

## UNIVERSIDADE, HUMANIDADES E FILOSOFIA

Franklin Leopoldo e Silva  
USP

**H**istórica e conceitualmente, a razão de ser da universidade é a universalidade, mas esta afirmação muito pouco nos ajuda a pensar o problema atual da universidade. Como muitos truísmos, a verdade que ele encerra acha-se obscurecida pela incapacidade de nossa época para pensar e reconhecer o solo fundamental em que germinou a verdade que esteve na base das realidades instituídas. Que um dia tenham existido a condição e a necessidade de instituir a universalidade como articulação manifesta do Saber é algo que subjaz de forma quase completamente oculta nas histórias documentais da universidade. Isto nos põe diante do grave problema da perda do arquétipo, no duplo sentido de paradigma instaurador e de fundamento diretor. Por isto vamos ignorar aqui a questão da origem real e nos concentrar na investigação do sentido. Desta forma nos moveremos desde o princípio na realidade cultural *dada* em que se insere presentemente a universidade e, nela, as Humanidades e a Filosofia. A caracterização completa de nossa realidade cultural e o esclarecimento das motivações históricas do quadro atual de nossas representações é tarefa que nos ultrapassa. Contentar-nos-emos, portanto, em adotar como fio condutor destas considerações a constatação de que a universidade se inscreve num mundo caracterizado pela fragmentação da experiência cultural. A diversificação do conhecimento, o alto grau de especialização trazido pelo progresso científico e pela divisão das tarefas cognitivas, bem como a pluralidade e a velocidade do processo de conhecimento não apenas tornaram quase estanques os diversos domínios de especialização como tornaram impossível ao homem comum e mesmo ao intelectual que não esteja diretamente vinculado às tarefas científicas uma percepção, mesmo geral, deste domínio cultural<sup>1</sup>. Tampouco no interior do domínio do trabalho científico é possível uma visão coordenada dos vários campos, dos diversos "estados da arte" e das possibilidades de desenvolvimento e conseqüências. Tudo que sabemos é que, devido aos fatores que condicionaram seu aparecimento e inspiraram seus métodos, a ciência tem e terá sempre diante de si um vasto caminho a percorrer na busca progressiva de intelecção do mundo.

No campo das Humanidades, tem-se observado também um grande avanço da especialização, certamente inevitável devido às injunções históricas do conhecimento, mas que traz em si um grande risco de empobrecimento cultural. Já se torna difícil, em várias disciplinas particulares, preservar uma "cultura" geral que represente um domínio razoável das linhas mestras do domínio científico, tanto no que diz respeito à história da ciência como aos seus cruzamentos sincrônicos. Que dizer, então, de uma "cultura humanística" que permitisse uma visão crítica e fundamentada das inter-relações entre os diversos campos? Estamos diante da questão, o mais das vezes evitada, de avaliar os aspectos positivo e negativo do avanço do conhecimento. A cautela que o assunto exige não nos exime de perguntar até que ponto a autonomia das especialidades e a constante criação de novas áreas de especificidade não estariam provocando certa desarticulação do conhecimento do ponto de vista de seu valor e de seus fins últimos.

A Filosofia ocupa neste cenário uma posição ambígua que deriva de sua singularidade. Certamente não é uma especialidade em si mesma, pois alimenta-se da reflexão sobre a não-filosofia; tampouco pode, legitimamente, dividir-se em especialidades pois sua história e seus temas não podem sofrer recortes que não sejam estritamente provisórios e metodológicos. Por outro lado, já não tem como estender a sua reflexão à totalidade do que pode ser apreendido pelo conhecimento e experimentado pelo homem. A perda progressiva dos domínios objetivos por via do processo histórico de avanço e especialização do conhecimento é ilustrativa da ambigüidade a que nos referimos antes. Esta perda pode ser interpretada como progressivo esvaziamento dos conteúdos objetivos do conhecimento filosófico; e pode ser vista também como o testemunho de que a instabilidade originária da Filosofia e a mobilidade da reflexão constituem, verdadeiramente, o que há de específico no saber filosófico. Nesta última hipótese, a Filosofia escapará sempre à especialização sem contudo deixar de ser atingida, na própria constituição de seu trabalho reflexivo, pela fragmentação crescente do conhecimento objetivo do mundo.

