplo, isso que permanece um e o mesmo nos seres singulares”.[9]

A experiência nos ensina da doença de Kalias e de Sócrates, bem como de sua cura; pela arte, todavia, nós os consideramos sob um conceito único e os reunimos, permitindo-nos concluir que tal remédio curará a todos que acaso sofram do mesmo mal. A arte unifica a experiência, descobre-lhe a identidade em um patamar mais elevado, sendo de grande eficácia. Assim, tendo arte e não apenas simples experiência, contando com um conjunto de procedimentos voltados à produção de um resultado, tudo teria para ter sucesso prático quem porventura aplique um juízo universal a casos que a experiência acumulou e, suavemente, jungiu como semelhantes. A passagem da experiência à arte prolongaria exatamente esse processo latente de unificação e abstração, sem o qual a arte nada poderia destacar ou produzir. Se a experiência associava indivíduos a uma imagem genérica, a arte recolhe esses indivíduos sob um conceito, concernindo decerto o universal, mas, além disso, esse mundo de geração, essa variedade sensível e individual. Afinal, dirá Aristóteles, curamos sim o indivíduo, quando por acidente curamos o fleumático, o febril ou o bilioso.

Não obstante, porém, essa virtude da inteligência “poiética” da arte, voltada à produção e à ação, por comparação com a ciência da inteligência teórica, votada tão-só ao conhecimento, é para este, em suas formas mais elevadas, que o texto mobiliza suas categorias, não sendo trivial que, de alguma forma, sejam de mesma natureza isso que se nos dispõe no sensível, exigindo uma vivência, e, no extremo oposto, o que dele nos pode alcançar através do ensino, porquanto se realiza em puros conceitos e, com isso, é passível de demonstração. O texto aristotélico prossegue assim seu movimento de unificação e abstração, concedendo à ciência traços distintivos essenciais e, finalmente, os mais elevados. Se a arte comporta conhecimento das causas, distingue-se dela a ciência por valer por si mesma e, em suma, por seu desinteresse. Por isso, restrita a arte ao mundo da geração e corrupção, a ciência pode concernir ao mundo do ser, sendo seu objeto necessário e eterno.

As passagens da sensação à ciência têm, pois, mais que um sentido, uma razão de ser. Da simples memória (persistência da sensação), através da experiência (cujo mesmo recolhido fornece o ponto de partida para a noção), podemos chegar à noção ela mesma, liberada da multiplicidade dos casos particulares, tanto para a técnica (que ainda não é ciência) como enfim para a ciência, para o conhecimento do próprio real. Essa gênese da ciência a partir dos dados sensíveis, que por tudo constitui uma crítica ao platonismo, não deixa de perfazer uma semelhante defesa

da vida contemplativa, não sendo neutra a progressão por que se realiza, enfim, o elogio da *theoria*. Com isso, “a despeito da utilidade do conhecimento empírico e mesmo de sua utilidade no domínio da prática, damos preferência ao artista sobre o homem de experiência, ao chefe sobre os operários, à ciência sobre a sensação, às belas artes sobre as artes utilitárias, às ciências teóricas sobre as belas artes e, enfim, à sabedoria propriamente dita [no caso, permitam-nos dizer], à filosofia sobre todas as disciplinas inferiores”. [10] A instalação nos sentidos resulta, pois, no mais célebre elogio ao conhecimento desinteressado, à procura progressiva do porquê, à ciência e à vida contemplativa, por oposição ao conhecimento útil, ao acúmulo repetido do que tanto nos confronta como nos acolhe, à experiência e seus interesses práticos, à vida ativa. [11]

4.

Quisemos opor Platão e Aristóteles, mas sobretudo para os aproximar. A oposição, na verdade, tão-só confirma a estratégia de Habermas. Mais ainda, nós o fizemos para ressaltar um aspecto deveras delicioso de sua contextualização retórica da teoria dos interesses cognitivos. Lado a lado, como em uma enumeração cumulativa, Habermas dispõe a teoria tradicional e a teoria crítica, apresentando sem solução de continuidade a perspectiva de seu predecessor na cátedra (Horkheimer, que, aliás, muito se opusera à sua carreira), a fenomenologia e mesmo o positivismo, que todos desejariam refutar. Tão forte é a tradição que a escolha parece até irrelevante, de modo que, sob certos aspectos, a teoria crítica mal podia pretender formular-se como oposta a uma teoria tradicional, não lhe sendo imiscível. Não por acaso, podem ser retomados tanto um Platão como um Husserl, pois até a filosofia clássica e o positivismo possuíam traços comuns. Em primeiro lugar, a teoria aparece como contemplação do cosmos, sendo-lhes comum “a atitude teórica que libera os que a adotam dos contextos dogmáticos e da influência perturbadora que exercem os interesses naturais da vida”. [12] Por outro lado, pretendem descrever o universo como ele seria, em sua ordenação, secretando ambos o pressuposto ontológico de um mundo estruturado e, logo, descritível, pouco importando aqui a medida proposta para um desvelamento ou uma redução.

