

4

A Fidelidade de um Guardiã

4.1

Visões da Universidade: entre a barreira protetora e o abismo

“As Pupilas da Universidade – o princípio de Razão e a ideia de Universidade” é um importante texto de Derrida sobre a questão da instituição universitária. Esse texto foi apresentado primeiramente em inglês, em 1983, como conferência inaugural para o recebimento do título de *Professor-at-large* Andrew D. White, concedido a Derrida pela Universidade de Cornell¹. Derrida acentuou em sua conferência que, naquele momento, ele estava muito envolvido com a direção do Colégio Internacional de Filosofia em Paris². Como já dissemos, o contexto político para tal iniciativa era o de eleição de um governo socialista na França em 1981 – numa plataforma que incluía as propostas do Greph para manter e estender o ensino da filosofia ao sistema educacional francês. Essas propostas emergiram depois de várias resistências às reformas, chamadas de “Haby”, que incitaram os “Estados Gerais da Filosofia”, ocorridos na Sorbonne, em junho de 1979. O ativismo relacionado ao Greph e ao “Estado Geral” ajudou a obstruir e a inverter as reformas propostas pelo governo francês. Um comitê do governo foi posto para investigar a possibilidade de uma faculdade internacional de filosofia na França. O texto “As pupilas da Universidade – o princípio de Razão e a ideia de Universidade” deve ser situado e lido a partir desse “pano de fundo” – no qual a disciplina de Filosofia e as instituições universitárias são tratadas por meio de investigação filosófica e de ação prática. De fato, nos vários textos de Derrida desse período, a inter-relação entre teoria e prática, pensamento e ato, filosofia e ativismo, “básico” e “pesquisa”, é submetida a uma interrogação desconstrutiva constante.

O texto “As pupilas da Universidade – o princípio de Razão e a ideia de Universidade” trata da instituição universitária por meio da descrição do cenário singular da Universidade de Cornell. Entre uma série de jogo de palavras, Derrida mostra topologia e o cenário de Cornell. Uma Universidade que possui um campus

¹ Fazemos alusão aqui aos textos que foram publicados em português no livro *O olho da universidade*. Da página 11 à página 80 desse livro, consta um texto de Michel Peterson intitulado “A Universidade: da responsabilidade do corpo docente”. Da página 83 à 122, consta o texto “*Mochlos* ou o conflito das faculdades”, de Derrida. Da página 123 à 157, consta o texto “As pupilas da Universidade: o princípio de Razão e a ideia de Universidade” também de Derrida. Esses dois textos estão no livro *Du Droit à la Philosophie* (traduzido em inglês por *Right to Philosophy*).

² O sentido dessa “história”, do ponto de vista derridiano, pode ser reconstituído mediante uma leitura mais criteriosa dos vários textos de *Du Droit à la Philosophie* (*Right to Philosophy*).

universitário com paisagem, arquitetura e geografia próprias e com um discurso institucional próprio. Derrida liga a questão da “razão de ser” (*raison d’être*) da Universidade com sua própria fundação. Mas chama a atenção para a importância de outra questão: “Com a vista de quê?” A questão da “vista” de Cornell é posta em cena pela importância que adquire no desenvolvimento da instituição.

(...) 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 (Derrida, 1999, p. 129).

Derrida conta que White convenceu os *trustees* (membros do conselho diretor) da Universidade a rejeitar a ideia de um local “mais próximo à cidade”. White fê-los subir a colina para mostrar-lhes a paisagem e a vista (Derrida, 1999, p. 129).

Aqui, então, a vista de Cornell está ligada a duas questões: 1) a fundação da instituição está relacionada à “vista de” e à “razão de ser”; 2) a um sistema de valores, oriundos de raciocínio econômico cuidadosamente calculado. De fato, para Derrida, a questão “Por que a Universidade?” nos leva a outra: “Com uma vista de quê?”. A topologia e a política daquela Universidade, quanto à sua vista e à sua paisagem, formam a “topolitologia” do ponto de vista cornelliano (Derrida, 1999, p.124-125). E desde que a ampla visão de Cornell é agudamente vertiginosa, essa paisagem é caracterizada pelas “alternativas de expansão”, motivadas pela vista expansiva do “precipício” e do “cerco”, incitando propostas para o levantamento de barreiras protetoras (vale observar os pensamentos de suicídio inspirados pela vista). Mas para White, o fechamento da vista seria o mesmo que destruir a essência da Universidade.