Independente de como se avaliem as direções do processo de conhecimento, o certo é que há um mal-estar na universidade que deriva de uma dúvida acerca de seu lugar e de seu sentido. Quase sempre esta questão é tratada inadequadamente, porque a universalidade é uma velha questão que poucos se lembram de mencionar quando tratam da crise da universidade. O nível mais superficial — e aquele em que muitas vezes a discussão se dá — nos revela os *efeitos* do processo histórico de avanço e especialização do conhecimento. A universidade não pode deixar de refletir o estado atual do saber, e as dificuldades de inter-relação constituem apenas a contrapartida do progresso em cada uma das áreas tomadas em particular. Neste sentido a universidade como corpo orgânico é coisa do passado: querer reverter a pluralidade seria o mesmo que interferir na autonomia dos diversos campos de conhecimento especializado. A universidade deve permanecer formalmente unificada apenas devido às vantagens de coordenação administrativa e de certas oportunidades isoladas de interdisciplinaridade, podendo, acessoriamente, beneficiar-se de certo prestígio que a tradição, por inércia, nos legou. Há ainda aqueles que, movidos por interesses mais determinados, concedem na manutenção da universidade, mas com as modificações que a adaptem a certos parâmetros do objetivismo científico e a presumidas necessidades sociopolíticas

da contemporaneidade. O que em geral está implícito nesta segunda concepção é que a sociedade científico-tecnológica exige um sistema universitário voltado para as prioridades do progresso técnico-científico e à altura da civilização industrial. As áreas de Humanidades, mormente as de perfil mais "clássico", poderiam ser mantidas como meio de absorção da parcela de pretendentes que se situam à margem do mercado profissional, seja por opção, seja por incapacidade. Em certas circunstâncias, estas mesmas áreas poderiam encarregar-se de uma certa ilustração mundana dos futuros tecnocratas. Em qualquer uma das duas perspectivas citadas, não se admite que entre o universo científico-tecnológico e o campo das Humanidades se processe uma relação acadêmica guiada por parâmetros de formação integral. Não é difícil notar que a interpretação na qual está baseada esta recusa é aquela que vê na impossibilidade de uma universidade real também a impossibilidade da formação num sentido integrador das diferentes dimensões da experiência humana.

O mal-estar que antes mencionamos repousa fundamentalmente na necessidade conjuntural de manter-se a universidade da qual está ausente a universalidade. Tendo em vista o caráter irremediável desta ausência, apela-se para estratégias de planificação e reformas que confirmem ênfase ao perfil "moderno" mantendo as áreas tradicionais, até que a plena consolidação deste perfil as dissolva naturalmente. Importa notar que a irresolução que caracteriza a crise da universidade provém de ainda existir certa necessidade política de se manter no sistema universitário algo daquilo que o originou, como meio de preservar a densidade institucional e o lastro histórico formados na tradição. A consequência que se poderia extrair desta análise é que, se ainda há um espaço político-institucional que se configura como o *lugar* da universidade, a este lugar já não corresponde mais o *sentido* de um espaço de universalidade articulada. A crise da universidade é portanto consequência e sintoma do que se poderia chamar de enfraquecimento dos laços entre universidade e cultura. O simples fato de que se pode atualmente perguntar pelo sentido da universidade no universo da cultura o demonstra com suficiente clareza. Se compararmos a discussão que hoje se processa com aquela que, na primeira metade do século XIX ocorreu na Alemanha acerca da "questão da universidade", certas diferenças se tornarão patentes. Quando Fichte, Schelling, Humboldt, Schleiermacher e Hegel intervêm no debate sobre a questão, entre 1802 e 1816, não o fazem exclusivamente para atender ao apelo das circunstâncias. A leitura dos textos<sup>2</sup> revela que, em cada um dos autores, as propostas encontram-se alicerçadas numa teoria da História e em orientações filosóficas determinadas. Isto significa que, no debate em questão, pressupunha-se que não se pode pensar a organização universitária a não ser *filosoficamente*, isto é, situando tal organização na história do saber e numa relação reflexivamente estabelecida entre Educação e Filosofia. O que está em jogo na opção por esta ou aquela organização da universidade é nada menos que as relações entre pensamento, ação e realidade. A maneira como tais relações serão trabalhadas institucionalmente num sistema de ensino depende substancialmente de uma meditação sobre a essência do saber, e não concerne apenas aos modos de sua transmissão. O fato de que o debate é filosófico demonstra que a visão da universidade como lugar de formação é *natural* na Alemanha deste período. Não significa apenas situar a Filosofia no centro do sistema universitário, dado que releva da tradição. Mais do que isto, trata-se de estabelecer qual será a "filosofia da universidade", isto é, como

