

A UNIVERSIDADE COMO PEÇA DE MUSEU*THE UNIVERSITY AS A MUSEUM PIECE***LA UNIVERDAD COMO PIEZA DE MUSEO**

Ronie Alessandro Teles da SILVEIRA¹

Resumo: A crise da universidade não pode ser devidamente compreendida sem vinculá-la à crise da razão. Por seu lado, os dispositivos da racionalidade científica atual compartilham princípios com as religiões monoteístas, das quais herdou o impulso original pela universalidade. Tal impulso orienta também as práticas políticas democráticas. Assim, a razão vincula-se à verdade e ao bem comum contra a opinião e o interesse individual. Feito esse mapeamento sintético dos elementos fundamentais da racionalidade, podemos compreender melhor a crise da universidade, cuja função é a educação racional. A universidade mostra-se impotente no interior de uma situação da qual não pode sair porque é a universidade. Assim, resta a ela somente aguardar que a decadência gradual a converta em uma peça de museu.

Palavras-chave: universidade, crise da razão, ciência, democracia

INTRODUÇÃO

A universidade está seriamente envolvida em uma crise no ambiente contemporâneo. Isso se deve à função cultural que ela tem exercido: levar adiante o projeto de civilização expresso pelo pensamento racional. A crise atual da universidade diz respeito ao protagonismo que ela desempenha no contexto da expansão do conhecimento científico, a forma contemporânea mais expressiva da racionalidade no ocidente. Por isso, para compreendermos a crise atual da universidade no seu cerne devemos tentar seguir as linhas mestras do que vem a ser a crise da racionalidade.

Apenas evidenciando a crise da racionalidade ocidental atual é que poderemos apreender, com um pouco de cuidado, a crise da universidade. Ir ao centro do problema pode nos auxiliar a esclarecer o caminho a partir do qual alternativas são possíveis – se é que são. O contrário nos deixará sempre na periferia, enredados em elementos da vida universitária que não são os determinantes dessa crise, embora sejam todos eles afetados por ela. De fato, esses elementos secundários fazem efetivamente parte da crise, de tal modo que não é raro que muitos deles sejam erradamente identificados com ela.

1 - Docente da Universidade Federal do Sul da Bahia. Santa Cruz Cabrália, Bahia, Brasil. Email: roniefilosofia@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3046-655X>
<http://doi.org/10.36311/1519-0110.2020.v21n2.p189-204>

Porém, tratam-se somente de características universitárias afetadas pela situação vivida pela racionalidade ocidental.

A universidade contemporânea é a instituição responsável por conduzir adiante a tocha da racionalidade através de sua figura mais destacada: o sistema industrial científico (SILVEIRA, 2013b). A identificação entre racionalidade e ciência não é teoricamente imediata, mas tornou-se uma identidade prática em função da hegemonia que essa última obteve na contemporaneidade. Se a racionalidade pode ser entendida teoricamente como um tipo de atividade mais abrangente que os procedimentos científicos, essa distinção não faz nenhum sentido prático em função da importância cultural adquirida pela atividade científica nos nossos dias.

No mundo das práticas sociais, no início de Século XXI, a racionalidade é a ciência. E a universidade, enquanto instituição responsável pela educação científica, afirma - pretenda isso ou não - a legitimidade e a excelência civilizatória da racionalidade. A figura universitária fala por si mesma, a despeito de qualquer outro tipo de compromisso declarado que ela possa pleitear no mundo das boas intenções. Mesmo considerando que a universidade possui uma enorme variação de arranjos acadêmicos, pedagógicos, administrativos etc., não podemos elidir o fato de que sua função é a de conduzir o projeto da ciência no ocidente.

Assim, a crise da universidade, a crise efetiva - que não se limita às condições inadequadas de funcionamento existentes nos países em desenvolvimento ou a elementos secundários relativos a financiamento ou arranjos administrativos - é mesmo uma crise ligada à racionalidade ocidental. O fato de a universidade ser a operadora da educação científica estabelece compromissos entre ela e a racionalidade que não podem ser descartados sem alterar profundamente o sentido dessa instituição.

Assim, se o financiamento é público, estatal ou privado, se o currículo é flexível ou não, se a natureza jurídica é uma ou outra, se existe liberdade de cátedra ou não, se o ensino é presencial ou metapresencial, se os processos formativos são disciplinares ou não, se o modelo pedagógico é politicamente comprometido com valores ligados à defesa e ampliação da cidadania ou não - tudo isso são aspectos secundários da universidade. Sua natureza e a matriz de seus problemas fundamentais atuais estão ligados ao projeto racional que a dota de sentido enquanto uma instituição que pode, em cada caso, exibir qualquer uma das características acima, sem que ela deixe de ser uma universidade.

Nosso primeiro desafio, portanto, é compreender qual é a crise da racionalidade para, então, chegarmos à crise da universidade. Tentaremos identificar, na sequência, qual é o nó contido no amadurecimento do projeto da racionalidade científica no ocidente.