Mesmo tradições em aparência irreconciliáveis (como a fenomenologia de Edmund Husserl e a filosofia quiçá analítica de Ludwig Wittgenstein) podem reconhecer-se em uma mesma oposição aos resultados da transformação da teoria do conhecimento em teoria da ciência. Como afirma Habermas, “Husserl não cuida das crises nas ciências, mas da sua crise enquanto ciência, pois “esta ciência não tem nada a dizer a respeito de nossa miséria”. [13] Com efeito, em seu livro *A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental*, Husserl denuncia com vigor a situação paradoxal por que a ciência cada vez mais acumula ganhos teóricos e conquistas práticas, contribuindo todavia cada vez menos para a unidade formadora do homem. Assim como a história não confessa, tampouco o conhecimento científico redime, sendo a hipostasia da ciência uma forma possível de heteronomia radical – por sinal, como Adorno e Horkheimer já o tinham analisado.

Ora, tal diagnóstico é referendado por completo por uma oposta tradição analítica, com o agravante de um Wittgenstein não estar historiando, em seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, uma crise específica e historicamente datada, mas antes separando em definitivo, em qualquer circunstância, o campo do significativo de uma qualquer possível relevância. Se a obra de Husserl é ainda um trabalho nostálgico de epistemologia, defesa de uma teoria do conhecimento desejosa de contrapor-se à sua redução histórica (e, logo, contingente) a uma mera teoria das ciências, a obra de Wittgenstein, no mesmo espírito de recusa de uma tal redução,

renuncia inclusive a ser uma epistemologia, recuando ao campo mais radical de uma lógica filosófica. Com Wittgenstein, chegamos ao ápice de uma crise, nunca tendo sido tão radical a separação possível entre filosofia e ciência, nem tão plena a negatividade do empreendimento filosófico. Agora, se o filósofo não pretende fazer epistemologia, é também por não encontrar qualquer possibilidade de redenção pelo conhecimento, uma vez que este, na definição de sua possibilidade essencial e definitiva, em nada poderia contribuir para uma possível ampliação do mundo dos felizes.

O que pode ser dito pode ser dito claramente. O mundo resolve-se em fatos, suas menores unidades significativas, não sendo o correlato da linguagem mais que a aplicação sucessiva da operação lógica de negação ao conjunto das possíveis proposições elementares. Arranjos de eventos, concatenações de objetos, relações constantes entre índices, combinações cuja forma possa ser descrita: em um sentido bastante essencial, parece ao filósofo que tais fatos são tudo que pode ser dito, circunscrevendo-se à sua enunciação todo possível labor significativo. Nesse campo, então, sobre o qual se derramam nossas hipóteses das mais triviais às mais sofisticadas elaborações científicas, tudo pode ser reduzido, em última instância, a um amálgama de proposições, cada qual de mesmo valor, ou seja, a outros simples fatos e, portanto, a nenhum valor. Alguns se alegrariam (e muitos efetivamente se alegraram!) em ler nesse momento teórico uma vitória plena de um olhar cientificizante, imune a crenças, pleno de progresso, neutro, não religioso, desprovido olímpicamente de qualquer consideração moral. Pensaram até poder enunciar a meta doravante acadêmica: expurgar qualquer proposição que não seja verificável. Meta que transformaria a ciência em valor de si mesma.