será encaminhado o problema da formação orgânica de um indivíduo de forma a que ele se torne apto a assumir sua maturidade cultural. O percurso destes textos revela que podemos estabelecer de imediato relações entre a proposta de organização universitária e a filosofia de cada autor. Isto demonstra a ligação orgânica entre Filosofia, Educação e Cultura. Não se trata apenas de propugnar a hegemonia desta ou daquela filosofia. O próprio conflito se inscreve numa visão de mundo em que o pensamento reflexivo é visto como o centro da cultura: daí é que decorre o lugar da Filosofia no sistema educacional. Esta inseparabilidade entre reflexão e ação educacional no âmbito da organização institucional é signo do vigor e da organicidade profunda da cultura.

É nesta dimensão que já não se pode mais *pensar a universidade*. E pode-se dizer que, por uma infelicidade a mais premente hoje, quando este pensamento não existe, do que na época de Schelling e Fichte, quando isto ocorria naturalmente, graças à ligação orgânica entre Filosofia e Cultura. O enfraquecimento desta ligação na época atual repõe a “questão da universidade” não apenas de maneira mais dramática, mas também, num certo sentido, com maior alcance. Pois o que está presente hoje nesta questão não é somente o problema da organização da universidade, mas sim o enfrentamento necessário dos conflitos que se situam no núcleo da cultura moderna. As implicações históricas e sociopolíticas da expansão da sociedade industrial estão longe de serem equacionadas em toda a sua profundidade, o que resulta numa série de indefinições acerca dos mais variados aspectos da experiência contemporânea. A título de exemplo, citemos apenas um problema de alcance geral: a oscilação de valores que caracteriza de modo marcante a situação do sujeito, nos planos individual e social, é consequência da extrema dificuldade de se pensar o valor. Sintoma desta dificuldade é a tendência à especialização que se observa na Ética, com o surgimento das várias éticas aplicadas a instâncias da vida pessoal, social e profissional tomadas separadamente, e o divórcio entre Ética e Política, aí implicada a objetivação científica da Política como dimensão extrínseca ao exercício da subjetividade ética. O fato de que Ética e Política passem a ser instâncias objetivadas da razão raciocinante mostra a separação do sujeito em relação a si mesmo, uma vez que tais instâncias deveriam ser projeções da vida do espírito.

Esta tendência a separar elementos e depois juntá-los em regime de exterioridade recíproca costuma ser descrita como fragmentação característica da cultura contemporânea. É claro que a tal fragmentação do mundo cultural corresponde idêntico fenômeno no âmbito do sujeito cultural, o que nos leva a entender que o problema da organicidade é duplo: dissolução da totalidade orgânica da cultura e perda da articulação orgânica das dimensões da subjetividade. Estes são dados reais, determinações efetivas da contemporaneidade. Desde logo se pode, pois, dizer que à Filosofia não deve ser atribuído um papel de rearticulação *real* em vista da recuperação de uma universalidade *real*. Dado que a fragmentação é uma característica histórica da cultura que repercute no âmbito do conhecimento, a universidade deve ser pensada como articulação do conhecimento num universo cultural irremediavelmente fragmentado. Para nós, *pensar a universidade* já não significa mais a tarefa de organizar a multiplicidade a partir de um centro gerador ou de um termo teleológico que desempenhasse função de integrar *realmente* a pluralidade. Por isso a universalidade não pode ser entendida no plano institucional. Visto desta maneira é que o problema se torna ainda mais

grave, pois trata-se de encontrar uma maneira de compreender a fragmentação a partir do próprio processo histórico que a engendra e a mantém.