1. A HEGEMONIA PRÁTICA DA RAZÃO

A atividade racional é fundamentalmente um modo de organizar o mundo. Desde as noções básicas de lógica, sabemos que a razão opera por meio de categorias. A função das categorias é ordenar a diversidade existente, de tal forma que o mundo possa ser assimilado com certa economia cognitiva. Caso não pudéssemos ordenar o mundo por meio de categorias, viveríamos no interior de uma variedade de elementos que nos apareceriam como dispersos, fragmentários e sem uma sequência perceptível.

Talvez a melhor expressão de um mundo destituído da atividade unificadora da razão seja o resultado da análise empírica da sensibilidade conduzida por David Hume (2009). Sem a capacidade de síntese introduzida pelas operações cognitivas racionais, o mundo nos aparece como um desagregado de qualidades sensíveis em perpétua sucessão, um fluxo de variedade absurda, de tal forma que nem mesmo a sensação da unidade de um objeto ou do próprio *eu* são possíveis.

Uma ilustração dessa situação pode ser obtida de algumas narrativas de Sacks (1995) acerca dos efeitos da Síndrome de Korsakoff. Um paciente atingido pela incapacidade crônica de lembrar-se não pode dar unidade às suas experiências externas ou internas. Ele sequer é capaz de constituir uma sequência de eventos, nem mesmo aqueles diretamente vividos, de tal forma que não chega a perceber-se como *uma* pessoa. Seja no resultado da análise empírica de Hume (2009) ou nos casos de amnésia profunda de Sacks (1995), o significativo é perceber que a atividade racional é basicamente uma operação de ordenamento e de unificação do múltiplo sensível.

Isso pode sugerir que o projeto da racionalidade científica é uma decorrência natural das habilidades cognitivas humanas, de tal maneira que ela tornou-se necessária para a nossa espécie. Dessa maneira, pode parecer que a racionalidade científica seja o resultado de uma longa evolução da racionalidade humana, talvez até mesmo a realização madura de uma semente biológica preexistente. Ou seja, pode parecer que a racionalidade seja algo que não pode ser evitado pelo simples fato de sermos humanos. Afinal, Aristóteles (2007) já disse que o que define o homem é a racionalidade. Então, um homem pleno seria um homem plenamente racional. Agregue-se a isso a crença antiga, compartilhada pelos filósofos gregos, de que há uma excelência para cada categoria de ser – um bem, diriam eles. Nesse caso, a excelência do homem corresponderia à expressão acabada de sua essência: a racionalidade.

Embora a racionalidade ocidental possa parecer a expressão da essência humana, principalmente a partir de uma perspectiva retrospectiva – como necessariamente é a nossa - isso não é verdade. A hegemonia cultural da razão no ocidente se beneficiou de circunstâncias históricas particulares. Enquanto circunstâncias históricas, esses parâmetros poderiam ser outros e o resultado poderia ter sido diferente. O simples fato de existirem formas de racionalidade distintas nos obriga a eliminar a hipótese de que a

racionalidade científica seja o ponto de chegada de alguma suposta evolução racional da humanidade – seja ela biológica ou histórica.

As narrativas que colocam a razão como ápice de um processo histórico, como a de Hegel (1992), deveriam ser suspeitas na medida em que se trata sempre da razão postulando para si mesma uma posição de destaque no ambiente cultural. Invariavelmente também se trata de que os intelectuais defendam a extrema importância do seu próprio trabalho para o restante da humanidade. Sugiro que essa estrutura circular do raciocínio deve ser compreendida como mais um caso particular de corporativismo, especialmente por parte dos filósofos. É evidente que isso coloca sob suspeita qualquer modalidade de narrativa que conceda à razão um lugar especial diante de outras expressões culturais.

Assim, não há nenhuma necessidade biológica ou histórica ligada à hegemonia da razão. Ela seguramente não consiste no cumprimento de um destino. Trata-se de um evento que faz parte do mundo prático na medida em que a ciência conquistou uma importância ímpar nas nossas sociedades. Isso nos permite ter a racionalidade em foco enquanto uma atividade humana coletiva, enquanto uma prática social cuja eleição, manutenção e aprimoramento dependem de circunstâncias variáveis, típicas de todas as demais atividades humanas. Sua hegemonia é uma questão prática.

2. CIÊNCIA E MONOTEÍSMO

Entre os eventos históricos nos quais a racionalidade se apoiou, o monoteísmo talvez tenha sido o mais significativo, aquele que pavimentou o terreno com mais intensidade e forneceu o húmus para o aprofundamento das raízes da razão científica. Em geral, em uma leitura superficial, temos a tendência a perceber a relação entre ciência e religião como de antagonismo. Mas isso não passa de uma aparência enganosa quando a questão se coloca de um ponto de vista cultural. Na verdade, a racionalidade científica só se tornou hegemônica no contexto cultural fornecido pelos valores promovidos pela religião cristã.

