

JACQUES DERRIDA

# O OLHO DA UNIVERSIDADE

Introdução de  
MICHEL PETERSON

Tradução de  
RICARDO IURI CANKO  
e  
IGNACIO ANTONIO NEIS





ainda observar-se quando aquele que quer passar sobre uma vala bastante profunda apóia o pé esquerdo e passa com o pé direito, senão corre o risco de cair na vala. O fato de o infante prussiano ser treinado a *partir* com o pé esquerdo não refuta essa afirmação, mas, pelo contrário, a confirma, pois ele coloca esse pé para frente, como sobre um *hypomochlium* (apoio de alavanca), para dar o impulso do ataque com o lado direito, executando-o assim com o direito contra o esquerdo<sup>7</sup>.

## AS PUPILAS DA UNIVERSIDADE O PRINCÍPIO DE RAZÃO E A IDÉIA DA UNIVERSIDADE\*

Como não falar, hoje, da Universidade?

Dou uma forma negativa à minha questão: como não...? Por duas razões. Por um lado, como se sabe, é mais do que nunca impossível dissociar o trabalho que realizamos, em uma ou várias áreas, de uma reflexão sobre as condições político-institucionais desse trabalho. Essa reflexão é inevitável; ela não é mais um complemento *exterior* do ensino e da pesquisa, mas deve atravessar e até afetar seus próprios objetos, suas normas, seus procedimentos, seus objetivos. Não se pode deixar de falar disso. Mas, por outro lado, meu "como não..." anuncia o caráter *negativo*, digamos, antes, *preventivo*, das reflexões preliminares que eu desejaria propor-lhes aqui. Com efeito, deverei contentar-me, para encetar as discussões a seguir, em

\* Acreditei não ser possível nem desejável apagar [do texto desta aula inaugural] tudo o que se referia à circunstância, aos lugares ou à história própria desta Universidade. A construção da conferência mantém uma relação essencial com a arquitetura e a paisagem de Cornell: a altura de uma colina, a ponte ou as "barreiras" acima de um certo abismo (em inglês: *gorge*), o lugar comum de tantos discursos inquietos sobre a história e o índice de suicídios (no idioma local: *gorging out*) entre os professores e entre os estudantes. O que se deve fazer para evitar que se precipitem no fundo da garganta? É ela responsável por todos esses suicídios? Será preciso construir cercados? Pela mesma razão, julguei preferível deixar em inglês certas passagens. Em certos casos, sua tradução não traz problema algum. Em outros, ela seria simplesmente impossível sem comentários muito longos sobre o valor desta ou daquela expressão idiomática.

7. Redundância. Renomeamos aqui Polifemo. *Mochlos* é também o nome da "estaca" ou alavanca de madeira que Ulisses - ou o ardlil de Ninguem, *outis, Méris* - colocou no fogo antes de enterrá-la na pupila do Ciclope (*Odisséia*, IX. Trad. Padres E. Dias Palmeira e M. Alves Correia. 4. ed. Lisboa: Sá da Costa, 1972, p. 126-127).

dizer como não se deveria falar da Universidade; e, para tanto, quais são os riscos típicos a serem evitados, uns com a forma do vazio abissal, outros com a do limite protecionista.

Há hoje, para a Universidade, o que se chama uma "razão de ser"? Confio deliberadamente minha questão a uma locução cujo idioma é, sem dúvida, antes, francês. Em duas ou três palavras, este nomeia tudo aquilo de que falarei: a razão e o ser, evidentemente, a essência da Universidade em sua relação com a razão e com o ser, mas também a causa, a finalidade, a necessidade, as justificativas, o sentido, a missão, em suma, a *destinação* da Universidade. Ter uma "razão de ser" é ser justificado em sua existência, ter um sentido, uma finalidade, uma destinação. É também ter uma causa, deixar-se explicar, segundo o "princípio de razão", através de uma razão que é também uma causa (*Grund, Grund*), ou seja, ainda, um fundamento e uma fundação. Na expressão "razão de ser", essa causalidade tem principalmente o sentido de causa final. Isso está na tradição de Leibniz, aquele que assinou a formulação, e foi mais do que uma formulação, do Princípio de Razão. Perguntar se a Universidade tem uma razão de ser é perguntar "por que a Universidade?", mas com um "por quê?" que depende mais para o lado do "em vista de quê?". A Universidade *em vista* de quê? Qual é a vista, quais são as vistas da Universidade? Ou ainda: o que se vê desde a Universidade, quer se esteja simplesmente nela ou à sua borda, quer, indagando sobre sua destinação, se esteja em terra ou ao largo. Como vocês ouviram, ao perguntar "qual é a vista desde a Universidade", eu mimava o título de uma impecável parábola, aquela que James Siegel publicou em *Diacritics* há dois anos, na primavera de 1981: *Academic Work: The view from Cornell*<sup>1</sup>. Aterme-ei, em suma, a decifrar aquela parábola à minha maneira. Mais precisamente, transcreverei dentro de um outro código o que se terá lido naquele artigo: o caráter dramaticamente exemplar da topologia e da política daquela Universidade

1. Baltimore : Johns Hopkins, p. 68 e ss.

quanto às suas vistas e à sua paisagem, a topolítologia do ponto de vista cornelliano.

Desde as primeiras palavras, a Metafísica associa a questão da vista à do saber, e a do saber à do saber-aprender e do saber-ensinar. Preciso: a *Metafísica* de Aristóteles, e desde as primeiras linhas. Estas têm um alcance político ao qual voltei mais tarde. Por enquanto retemos isto: "*pantes anthropoi tou eidenai oregontai phusei*". É a primeira frase (980a): todos os homens têm, por natureza, o desejo do saber. Aristóteles creu descobrir o signo (*semeion*) disso no fato de as sensações darem prazer "até fora de sua utilidade" (*lehoris tes khreias*). Esse prazer da sensação inútil explica o desejo de saber por saber, do saber sem finalidade prática. E isso é mais verdadeiro para a vista do que para os demais sentidos. Preferimos sentir "pelos olhos" não apenas para agir (*pratein*), mas mesmo quando não temos em vista nenhuma-práxis. Esse sentido naturalmente teórico e contemplador ultrapassa a utilidade prática e nos dá a conhecer mais do que qualquer outro: com efeito, descobre numerosas diferenças (*pollas deloi diaphoras*). Preferimos a vista como preferimos o desvelamento das diferenças.

Mas, quando se tem a vista, tem-se o suficiente? Saber desvelar as diferenças será suficiente para aprender e para ensinar? Em certos animais a sensação engendra a memória, o que os torna mais inteligentes (*phronimôtera*) e mais dotados para *aprender* (*mathetikôtera*). Mas, para saber aprender e aprender a saber, a vista, a inteligência e a memória não bastam, é mister também saber ouvir, poder escutar o que ressoa (*tôn psophôn akouein*). Brincando um pouco, eu diria que se deve saber fechar os olhos para escutar melhor. A abelha sabe

2. Ver Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo : Abril Cultural, 1973, p. 211. Em seu texto Derrida utiliza ao mesmo tempo a tradução francesa da *Metafísica* (J. Tricot. Paris : Vrin, 1981) e o original em grego. A fim de manter a coesão do trabalho de Derrida, distanciamos-nos aqui sensivelmente da tradução de V. Cocco. (N. dos T.)

muitas coisas, pois vê, mas não sabe aprender, pois faz parte dos animais que não têm a faculdade de ouvir (*me-dunata tôn psophôn akouein*). A Universidade, esse lugar em que se sabe aprender é em que se aprende a saber, nunca será, portanto, a despeito de algumas aparências, uma espécie de colmeia. Aristóteles, diga-se de passagem, acabava talvez de inaugurar assim uma longa tradição de discursos frívolos sobre o *topos* filosófico da abelha, sobre o sentido da abelha e a razão do ser-abelha. Marx não foi, sem dúvida, o último a abusar disso quando insistiu em distinguir a indústria humana da indústria animal na sociedade das abelhas. Colhendo assim néctar na grande antologia das abelhas filosóficas, encontro mais sabor numa observação de Schelling em suas *Lições sobre o método dos estudos acadêmicos*, 1803.

A alusão ao sexo das abelhas vem em socorro de uma retórica tantas vezes naturalista, organicista ou vitalista, sobre o tema da unidade total e interdisciplinar do saber e, por conseguinte, do sistema universitário como sistema social e orgânico. É a tão clássica tradição da interdisciplinaridade:

"Da capacidade de olhar todas as coisas, inclusive o saber singular, em sua coesão com o que é originário e uno, depende a aptidão para trabalhar com espírito nas ciências especiais e em conformidade com aquela inspiração superior que se denomina gênio científico. Cada pensamento que não foi formado nesse espírito da uni-totalidade (*der Ein- und Allheit*) é em si vazio e deve ser recusado; o que não consegue tomar lugar harmoniosamente nessa totalidade germinante e viva é um rebento morto que, mais cedo ou mais tarde, será eliminado pelas leis orgânicas; sem dúvida, existem também no reino da ciência numerosas abelhas assexuadas (*geschlechtslose Bienen*) que, visto ser-lhes recusado criar, multiplicam fora, através de rebentos inorgânicos, os testemunhos de sua própria insipidez (*ihre eigne Geistlosigkeit*)"<sup>3</sup>.