Compreender a fragmentação já é situar-se criticamente em relação a ela: é tentar transcendê-la pelo pensamento, alcançando pela reflexão a dimensão do *sentido* de uma universidade desprovida de universalidade. Somente através da reflexão crítica acerca da fragmentação cultural é possível alcançar o *significado* da universidade na cultura contemporânea. Com isto mantemos, no nível do pensamento reflexivo e crítico, um propósito idêntico à motivação originária da universidade, sem a ilusão de desejar reverter um processo histórico. *Pensar a universidade* é manter permanentemente ativo este núcleo reflexivo de índole integradora, admitindo a pluralidade e a fragmentação, e ressituaando a questão da universalidade no plano do *significado* da universidade. Poder-se-á dizer que desta maneira estaríamos separando, na tarefa de *pensar a universidade, realidade e significação*. Assim seria se este privilégio do significado se desse a partir de uma perspectiva exterior à universidade e se confundisse com a nostalgia de uma universalidade perdida. Mas entendemos que este trabalho de reapropriação do significado se dá a partir de dentro da universidade, mesmo considerada institucionalmente. Na verdade ele deveria situar-se no próprio centro irradiador do trabalho de formação universitária. O fato de que a universidade, como instituição cultural, incorpore a fragmentação que caracteriza o seu contexto, deveria tornar-se ocasião privilegiada para uma reflexão crítica acerca do significado da cultura contemporânea. Esta reflexão não pode ocorrer de maneira paralela à vida institucional; deve ser alimentada por ela e repercutir nos procedimentos que a constituem. O trabalho crítico é aquele que por definição procura as condições e as conseqüências daquilo que é dado como *real*. Isto envolve um confronto entre a realidade e a história do qual poderão emergir fatores concretos que nos auxiliem a compreender a significação da nossa realidade. Como se trata de compreender a realidade universitária para além da maneira como ela se nos apresenta como realidade histórica presentemente dada, será recusando a pura e simples aquiescência a este processo histórico que poderemos chegar a aproximar-nos de seu significado.

Ora, existem na universidade setores cujo trabalho não se processa apenas como conhecimento de realidades, mas também e talvez sobretudo como apreensão dos significados: são as Humanidades e a Filosofia. Neles se constitui tradicionalmente um campo temático importante: a elucidação dos significados da Linguagem, do Conhecimento, da Arte e da Ação. Assim vê-se em primeiro lugar, como é óbvio, que o trabalho com o significado é alguma coisa presente no interior da universidade, em algumas áreas das mais tradicionais, digamos mesmo aquelas que talvez originariamente tenham sido pensadas como o seu próprio núcleo. Mas isto não é tudo. Deve-se considerar também que é próprio da *formação* a tarefa de apreender o significado da cognição, esteja ela relacionada com o conhecimento básico ou com as aplicações tecnológicas que derivam da ciência. A preocupação com o significado deveria, pois, estar presente na totalidade da formação acadêmica. Se há, e se tende a se aprofundar, uma separação entre conhecimento e significação, isto se deve também à fragmentação da atividade formadora e é mesmo algo que a expressa de maneira mais clara. Talvez seja próprio da racionalidade técnica num estágio exacerbado a vinculação estreita entre conhecimento e treinamento, mais do que a relação entre conhecimento e forma-

ção. Esta dicotomia constitui um dos temas sobre os quais a reflexão deveria se debruçar o mais urgentemente possível.