As relações de proximidade entre religião e outros aspectos da cultura têm sido objeto de inúmeras investigações. O trabalho de Weber (2004) acerca das relações estreitas entre a ética protestante e os valores básicos do capitalismo é o exemplo mais conhecido. Talvez a obra de Hegel (1998) seja a expressão mais explícita de um modelo explicativo em que a religião funciona como uma espécie de centro a partir do qual se irradiam valores para as outras dimensões da vida humana. Refiro-me principalmente aos cursos de Hegel sobre a história das religiões em que essas ideias são apresentadas.

Explicitamente sobre as relações entre religião e ciência existe ainda o trabalho de Hooykaas (1988), embora ele possua alguns defeitos comprometedores. Nesse caso, o autor tenta estabelecer uma relação entre os valores do judaísmo, relativamente à natureza, e os requisitos da investigação científica a partir do século XVII. A deficiência

do estudo diz respeito justamente ao grande lapso temporal entre o advento do judaísmo e o surgimento da ciência.

Aqui, não necessitamos nos arriscar em teses controversas como a de Hooykaas acerca de uma religião em particular. Apenas nos interessa destacar que o princípio cultural do monoteísmo, o cerne dos valores desse tipo de religião, reforça o impulso original do pensamento racional. Com efeito, a afirmação de um deus único implica uma dimensão espiritual ordenada sob sua autoridade, regida por uma vontade soberana que se impõe por toda parte de maneira exclusiva.

Uma das características marcantes de qualquer monoteísmo é o fato de deus não possuir uma história de vida. No politeísmo, os deuses sempre estão ligados a uma narrativa sobre suas condições de vida em que eles foram submetidos a teste, sua força e sua sabedoria foram lapidadas em confrontos com forças adversárias, seu caráter sofreu transformações que o elevaram à sua atual condição. No monoteísmo isso jamais ocorre: um deus é um ser que sempre foi como é, impassível e absolutamente desvinculado de uma trajetória que pudesse ter alterado sua feição original. Ele não sofre transformações nem possui uma história de vida.

Trata-se de um princípio unificador do mundo que, enquanto ordena e reina, não é afetado pela diversidade de seres e situações que lhe são subordinados. O deus monoteísta paira sobre o mundo porque é. O devir e as respectivas transformações do âmbito temporal não lhe dizem respeito senão como um material que ele ordena e sobre o qual ele exerce seu poder.

A atitude básica de qualquer deus exclusivo é logicamente idêntica às operações cognitivas do pensamento racional – seja qual for a religião. Ambos tornam o mundo unificado sob um princípio, organizam a diversidade, forjam a unidade da multiplicidade e ordenam o caos. Observe que nessa relação de domínio se requer a dimensão da profundidade: deus encontra-se sempre em uma condição elevada, decalcada do mundo corriqueiro. O mesmo se dá como as categorias da razão. De fato, uma categoria não é um objeto. Ela submete sob si um conjunto determinado de objetos e, para que ela possa subordinar objetos, sua existência não pode ser idêntica a dos próprios objetos. Ela tem de se mostrar capaz de colocar-se sobre eles. Daí o requerimento da profundidade também na relação entre os objetos e suas respectivas categorias.

Não pretendo defender aqui a ideia de que a racionalidade ocidental emergiu da religião monoteísta – no caso, do Cristianismo, a religião hegemônica naquela parte do mundo. A tese é muito controversa e suspeita de corporativismo – como indiquei antes. Porém, não se pode deixar de lado o fato óbvio de que um mesmo padrão de operações se apresenta em ambos os casos. Parece perfeitamente razoável supor que esse padrão tenha se fortalecido mutuamente. Como o monoteísmo é um advento historicamente anterior, ele parece ter propiciado um ambiente em que a racionalidade científica pôde

germinar e desenvolver-se. Isso não significa que essa última seja consequência daquele. Porém, isso também não significa que não haja uma relação estreita entre eles.

Nesse sentido, embora Hooykaas (1988) não tenha produzido uma tese consistente relativamente à relação entre religião e ciência, é inegável que essa última beneficiou-se da concepção de uma natureza destituída de traços espirituais. A natureza típica das religiões politeístas é - em alguma medida- espiritual. Nesse caso, a relação do homem com o mundo natural é marcada pelo respeito e até pelo receio de que suas ações inflijam algum princípio divino que aí se encontre inscrito. Por outro lado, diante de uma natureza destituída de qualquer conotação divina – como pretende o monoteísmo judaico-cristão - o homem pode lançar mão dela sem nenhum tipo de trava moral. A concepção de uma natureza prosaica, destituída de traços espirituais, é um requisito fundamental para a emergência da ciência moderna (SILVEIRA, 2013a).