3. Sobre esse "naturalismo" (frequente, mas não geral: Kant escapa a ele, por exemplo, no início do *Confíto das faculdades*), bem como sobre esse motivo clássico da

(Não sei que abelhas não apenas surdas mas assexuadas Schelling podia então ter em vista. Mas tenho certeza de que essas armas retóricas ainda hoje encontrariam compradores solícitos. Um professor escrevia recentemente que determinado movimento (o "desconstrucionismo") era defendido sobretudo, na Universidade, por homossexuais e feministas - coisa que lhe parecia muito significativa e, sem dúvida, o sinal de uma assexualidade.)

Abrir o olho para saber, fechar o olho ou pelo menos es- cutar para saber aprender e aprender a saber, este é um primeiro esboço do animal racional. Se a Universidade é uma instituição de ciência e de ensino, deve ela, e em que ritmo, ir além da memória e do olhar? Deve ela, cadenciadamente, e em que cadência, fechar a vista ou limitar a perspectiva para ouvir melhor e aprender melhor? Obturar a vista para aprender não é, evidentemente, senão uma maneira de falar através de figuras. Ninguém tomaria isso ao pé da letra, e não estou propondo uma cultura do piscar de olhos. Sou decididamente a favor das Luzes de uma nova *Aufklärung* universitária. Assu- mirei, entretanto, o risco de levar essa configuração um pouco mais longe com Aristóteles. Em seu *Peri psychés* (*Da Alma*, 421b), ele distingue o homem dos animais de olhos duros e secos (*tôn sklerophthalmôn*), desprovidos de pálpebras (*ta blephara*), essa espécie de élitro ou membrana tegumentária (*phragma*) que vem proteger o olho e lhe permite, a intervalos regulares, encerrar-se na noite do pensamento interior ou do sono. O que é aterrador no animal de olhos duros e olhar seco é que ele vê o tempo todo. O homem pode abaixar o fragma, regular o diafragma, limitar a vista para ouvir melhor, lembrar-se e aprender. O que pode ser o diafragma da Universidade? Quando eu perguntava o que a instituição acadêmica, que não deve ser um animal escleroftálmico, um animal de

interdisciplinaridade como efeito da totalidade arquitetônica, cf., por exemplo, Schleiermacher. *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschen Sinn, nebst etnem Anhang über eine neu zu errichtende* (1808).

olhos duros, devia fazer com suas vistas, era uma outra maneira de interrogar sua razão de ser e sua essência. O que o corpo dessa instituição vê e não pode ver de sua destinação, daquilo em vista do que se mantém de pé? Domina ele o diafragma?

Situada essa perspectiva, permitam-me fechá-la pelo tempo de alguns piscares de olhos para o que chamaria, antes na minha língua do que na de vocês, uma confissão ou uma confidência.

Antes de preparar o texto de uma conferência, devo preparar-me a mim mesmo para a cena que me espera no dia de sua apresentação. É sempre uma experiência dolorosa, o momento de uma deliberação silenciosa e paralisada. Sinto-me como um animal acuado que procura na escuridão uma saída inencontrável. Todas as saídas estão fechadas. No presente caso, as condições de impossibilidade, se assim posso dizer, foram agravadas por três razões.

Em primeiro lugar, esta conferência não é, para mim, uma conferência entre tantas outras. Ela tem um valor de certo modo inaugural. Certamente a Universidade de Cornell já me havia acolhido generosamente em numerosas oportunidades desde 1975. Conto com muitos amigos nesta que até foi a primeira Universidade americana na qual lecionei. David Grossvogel lembrar-se-á, sem dúvida: foi em Paris, em 1967-1968, onde ele havia sido, depois de Paul de Man, responsável por um programa. Mas hoje é a primeira vez que tomo a palavra aqui enquanto Andrew D. White "professor-at-large". Em francês, diz-se "au large!" ["ao largo!"] para ordenar a alguém que se afaste. No presente caso, se o título com que me honra a Universidade de vocês me aproxima ainda mais de vocês, ele aumenta a angústia do animal. Era esta conferência inaugural um momento bem escolhido para perguntar se a Universidade tem uma razão de ser? Não iria eu conduzir-me com a indecência daquele que, em troca da mais nobre hospitalidade oferecida ao estrangeiro, banca o profeta da desgraça perante seus anfitriões ou, na melhor hipótese, o arauto escatológico, o profeta Elias

que denuncia o poder dos reis ou anuncia o fim do reino?

Segunda fonte de inquietação: vejo-me já engajado com muita imprudência, isto é, com muita cegueira e imprevidência, em uma dramaturgia da *vista* que constitui para a Universidade de Cornell, desde sua origem, uma grave parada. A questão da vista construiu a cenografia institucional, a paisagem da Universidade de vocês, a alternativa entre a expansão e o fechamento, a vida e a morte. Considerou-se inicialmente que era vital não fechar a vista. Foi o que reconheceu Andrew D. White, primeiro presidente de Cornell, a quem eu queria prestar esta homenagem. No momento em que os *trustees* desejavam situar a Universidade mais perto da cidade, Cornell fê-los subir a colina para mostrar-lhes a paisagem e a vista (*site-sight*). "We viewed the landscape, disse Andrew D. White. *It was a beautiful day and the panorama was magnificent. Mr Cornell urged reasons on behalf of the upper site, the main one being that there was so much room for expansion.*" Cornell fizera, portanto, valer boas razões, e a razão levou a melhor, visto que o *board of trustees* lhe deu razão. Mas estava a razão, aqui, simplesmente, do lado da vida? Conforme Parsons, lembra James Siegel (OC, p. 69), "for Ezra Cornell the association of the view with the university had something to do with death. Indeed Cornell's plan seems to have been shaped by the thematics of the Romantic sublime, which practically guaranteed that a cultivated man on the presence of certain landscapes would find his thoughts drifting metonymically through a series of topics - solitude, ambition, melancholy, death, spirituality, "classical inspiration" - which could lead, by an easy extension, to questions of culture and pedagogy".

Mas, questão de vida e morte, lá ainda, quando em 1977 se pensou em instalar uma espécie de cercado\* ("barriers") na

\* A palavra original em francês - *clôture* - traduz-se neste texto de duas maneiras: a primeira, *cercado*, remete a um sentido mais físico, à barreira propriamente dita, enquanto a segunda, *fechamento*, remete ao substantivo francês *renfermement*, correntemente empregado, o qual remete ao verbo *renfermer*. Derrida joga, ao menos, com três sentidos: primeiro, no sentido figurado, "manter escondido"

ponete) ou, diria eu, um diafragma para limitar as tentações suicidas acima da "garganta". O abismo está situado sob a ponte que liga a Universidade à cidade; seu interior a seu exterior. Ora, ao depor perante o Cornell Campus Council, um "faculty member" não hesitou em se opor a esse fechamento, a essa pálpebra diafragmática, com o pretexto de que, fechando a vista, esta não faria nada menos que, cito, "destroying the essence of the university" (OC, p. 77).

O que queria ele dizer? O que é a essência da Universidade?

Agora vocês imaginam melhor com que tremores quase religiosos eu podia dispor-me a falar-lhes sobre este assunto propriamente sublime, a essência da Universidade. Assunto sublime, no sentido kantiano do termo. Kant dizia, em *O conflito das faculdades*, que a Universidade devia regular-se por uma "icéia da razão", a de uma totalidade do saber presentemente ensinável (*das ganze gegenwärtige Feld der Gelehrsamkeit*). Ora, nenhuma experiência pode ser presentemente adequada a essa totalidade presente e apresentável do doutrinário, da teoria ensinável. Mas o sentimento esmagador dessa inadequação é precisamente o sentimento exaltador e desesperador do sublime, suspenso entre vida e morte.

A relação com o sublime, diz ainda Kant, anuncia-se primeiramente por uma inibição. Houve uma terceira razão para minha inibição. Sem dúvida, estava eu decidido a proferir apenas um discurso propedêutico e preventivo, a falar apenas dos riscos a serem evitados, os do abismo, da ponte e dos próprios limites, quando nos medimos com essas temíveis questões. Mas ainda era demais, pois eu não sabia como cortar e selecionar. Dedico um seminário de um ano a essa questão na minha instituição parisiense e, com outros, tive de escrever recente-

(um sentimento), dissimular; o segundo, desusado (século XVII), "manter nos limites"; e o terceiro, no sentido moderno, "conter em um espaço, um lugar, fechado ou aberto" (por analogia, esse sentido aplica-se especificamente ao caso da pálpebra). (N. dos T.)

mente para o governo francês, a pedido deste, com vistas à criação de um Colégio Internacional de Filosofia, um Relatório que, evidentemente, se debate ao longo de centenas de páginas com essas dificuldades. Falar de tudo isso em uma hora é uma aposta. Para animar-me, pensei comigo, sonhando um pouco, que eu não sabia quantos sentidos cobria a expressão "at large" na expressão "professor-at-large". Perguntei-me se, não pertencendo a nenhum departamento, nem sequer à Universidade, o "professor-at-large" não se assemelhava ao que se denominava um "ubiquista" na velha Universidade de Paris. Um "ubiquista" era um doutor em teologia não vinculado a nenhuma casa em particular. Fora desse contexto, chama-se "ubiquista" aquele que, viajando muito e depressa, dá a ilusão de estar em toda a parte ao mesmo tempo. Mas, sem ser um "ubiquista", o professor-at-large talvez seja também alguém que, tendo permanecido "ao largo" (em francês, mais do que em inglês, ouve-se isso sobretudo no código da marinha), desembarca por vezes após uma ausência que o cortou de tudo. Ignora o contexto, os rituais e a transformação dos lugares. É autorizado a tomar as coisas de longe e de cima, fecham-se os olhos com indulgência às vistas esquemáticas e brutalmente seletivas que ele deve apresentar na retórica de uma conferência acadêmica sobre o assunto da academia. Mas lamenta-se que já tenha perdido tanto tempo com essa desazada *captatio benevolentiae*.