Hannah Arendt, em *A Vida do Espírito*, recolhe a distinção kantiana entre *conhecer* e *pensar* e atribui a ela um alcance bem maior do que aquele que teria sido entrevisto pelo próprio autor. Como sabemos, Kant, ao justificar a vocação da Razão para abordar problemas metafísicos teoricamente insolúveis, apela para a citada distinção, ao diferenciar o conhecimento teórico objetivo, próprio do entendimento e regido pelos parâmetros da síntese categorial, da atividade de pensar, que a razão exerce em relação a questões que nunca poderão ser objetivamente equacionadas. Com isto ele afirma que os resultados da filosofia crítica em termos de delimitação do domínio do conhecimento teórico jamais impedirão que a Razão continue repropondo os problemas metafísicos que ela *necessariamente pensa*. Ou seja, o nosso espírito não se pode impedir de pensar coisas que nunca poderão se tornar conhecimento certo e verificável. Nesta diferença estaria implícito que a Razão aspira a algo mais do que o conhecimento objetivo. Esta diferença entre Razão e Entendimento se traduz para H. Arendt na distinção entre cognição e significado<sup>3</sup>. O que para Kant aparece então como incognoscível, para Arendt aparece como significativo, o que abre para a esfera do pensamento um campo de atividade próprio. A Razão não é apenas a contraprova do sucesso que o entendimento objetivante obtém quando se mantém dentro dos limites que lhe são próprios. A Razão é uma faculdade autônoma com domínio próprio, precisamente o da significação. Não deveríamos ver na Razão portanto apenas a negação do conhecimento, mas a independência da busca do significado. Assim, não apenas estaria justificado o exercício da Razão, tendo em vista o interesse existencial dos problemas que ela procura pensar, mas deveríamos ainda separar a esfera do conhecimento enquanto investigação da "verdade" (entendimento) do pensamento que alcança, movido por outra inspiração e guiando-se por outros parâmetros, a instância do significado<sup>4</sup>. A presença forte da tradição clássica cognitivista levou Kant a ver nesta extensão do conhecimento racional apenas um "uso negativo" da Razão. Arendt interpreta a distinção de modo diverso: para ela o que Kant estabeleceu foi a liberação da Razão dos parâmetros objetivos do esforço do conhecimento.

Haveria então uma diferença de *natureza* entre entendimento e razão: a partir desta diferença é que se abre a possibilidade do exercício autônomo da razão como investigação do significado. A própria impossibilidade teórica da Metafísica, a ausência de condições de verificabilidade fora das condições de intuição sensível nos mostra que o conhecimento objetivo se dá na instância do *aparecimento* das coisas, a que Kant denominou fenômeno. Para Kant, este aparecer não se identifica com o que classicamente havia sido chamado de *aparência*, mas ainda assim é algo que não podemos teoricamente transcender tendo em vista a finitude do entendimento e os parâmetros de inteligibilidade da natureza. A diferença de natureza entre entendimento e razão permite que o pensamento conteste os limites do aparecer e a plausibilidade do mundo empírico<sup>5</sup>. Não se trata de negar as aparências, que no campo teórico formam o domínio do autêntico aparecer, a visibilidade objetiva do mundo é o domínio legítimo da cognição, que prolonga o senso comum e o sistematiza, o que faz do conhecimento um critério orientador do mundo do que aparece. Esta relação entre ser e aparecer, estabelecida por Kant, assegura a coesão da experiência e o aprofundamento do caráter

sistemático daquilo que é contingentemente dado aos sentidos. Ainda que se possa dizer que a síntese objetivadora é uma interpretação no mundo, trata-se de uma atividade que tem sua origem no plano de uma diversidade dada. Pelo lado da apreensão de percepções, temos certeza de que o conteúdo das sínteses cognitivas está alicerçado numa realidade, mesmo que nunca a possamos apreender em si mesma. A razão não interroga o que é apreendido pela percepção, porque não é sua função atestar o aparecer. Ela se pergunta pelo significado daquilo que é. A distinção entre ser e significar deve ser entendida a partir do sentido que possui em Arendt a expressão “penetrar as aparências”. Quando penetramos as aparências, *deixamos* o mundo do aparecer; não possui validade aqui a velha dicotomia entre *aparecer* e *ser*, entendida como aparência e essência. O ser não é o aparecer mais consistente do que se apresenta na esfera do empírico. É apenas neste sentido que entre ser e aparecer existe uma oposição. Deixar o mundo do aparecer enquanto verificação teórica de existência é penetrar no mundo da significação — precisamente porque para além da aparência já não se pode mais atestar o ser da aparência<sup>6</sup>. A complexidade da interpretação arendtiana da distinção de Kant se mostra aqui em todo o seu alcance: a pergunta pela significação é a pergunta pelo significado de *ser*. É exatamente por isso que a pergunta transcende o domínio do ser da aparência, na medida em que, em vez de aprofundar o ser aparente, instala-se numa outra dimensão, a da significação de tudo que é.