Observe que as operações básicas de síntese, típicas da categorização do mundo, são exatamente aquelas que caracterizam a situação da relação entre deus e o mundo no monoteísmo. Deus está *sobre* o mundo, fornece-lhe uma unidade e uma direção, organiza o caos da diversidade, estabelece um sentido para o fluxo das coisas– um sentido que pode, então, tornar-se compreensível para os seres humanos.

Estar em mundo subjugado por um único deus propicia a possibilidade de uma orientação moral e de conhecimento seguro. Esse ambiente fornece um sentido claro para a vida na medida em que ela é regida por uma única vontade. Na verdade, a vida é colocada sob controle e não fica mais submetida ao acaso típico das disputas entre as divindades, como ocorre frequentemente no politeísmo. Ela deixa de ser trágica e passa a ser compreensível e previsível. Ao invés de sermos arrastados em intrigas e disputas por forças muito superiores a nossa, no monoteísmo a vida de cada um cai sob algum controle central cuja apreensão está dentro de nossas possibilidades. Agostinho (1996) chamou a atenção para esse aspecto na sua polêmica contra o politeísmo. Para ele, o cristianismo fornecia segurança e uma direção existencial para a vida humana contra a confusão gerada pela proliferação de divindades do paganismo romano. De seu ponto de vista, tratava-se claramente de optar por um mundo organizado em detrimento da confusão e da insegurança do politeísmo antigo ou da obtenção de uma felicidade que não fosse frágil como o vidro.

Assim, fica evidente a face política do mecanismo racional e religioso do monoteísmo. Em ambos os casos, o controle da diversidade – do mundo e da vida – se torna possível. Dessa postura fundamental de colocar-se acima da diversidade para regê-la e ordená-la é que emerge a orientação de controle do mundo natural, típico da atividade científica desde o seu nascimento. A dimensão política da racionalidade ocidental não se constitui como um revestimento tardio sobre um fundo racional neutro, como em geral se imagina. O projeto da razão científica é a expressão de uma disposição para o poder desde sua origem. O propósito de controle do mundo natural para melhorar a vida dos

homens foi explicitamente formulado por Bacon (2000) nas origens do pensamento científico.

Isso significa que a dimensão política não pode ser eliminada da atividade científica porque ela a constitui desde o início. A relação da razão com a diversidade do mundo é exatamente a mesma estabelecida pelo deus do monoteísmo: o mundo é a ocasião para o exercício de sua potência exclusiva. Essa relação pode ser encontrada tanto no deus católico que realiza milagres e intervém constantemente na história como no deus do cristianismo reformado que apenas observa de longe os acontecimentos de sua criação. Em ambos os casos, deus está sobre o mundo e sua perspectiva divina oferece uma visão abarcadora, total e unificada da diversidade. É essa visão sintética que permite introduzir finalidades humanas no curso natural das coisas, submetendo as forças para os propósitos que interessam à nossa espécie – ou a uma parte dela. Essa projeção de finalidades humanas no andamento da natureza é o que chamamos de *técnica*.

Gostaria de ressaltar o que é decisivo aqui. Trata-se de verificar que a racionalidade e o monoteísmo afirmam um mesmo padrão de atividades, sejam humanas ou divinas. Em ambos os casos se trata de valorizar a dimensão da universalidade: aquele ponto de vista a partir do qual a diversidade é dotada de um sentido objetivo, a perspectiva que nos permite emergir do caos aparente da diversidade para um mundo ordenado por princípios acessíveis aos seres humanos. A moralidade e o conhecimento unificados dependem dessa profundidade. A atividade humana responsável por nos colocar acima das coisas – assim como deus se encontra acima do mundo – é a razão. Ela é o deus do mundo, um deus que habita em nós. Sua vocação é o domínio, porque ela necessariamente coloca-se *sobre* a diversidade que ordena. Ela simplesmente não poderia tornar-se uma razão solidária – se a expressão faz algum sentido – porque isso significaria a negação de sua maneira de ser. Uma razão que não subordinasse a multiplicidade não seria racional.

3. RAZÃO E DEMOCRACIA

Vimos que a razão científica possui uma dimensão política, que ela afirma um padrão de atitudes de poder ligadas ao domínio do mundo natural. De fato, se a razão não tivesse se tornado capaz de colocar-se sobre o mundo não seria o que denominamos de *razão*. O ponto de vista típico dessa última, aquele que nos permite ver as coisas com um certo distanciamento, é o que denominamos de *perspectiva crítica*. É desnecessário detalhar aqui o quanto essa atitude tornou-se também um elemento moral na vida intelectual. Ser crítico é entendido ainda hoje como uma atitude não apenas bem-vinda, mas necessária nos processos de formação intelectual fornecidos no ambiente universitário. A crítica converteu-se em uma virtude. Talvez ela seja a virtude mais importante da racionalidade científica.

A crítica nada mais é do que a capacidade de adotar o ponto de vista do olho divino, aquela perspectiva típica do monoteísmo. O crítico vê a diversidade de longe e, portanto, torna-se capaz de abranger a mais complicada das situações como algo simples, regida por uma lei ou um princípio que pode, desse ponto de vista, ser detectado e compreendido. A crítica é a capacidade de síntese da diversidade. Ela é a virtude intelectual que permite ao homem mimetizar a deus, colocar-se diante da diversidade como este se coloca.