Quanto eu saiba, jamais se fundou um projeto de Universidade *contra* a razão. Pode-se, portanto, razoavelmente pensar que a razão de ser da Universidade foi sempre a própria razão e uma certa relação essencial da razão com o ser. Mas o que se chama o princípio de razão não é simplesmente a razão. Não podemos aqui entrar-nos na história da razão, de suas palavras e de seus conceitos, na enigmática cena de tradução que terá deslocado *logos*, *ratio*, *raison*, *reason*, *Grund*, *ground*, *Vernunft*, etc. O que há três séculos se chama o princípio de razão foi pensado e formulado por Leibniz em várias oportu-

nidades. Seu enunciado mais freqüentemente citado é "Nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa", "Nada é sem razão ou nenhum efeito sem causa". A fórmula que Leibniz, segundo Heidegger, considerava autêntica e rigorosa, a única que constitua autoridade, encontramos-la num ensaio tardio (*Specimen inventorum*, *Phil. Schriften*, Gerhardt VII, p. 309): "Duo sunt prima principia omnium ratiocinationum, principium nempe contradictionis [...] et principium reddendae rationis." Esse segundo princípio diz que "omnis veritatis reddi ratio potest": de toda verdade (entenda-se de toda proposição verdadeira) se pode dar a razão<sup>4</sup>.

Além de todas as grandes palavras da filosofia que em geral mobilizam a atenção — a razão, a verdade, o princípio —, o princípio de razão diz também que razão *deve ser dada*. O que quer dizer aqui "dar"? Seria a razão algo que dá lugar a troca, circulação, empréstimo, dívida, doação, restituição? Mas então quem, neste caso, seria *responsável* por essa dívida ou por esse dever, e perante quem? Na fórmula "*reddere rationem*", "*ratio*" não é o nome de uma faculdade ou de um poder (*Logos*, *Ratio*, *Reason*, *Vernunft*) que a metafísica geralmente atribui ao homem, *zoon logon ekhon* ou *animal rationale*. Se dispuséssemos de mais tempo, poderíamos seguir a interpretação leibniziana da passagem semântica que conduz da *ratio* do *principium reddendae rationis* à razão como faculdade racional — e, finalmente, à determinação kantiana da razão como faculdade dos princípios. Em todo caso, se a *ratio* do princípio de razão não é a faculdade ou o poder racional, também não é uma coisa que se encontraria algures, entre os entes ou os objetos do mundo, e que se deveria dar. Não se pode separar a questão desta razão da questão que trata daquele "deve-se" e do "deve-se dar". O "deve-se" parece abrigar o essencial de nossa relação com o princípio. Parece marcar para nós a existência, a dívida, o dever, o pedido, a ordem, a obrigação, a lei, o imperativo. Se a razão pode ser dada (*reddi potest*), deve sê-

lo. Pode-se chamar a isso, sem outra precaução, um imperativo moral, no sentido kantiano da razão pura prática? Não é certo que o valor de "prática", tal como o determina uma crítica da razão pura prática, esgote a significação ou diga a origem desse "deve-se" que, no entanto, ele deve supor. Poder-se-ia demonstrar que a crítica da razão prática apela, permanentemente, para o princípio de razão, para seu "deve-se", o qual, se visivelmente não é de ordem teórica, contudo ainda não é simplesmente "prático" ou "ético" no sentido kantiano.

Está em jogo, porém, uma responsabilidade. Temos de responder perante o apelo do princípio de razão. Em *Der Satz vom Grund* [O princípio de razão], Heidegger tem um nome para esse apelo. Chama-o de *Anspruch*: exigência, pretensão, reivindicação, pedido, comando, convocação. Trata-se sempre de uma espécie de palavra dirigida. Ela não é vista, ela deve ser ouvida e escutada, a apóstrofe que nos injunge a responder ao princípio de razão.

Questão de responsabilidade, certamente, mas responder ao princípio de razão e responder pelo princípio de razão será o mesmo gesto? Será a mesma cena, a mesma paisagem? E onde situar a Universidade nesse espaço?

Responder ao apelo do princípio de razão é dar a razão, explicar racionalmente os efeitos pelas causas. É também fundar, justificar, dar conta a partir do princípio (*arqué*) ou da raiz (*riza*). Levando-se em consideração uma escansão leibniziana cuja originalidade não se deve reduzir, é, portanto, responder às exigências aristotélicas, as da metafísica, da filosofia primeira, da busca das "raízes", dos "princípios" e das "causas". Nesse ponto, a exigência científica e técnico-científica reconduz à mesma origem. E uma das questões mais insistentes na meditação de Heidegger é a do tempo de "incubação" que separou essa origem da emergência do princípio de razão no século XVII. Este não encontra apenas a formulação verbal para uma exigência já presente desde o albor da ciência e da filosofia ocidentais; ele dá a partida para uma nova época da razão, da metafísica e da tecnologia ditas "modernas".

4. Cf. Heidegger. *Der Satz vom Grund*. Pfullingen, 1957/1978, p. 44-45.



E não se pode *pensar* a possibilidade da Universidade moderna, aquela que se reestrutura no século XIX em todos os países ocidentais, sem interrogar esse acontecimento ou essa instituição do princípio de razão.

Mas responder *pelo* princípio de razão e, portanto, pela Universidade, responder *por esse* apelo, interrogar-se a respeito da origem ou do fundamento desse princípio do fundamento (*Satz vom Grund*), não é simplesmente obedecer a ele ou responder *perante ele*. Não se escuta da mesma maneira, conforme se responde a um apelo ou se indague sobre seu sentido, sua origem, sua possibilidade, seu fim, seus limites. Obedece-se ao princípio de razão quando se pergunta o que funda esse princípio que é, ele próprio, um princípio de fundamento? Não, o que não quer dizer que se desobedeça a ele. Lidamos aqui com um círculo ou com um abismo? O círculo consistiria em querer dar a razão do princípio de razão, em apelar para ele a fim de fazê-lo falar de si no momento em que, como diz Heidegger, o princípio de razão nada diz da própria razão. O abismo, o precipício, o *Abgrund*, a "garganta" vazia seria a impossibilidade de que um princípio de fundamento se funde a si próprio. Esse próprio fundamento deveria então, como a Universidade, manter-se suspenso acima de um vazio muito singular. Deve-se dar a razão do princípio de razão? A razão da razão é racional? É racional preocupar-se com a razão e com seu princípio? Não, não simplesmente, mas seria precipitado querer desqualificar essa preocupação e retornar aqueles que a sentem a seu irracionalismo, a seu obscurantismo, a seu nihilismo. Quem é o mais fiel ao apelo da razão, quem a escuta com um ouvido mais apurado, quem vê melhor a diferença, aquele que interroga em resposta e tenta pensar a possibilidade desse apelo ou aquele que não quer ouvir falar de uma questão sobre a razão da razão? Tudo se joga, de acordo com a caminhada da questão heideggeriana, numa sutil diferença de tom ou de acento, conforme se faça com que ele incida sobre estas ou aquelas palavras na fórmula "*nihil est sine ratione*". O enunciado tem dois alcances diferentes, conforme se acentue

"*nihil*" e "*sine*" ou "*est*" e "*ratione*". Abstenho-me aqui, nos limites desta sessão, de seguir todas as decisões implicadas no deslocamento de acento. Abstenho-me igualmente, entre outras coisas e pela mesma razão, de reconstituir um diálogo entre Heidegger e, por exemplo, Charles Sanders Peirce. Diálogo estranho e necessário sobre o tema conjunto, justamente, da Universidade e do princípio de razão. Samuel Weber, em um notável ensaio sobre "*The limits of professionalism*"<sup>5</sup>, cita Peirce, que, em 1900, "*in the context of a discussion on the role of higher education*", nos Estados Unidos, assim conclui:

"*Only recently we have seen an American man of science and of weight discuss the purpose of education, without once alluding to the only motive that animates the genuine scientific investigator. I am not guiltless in this matter myself, for in my youth I wrote some articles to uphold a doctrine called Pragmatism, namely, that the meaning and essence of every conception lies in the application that is to be made of it. That is all very well, when properly understood. I do not intend to recant it. But the question arises, what is the ultimate application; and at that time I seem to have been inclined to subordinate the conception to the act, knowing to doing. Subsequent experience of life has taught me that the only thing that is really desirable without a reason for being so, is to render ideas and things reasonable. One cannot well demand a reason for reasonableness itself.*" (*Collected Writings*, ed. Wiener, New York: 1958, p. 332; além da última frase, grifei a alusão ao *desejo* para fazer eco às primeiras palavras da *Metafísica* de Aristóteles.)