O que ele queria dizer? O que é a essência da Universidade? Agora vocês imaginem melhor com que temores quase religiosos eu podia dispor-me a falar-lhes desse assunto propriamente sublime, a essência da Universidade. Assunto sublime no sentido kantiano do termo. Kant dizia, em *O conflito das faculdades*, que a Universidade deveria se regular por uma ideia de razão, e de uma totalidade do saber presentemente ensinável. Ora, nenhuma experiência pode ser presentemente adequada a essa totalidade presente e apresentável do doutrinal, da teoria ensinável. Mas o sentimento esmagador dessa inadequação é precisamente o sentimento exaltador e desesperador do sublime, suspenso entre vida e morte (Derrida, 1999, p. 130).

De uma forma mais geral, Derrida reflete sobre o que permanece invisível à visão da Universidade. Com alusão à *Metafísica* de Aristóteles, Derrida mostra como,

desde as primeiras linhas, a questão da vista é associada à questão do conhecimento (Derrida, 1999, p.125) Assim, a visão foi durante muito tempo considerada como o sentido privilegiado do desejo de saber. Não obstante, Derrida sugere que a noção de que somente o saber-ensinar e o saber-aprender devam ser valorizados não pode nunca ser “suficiente”. Na Universidade, nós talvez necessitemos ouvir contrariamente, com o ouvido do outro. Derrida sugere: deve-se saber fechar os olhos para escutar melhor (Derrida, 1999, p. 130). Além do mais, por referência ao *De anima*, de Aristóteles, Derrida refere-se a uma antiga distinção dos animais de olhos duros e secos, desprovidos de pálpebras (Derrida, 1999, p. 127), e acentua o fato de que, constantemente, eles veem. O “homem,” o “animal racional”, possui uma espécie de élitro ou membrana tegumentária (*phragma*), que lhe protege o olho e lhe permite, a intervalos regulares, encerrar-se na noite do pensamento interior ou do sono (Derrida, 1999, p. 127). A Universidade não deve ser um animal de olho duro, insiste Derrida (1999, p. 128), atento a uma série complexa de relações entre vigilância, poder, controle, mestria, conhecimento e desejo, que acompanham um olhar constante – tal como no “homem da representação” heideggeriano: caricatura do homem da representação, no sentido heideggeriano, Derrida 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 (Derrida, 1999, p.137).

Em certo momento do ensaio, Derrida interroga a proposta kantiana “de que a Universidade deve ser governada por uma ideia de razão, a de uma totalidade do saber presentemente ensinável” (Derrida, 1999, p. 130). A singularidade da cena do ensinar, do aprender, do escrever, do ler, mostra uma inevitável “performatividade” a respeito do objeto de pesquisa e também subverte a possibilidade de um ponto de vista teórico que consiga a totalidade do campo. Assim Derrida profere: “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” (1999, p. 128). “Sinto-me como um animal acuado que procura na escuridão uma saída inencontrável” (Derrida, 1999, p. 128). Contrariando o desejo de alguns membros da Universidade de Cornell, deve-se “abaixar a membrana,” levantar a barreira, “ajustar o diafragma,” ou estreitar a visão, precisamente para fazer justiça à visão da Universidade em termos mais gerais. Não somente Cornell, mas a ideia de Universidade moderna se encontra em um abismo. Desde o Iluminismo, essa autoridade, legitimidade e licença, concedida ao princípio da razão, nos leva a perceber que a questão do fundamento desse princípio é o próprio incontestável, o intransponível, o aporético:

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 dar a razão do

princípio de razão... O abismo, o precipício, o *Abgrund*, a “garganta” vazia, seria a impossibilidade de que um princípio de fundamento se funde a si próprio (Derrida, 1999, p. 134).