Embora a intenção política da crítica lhe seja inata, a universalidade típica em que ela deveria se mover não poderia comprometer-se com nenhum dos elementos sintetizados. Em outras palavras, o ponto de vista da divindade tem de se manter elevado já que essa é sua maneira de ser. Caso isso não ocorra, trata-se do abandono de sua própria perspectiva elevada em benefício do caos do mundo, da diversidade de opiniões e de interesses que marcam as disputas no plano da existência. Em uma situação de tensão entre diferenças, a crítica ou a universalidade da razão deveriam ser capazes de obter uma síntese superiora. Isso porque ela mesma encontra-se sobre as tensões, sobre as diferenças, sem deixar-se contaminar pelos movimentos incessantes do mundo sublunar.

Assim, um desenlace mais elevado para qualquer situação de conflito é o que se espera da intervenção da racionalidade na diversidade do mundo. O jogo natural de tensões entre vontades particulares em fricção deve poder ser resolvido pela perspectiva racional, na medida em que ela se move na dimensão da universalidade. A política da universalidade não é neutra no sentido de expressar algum suposto grau zero do interesse, mas é sempre superior à mera expressão das vontades em conflito. De fato, ela expressa a superioridade típica da perspectiva racional que paira acima do mundo e da diversidade conflituosa.

A racionalidade científica e a democracia possuem um padrão semelhante de operações. Em ambos os casos se afirma a possibilidade de se obter um desenlace superior ao mero conflito entre as partes, ao jogo cego da força e do acaso. A lei natural descoberta pela investigação e a decisão sobre o que fazer em um jogo de interesses democráticos se equivalem funcionalmente, já que ambas supõem a validade superior da universalidade. Em ambas, as situações lançam mão do princípio de profundidade: há uma instância qualitativamente distinta daquela que caracteriza a dimensão do conflito – de vontades ou de coisas – há um ponto de vista superior que pode ser alcançado por meio da razão.

Claro que a possibilidade de se obter a lei científica e política, esse princípio superior que torna o mundo harmônico e compreensível, exige dos seus participantes uma postura condizente com a universalidade que se deseja alcançar. Essa postura é justamente a disposição honesta para abrir mão de uma perspectiva parcial em benefício de um valor superior. Trata-se da propensão para subordinar-se ao que é universal.

No mesmo sentido, Bacon (2000) defendia a necessidade de que qualquer investigador se depurasse dos ídolos para tornar-se apto para o exercício da ciência. O

que ele propõe aqui é a necessidade de eliminar toda perspectiva particularista, todo viés psicológico, linguístico e cultural que viesse a comprometer a obtenção da perspectiva universal da razão. Também nesse caso, se afirma a necessidade de se adotar essa disposição para contornar toda particularidade e colocar-se em uma posição de respeito diante do que se entende como sendo mais elevado. Observe que a superação dos ídolos redundaria na adoção de uma postura universalista com respeito ao conhecimento. Mais uma vez, trata-se de desvincular-se dos particularismos que nos afetam para colocar-se em condições de deixar-se guiar pela racionalidade.

Na prática da religião, da ciência e da política os particularismos são condenáveis porque obliteram a visão universal. Os ídolos devem ser sacrificados e em seu lugar deve nascer uma perspectiva superior. Somente essa última pode nos fornecer a chave do reino dos céus e dos homens – para manter parte da retórica baconiana. Se em uma disputa política ou em uma discussão não somos guiados por valores superiores (o bem comum e a verdade), tudo resvala para o plano inferior das disputas sem mediação possível. A base da democracia é justamente a possibilidade sempre presente, ainda que possa estar distante em termos práticos, de se obter um acordo que se mostre superior às posições em conflito.

Essa maneira de solucionar tensões políticas não significa respeito a cada parte enquanto parte e sim respeito a elas enquanto comprometem-se em aceitar o ponto de vista universal – que não é necessariamente o seu. Todas as particularidades são dignas de respeito na medida em que todas elas estão comprometidas em aceitar uma solução universal. As particularidades não são dignas de respeito enquanto meras particularidades. Elas o são enquanto potencialmente subordinadas à perspectiva universal.

Esse é o ponto central para compreendermos o significado pleno da democracia e o quanto ele envolve de compromisso de que as particularidades abandonem sua perspectiva limitada em benefício de um bem superior. Claro que uma solução comprometida com o bem não deve ser compreendida como um sacrifício por parte da particularidade. Afinal, a solução universal é a melhor solução, assim como a verdade é melhor que as opiniões. Mesmo que a universalidade implique no abandono da perspectiva particular, isso não significa perda por parte dessa última e sim sua superação em benefício de algo mais elevado.