Para que ocorresse esse diálogo entre Peirce e Heidegger, seria preciso ir *além* da oposição conceitual entre "concepção" e "ato", "concepção" e "aplicação", vista teórica e prático, teo-

5. Em *The Oxford Literary Review*, v. 5, n. 1/2 (número duplo), 1982. Retornado depois em *Institution and Interpretation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, p. 22.

ria e técnica. Essa passagem para *além*, Peirce a esboça, em suma, no próprio movimento de sua insatisfação: qual pode ser a última aplicação? O que Peirce esboça será o caminho mais engajado de Heidegger, principalmente em *Der Satz vom Grund*. Visto que não posso segui-lo aqui como tentei fazê-lo alhures, limitar-me-ei a duas afirmações, com o risco de simplificar em demasia.

1. A dominação moderna do princípio de razão teve de ir de par com a interpretação da essência do ente como *objeto*, objeto presente a título de representação (*Vorstellung*), objeto colocado e instalado *dianete* de um sujeito. Este, homem que diz *eu*, *ego* certo de si próprio, garante assim para si o domínio técnico sobre a totalidade do que é. O *re da repraesentatio* diz também o movimento que dá a razão de uma coisa cuja presença é *encontrada tornando-a* presente, trazendo-a ao sujeito da representação, ao eu conhecedor. Seria necessário aqui, mas é impossível nestas condições, reconstituir o trabalho da língua de Heidegger (entre, por um lado, *begegnen, entgegen, Gegenstand, Gegenwart* e, por outro, *Stellen, Vorstellen, Zustellen*<sup>6</sup>). Essa relação de representação – que em toda sua

6. Apenas um exemplo: "Rationem reddere heisst: den Grund zurückgeben. Weshalb zurück und wohin zurück? Weil es sich in den Beweigängen, allgemein gesprochen im Erkennen um das *Vorstellen* der Gegenstände handelt, kommt dieses zurück ins Spiel. Die lateinische Sprache der Philosophie sagt es deutlicher: das *Vorstellen* ist re-praesentatio. Das Begegnende wird auf das vorstellende Ich zu, auf es zurück und ihm entgegen praesentiert, in eine Gegenwart gestellt. Gemäss dem principium reddendae rationis muss das *Vorstellen*, wenn es ein erkennendes sein soll, den Grund des Begegnenden auf das *Vorstellen* zu und d.h. ihm zurückgeben (reddere). Im erkennenden *Vorstellen* wird dem erkennenden Ich der Grund zu-gestellt. Dies verlangt das principium rationis. Der Satz vom Grund ist darum für Leibniz der Grundsatz des zuzustellenden Grundes" (*Der Satz vom Grund*, p. 45). O que resistiria a essa ordem das épocas e, consequentemente, a todo o pensamento heideggeriano da epocalização? Talvez, por exemplo, uma afirmação da razão (um racionalismo, se se quiser) que, no mesmo momento (mas o que é então tal momento?), 1. não se dobrasse ao princípio de razão em sua forma leibniziana, isto é, inseparável de um finalismo ou de uma predominância absoluta da causa final; 2. não determinasse a substância como sujeito; 3. propusesse uma determinação não-representativa da idéia. Acabo de nomear Spinoza. Heidegger cita-o muito raramente, muito brevemente, e jamais o faz, pelo que sei, deste ponto de vista e neste contexto.

extensão não é somente uma relação de conhecimento – deve ser fundada, assegurada, colocada em segurança, pelo que nos diz o princípio de razão, o *Satz vom Grund*. Uma dominação é assim assegurada à representação, ao *Vorstellen*, à relação com o objeto, ou seja, com o ente que se encontra *dianete* de um sujeito que diz "eu" e se assegura de sua existência presente. Mas essa dominação do ser-diante não se reduz à da vista ou da teoria, nem mesmo de uma *metáfora* da dimensão ótica, e até esclerotômica. É neste livro que Heidegger diz: todas as suas reservas acerca dos próprios pressupostos de tais interpretações retorizantes. A decisão não passa aqui entre vista e não-vista, mas, antes, entre dois pensamentos da escuta e da voz. Mas é verdade que uma caricatura do homem da representação, no sentido heideggeriano, lhe atribuiria facilmente olhos duros, permanentemente abertos para uma natureza a dominar e, se necessário, a violar, mantendo-a diante de si, ou precipitando-se sobre ela como uma ave de rapina. O princípio de razão não instala seu império senão na medida em que a questão abissal do ser que nele se oculta permanece dissimulada, e, com ela, a própria questão do fundamento, do fundamento como *gründen* (fundar), *bodennehmen* (fundar ou tomar raízes), como *begründen* (motivar, justificar, autorizar) ou sobretudo como *stiften* (erigir, instituir, sentido ao qual Heidegger reconhece uma certa precedência)<sup>7</sup>.

2. Ora, essa instituição da tecnociência moderna que é a *Stiftung* universitária é construída ao mesmo tempo sobre o princípio de razão e sobre o que nele permanece dissimulado. Como que de passagem, mas em duas passagens que nos interessam, Heidegger afirma que a Universidade moderna é "fundada" (*gegründet*)<sup>8</sup>, "construída" (*gebaut*)<sup>9</sup> sobre o princípio de

7. *Vom Wesen des Grundes*. In: *Wegmarken*. Frankfurt: Klostermann, 1967/1978, p. 60-61.

8. "No entanto, sem esse princípio todo-poderoso não haveria ciência moderna, sem uma tal ciência não haveria a Universidade de hoje. Esta repousa sobre o princípio de razão (*Diese gründet auf dem Satz vom Grund*). Como devemos

razão, "repousa" (*ruht*)<sup>9</sup> sobre ele. Mas, se a Universidade de hoje, lugar da ciência moderna, "se funda sobre o princípio de fundamento" (*gründet auf dem Satz vom Grund*), nenhures encontramos nela o próprio princípio de razão, nenhures este é pensado, interrogado, questionado em sua proveniência. Nenhures, na Universidade enquanto tal, pergunta-se de onde parte esse apelo (*Anspruch*), de onde vem esse pedido do fundamento, da razão a fornecer, a dar ou a entregar: "Woher spricht dieser Anspruch des Grundes auf seine Zustellung?"<sup>10</sup> E essa dissimulação da origem não impensado não prejudica, muito pelo contrário, o desenvolvimento da Universidade moderna, da qual Heidegger, de passagem, faz um certo elogio: progresso das ciências, interdisciplinaridade militante, zelo discursivo, etc. Mas tudo isso se desenvolve acima de um abismo, de uma "garganta", entendamos, sobre um fundamento cujo próprio fundamento permanece invisível e impensado.

Chegando a este ponto de minha leitura, em vez de engajar vocês num estudo microológico desse texto de Heidegger (*Der Satz vom Grund*) ou de seus textos anteriores sobre a Universidade (especialmente sua aula inaugural de 1929, *Was ist Metaphysik*, ou seu discurso de posse como reitor, de 1933, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*) – estudo que tento alhures, em Paris, e do qual sem dúvida se tratará nos seminários que se seguirão aqui a esta conferência –, em vez até mesmo de meditar junto ao abismo, ainda que fosse numa ponte protegida por "barriers", prefiro voltar a uma certa atualidade concreta dos problemas que nos assediam na Universidade.

O esquema do fundamento e a dimensão do fundamental impõem-se por vários motivos no espaço da Universidade,

representar-nos isto (*Wie sollen wir uns dies vorstellen*): a Universidade fundada (*gegründet*) em uma frase (em uma proposição, *auf einem Satz*)? Podemos aventurar uma tal afirmação (*Dürfen wir eine solche Behauptung wagen*)? (*Der Satz vom Grund, Dritte Stunde*, p. 49).

9. *Ibid.*, p. 56.

10. *Ibid.*, p. 57.

quer se trate de sua razão de ser em geral, quer de suas missões específicas, da política do ensino e da pesquisa. Cada vez, está em jogo o princípio de razão como princípio de fundamento, de fundação ou de instituição. Está em curso hoje um grande debate a respeito da política da pesquisa e do ensino, e a respeito do papel que a Universidade nela pode desempenhar de maneira central ou marginal, progressiva ou decadente, em colaboração ou não com outras instituições de pesquisa julgadas por vezes mais bem adaptadas a certas finalidades. Esse debate apresenta-se em termos muitas vezes análogos – não digo idênticos – em todos os países altamente industrializados, qualquer que seja seu regime político, qualquer que seja até mesmo o papel tradicional do Estado nesse terreno (e vocês sabem que as diferenças são grandes a esse respeito no interior das próprias democracias ocidentais). Nos países ditos "em vias de desenvolvimento", o problema se coloca seguindo modelos certamente diferentes, mas de qualquer forma indissociáveis dos precedentes. Uma tal problemática nem sempre se reduz, e às vezes em absoluto já não se reduz, a uma problemática política centrada no Estado, mas em complexos militar-industriais interestatais ou em redes técnico-econômicas, até mesmo técnico-militares internacionais de forma aparentemente inter ou transestatal. Na França, há algum tempo, esse debate vem se organizando em torno do que se chama a "finalização" da pesquisa. Uma pesquisa "finalizada" é uma pesquisa autoritariamente programada, orientada, organizada em vista de sua utilização (em vista de "ta *khreia*", diria Aristóteles), quer se trate de técnica, de economia, de medicina, de psicossociologia, quer de potência militar – e, na verdade, de tudo isso ao mesmo tempo. Há sem dúvida mais sensibilidade para esse problema em países onde a política da pesquisa depende estreitamente de estruturas estatais ou "nacionalizadas", mas acredito que as condições se tornam cada vez mais rapidamente homogêneas em todas as sociedades industriais com tecnologia avançada. Diz-se pesquisa "finalizada" onde, há não muito tempo, se falava – como no texto de

Peirce – de “aplicação”. Pois sabe-se cada vez melhor que, sem ser imediatamente aplicada ou aplicável, uma pesquisa pode ser rentável, utilizável, finalizável de maneira mais ou menos diferida. E não se trata mais somente daquilo que se chamava, por vezes, de “repercussões” técnico-econômicas, médicas ou militares da pesquisa pura. Os desvios, prazos e etapas da finalização, e também seus trajetos aleatórios, são mais desconcertantes do que nunca. Por isso, procura-se por todos os meios levá-los em consideração, integrá-los no cálculo racional da programação. Prefere-se também “finalizar” a “aplicar”, pois a palavra é menos “utilitária” e permite inscrever as finalidades nobres no programa.