Uma tal leitura positivista, é óbvio, repugna à obra de Wittgenstein, contra uma certa história de sua recepção pelo Círculo de Viena. Um episódio algo anedótico mostra-nos isso com suficiência. Wittgenstein desejou publicar o *Tractatus Logico-Philosophicus*. Esforça-se então para explicar ao desejado editor o sentido do livro, escrevendo-lhe uma carta que começa com a frase estupenda: "Não se preocupe que não vai entender meu livro." Depois, entretanto, concede: "Talvez entenda, se levarmos em conta que o sentido do livro é um sentido ético." Seu livro pretenderia, pois, de uma vez por todas, traçar um limite para a expressão dos pensamentos e teria, assim, duas partes: aquela efetivamente escrita, e uma outra que não escrevera, pois tampouco poderia ser escrita. E esta segunda parte, sim, afirma eloqüente ao editor, "exatamente esta segunda parte é a importante".[14] Foi assim que pôde traçar, do interior da linguagem, de dentro da possibilidade da significação, o limite do ético. Com efeito, não haveria ciência da ética. Se há ciência de tudo que pode ser dito, não há ciência do todo, uma que colhesse o sentido do mundo, que não se reportasse a fatos. Afinal, não se reduzindo a fatos, o valor ultrapassaria os limites do que pode ser dito. Mas, no mundo, "tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há nele nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor".[15] Não há isso então que seria uma ciência da ética. "Proposições, dirá, não podem exprimir nada de mais alto".[16] O que pode ser dito, coincidindo com o trabalho das ciências, não toca, portanto, em questões essenciais: "Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados"[17] – tampouco nossa miséria.

5.

Habermas atravessa, em poucas linhas, a história da filosofia, dos pré-socráticos a nossos contemporâneos. É natural que cometa algumas injustiças (nada inocentes), e algumas aproximações, por abruptas, sabem mais à ironia que ao rigor. Podemos, por exemplo, duvidar de uma unidade que paira sobre pensamentos tão

diversos, como se termos filosóficos centrais pudessem sobreviver intactos às suas próprias encarnações sistemáticas. Em todo caso, a seleção do aspecto (a saber, a separação entre conhecimento e interesse) lança boas luzes sobre a história natural de nossas categorias transcendentais e revela grande argúcia argumentativa.

Nesse sentido, tampouco é gratuita sua singela frase inicial. Retornemos, pois, ao começo mesmo do texto, que, sem cerimônia, enuncia uma trivialidade, um mero fato: "Durante o semestre de verão de 1802, Schelling profere em Iena suas lições sobre o método dos estudos acadêmicos. Na linguagem do idealismo alemão, ele renova enfaticamente aquele conceito de teoria que a grande tradição filosófica desde sempre afirmara." [18] Não podemos descartar um aspecto biográfico relevante e nada desprezível na menção, tendo sido Schelling o objeto de sua tese de doutorado. Esse aspecto, entretanto, é secundário. O começo é emblemático, confessa um contexto, o lugar de onde parte a reflexão de Habermas, isto é, de um certo projeto de universidade. Para um intelectual europeu, tal menção a Schelling reporta ao momento de intenso debate na Alemanha, que resultou nas bases teóricas da futura Universidade de Berlim, criada em 1810, sobre modelo fixado por Humboldt. Entre projetos distintos, o de Fichte e o de Schleiermacher, Humboldt prefere este último, de sorte que, diante da dupla tarefa de produzir uma ciência objetiva e uma formação subjetiva, subordina a formação subjetiva à tarefa de produção infinita do saber. Temos talvez um bom exemplo de má infinitude, porquanto se desnatura, ao tempo que pode cumprir-se. Com efeito, essa convicção do idealismo alemão acerca do papel formador da ciência, malgrado a pretensão de eternidade que a anima, conflita com a atual realidade da ciência e se mostra anacrônica: "as ciências proporcionam agora um poder específico: mas o poder de disposição que elas ensinam não equivale à capacidade de viver e de agir, que outrora se esperava do homem cientificamente formado". [19]

Por sua feita, a proposição mais utópica de Fichte fazia preponderar, ao contrário, a formação subjetiva. Nesse sentido, evadido de um sentimento mais forte para a sublimidade e a dignidade, Fichte pôde dirigir-se como sábio a seus alunos – alunos que também só podia entender como doutos, dos quais discerne a vocação: "Todos aplicais toda a vossa força para, com honra, poderdes ser contados na ordem dos sábios; e eu fiz, e faço, a mesma coisa". [20] E esses sábios, definidos enquanto tais em função da sociedade (pois só existiriam "graças à sociedade e para a sociedade"), não se reconheceriam em uma instituição voltada para a simples reprodução de livros outrora raros. Votariam seus esforços (i) para o emprego autônomo do entendimento científico e (ii) para sua realização em obras, de sorte que, como instituição, a universidade a construir-se submetia-se por uma determinação de sua identidade a um desafio: "Assim como tudo que alega o direito à existência, tem a obrigação de *ser e produzir* o que *nada* é capaz de ser e produzir, ao mesmo tempo garantindo que sempre preservará o seu caráter: assim também deve proceder a universidade (...), pois, em outro caso, ela é fadada a desaparecer." [21]