A própria ideia ou princípio de razão que funda a Universidade moderna não pode ser interrogada ou explorada de acordo com os preceitos ou práticas da razão, pois isso pressuporia um círculo em que alternativas novas não seriam encontradas. Um exemplo de que o apelo à própria natureza do fundamento da razão nos leva a uma impossibilidade é a pergunta: o que é a legalidade da lei? Para Derrida, a natureza aporética dessa questão não implica um movimento necessário em direção ao irracionalismo, ao obscurantismo e nem ao niilismo”, mas antes sugere outra racionalidade, talvez mais fiel, mais atenta “ao apelo da razão” (Derrida, 1999, p. 128). Seguindo Heidegger, torna-se possível dizer que a instituição se constituiu a partir do princípio de razão, e que tal princípio permanece escondido na instituição, de modo que, para que o “princípio da razão instale seu império, é necessário que permaneça oculto. Só assim a ideia de fundamento é possibilitada” (Derrida, 1999, p. 128).

No texto “*Mochlos* ou conflito das faculdades”, Derrida mostra que a data comemorativa da fundação de uma Universidade é também a reafirmação de seus princípios fundadores, constituindo, assim, a “autoafirmação da Universidade”. Por isso, Derrida vê o discurso de reitorado de Heidegger,³ também como uma autoafirmação da Universidade.

³ Derrida não situa o “Discurso do Reitorado”, de Heidegger, no âmbito da conjuntura política da época. Embora considere essa enorme problemática, prefere focar na ideia de essência da Universidade, que Heidegger questiona. Derrida aborda essas questões nos textos “As pupilas da Universidade” e “*Mochlos*”. Portanto, é a questão da essência da Universidade que interessa a Derrida, o modo como Heidegger evoca a responsabilidade dos membros da comunidade universitária. Porém, embora não se debruce sobre a participação de Heidegger no regime nacional-socialista, ele não desconsidera a “importância” do fato. Derrida também não relacionou de maneira forte a ideia de “essência” à ideia nacional-socialista, como insistiu Victor Farias em seu *Heidegger e o Nazismo*. Nesse livro, Farias diz que o engajamento de Heidegger nas ideias nacional-socialistas começa bem antes de 1933 (ano do discurso) e vai muito além de 1945 (ano da derrota alemã). Farias também questiona textos posteriores de Heidegger, nos quais este explica sua participação na reitoria. Tais textos estão incluídos no livro *Escritos políticos*. Entre os textos, estão “Carta ao reitorado acadêmico da Universidade Albert Ludwig de Freiburg – AM” (no qual Heidegger explica suas relações com o Partido Nacional-Socialista de 1933-1945 e pede sua readmissão no cargo de professor) e “O reitorado de 1933-1934 – fatos e reflexões”. Farias mostra que, embora Heidegger insistisse em reduzir a sua participação no partido depois de 1934 a um mero formalismo, vários documentos mostram que seu envolvimento vai muito além disso. Não é nosso intuito aqui tomar partido sobre a relação da filosofia heideggerina com o nazismo. O livro de Farias mostra que o modo como Heidegger aborda conceitos como essência, trabalho, terra, mundo, *Dasein* está estritamente ligado às diretrizes básicas do nacional-socialismo. Talvez por isso, o livro de Farias acabou por fornecer argumentos aos que tentam eliminar o assunto do nacional-socialismo da vida de Heidegger, pelo sensacionalismo que o envolveu e pelo tom acusatório da obra. No artigo “Ainda sobre Heidegger e o Nazismo”, Pierre Aubenque mostra que Farias desconsidera a declaração de Heidegger sobre o erro que cometeu, ao acreditar no nacional-socialismo. São também desconsideradas as críticas feitas por um importante membro do Partido Nacional-Socialista, Ernest Krieck, à filosofia de Heidegger, principalmente à obra *Ser e Tempo*. Jean-Pierre Faye, em entrevista à *Folha de S. Paulo*, mostra haver duas fases distintas na relação de Heidegger com o nazismo: uma de união e outra de ruptura. Sendo que no texto publicado no livro *Escritos políticos*, intitulado “Extracto de uma carta ao presidente da Comissão Política de Saneamento”, Heidegger declara: “em 1933-1934, já estava na mesma oposição contra a doutrina da visão de mundo nacional-socialista, mas acreditava, então, que o movimento poderia ser orientado espiritualmente para outras vias, e considerava essa tentativa compatível com as tendências sociais e, em geral, políticas do movimento. Em 1933, acreditava que Hitler iria, agora que era responsável pelo povo inteiro, ser capaz de se elevar acima do Partido e de sua doutrina, e que tudo se reencontraria sobre a base de uma renovação e de uma conjugação, para responder do