Ora, o que se opõe, especialmente na França, a esse conceito de pesquisa finalizada? O de pesquisa “fundamental”: pesquisa desinteressada, em vista daquilo que não seria de antemão prometido a alguma finalidade utilitária. Chegou-se a pensar que a matemática pura, a física teórica, a filosofia (e, nela, sobretudo a metafísica e a ontologia) eram áreas fundamentais subtraídas ao poder, inacessíveis à programação por instâncias estatais ou, com a cobertura do Estado, pela sociedade civil ou pelo capital. A única preocupação dessa pesquisa fundamental seria o conhecimento, a verdade, o exercício desinteressado da razão, unicamente sob a autoridade do princípio de razão.

Sabe-se, no entanto, cada vez melhor o que sempre deve ter sido verdade, a saber, que essa oposição entre o fundamental e o finalizado é de uma pertinência real, mas limitada. A rigor, é difícil mantê-la, tanto no conceito quanto na prática concreta, especialmente nos campos modernos das ciências formais, da física teórica, da astrofísica (exemplo notável de uma ciência, a astronomia, que passa a ser útil depois de haver sido por muito tempo o paradigma da contemplação desinteressada), da química, da biologia molecular, etc. Em cada um desses campos, menos dissociáveis do que nunca, as questões de filosofia dita fundamental já não têm simplesmente a forma de questões abstratas, por vezes epistemológicas e coloca-

das *a posteriori*, mas operam no próprio interior da pesquisa científica nas mais diversas modalidades. Não se pode mais distinguir entre, por um lado, o tecnológico e, por outro, o teórico, o científico ou o racional. A palavra tecnociência deve impor-se, e isso confirma que entre o saber objetivo, o princípio de razão, uma certa determinação metafísica da relação com a verdade, há certamente uma afinidade essencial. Não se pode mais – e é o que Heidegger, em suma, lembra e conclama a pensar – dissociar o princípio de razão da própria idéia da técnica no regime de sua modernidade. Não se pode mais manter o limite que Kant, por exemplo, tentava traçar entre o esquema “técnico” e o esquema “arquitetônico” na organização sistemática do saber, aquele limite que devia também fundar uma organização sistemática da Universidade. A arquitetônica é a arte dos sistemas: “Sob o governo da razão, nossos conhecimentos em geral, diz Kant, não conseguem formar uma rapsódia, mas devem formar um sistema, e somente deste modo podem sustentar e favorecer os fins essenciais da razão” (“A arquitetônica da razão pura”<sup>11</sup>). A essa unidade racional pura da arquitetônica Kant opõe o esquema da unidade técnica, que se orienta empiricamente, de acordo com vistas e fins acidentais, não essenciais. É, pois, um limite entre duas finalidades que Kant quer definir: os fins essenciais e nobres da razão, que ensejam uma ciência fundamental, e os fins acidentais ou empíricos, cujo sistema só se pode organizar de acordo com esquemas e necessidades técnicas.

Hoje, na finalização da pesquisa, e perdõem-me por lembrar estas evidências, já é impossível distinguir aquelas finalidades. É impossível, por exemplo, distinguir entre programas que se desejariam considerar “nobres” ou mesmo tecnicamente lucrativos para a humanidade e outros programas que seriam destrutivos. Não é novidade, mas nunca a pesquisa científica dita fundamental esteve tanto quanto hoje racionalmente

11. In: *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 657.

engajada em finalidades que são também finalidades militares. A essência do militar, os limites do campo da tecnologia militar e até mesmo da estrita contabilidade de seus programas não são mais definíveis. Quando se diz que se gastam no mundo dois milhões de dólares por minuto com armamento, suponho que somente se esteja contabilizando a fabricação pura e simples das armas. Mas os investimentos militares não param aí. Pois o poderio militar, e mesmo policial, como, de maneira geral, toda a organização (defensiva e ofensiva) da segurança, não lucra apenas com as "repercussões" da pesquisa fundamental. Nas sociedades com tecnologia avançada, ela programa, aguilhoa, comanda, financia, diretamente ou não, por via estatal ou não, as pesquisas de ponta aparentemente menos "finalizadas". Isso é por demais evidente nas áreas da física, da biologia, da medicina, da biotecnologia, da bioinformática, da informação e das telecomunicações. Basta nomear a telecomunicação e a informação para mensurar este fato: a finalização da pesquisa é sem limites, tudo opera nela "em vista" de uma segurança técnica e instrumental. A serviço da guerra, da segurança nacional e internacional, os programas de pesquisa também devem concernir a todo o campo da informação, à estocagem do saber, ao funcionamento e, portanto, também à essência da língua e a todos os sistemas semióticos, à tradução, à codificação e à decodificação, aos jogos da presença e da ausência, à hermenêutica, à semântica, às linguísticas estruturais e gerativas, à pragmática, à retórica. Acumulando todas essas áreas em desordem, propositadamente, mas terminarei com a literatura, a poesia, as artes e a ficção em geral: a teoria que faz delas seus objetos pode ser útil tanto numa guerra ideológica quanto a título de experimentação das variáveis nas perversões tão freqüentes da função referencial. Isso sempre pode servir na estratégia da informação, na teoria das ordens, na pragmática militar mais refinada dos enunciados jussivos: por quais signos, por exemplo, reconhecer-se-á que um enunciado tem valor de ordem na nova tecnologia das telecomunicações? Como controlar os novos recursos da si-

mulação e do simulacro, etc.? Pode-se, com a mesma facilidade, procurar utilizar as formalizações teóricas da sociologia, da psicologia, até mesmo da psicanálise, para refinar o que se chamava durante as guerras da Indochina ou da Argélia os poderes da "ação psicológica" que alternavam com a tortura. Assim sendo, um orçamento militar, se possuir meios para tanto, pode investir, em vista de benefícios diferidos, em qualquer coisa, teoria científica dita fundamental, humanidades, teoria literária e filosofia. O departamento de filosofia – que cobria tudo isso e que, segundo o pensamento de Kant, deveria ficar fora de alcance para qualquer utilização e para as ordens de um poder qualquer em sua busca da verdade – não pode mais pretender essa autonomia. O que nele se faz sempre pode servir. E se isso continua sendo aparentemente inútil em seus resultados, em suas produções, pode, contudo, servir para ocupar mestres do discurso, profissionais da retórica, da lógica, da filosofia que, do contrário, poderiam aplicar alhures sua energia. Isso pode ainda, em determinadas situações, garantir um prêmio ideológico de luxo e de gratuidade para uma sociedade capaz de oferecer-se *também* isso dentro de certos limites. Aliás, dadas as conseqüências aleatórias de uma pesquisa, pode-se sempre ter em vista algum benefício possível ao termo de uma pesquisa aparentemente inútil, como, por exemplo, a filosofia ou as humanidades. A história das ciências incita a incorporar essa margem aleatória no cálculo centralizado de uma pesquisa. Modulam-se então os meios concedidos, o volume do apoio e a distribuição dos créditos. Um poder de Estado ou as forças que ele representa não precisam mais, sobretudo no Ocidente, proibir pesquisas ou censurar discursos. Basta limitar os meios, os suportes de produção, de transmissão e de difusão. A máquina dessa nova "censura" no sentido amplo é onipresente e muito mais complexa do que no tempo de Kant, por exemplo, quando toda a problemática e toda a topologia da Universidade se organizavam em torno do exercício da censura real. Hoje, nas democracias ocidentais, essa forma de censura desapareceu quase por completo. As limitações