O modelo de Humboldt, que conformou a organização das instituições científicas superiores, comportaria princípios ainda atuais, mas tampouco parece resistir ao desafio de Fichte. [22] Habermas denuncia seus compromissos com uma sociedade pré-industrial e seus compromissos com a idéia clássica das relações entre a teoria e a prática, referindo-se a teoria "à essência imutável das coisas para lá do âmbito mutável dos negócios humanos", mas adquirindo validade na atitude vital de homens que, filosoficamente cultivados, inferem de sua atitude contemplativa normas para seu comportamento individual. [23] Entretanto, por tal subordinação agora anacrônica, o modelo de Humboldt ver-se-ia questionado, colocando-se de novo, como um desafio, a questão primacial de Fichte, embora não sua solução, uma vez que a formação subjetiva destinada simplesmente aos sábios deve dar lugar a outra conformação, a outra cidadania universitária.

Eis, pois, quanto de projeto político se oculta em sua menção inicial a Schelling. Habermas nunca deixou de colocar-se tarefas generosas. Na década de 60, já sendo uma celebridade na Alemanha, boa parte de sua energia intelectual e de seus estudos acadêmicos tinham como alvo a reforma na universidade. Por um lado, fala então sobre o conhecimento do lugar da universidade, de um certo lugar onde costuma realizar-se o projeto mesmo da teoria. Por outro lado, pode falar da universidade a partir de uma reflexão radical sobre o conhecimento, a única que, portanto, poderia vindicar o sentido de uma instituição científica superior. Com isso, Habermas pode até apontar a limitação de projetos utópicos de extração fichteano: estaria ultrapassada pela realidade a simples idéia de uma formação essencialmente privada, através da qual transformar-se-ia o saber em obras, pois o conteúdo informativo das ciências não penetraria agora o mundo da vida exceto por um desvio, o das conseqüências práticas do progresso técnico, prestando-se tão-somente à ampliação do nosso poder de disposição técnica e não à nossa formação. Longe de qualquer ilusão, a tarefa universitária em uma civilização marcada por completo pela ciência transfigura-se, restando-nos enfrentar "o problema de como se pode hoje efetuar a reflexão sobre a conexão, ainda espontânea, entre progresso técnico e mundo social da vida, e como submetê-la ao controle de uma discussão racional".[24] E a própria classificação tradicional dos saberes, antes unificados pelo signo da teoria, dilui-se no modo como as ciências hoje penetram na práxis vital, tornando-se a autonomia individual dependente de uma forma radical de heteronomia. Agora, não podendo resolver-se o processo formativo no interior da história vital de cada estudante, dirá Habermas, a transformação do saber em obras resolve-se "no campo politicamente relevante da tradução do saber tecnicamente utilizável no contexto do nosso mundo vital".[25]

Isso, porém, é Habermas, e não pretendemos avançar mais em suas posições já algo envelhecidas sobre a universidade, nem substituir a reflexão sobre nossa realidade pela realidade alemã. Nossa intenção foi apenas escandir a relevância desse começo singelo por que se reflete a respeito da universidade tendo em conta dimensões mais essenciais do conhecimento. Com isso, por comparação, podemos lamentar um certo amesquinamento no atual debate sobre a reforma universitária – debate que, à maneira positivista, toma a universidade como um dado, restringindo-se a seguir ao exame de variações possíveis, em geral as relativas a formas de organização e de financiamento. Ao contrário, de um ponto de vista filosófico que não recuse a reflexão, o debate só pode ter sentido na dimensão elevada que interroga a Universidade em seu próprio direito à existência – no caso, segundo a determinação do próprio conhecimento que, nesse lugar, segundo seus interesses e os da sociedade, é lícito produzir. Lembrar essa dimensão constitutiva, segundo cremos, é parte da missão de uma Faculdade como a nossa. Afinal, situados na taxinomia kantiana na ordem das faculdades inferiores, é também nossa a tarefa elevada de refletir sobre o sentido mesmo e a possibilidade do conhecimento.

6.