A complexidade a que aludimos reside na relação que se estabelece entre ser e significar. Por um lado, como vimos, a razão é faculdade autônoma e sua função não é aprofundar o aparecer em busca de um solo natal do ser, mas proceder a *outra* interrogação, que nada tem a ver com o esforço cognitivo. Por outro lado, na medida em que pergunta, acerca das coisas aparentes, o que *significa* para elas *ser*, a interrogação racional vincula a significação ao aparecer, na medida em que questiona o *significado de ser*. Esta dupla relação mostra que a pergunta pelo significado não é desvinculada do mundo, embora seja proferida autonomamente. Não nos esqueçamos de que a razão abandona a aparência para melhor penetrá-la. A singularidade da questão está em que, ao passar da cognição ao significado, movidos pelo interesse “existencial” da razão em ir mais além da aparência, adentramos o domínio do incognoscível e como que nos instalamos, pela força da *interrogação*, na *irrespondibilidade* da pergunta. Tal passagem é, portanto, continuidade e ruptura porque transitar da cognição ao significado é passar da possibilidade de resposta à impossibilidade de resposta<sup>7</sup>.

Costuma-se dizer que as finalidades da universidade são a produção e a transmissão do conhecimento. Esta definição, embora correta, abre espaço para outra interrogação: o conhecimento do homem, das coisas e dos seres de cultura exclui de seu âmbito a pergunta pelo sentido do conhecimento e daquilo que é conhecido? A pergunta, quando formulada diretamente, encoraja uma resposta negativa. Ao menos como pretensão, o ser e o sentido do conhecimento e das coisas conhecidas não se separam. Mas quando constatamos a prática cognitiva e educativa que efetivamente se dá na universidade, somos levados a verificar que há um vazio de reflexão na atividade universitária. A designação genérica do conhecimento com o *fim* mascara o significado que o próprio conhecimento assume no âmbito da racionalidade técnica. O progresso do conhecimento e de seus prolongamentos tecnológicos manteve e até acentuou o estatuto de finalidade do conhecimento, mas isolando-o do pensamento acerca dele mes-

mo como atividade e como produto culturais. Talvez porque não se possa, da mesma maneira como se conhecem os objetivos, *conhecer* o significado de conhecê-los, de dominá-los e de instrumentalizá-los. Talvez porque não se possa também, da mesma maneira como se conhecem os objetos, *conhecer* o valor do conhecimento e dos seus resultados. Talvez porque o imanentismo pragmático da civilização tecnológica tenha anulado o espaço e a possibilidade de uma reflexão que não se confunda com as finalidades estritamente objetivas do domínio cognitivo do real.

Ora, a universidade é a agregação institucional da atividade de conhecer, de sua produção e de sua transmissão. O que sabemos da universidade enquanto a representamos como este agregado que existe e se expressa por meio de uma organização institucional cujos problemas, em vários níveis, vivenciamos? Sabemos que existe uma divisão das áreas do saber, que cada uma possui suas peculiaridades, seus métodos de pesquisa e ensino, suas modalidades de inserção no conjunto e suas políticas de desenvolvimento. Sabemos também que a representação social da universidade diferencia estas áreas segundo critérios próprios, o que repercute na situação institucional e no prestígio interno de cada uma delas. Sabemos também que há órgãos de administração acadêmica que coordenam o conjunto segundo diversos parâmetros de planejamento e visão institucional. Por mais importante que seja este conhecimento para a eficácia de nossa inserção institucional, a permanecermos nele estaremos no entanto bem longe de saber o que é a universidade. Uma organização ampla, complexa e diversificada não pode ser *conhecida* no mais estrito sentido da palavra, e isto vale mais ainda para a universidade que alia à complexidade institucional os aspectos próprios aos seus procedimentos e finalidades, que passam pelas instâncias epistemológica, ética, política e sócio-histórica. Ninguém pretenderia que o conhecimento da universidade derivasse do percurso de suas várias instâncias de *conhecimento*, até porque isto seria inexecutável. Temos então de retornar à questão já formulada, e repeti-la numa forma diretamente interrogativa: *que é pensar a universidade?*