deixemos de lado esse ponto difícil. Em *Der Satz vom Grund*, Heidegger situa esse conceito de "informação" (entendido e pronunciado à inglesa, diz ele na época em que considera em pé de igualdade a América e a Rússia, esses dois continentes simétricos e homogêneos da metafísica como técnica) na dependência do princípio de razão, como princípio de calculabilidade integral. Até o princípio de incerteza (e ele teria dito a mesma coisa de uma certa interpretação da indecidibilidade) continua a mover-se na problemática da representação e da relação sujeito/objeto. Chama então aquilo de era atômica e cita um livro de vulgarização intitulado *Viveremos graças aos átomos*, prefaciado conjuntamente por Otto Hahn, prêmio Nobel e físico "fundamentalista", e por Franz Joseph Strauss, então ministro da Defesa Nacional. A informação assegura a segurança do cálculo e o cálculo da segurança. Recorre-se nisto a época do princípio de razão. Leibniz, lembra Heidegger, passa por ter sido também o inventor do seguro de vida. Sob a forma da informação (*in der Gestalt der Information*), diz Heidegger, o princípio de razão domina toda nossa representação (*Vorstellen*) e determina uma época para a qual tudo depende do fornecimento da energia atômica. Fornecimento é, em alemão, *Zustellung*, palavra que também vale, como assinala Heidegger, para a entrega do correio. Ela pertence à cadeia do *Gestell*, ao conjunto do *Stellen* (*Vorstellen*, *Nachstellen*, *Zustellen*, *Sicherstellen*), que caracterizaria a modernidade técnica. A informação é a estocagem, o arquivamento e a comunicação mais econômica, mais rápida e mais clara (unívoca, *eindeutig*) das notícias. Ela deve informar o homem sobre a segurança (*Sicherstellung*) daquilo que responde a suas necessidades: *ta khreia*, dizia, portanto, Aristóteles. A tecnologia dos computadores, dos bancos de dados, das inteligências artificiais, das máquinas de tradução, etc. contrói-se sobre essa determinação instrumental de uma linguagem calculável. A informação não informa somente fornecendo um conteúdo informativo, ela dá forma, "*in-formiert*", "*formiert zugleich*". Ela instala o homem em uma forma que lhe permita assegurar

proibitivas passam por vias múltiplas, descentralizadas, difíceis de reunir em sistema. A irreceptibilidade de um discurso, a não-aprovação de uma pesquisa, a ilegitimidade de um ensino são declaradas por atos de avaliação cujo estudo me parece ser uma das tarefas mais indispensáveis para o exercício e a dignidade de uma responsabilidade acadêmica. Na própria Universidade, poderes aparentemente extra-universitários (editoras, fundações, *mass media*) intervêm de modo cada vez mais decisivo. As editoras universitárias, especialmente nos Estados Unidos, desempenham um papel mediador que apela para as mais graves responsabilidades, pois os critérios científicos, em princípio representados pelos membros da corporação universitária, devem entrar em composição com tantas outras finalidades. Quando a margem aleatória deve encolher, as restrições de crédito afetam as áreas menos imediatamente rentáveis. E isso provoca no interior da profissão efeitos de todo tipo, alguns dos quais parecem não ter mais relação direta com essa causalidade – continuando esta a ser amplamente superdeterminada. A determinação móvel dessa margem aleatória depende sempre da situação técnico-econômica de uma sociedade em sua relação com o conjunto do campo mundial. Nos Estados Unidos, por exemplo (e não é um exemplo entre outros), sem mesmo falar da regulação econômica que permite a certas mais-valias apoiarem, entre outras vias, por meio de fundações privadas, pesquisas ou criações aparente ou imediatamente não-rentáveis, sabe-se também que programas militares, especialmente os da marinha, podem muito racionalmente apoiar investigações lingüísticas, semióticas ou antropológicas. Estas não dispensam história, literatura, hermenêutica, direito, ciência política, psicanálise, etc.

O conceito de informação ou de informatização é aqui o operador mais geral. Ele incorpora o fundamental no finalizado, o racional puro no técnico, comprovando assim essa conexão inicial entre a metafísica e a técnica. O valor de "forma" – e aquilo que nela guarda para *ver* e para *fazer*, por ter a *ver* com *ver* e a *fazer* com *fazer* – não lhe é estranho, mas

seu domínio na Terra e além da Terra. Tudo isso deve ser medido como efeito do princípio de razão ou, mais rigorosamente, de uma interpretação dominante desse princípio, de uma certa acentuação na escuta que fazemos a seu apelo<sup>12</sup>. Mas eu disse que não podia aqui tocar nessa questão do acen-to. Não é meu propósito.

Qual é então meu propósito? O que tinha eu em vista para apresentar assim as coisas? Eu pensava sobretudo na necessidade de despertar ou de re-situar uma responsabilidade, na Universidade ou perante a Universidade, fazendo-se, ou não, parte dela.

Aqueles que analisam hoje esse valor informativo e instrumental da linguagem são necessariamente levados aos próprios limites do princípio de razão assim interpretado. Podem fazê-lo nesta ou naquela área. Mas, se chegam, por exemplo, a trabalhar sobre as estruturas do simulacro ou da ficção literária, sobre um valor poético e não-informativo da língua, sobre os efeitos de indecibilidade, etc., com isso mesmo se interessam por possibilidades que surgem nos limites da autoridade e do poder do princípio de razão. Podem, assim, tentar definir novas responsabilidades face à sujeição total da Universidade às tecnologias de informatização. Não se trata, evidentemente, de recusar tais tecnologias. Nem, aliás, de abonar de forma demasiado rápida e demasiado simples uma oposição entre a dimensão instrumental e alguma origem pré-instrumental ("autêntica" e propriamente "poética") da linguagem. Com frequência eu tentara demonstrar alhures, há muito tempo, que essa oposição permanece limitada em sua pertinência e que, como tal, ela talvez persista no questionamento heideggeriano. Nada, em absoluto, precede a instrumentalização técnica. Não se trata, portanto, de opor a essa instrumentalização algum irracionalismo obscurantista. Como o niilismo, o irracionalismo é uma postura simétrica, portanto dependen-

12. Para essa passagem, ver *Der Satz vom Grund*, p. 198-203.

te, do princípio de razão. O tema da extravagância como *irracionalismo*, e disso se têm indícios muito claros, data da época em que se formula o princípio de razão. Leibniz denunciava-o em seus *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Colocar essas novas questões pode, por vezes, proteger algo da filosofia e das humanidades que sempre resistiu à tecnologia; pode também guardar a memória daquilo que é muito mais oculto e antigo do que o princípio de razão. Mas o procedimento para o qual apelo aqui é freqüentemente visto por certos defensores das "humanidades" ou das ciências positivas como uma ameaça. Ele é assim interpretado por aqueles que, na maioria das vezes, jamais procuraram compreender a história e a normatividade própria de sua instituição, a deontologia de sua profissão. Não querem saber como se constituiu sua área, especialmente em sua forma profissional moderna, desde o início do século XIX e sob a alta vigilância alternada do princípio de razão. Pois pode haver efeitos obscurantistas e niilistas do princípio de razão. Estes são vistos um pouco por toda a parte, na Europa e na América, naqueles que acreditam defender a filosofia, a literatura e as humanidades contra esses novos modos de questionamento, que são também uma outra relação com a língua e a tradição, uma nova *afirmação*, e novas maneiras de assumir suas responsabilidades. Vê-se bem de que lado espreitam o obscurantismo e o niilismo quando, às vezes, grandes professores ou os representantes de instituições de prestígio perdem toda linha e todo controle; esquecem então as regras que pretendem defender em seu trabalho e, repentinamente, põem-se a proferir injúrias, a dizer qualquer coisa a respeito de textos que visivelmente não abriram ou que abordam através daquele mau jornalismo que em outras circunstâncias fingiriam desprezar<sup>13</sup>.

13. Entre muitos outros, citarei apenas dois artigos recentes. Têm pelo menos um traço comum: os signatários representam, em sua cúpula, duas instituições cujo poder e irradiação é inútil lembrar. Trata-se de *The Crisis in English Studies*, de Walthor Jackson Bate, Kingsley Porter University Professor at Harvard (Harvard Magazine, Sept./Oct. 1982) e de *The Shattered Humanities*, de William J. Bennett,

Essa nova responsabilidade de que falo, não se pode falar dela senão apelando para ela. Seria a de-uma comunidade de pensamento para a qual a fronteira entre pesquisa fundamental e pesquisa finalizada não estaria mais assegurada, em todo caso não mais nas mesmas condições de antes. Chamo-a comunidade de pensamento no sentido amplo (*at large*), e não de pesquisa, ciência ou filosofia, visto que esses valores estão geralmente sujeitos à autoridade não-questionada do princípio de razão: Ora, a razão é apenas uma espécie de pensamento, o que não quer dizer que o pensamento seja "irracional". Uma tal comunidade interroga a essência da razão e do princípio de razão, os valores de fundamental, de principal, de radicalidade, da *arqué* em geral, e tenta tirar todas as consequências possíveis desse questionamento. Não é certo que um tal pensamento possa reunir uma comunidade ou fundar uma instituição no sentido tradicional dessas palavras. Deve re-pensar também o que se denomina comunidade e instituição. Deve também descobrir, tarefa infinita, todos os ardis da razão finalizante, os trajetos pelos quais uma pesquisa aparentemente desinteressada pode encontrar-se indiretamente reapropriada, reinvestida por programas de qualquer tipo. Isso não quer dizer que a finalização seja má em si e que seja preciso combatê-la; pelo contrário. Defino, antes, a necessidade de uma nova formação que preparará para novas análises a fim de avaliar essas finalidades e escolher, quando possível, entre todas elas.

Chairman of the National Endowment for the Humanities (*The Wall Street Journal*, 31 Dec. 1982). O segundo, atualmente responsável pela educação na administração de Reagan, leva a ignorância e a raiva até a escrever, por exemplo: "A popular movement in literary criticism called "Deconstruction" denies that there are any texts at all. If there are no texts, there are no greater arts, and no argument for reading." O primeiro diz a respeito da desconstrução – e isso não é fortuito – coisas igualmente, digamos, nervosas. Como observa Paul de Man num admirável ensaio (*The Return to Philology*, em *Times Literary Supplement*, 10 Dec. 1982: *Professing Literature*, *A Symposium on the Study of English*), o professor Bate "has this time confined his sources of information to *Newsweek* magazine [...] What is left is a matter of law-enforcement rather than a critical debate. One must be feeling very threatened indeed to become so aggressively defensive".