Que lugar então é esse, a universidade? Com que direito pode justificar sua existência? Durkheim nos ensina que o termo *Universitas*, em sua origem, remonta tão-só a uma corporação definida pelo reconhecimento de algumas regras. Esse termo, tomado de empréstimo da linguagem jurídica, teria o sentido apenas de uma associação dotada de uma certa unidade. Em suma, sua conformação original remonta ao interesse de mestres na formação de novos mestres, sendo apenas derivada a ligação futura e indissolúvel do termo à idéia de estabelecimentos de ensino.[26] Mas não é por saudosismo que recuperamos esse sentido perdido, sufocado pela tarefa de desenvolvimento máximo da ciência. Tendo surgido como corporação, na qual, em sua origem, o interesse gregário prevalecia sobre qualquer

contemplação, a Universidade ocupa hoje uma posição especial em nossa sociedade. "A universidade é um lugar, talvez o único lugar de confrontação crítica entre as gerações, um lugar de experiências múltiplas, afetivas, políticas, artísticas, por completo insubstituíveis (...); lugar de concorrência entre saberes, de seu colocar-se em questão, e portanto, forma insubstituível de espírito crítico e cívico, de espírito cívico crítico, lugar que viria a desaparecer atrofiando toda reflexão geral, aquela capaz de ultrapassar os limites das especializações disciplinares e das competências economicamente funcionais (...)." [27]

Tendo assim em conta sua instalação, a Universidade, obrigada a colar-se a seu tempo, torna-se também inatual – como, de resto, a filosofia. Um lugar assim, se tem direito a existir, renova o sentido de *Universitas*. Mais que consórcio, é lugar que deve guardar a diversidade, criando as condições comuns para uma identidade do diverso na produção do conhecimento. Por sua natureza, por guardar as próprias condições da argumentação, nela prevalecem os interesses da autonomia e da emancipação sobre quaisquer outros. Afinal, a essência da atividade acadêmica não está nos trabalhos de ponta, no gesto olímpico, nos trabalhos que mais atendem a demandas urgentes da sociedade ou ainda no gênio incomunicável de um que outro pesquisador, como se a universidade, sob o signo da urgência, se destinasse apenas a ser um centro de excelência, uma organização de pesquisa, devendo ser financiada segundo rígidos critérios das instituições de fomento. Ao contrário, por nossa essência, somos antes desafiados por uma reflexão que, partindo desse lugar, naturalmente exige o primado da palavra e preserva, contra a urgência do tempo, a paciência do conceito. [28]

Uma instituição qualquer, em sociedade, deve justificar seu direito à existência. Essa, a lição de Fichte. E, não sendo tal justificativa uma mera formalidade, expressa-se ela no modo por que a instituição se reproduz, em como se realiza. A Universidade, então, renova-se também como um certo luxo necessário da sociedade, pois não produz apenas profissionais para o mercado nem pode determinar-se por ele, mas antes constitui-se ela própria em privilegiado espaço de sociabilidade, no qual ela revive por seus próprios rituais, refaz-se em novos pesquisadores, performa-se de cidadãos. Uma instituição que, ao contrário, não se demora, que não se dá ao luxo da reflexão, não é certamente uma universidade.

Não quisemos trazer à baila a temática mais recente sobre a reforma universitária nem sua pauta, mas antes indicar dimensões mais essenciais que, de um ponto de vista filosófico, podem aí estar em jogo. Apenas isso, sobretudo por ser este um momento de festa, um momento de acolhida a novos futuros mestres, a novos parceiros em defesa do conhecimento e da universidade. Em um momento assim, não cabe pensar com amargor, nem podemos temer um tom mais empático diante de um tal tema. Ademais, só uma certa perversão da natureza humana leva-nos a julgar que o cinismo é sinal de inteligência, mas apenas uma certa veleidade do espírito pode levar-nos a preferir Mefistófeles ao Fausto, como se o crítico fosse sempre mais sagaz que o dogmático, e o pessimista mais arguto que o otimista. É como se essas faces do negativo, herdeiras de uma tradição mefistofélica, tivessem mirado algo que ainda não vimos ou não quisemos ver. Essas faces, entretanto, segundo quisemos aqui crer, são cegas para a utopia. E, estando com os pés plantados em São Lázaro, foi sobre um pouco de utopia que pretendemos falar. Afinal, procurando estar em uma Universidade, essa não é mais que nossa obrigação: somos condenados à utopia por dever de ofício.

*Estrada de São Lázaro, 16 de março de 2005.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARESER (Association de réflexion sur les enseignements supérieurs et la recherche), *Quelques diagnostics et remèdes urgents pour une université en péril*, Paris, Raisons d'Agir, 1997.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, 3 vols., São Paulo, Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_, *La Métaphysique*, Paris, Vrin, tradução e comentários de J. Tricot, 1981.