Assumir o reitorado é assumir a obrigação de dirigir o espírito dessa escola superior. A decisão de aceitar obedecer, nos professores e nos alunos, nasce e toma força apenas a partir do verdadeiro e comum enraizamento na essência da Universidade alemã... Sabemos o que é essa missão espiritual?... Estamos nós, corpo de mestres e corpo de alunos desta Escola Superior, estamos nós verdadeiramente e em comum enraizados na essência da Universidade Alemã? Essa essência tem uma verdadeira força para marcar com seu cunho o nosso *Dasein*? (Heidegger, 1997, p. 93).

Uma data comemorativa, um discurso de posse de reitor, todos esses procedimentos seriam uma espécie de autoafirmação e de autolegitimação da Universidade.

Acabo de pronunciar a palavra “autoafirmação”. Tratando-se da Universidade, entendo-a de imediato como uma tradução e uma referência. É o título de um discurso tristemente célebre de Heidegger quando de sua posse como reitor da Universidade de Friburgo em Brisgau, em 27 de maio de 1933, “A autoafirmação da Universidade alemã” (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*). Se ousar convocar aqui essa grande sombra e o sinistro evento, não é apenas porque me será permitido tomá-lo aqui como pretexto para homenagear a Universidade de Columbia pela acolhida que ela soubera reservar a intelectuais e professores emigrados da Alemanha nazista. É também porque, independentemente da avaliação que, por outro lado, dele se faça, sua relação com a conjuntura política (avaliação necessariamente muito complexa e à qual não me aplicarei aqui), o discurso de Heidegger sobre a autoafirmação da Universidade alemã representa, sem dúvida, na tradição do *Conflito das faculdades* e dos grandes textos filosóficos em torno da Universidade de Berlim (Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel), o último grande discurso na qual a Universidade ocidental tenta pensar sua essência e sua destinação em termos de responsabilidade, na estável referência à mesma ideia do saber, da técnica, do Estado e da nação, bem perto de um limite em que a reunião memorial e um pensamento fazem sinal, de repente, em direção ao inteiramente outro de um futuro aterrador (Derrida, 1999, p. 89-90).

Embora Derrida não admita a ideia de essência (levando em conta o que Derrida compreende por “metafísica da presença”), ele mostra que o modo como a Universidade está sendo atualmente conduzida a desvincula do seu motivo fundador que é o conhecimento. No discurso do reitorado, proferido por Heidegger em 1933,

Ocidente. Essa crença era um erro... Com efeito, a aspiração social e nacional, tal como eu a via, não estava essencialmente ligada à doutrina da visão de mundo racial e biológica” (Heidegger, 1997, p.1 87-188). Para melhor esclarecimento sobre a questão, indicamos os seguintes livros: Jean-Pierre Faye: *A razão narrativa – a filosofia heideggeriana e o nacional-socialismo*; Hugo Ott: *Martin Heidegger – éléments pour une biographie*; Pierre Bourdieu: *L’ontologie politique de Martin Heidegger*; Luc Ferry e Alain Renaut: *Heidegger e os modernos*; Jean-François Lyotard: *Heidegger e os judeus*.

propunha-se que todos os membros da Universidade teriam que a interrogar e perguntar se ela representava a essência da ciência. Mas a ciência a que Heidegger se refere é a ciência no sentido grego – antes do cálculo matemático e da relação entre ciência e desenvolvimento tecnológico, em prol do mercado.