A alguns colegas meus e a mim mesmo o governo francês havia-solicitado, no ano passado, um relatório com vistas à criação de um Colégio Internacional de Filosofia<sup>14</sup>. Insisti, nesse Relatório, que ficasse bem marcada a dimensão daquilo que, neste contexto, chamo o "pensamento" – e que não se reduz nem à técnica, nem à ciência, nem à filosofia. Esse Colégio internacional não seria-apesas Colégio de filosofia, mas um lugar de questionamento *sobre* a filosofia. Não estaria aberto somente a pesquisas hoje não legitimadas ou insuficientemente desenvolvidas nas instituições francesas ou estrangeiras, pesquisas entre as quais algumas poderiam ser ditas "fundamentais". Dar-se-ia um passo a mais. Far-se-ia justiça a trabalhos sobre a instância do fundamental, sobre sua oposição à finalização, sobre os ardis da finalização em todas as suas áreas. Como no seminário de que falei, o Relatório aborda as consequências políticas, éticas e jurídicas de um tal empreendimento. Não poderia falar disso aqui sem retê-los por tempo demasiadamente longo.

Essas novas responsabilidades não podem ser apenas acadêmicas. Se continuam sendo tão difíceis de assumir, precárias e ameaçadas, é porque devem, ao mesmo tempo, guardar a memória viva de uma tradição e abrir para além de um programa, ou seja, para aquilo que se chama o futuro. E os discursos, as obras ou as tomadas de posição que elas inspiram, quanto à instituição da ciência e pesquisa, já não concernem somente à sociologia do conhecimento, à sociologia ou à politologia. Essas áreas são mais necessárias do que nunca, sem dúvida; eu seria o último a querer desqualificá-las. Mas, qualquer que seja seu aparelho conceitual, sua axiomática, sua metodologia (marxista ou neomarxista, weberiana ou neoweberiana, manheimiana, nem isto nem aquilo, ou um pouco de ambos...), jamais tocam no que nelas continua a repousar sobre o princípio de razão e, portanto, sobre o fundamento essencial

14. Ver "Titres (pour le Collège International de Philosophie) (1982)". In: *Du droit à la philosophie*. Paris: Gallilée, 1990, p. 551 e ss. (N. dos T.)



memória e a tradição da Universidade, o imperativo da competência e do rigor profissionais. Há nisso um duplo gesto, uma dupla postulação: assegurar a competência profissional e a mais séria tradição da Universidade, embora indo tão longe quanto possível, teórica e praticamente, no pensamento mais abissal daquilo que funda a Universidade, pensar ao mesmo tempo toda a paisagem "corneliana": o campus nas elevações, a ponte e, se necessário, o cercado acima do abismo – e o abismo. É esse duplo gesto que parece insituável e, portanto, insuperável para certos universitários de todos os países que se unem para forçá-lo ou censurá-lo por todos os meios, denunciando simultaneamente o "profissionalismo" e o "antiprofissionalismo" naqueles que apelam para novas responsabilidades.

Não me aventurarei aqui a tratar desse debate sobre o "profissionalismo" que se desenvolve no país de vocês. Seus traços são, pelo menos em certa medida, próprios da história da Universidade americana. Mas concluo sobre esse tema geral da "profissão". Com o risco de contradizer o que venho aventando há um momento, desejaria prevenir contra uma outra precipitação. Pois a responsabilidade que tento situar não pode ser simples, ela implica lugares múltiplos, uma típica diferenciada, postulações móveis, uma espécie de ritmo estratégico. Anunciei que não falaria senão de um certo ritmo, por exemplo, o de um bater de pálpebras, e que não faria senão jogar risco contra risco, o cercado contra o abismo, o abismo contra o cercado, um com o outro e um sob o outro.

Além da finalidade técnica, mesmo além da oposição entre finalidade técnica e princípio de razão suficiente, além da afinidade entre técnica e metafísica, o que chamei aqui de "pensamento" corre o risco, por sua vez (mas acho esse risco inevitável – é o do próprio futuro), de ser reapropriado por forças sócio-políticas que poderiam ter interesse nisso em certas situações. Um tal "pensamento" não pode, com efeito, produzir-se fora de certas condições históricas, técnico-econômicas, político-institucionais e lingüísticas. Uma análise es-

da Universidade moderna. Elas nunca questionam a normatividade científica, a começar pelo valor de objetividade ou de objetivação, que regula e autoriza seu discurso. Qualquer que seja seu valor científico, e ele pode ser grande, essas sociologias da instituição permanecem, nesse sentido, intra-universitárias, controladas pelas normas profundas e mesmo pelos programas do espaço que elas pretendem analisar. Isso se reconhece, entre outras coisas, pela retórica, pelos ritos, pelos modos de apresentação e de demonstração que continuam respeitando. Chegarei, pois, até a dizer que os discursos do marxismo e da psicanálise, inclusive os de Marx e de Freud, *enquanto* são normatizados por um projeto de prática científica e pelo princípio de razão, são intra-universitários, em todo caso homogêneos ao discurso que domina, em última instância, a Universidade. E o fato de serem por vezes usados por não-universitários profissionais em geral nada muda quanto ao essencial. Isso explica, até certo ponto, por que, mesmo quando se dizem revolucionários, alguns desses discursos não preocupam as forças mais conservadoras da Universidade. Compreendidos ou não, basta não ameaçarem a axiomática e a deontologia fundamentais da instituição, sua retórica, seus ritos e seus procedimentos. A paisagem acadêmica acolhe-os mais facilmente em sua economia, em sua ecologia, mas acolhe com muito mais receio, quando não os exclui simplesmente, aqueles que colocam questões proporcionais a esse fundamento ou ao não-fundamento universitário, aqueles que dirigem também por vezes as mesmas questões ao marxismo, à psicanálise, às ciências, à filosofia e às humanidades. Não importa apenas *formular* questões, submetendo-se, como aqui faço, ao princípio de razão, mas preparar-se para transformar em consequência os modos de escritura, a cena pedagógica, os procedimentos de colocação, a relação com as línguas, com as outras áreas, com a instituição em geral, com seu exterior e com seu interior. Aqueles que se arrojam nessa via não têm, ao que me parece, de opor-se ao princípio de razão nem de cair num "irracionalismo". Podem continuar assumindo *dentro*, com a

tratégica tão vigilante quanto possível deve, portanto, com os olhos bem abertos, tentar prevenir tais réappropriações. Eu teria situado neste ponto certas questões sobre a "política" do pensamento heideggeriano, notadamente antes de *Der Satz vom Grund*, nos dois Discursos inaugurais, por exemplo, 1929, 1933.

Limite-me, pois, à dupla questão da "profissão": 1. tem a Universidade por missão essencial produzir competências profissionais, que podem, às vezes, ser extra-universitárias? 2. deve a Universidade assegurar em si mesma, e em que condições, a reprodução da competência profissional, formando professores para a pedagogia e para a pesquisa, em respeito a um determinado código? Pode-se responder "sim" à segunda questão sem tê-lo feito à primeira e querer manter as formas e os valores profissionais intra-universitários fora do mercado e das finalidades do trabalho social *fora da Universidade*. A nova responsabilidade do "pensamento" de que falamos não pode deixar de ser acompanhada, pelo menos, de um movimento de reserva, e mesmo de rejeição, em relação à profissionalização da Universidade nesses dois sentidos, e sobretudo no primeiro, que ordena a vida universitária para as ofertas ou procuras do mercado de trabalho e se regula por um ideal de competência puramente técnico. Pelo menos nessa medida, um tal "pensamento" pode ao menos ter como efeito reproduzir uma política do saber muito tradicional. E esses efeitos podem ser os de uma hierarquia social no exercício do poder técnico-político. Não digo que esse "pensamento" se identifique com essa política e que assim seja preciso abster-se dele. Digo que ele pode, em certas condições, servi-la. E tudo implica então a análise dessas condições. Nos tempo modernos, Kant, Schelling, Nietzsche, Heidegger e tantos outros afirmaram, todos eles, sem ambigüidade: o essencial da responsabilidade acadêmica não deve ser a formação profissional (e o núcleo puro da autonomia acadêmica, a essência da Universidade, encontra-se situado na Faculdade de Filosofia, segundo Kant). Não repetirá tal afirmação a avaliação política profunda e

hierarquizante da Metafísica, quero dizer da *Metafísica* de Aristóteles? Pouco após a passagem que li para começar (981b e ss.), vemos instalar-se uma hierarquia teórico-política. No topo, o saber teórico: este não é pesquisado em vista do útil; e aquele que detém esse saber, sempre um saber das causas e do princípio, é o chefe ou o *architékton* de uma sociedade no trabalho: acima do trabalhador manual (*kheirotechnes*) que age sem saber, assim como o fogo queima. Ora, esse chefe teórico, esse conhecedor das causas que não necessita da habilidade "prática", é essencialmente um *docente*. Além de conhecer as causas e de ter a razão ou o *logos* (*to logon ekkein*), ele é reconhecido por este signo (*semeion*): a "capacidade de ensinar" (*to dymasthai didaskein*). Ao mesmo tempo ensinar, portanto, e dirigir, pilotar, organizar o trabalho empírico dos trabalhadores manuais. O teórico-docente, o "arquiteto", é um chefe por estar do lado da *arquê*, do começo e do comando; ele comanda – é o primeiro ou o príncipe – por conhecer as causas e os princípios, o "porquê" e, portanto, também o "em vista de quê" das coisas. Antes de sua formulação, e antes dos outros, ele responde ao princípio de razão, que é o primeiro princípio, o princípio dos princípios. E é por isso que ele não tem de receber ordens, é ele, pelo contrário, quem ordena, prescreve, faz a lei (982a 18). É normal que essa ciência superior, com o poder que confere em razão de sua própria inutilidade, se desenvolva em lugares (*topoi*), em regiões onde o lazer é possível. Assim, observa Aristóteles, as artes matemáticas se desenvolveram no Egito em razão dos lazes que lá se concediam à casta sacerdotal (*to tôn iereôn ethnos*), ao povo dos sacerdotes.