Já o dissemos: é reconhecer o seu lugar e o seu sentido. Mas a passagem pela interpretação arendtiana da distinção kantiana entre *conhecer* e *pensar* nos auxilia agora a explicitar a questão. A agregação institucional das atividades de produzir e transmitir o conhecimento nos põe diante da relação entre universidade e cultura numa época em que esta se caracteriza pela sua fragmentação. A fragmentação, mais do que um dado de conhecimento ou de informação cultural, é algo que tem a ver com o seu significado. Não somos informados sobre a fragmentação da cultura da mesma maneira como recebemos as diversas informações culturais. Se sabemos que vivemos uma cultura fragmentada, isto se deve a uma reflexão sobre o significado da cultura no mundo contemporâneo. A fragmentação não é uma característica simplesmente negativa da cultura, mas o modo como ela acontece. É isto que explica o paradoxo de que quanto mais unificado se torna o mundo e quanto mais acesso se tem às informações diversificadas, mais fragmentária se torna a cultura. O fato de que sabemos, quase no exato momento em ocorre, o que ocorre do outro lado do mundo, não nos aproxima dos acontecimentos, não estabelece entre eles e nós liames fortes de afetividade e participação. Antes nos aliena em relação àquilo que sabemos. É fenômeno, bem conhecido, da informação tornada objeto de consumo. Sabe-se que na sociedade de massas os entes culturais tendem a ser assimilados a objetos de consumo. Este fator agravante

nos alerta para o fato de que a fragmentação da cultura não significa apenas o dilaceramento da diversidade, mas significa efetivamente *destruição*, uma vez que preservação e consumo se opõem num irreduzível antagonismo quando se trata de cultura<sup>8</sup>. A crise da cultura é uma crise de durabilidade dos entes culturais.

A duração é a marca dos verdadeiros entes culturais. Cultura significa, até etimologicamente, cultivo e preservação<sup>9</sup>, continuidade ativa das coisas que essencialmente retratam o interior do mundo humano. O cultural não é o efêmero, embora o efêmero possa dar origem ao cultural: as realizações do espírito prevalecem sobre as vicissitudes históricas, a menos que o devir histórico se confunda com o advento da barbárie. Elas não são superadas pelo progresso do conhecimento, embora se relacionem, no seu processo de aparecimento, com o estágio do conhecimento em cada época. A universidade é histórica, mas não é completamente sujeita às conjunturas históricas. Por isto, quando a universidade se situa num mundo caracterizado pela fragmentação cultural e pelo imanentismo pragmatista da sociedade de consumo, ela o faz a partir da dimensão do sujeito histórico e neste sentido estabelece um confronto entre sua origem e seu projeto, e as determinações históricas que representam o seu contexto. É nesta direção que, penso, devemos caminhar para pensar a universidade no plano da sua significação. Por isto as abordagens da universidade que, a exemplo de algumas que atualmente são realizadas, pretendem dar conta da "questão da universidade" em termos objetivos, como se os estudos sobre a universidade constituíssem mais uma "área de conhecimento" na Educação, na Sociologia ou na Política, não têm condições de atingir a questão no plano de sua especificidade cultural. A universidade não pode ser tratada como um objeto porque sua inserção no mundo cultural está aquém da constituição da objetividade teórica, a menos que se queira simplesmente *descrever* o que a universidade é. Mas esta descrição nunca atingiria o centro do problema. O que significa, para a universidade, ser ou existir numa contexto cultural marcado pela fragmentação e pelo consumo, pelo imediatismo tecnicista e pela alienação objetivista, eis a verdadeira questão, aquela a que nunca se dará solução, pois o problema, posto nestes termos, não é daqueles que admitem resposta. A única resposta à situação universitária contemporânea só pode consistir na clara elaboração da "questão da universidade", na manutenção e constante alimentação desta interrogação, procedimento pelo qual se pensará a universidade no plano do sujeito histórico e não apenas no plano das conseqüências das determinações culturais da modernidade.