Caso essa alteração em direção a um ponto de vista mais elevado adquira a feição de um sacrifício por parte da particularidade, trata-se de um equívoco ou de alguma forma de irracionalidade. Quando o que é superior não parece superior para a instância particular, estamos diante de um flagrante equívoco, um erro de avaliação e um gesto de insubordinação. A visão adequada ao ambiente racional e democrático envolve o abandono do interesse particular sem quaisquer conotações de sacrifício. A adesão ao que é universal – o bem ou a verdade – expressa o convencimento em relação àquilo que é mais desejável, por ser superior.

Pode-se perceber, então, não apenas que a ciência possui uma natureza política, mas que ela se estrutura em termos democráticos. Afinal, um dos princípios reguladores dos procedimentos de investigação é que *qualquer um pode estar certo*. Isso significa que não há autoridades constituídas no reino pleno da racionalidade. A necessidade de passar a crivo o valor da tradição foi afirmada por um dos fundadores da ciência moderna - Descartes (2009). Esse valor é estreitamente afinado com um procedimento democrático em que cada opinião individual vale tanto quanto qualquer outra – sempre tendo em vista a obtenção de uma solução excelente e universalmente válida. Afinal, se trata de que a vontade de cada eleitor tenha o mesmo valor quando se trata de consolidar uma vontade universal através do voto. Passar a tradição pelo crivo da crítica é recomendável na medida em que isso nos permite obter soluções superiores e encontrar um ponto de vista que seja imune às particularidades.

O jogo da razão científica é, portanto um jogo democrático. Ressalto que isso não é um compromisso firmado pela atividade científica em tal ou tal situação conjuntural. A democracia faz parte do projeto da racionalidade, justamente porque reafirma a distinção entre a particularidade e a universalidade – aquelas duas dimensões que constituem a profundidade – e a possibilidade de que a segunda resolva os conflitos de opiniões e de interesses que são típicos da primeira. Afinal, sem a crença na superioridade da verdade e do bem comum não há superação da condição típica da particularidade e do caos.

4. CRISE DA DEMOCRACIA E CRISE DA RAZÃO

O cerne de todo arranjo racional e democrático é a possibilidade de superar a instância da particularidade em benefício da universalidade, de afirmar a validade da profundidade que separa essas duas instâncias. Seu oxigênio é a justamente crença nessa profundidade ou, em outros termos, a aposta na superioridade dos valores universais. Na prática política e científica – e não apenas na teoria - essa superioridade tem de se mostrar efetiva. Isto é, uma história das práticas políticas democráticas e uma história de como se joga o jogo da racionalidade científica teria de ilustrar a capacidade da particularidade em abrir mão do seu ponto de vista para abraçar a perspectiva superior da universalidade.

Isso porque, diz a teoria implícita nesses dois dispositivos monoteístas, há um ponto de vista que é racionalmente desejável em quaisquer circunstâncias em função de sua superioridade natural. Vimos como não há qualquer sacrifício autêntico em abrir mão de um interesse ou de uma opinião para flexionar-se diante do bem comum e da verdade. Isso ocorre em função da distinção qualitativa que existe entre eles, sempre em benefício da instância universal.

Para nossa infelicidade, as narrativas sobre as práticas sociais científicas demonstram que não tem ocorrido aquilo que seria de se esperar. Kuhn (1998) demonstrou o quanto as comunidades científicas são dirigidas pelos interesses particulares dos pesquisadores,

produzindo uma fratura de efeitos dramáticos na nossa ingenuidade epistemológica acerca de sua moralidade intelectual e de seu desprendimento no trato com a verdade.

A conveniência, o conservadorismo, a pouca disposição para alterar crenças sedimentadas contra seu próprio interesse tem se mostrado como as atitudes vigentes no ambiente científico. Em todas as instâncias da investigação científica perpassa firme a figura da particularidade. Ao contrário da imagem, forjada pela teoria, de indivíduos prontos para abrirem mão de suas opiniões diante das evidências de uma verdade superior, o que se vê é a perseverança do particularismo e das conveniências sociais de toda ordem. Os ídolos parecem persistir mesmo no interior de comunidades que foram instituídas por meio do treinamento intelectual de seus membros. Esse treinamento ocorre baseado estritamente nos princípios da racionalidade e é propiciado pela universidade.

Pelo lado dos procedimentos políticos democráticos, temos visto uma série de iniciativas que apontam para uma falha de calibragem dos dispositivos universais. Quando o Movimento *Occupy Wall Street* – para citar um exemplo do Século XXI – critica a personalidade jurídica das empresas, sua preocupação é com o fato de que elas produzem uma desproporção no jogo democrático, um viés na dimensão do bem comum. Se há uma desproporção na capacidade dos indivíduos em intervir na política, isso resulta em uma falta de equanimidade e, por consequência, em comprometimento do universalismo.