Kant, Schelling, Nietzsche e Heidegger, ao falarem da Universidade, a pré-moderna ou a moderna, não dizem exatamente a mesma coisa que Aristóteles, não dizem todos exatamente a mesma coisa. Dizem, porém, também a mesma coisa. Embora Kant admita o modelo industrial da divisão do trabalho na Universidade, coloca a faculdade dita "inferior", a Faculdade de Filosofia, lugar do saber racional puro, lugar onde a

verdade se deve dizer sem controle e sem preocupação com a "utilidade", lugar onde se reúnem o próprio sentido e a autonomia da Universidade, *acima e fora da formação profissional*: o esquema arquitetônico da razão pura está acima e fora do esquema técnico. Em suas *Conferências sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, Nietzsche condena a divisão do trabalho nas ciências; a cultura utilitária e jornalística a serviço do Estado, as finalidades profissionais da Universidade. Quanto mais se faz (*tut*) no campo da formação, mais se deve pensar (*denken*). E ainda na primeira Conferência: "*Man muss nicht nur Standpunkte, sondern auch Gedanken haben!*", não se devem ter somente pontos de vista, mas também pensamentos! Quanto a Heidegger, ele deplora em 1929 (*O que é a Metafísica? Aula inaugural*) a organização doravante técnica da Universidade e sua especialização compartimentadora. E em seu *Discurso de posse como reitor*, no exato momento em que apela para os três serviços (*Arbeitsdienst, Wehrdienst, Wissensdienst*, serviço do trabalho, serviço militar, serviço do saber), no exato momento em que lembra que esses serviços são de categoria igual e igualmente originais (lembrara antes que a teoria não era para os gregos senão a forma mais elevada da práxis e o modo por excelência da *enérgeia*), Heidegger condena, todavia, com violência a compartimentação disciplinar e o "adestramento exterior com vistas ao ofício", "coisa ociosa e inautêntica" (*Das Müßige und Unechte äusserlicher Berufsabrichtung...*)<sup>15</sup>.

Querendo subtrair a Universidade aos programas "úteis" e à finalidade profissional, pode-se sempre, queiramos ou não, servir a finalidades inaparentes, reconstituir poderes de casta, classe ou corporação. Estamos numa topografia política implacável: um passo a mais com vistas ao aprofundamento ou à radicalização, até mesmo além do profundo e do radical, do

15. Cf. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität/L'auto-affirmation de l'Université allemande*. Trad. francesa Gérard Granel. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1982.

principal, da *arqué*, um passo a mais rumo a uma espécie de an-arquia original corre o risco de produzir ou de reproduzir a hierarquia. O "pensamento" requer *tanto* o princípio de razão quanto o além do princípio de razão, a *arqué* e a an-arquia. Entre os dois, diferença de um sopro ou de um acento, somente a *implementação* desse "pensamento" pode decidir. Essa decisão é sempre arriscada, ela arrisca sempre o pior. Pretender apagar esse risco através de um programa institucional é embarricar-se simplesmente contra um futuro. A decisão do pensamento não pode ser um acontecimento intra-institucional, um momento acadêmico.

Tudo isso não define uma política, nem mesmo uma responsabilidade. Somente, no máximo, algumas condições negativas, uma "saboria negativa", diria o Kant do *Conflito das finalidades*: prevenções preliminares, protocolos de vigilância para uma nova *Aufklärung*, o que se deve ver e ter em vista na reelaboração moderna dessa velha problemática. Cuidado com os abismos e as gargantas, mas cuidado também com as pontes e as "barriers". Cuidado com o que abre a Universidade para o exterior e para o sem-fundo, mas cuidado também com o que, fechando-a em si mesma, não criaria senão um fantasma de cercado, a colocaria à mercê de qualquer interesse ou a tornaria perfeitamente inútil. Cuidado com as finalidades, mas o que seria uma Universidade sem finalidade?

Nem em sua forma medieval, nem em sua forma moderna, a Universidade dispôs de sua autonomia absoluta e das condições rigorosas de sua unidade. Por mais de oito séculos, "Universidade" terá sido o nome dado por nossa sociedade a uma espécie de corpo suplementar que ela quis, ao mesmo tempo, projetar para fora de si e guardar ciosamente dentro de si, emancipar e controlar. Por esses dois motivos, presume-se que a Universidade *representava* a sociedade. E, de certa maneira, ela também o fez, reproduziu sua cenografia, suas vistas, seus conflitos, suas contradições, seu jogo e suas diferenças, bem como seu desejo de união orgânica num corpo total. A linguagem organicista está sempre associada à lingua-

gem "técnico-industrial" no discurso "moderno" sobre a Universidade. Mas, com a relativa autonomia de um dispositivo técnico, e até de uma máquina e de um corpo pro-tético, esse artefato universitário somente *refletiu a sociedade* dando-lhe a oportunidade da reflexão, isto é, também, da *dissociação*. O tempo da reflexão, aqui, não significa apenas que o ritmo interno do dispositivo universitário é relativamente independente do tempo social e distende a urgência do comando, assegurando-lhe uma grande e preciosa liberdade de jogo. Um lugar vazio para a sorte. A invaginação de um bolsão interior. O tempo da reflexão é também a sorte de uma volta às próprias condições da reflexão, em todos os sentidos dessa palavra, como se com a ajuda de um novo aparelho ótico se pudesse finalmente ver a vista, não somente a paisagem natural, a cidade, a ponte e o abismo, como também "telescopar" a vista. Mediante um dispositivo acústico, "ouvir" o ouvir, em outras palavras, captar o inaudível numa espécie de telefonia poética. Assim, o tempo da reflexão é também um outro tempo, é heterogêneo àquilo que reflete e talvez dê tempo para aquilo que chama e se chama o pensamento. É a sorte de um acontecimento do qual não se sabe se, apresentando-se na Universidade, pertence à história da Universidade. Ele pode também ser breve e paradoxal, pode rasgar o tempo, como o instante de que fala Kierkegaard, um dos pensadores estranhos e até mesmo hostis à Universidade, que muitas vezes nos dão mais a pensar, quanto à essência da Universidade, do que as próprias reflexões acadêmicas. A sorte desse acontecimento é a sorte de um instante, de um *Augenblick*, de um piscar de olhos ou de um bater de pálpebra, of a "wink" or a "blink", ocorre "in the blink of an eye", eu diria, antes, "in the twilight of an eye", pois é nas situações mais crepusculares, mais ocidentais da Universidade de ocidental que se multiplicam as sortes desse "twinking" do pensamento. Em período de "crise", como se diz, de decadência ou de renovação, quando a instituição está "on the blink", a provocação para pensar reúne no *mesmo* instante o desejo de memória e a exposição de um futuro, a fidelidade de um guar-

dião bastante fiel para querer guardar até a sorte do futuro, em outros termos, a singular responsabilidade pelo que ele não tem e que ainda não existe. Nem sob sua guarda, nem sob seu olhar. Guardar a memória e guardar a sorte, isso é possível? Como sentir-se *contador* do que não se tem, e que ainda não existe? Mas por qual outra coisa sentir-se *responsável* senão pelo que não nos pertence? pelo que, como o futuro, pertence e cabe ao outro? E a sorte, isso se guarda? Não será, como seu nome indica, o risco ou o acontecimento da queda, até mesmo da decadência, o destino que espera no fundo da "garganta"? Não sei. Não sei se é possível guardar ao mesmo tempo a memória e a sorte. Sou, antes, tentado a pensar que uma não se guarda sem a outra, sem guardar a outra e sem guardar outra. Diferentemente. Essa dupla guarda seria assinalada, bem como sua responsabilidade, ao estranho destino da Universidade. À sua lei, à sua razão de ser e à sua verdade. Aventuremos ainda um piscar de olhos etimológico: a verdade (*truth*) é o que guarda e se guarda. Penso aqui na *Wahrheit*, no *Wahren* da *Wahrheit* e na *veritas* - nome que figura nas armas de tantas Universidades americanas. Ela institui guardiães e chama-os a velar fielmente (*truthfully*) por ela.

A título de memento, lembro-lhes meu *incipit* e a única questão que coloquei ao começar: como não falar, hoje, da Universidade? Tê-lo-ei dito ou tê-lo-ei feito? Terei dito como não se deveria falar, hoje, da Universidade? Ou terei falado como não se deveria fazê-lo, hoje, na Universidade?

Somente outros poderiam dizê-lo. Começando por vocês.