Esta interrogação exige um núcleo irradiador de pensamento em que a reflexão avaliativa das relações entre universidade e cultura ocupe lugar privilegiado. No atual contexto institucional, este núcleo só pode ser o conjunto de áreas a que chamamos Humanidades, pois é nele que, apesar de tudo, ainda se preserva a tarefa de pensar a significação. Com isto não se obterá qualquer conhecimento concreto susceptível de utilização imediata. Mas se verá com clareza que qualquer projeto para a universidade só pode brotar do confronto entre as aspirações de resgate cultural e o devir histórico da contemporaneidade. Por esta razão tal projeto só pode fundamentar-se numa visão crítica da cultura e numa recuperação da possibilidade de presentificar a significação da idéia originária da universidade. A significação, por não possuir o mesmo teor de historicidade concreta do *fato*, pode presentificar a origem como arquétipo e como *télos*.

1. Cf. a respeito VAZ, H. C. L., *Ciência e Sociedade in Escritos de Filosofia II*, São Paulo, Loyola, 1988, pp. 274ss.
2. Cf. os textos de SCHELLING, FICHTE, HUMBOLDT, SCHLEIERMACHER e HEGEL sobre a questão da universidade alemã reunidos por LUC FERRU, PESTON J. P. e ALAIN RENAULT em *Philosophies de l'Université*, Paris, Payot, 1979.
3. ARENDT, H., *A vida do Espírito*, trad. brasileira de A. ABRANCHES, CÉSAR AUGUSTO R. DE ALMEIDA e HELENA MARTINS, com texto introdutório de Eduardo Jardim de Moraes, Editora Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 1992. Cf. p. 13: "Assim, a distinção entre as duas faculdades, razão e intelecto, coincide com a distinção entre as atividades espirituais completamente diferentes: pensar e conhecer; e dois interesses inteiramente distintos: o significado, no primeiro caso, e a cognição, no segundo. Embora houvesse insistido nessa distinção, Kant estava ainda tão fortemente tolhido pelo enorme peso da tradição metafísica que não pôde afastar-se de seu lema tradicional, ou seja, daqueles tópicos que se podiam *provar* incognoscíveis; e embora justificasse a necessidade da razão pensar além dos limites do que pode ser conhecido, permaneceu inconsciente com relação ao fato de que a necessidade humana de refletir acompanha quase tudo que acontece ao homem, tanto as coisas que conhece quanto as que nunca poderá conhecer."
4. Id., *Ibid.*, p. 14.
5. "Foi o pensamento que permitiu ao homem penetrar nas aparências e desmascará-las como semblâncias, ainda que autênticas; o raciocínio do senso comum jamais teria ousado contestar de modo tão radical todas as plausibilidades do nosso aparelho sensorial." (ARENDT, H. op. cit., p.42.)
6. "(...) essa faculdade (pensamento) não pergunta o que uma coisa é ou se ela simplesmente existe - sua existência é sempre tomada como certa - *mas o que significa, para ela, ser.*" (ARENDT, H. op. cit. p. 45.)
7. "Por trás de todas as questões cognitivas para as quais os homens encontram respostas escondem-se as questões irrespondíveis que parecem inteiramente vãs e que, desse modo, sempre foram denunciadas." (ARENDT, H., op. cit. p.48.)
8. Cf. ARENDT, H., *A Crise da Cultura*, in *Entre o Passado e o Futuro*, São Paulo, Perspectiva, 1972, pp. 262 e ss.
9. Cf. ARENDT, H., *idem*, p. 265.

Endereço do autor:

Caixa Postal 8105

05508-970 — São Paulo - SP