No mesmo sentido, as demandas por ampliação da transparência dos Estados, como a manifestada pelo *Wikileaks*, tem se difundido por toda parte. Isso significa que há uma mudança da sensibilidade das pessoas no sentido de não mais reconhecerem uma moralidade própria por parte dos Estados – que configuraria a *Real politik* ou a legitimidade do egoísmo na arena internacional. Assim, faz sentido colocar sob vigilância permanente essa estrutura de poder criada para promover o bem comum. A desconfiança por parte dos indivíduos diante dos poderes do Estado torna-se a reação normal diante dessa suspeita generalizada.

Podemos ser prudentes e imaginar que não se trata de que o Estado tenha se mostrado suspeito por ações marcadas pela particularidade e sim de que ele tenha começado a ser visto assim pelas pessoas que agora o olham de soslaio. Seja como for, em ambos os casos, o que se coloca sob suspeita é a capacidade de uma instituição criada para reger-se pela universalidade efetivar tal padrão de operações (SILVEIRA, 2015).

Se observarmos com atenção, veremos que a crise do dispositivo racional deve acarretar uma crise no dispositivo democrático, uma vez que ambos apelam para a superioridade do mesmo tipo de valores. Sem que a universalidade seja percebida como revestida de um valor superior não há como manter esses dispositivos em pleno funcionamento. A crise da razão é também uma crise democrática.

É verdade que se tratam aqui de práticas sociais e não de meros conceitos que deixam de ter validade assim que são refutados. Mesmo que a universalidade seja vista com suspeita, ela pode permanecer vigente em termos menos substantivos, esvaziada de sua seiva vital. A perseverança de velhas estruturas sociais destituídas de sua respectiva vigência cultural não é incomum. Seja como for, parece legítimo afirmar que esses dois dispositivos estejam passando por uma crise em que seus princípios têm sido solapados. Embora não parece correto fazer previsões, a dinâmica dessa corrosão tão evidente que me permito retirar daqui algumas implicações imediatas no que concerne à universidade.

CONCLUSÃO: UNIVERSIDADE E CRISE DA RAZÃO

Seria realmente espantoso que uma instituição que germinou e se desenvolveu sob o sol da racionalidade não fosse afetada pela decadência desse dispositivo cultural. De fato, se há uma instituição que se identifica com os padrões da racionalidade científica, essa instituição é a universidade. Sua função básica é preparar as futuras gerações visando dar continuidade aos padrões da racionalidade estabelecidos no alvorecer da ciência. O *ethos* que predomina no ambiente universitário é o da racionalidade científica. Todos os comportamentos recomendados giram em torno da racionalidade: impessoalidade, capacidade crítica, abertura para o debate, tolerância por ideias diferentes etc. Todos eles resumem-se em reconhecer a superioridade da verdade diante da opinião, da universalidade diante da particularidade, do bem comum diante do interesse privado.

Diante disso, a pergunta que deveria nos ocupar no interior das universidades é a seguinte: diante da crise da razão, que caminho a universidade deveria seguir? Porém, isso exigiria um grau de desprendimento e de sinceridade que não parece prevalecer no interior dessa instituição. A limitação a que me refiro aqui aponta justamente para o fato de que a possibilidade de enfrentar o problema da crise exigiria tomar consciência clara do tipo de deficiência de que a razão passa a ser gradualmente suspeita. Afinal, se não somos – todos os que são profissionalmente racionais – mesmo capazes de assumir integralmente os padrões puros de um comportamento universalista, como poderíamos reconhecer que a universidade vive a crise da razão? Para saber de si mesma com essa intensidade, a universalidade deveria ser a moeda corrente na prática da universidade. Se não somos capazes de exibir esse comportamento comprometido com a universalidade, não somos também capazes de experimentar sinceramente o patamar de dúvida implicada naquela pergunta. Isso porque essa experiência exige justamente a validade plena da universalidade como requisito – algo de que não temos sido capazes como demonstra a crise da racionalidade.

Isso significa que a universidade não pode resolver a crise da razão e, por decorrência, a sua própria crise. Não porque seus membros não tenham interesse em resolvê-la. A limitação não é de ordem pessoal. A limitação é de natureza cultural e envolve a dinâmica própria dos valores universitários. Tendo sido a universidade criada

com estreitos laços com o dispositivo racional, ela não poderia colocar sob suspeita sua maneira de ser. Ela não pode colocar-se fora de si mesma para tornar-se capaz de pensar-se justamente porque isso implicaria em ir além da razão, para além de toda capacidade de pensar-se - algo que ela não pode fazer sem deixar de ser o que é.

A autocrítica não é tão poderosa quanto a teoria nos fez acreditar. Há extratos da vida universitária – e da vida em geral – que são sempre colocados em segurança, longe do ataque de qualquer propensão crítica. O instinto de autopreservação é mais poderoso do que a determinação por conduzir a crítica aos últimos confins do mundo. Ninguém pode pensar-se a si mesmo fora dos padrões do pensamento. Todos os que se pensam a si mesmos, o fazem enquanto adeptos de uma maneira de pensar. Não se pode pensar-se para além da maneira usual de pensar porque isso é somente um contrassenso. Ninguém vai tão longe contra si mesmo a ponto de colocar sob ameaça sua possibilidade de existir.