DERRIDA, Jacques, *O Olho da Universidade*, São Paulo, Estação Liberdade, 1999.

DURKHEIM, E., *L'Évolution Pédagogique en France*, Paris, PUF, 1990.

FICHTE, J. G., *Lições sobre a Vocação do Sábio*, Lisboa, Edições 70, 1999.

\_\_\_\_\_, *Por uma Universidade Orgânica*, Rio de Janeiro, EdUERJ, 1999.

GRANGER, Gilles-Gaston, *La Théorie Aristotélicienne de la Science*, Paris, Aubier Montaigne, 1976.

HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968.

\_\_\_\_\_, *Técnica e Ciência como 'Ideologia'*, Lisboa, Edições 70, 1987.

HUMBOLDT, Wilhelm von, "Sobre a Organização Interna e Externa das Instituições Científicas Superiores em Berlim", in CASPER, G. & HUMBOLDT, W., *Um Mundo sem Universidades?*, Rio de Janeiro, EdUERJ, 2003.

McCARTHY, Thomas, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987.

PLATON, *Timaios*, Sämtliche Werke VIII, Frankfurt am Main, Insel, 1991.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.

\_\_\_\_\_, *Tractatus Logico-Philosophicus*, São Paulo, Edusp, 1994.

## NOTAS

[1] Cf. HABERMAS, Jürgen, "Conhecimento e Interesse", in HABERMAS, J., *Técnica e Ciência como 'Ideologia'*. Nós nos servimos da tradução portuguesa da coletânea *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, introduzindo, à luz do original, algumas poucas alterações, por oportunas ou necessárias.

[2] Cf., e. g., McCARTHY, Thomas, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cap. 2.

[3] PLATON, *Timaios*, 38b-c.

[4] HABERMAS, J., "Conhecimento e Interesse", p. 129.

[5] HABERMAS, J., "Conhecimento e Interesse", p. 130.

[6] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 1, 980 a1-982 a3.

[7] DERRIDA, Jacques, *O Olho da Universidade*, p. 125.

[8] Cf. GRANGER, Gilles-Gaston, *La Théorie Aristotélicienne de la Science*, p. 21.

[9] ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, II, 100 a 6, apud GRANGER, Gilles-Gaston, *La Théorie Aristotélicienne de la Science*, p. 21.

[10] Nota de J. Tricot à sua tradução da *Metafísica*, in ARISTÓTELES, *La Métaphysique*, p. 1.

[11] Ao retomar Aristóteles, avivamos também os laços entre esta aula de 1965 e a extensa reflexão anterior que opunha *Theoria* e *Praxis*. Cf. McCARTHY, Thomas, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cap. 1.

[12] HABERMAS, J., "Conhecimento e Interesse", p. 131.

[13] HABERMAS, J., "Conhecimento e Interesse", p. 130.

[14] Cf. Carta de Wittgenstein a Von Ficker, de outubro ou novembro de 1919, in WITTGENSTEIN, L., *Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*, p. 96.

[15] WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.41.

[16] WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.42.

[17] WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.52.

[18] HABERMAS, J., "Conhecimento e Interesse", p. 129.

[19] HABERMAS, J., "Progresso Técnico e Mundo Social da Vida", também in HABERMAS, J., *Técnica e Ciência como 'Ideologia'*, p. 99.

[20] FICHTE, J. G., *Lições sobre a Vocação do Sábio*, p. 55.

[21] FICHTE, J. G., *Por uma Universidade Orgânica*, p. 28.

- [22] Cf. HUMBOLDT, Wilhelm von, “Sobre a Organização Interna e Externa das Instituições Científicas Superiores em Berlim”.
- [23] Cf. HABERMAS, J., “Progresso Técnico e Mundo Social da Vida”, p. 98.
- [24] HABERMAS, J., “Progresso Técnico e Mundo Social da Vida”, p. 96.
- [25] HABERMAS, J., “Progresso Técnico e Mundo Social da Vida”, p. 97.
- [26] Cf. DURKHEIM, E., *L'Évolution Pédagogique en France*, p. 106-107.
- [27] ARESER, *Quelques diagnostics et remèdes urgents pour une université en péril*, p. 120-121.
- [28] Retomamos, quase ao pé da letra, algumas considerações sobre a Universidade anteriormente desenvolvidas no artigo “O Nó Górdio da Universidade”, publicado em 01/05/2002, no Jornal Laboratório.