A percepção dessa limitação nos limites da autocrítica me permite uma aventura nas tendências da vida futura da universidade. Considerando-se: a) a crise da razão, b) o imbricamento entre ela e a universidade e c) a incapacidade dessa última em levar às últimas conseqüências o princípio de uma autocrítica universal e genuína (algo, aliás, que aquela crise revelou), a universidade só pode permanecer como está.

Tudo equacionado, a universidade não parece capaz de dar um passo além do seu próprio horizonte de existência – o que não é, aliás, surpreendente. Ela não pode pensar a sua vida além das condições de sua existência porque isso implicaria na capacidade de dar-se outra função, inteiramente diferente da que existe agora. Para dar cabo desse tipo de exercício autoreflexivo radical, a universidade deveria ser capaz de pensar-se inteiramente de outra forma. Ela deveria ser capaz, apenas para ficar em dois exemplos mais óbvios, de pensar-se fora de seus vínculos com os Estados nacionais e fora de seus vínculos com o mercado. Ou seja, a capacidade da universidade em redefinir-se em termos inteiramente novos já implicaria em um tipo de exercício de liberdade de que ela é incapaz. Claro que isso também envolveria dar aquele passo além de si mesma, mostrando-se capaz de pensar-se fora dos padrões vigentes do pensamento racional.

Nesse sentido, entendo que a universidade está condenada a arrastar-se através da crise da razão, aguardando que o destino possa lhe ser promissor. Ela tanto pode esperar que uma mudança radical na direção dos valores gerais da cultura humana propicie um redimensionamento do dispositivo racional, de tal modo que ele seja dotado de um novo sentido. Mas ela também pode aguardar que algum tipo de acomodação folclórica lhe permita continuar a existir. Nesse último caso, se trata somente da mais pura expressão do instinto de sobrevivência em que o que realmente importa é sua permanência institucional a despeito de qualquer substância ou significado cultural. O folclore da universidade será apenas um maneirismo, uma redundância do dispositivo racional desprovida de qualquer sentido relevante.

Se as tendências atuais de crise da razão permanecerem atuando na mesma direção em que indiquei acima, a universidade seguramente será uma peça de museu. Ela poderá ser uma bela peça de museu, mas sua vida significativa estará no passado, do qual ela não pode ser salva. Na verdade, a universidade não pode ser salva de si mesma.

SILVEIRA, R. A. T. The university as a museum piece. *ORG & DEMO* (Marília), v. 21, n. 2, p. 189-204, Jul./Dez., 2020.

Abstract: The university crisis cannot be properly understood without linking it to the crisis of reason. For their part, the devices of current scientific rationality share principles with monotheistic religions, from which they inherited the original drive for universality. Such an impulse also guides democratic political practices. Thus reason is bound up with truth and the common good against opinion and individual interest. Having done this synthetic mapping of the fundamental elements of rationality, we can better understand the crisis of university, whose function is rational education. The university is powerless in a situation from which it cannot leave because it is the university. Thus, it can only wait for the gradual decay to turn her into a museum piece.

Keywords: university, crisis of reason, science, democracy

Resúmen: La crisis universitaria no puede entenderse adecuadamente sin vincularla con la crisis de la razón. Por su parte, los dispositivos de la racionalidad científica actual comparten principios con las religiones monoteístas, de las cuales heredaron el impulso original de la universalidad. Tal impulso también guía las prácticas políticas democráticas. Así, la razón está ligada a la verdad y al bien común contra la opinión y el interés individual. Una vez realizado este mapeo sintético de los elementos fundamentales de la racionalidad, podemos comprender mejor la crisis de la universalidad, cuya función es la educación racional. La universidad no tiene poder en una situación de la que no puede salir porque es la universidad. Por lo tanto, solo puede esperar a que la decadencia gradual la convierta en una pieza de museo.

Palabras llave: universidad, crisis de la razón, ciência, democracia

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, S. **A cidade de Deus**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo, Martin Claret, 2007.

BACON, F. **Novum Organum**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. **Lecciones sobre filosofía de la religión**. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

HOOYKAAS, R. **A religião e o desenvolvimento da ciência moderna**. Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília, 1988.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

SACKS, O. **Um antropólogo em Marte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SILVEIRA, R. A. T. O florescimento da subjetividade contemporânea. **Filosofando**. Santa Cruz Cabrália, ano 3, n. 2, p. 131-142, 2015.

_____. O sistema técnico-democrático. **Pensando – Revista de Filosofia**. Teresina, v. 4, n. 7, p. 26-40, 2013a.

_____. A industrialização da verdade. **Redescrições**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 48-67, 2013b.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Submetido em: 29-01-2020

Aceito em: 01-07-2020