Para os gregos, a ciência não é um bem cultural; é, pelo contrário, o lugar intermediário que determina no mais íntimo todo o *Dasein* do povo e do Estado. A ciência, para eles, não é também um simples meio de tornar consciente o que é inconsciente; é a potência que mantém acerado e encerra por toda parte o *Dasein* na sua totalidade (Heidegger, 1997, p. 96).

Para os gregos, a ciência era a relação com o conhecimento no sentido de questionar, como mostrou Aristóteles no livro III da *Metafísica*. Toda investigação era feita a partir de um questionamento que interferia na própria condição do ser. Podemos compreender isso como uma “ciência desinteressada”, mas com um desinteresse que parte sempre de um questionar. Para Heidegger, o conhecimento advém do questionar, e é a partir desse ato de interrogação que se constitui a ciência. É na Universidade que se deve interrogar pela essência da ciência.

A Universidade alemã, mantendo-se frente a tudo e contra tudo, não é outra coisa que a vontade que quer em comum a sua essência em conformidade com a origem. A Universidade alemã é para nós a Escola Superior que, a partir da ciência e graças à ciência, pretende educar e disciplinar os dirigentes que velam pelo destino do povo alemão... Queremos captar a essência da ciência? Então é preciso enfrentar, em primeiro lugar, a questão crítica: a ciência deve, para nós, continuar a ser ou devemos deixá-la correr para um fim rápido? Que, em primeiro lugar, deva haver a ciência, eis o que nunca é absolutamente necessário. Se a ciência deve ser, e se ela deve ser para nós e por nós, qual a condição para que possa então verdadeiramente continuar? (Heidegger, 1997, p. 94-95).

Nesse discurso, o lugar que a Universidade ocupa é a de divulgadora e de propagadora do conhecimento, cabendo a ela pensar sobre a essência do saber e do ensino, a partir de suas várias faculdades.

Encontra-se aqui subtendida uma dupla exigência: corpo de mestres e corpo de alunos devem, em primeiro lugar, cada um à sua maneira, ser capturados pelo conceito de ciência e manter-se sob seu domínio (Heidegger, 1997, p. 101).

Um dos efeitos dessa supressão da Universidade moderna, que Heidegger, de alguma maneira, anunciou, “é que rompe com a distinção entre ‘básico e fundamental’”. Abre-se mão da “pesquisa pura”, para o desenvolvimento da “pesquisa finalizada” (“pesquisa ligada a alguma finalidade utilitária”) (Derrida, 1999, p. 139). Para tal atividade de “pesquisa finalizada”, o conhecimento é obtido mediante procedimentos objetivos ou tecnológicos.

O saber não está a serviço das profissões, mas é o inverso: as profissões apelam a que se realize o saber supremo e essencial que o povo tem do seu *Dasein* inteiro, e põe-no em obra (Heidegger, 1997, p. 100).

Desse modo, não escapa do “círculo” e “abismo” do princípio da razão – reproduzindo preceitos, práticas e normas da razão. Derrida cita o exemplo da sociologia:

Mas, qualquer que seja seu aparelho conceitual, sua axiomática, sua metodologia, jamais tocam no que nelas continua a repousar sobre o princípio de razão e, portanto, sobre o fundamento essencial da Universidade moderna. Elas nunca questionam a normatividade científica, a começar pelo valor de objetividade ou de objetivação, que regula e autoriza seu discurso (Derrida, 1999, p. 149-150).

Os fins para o qual a pesquisa finalizada pode ser posta são também “sem limites”, intermináveis, e, portanto, de modo algum aparecem imediatamente à vista – como na (re)apropriação dos avanços científicos e tecnológicos pelo Estado, pela polícia, pelos serviços secretos ou pelo exército, uma série de acontecimentos que podem ocorrer de incontáveis e inventivas maneiras. É nesse sentido que Derrida enxerga o “Discurso de Reitorado” de Heidegger como um questionamento àqueles que pertencem à Universidade. Um questionamento que passa pela reflexão sobre a ciência – no qual esta é separada da tecnologia e da utilidade. Além do mais, Heidegger nos lembra que metafísica implica uma técnica, que é produzida no campo da pesquisa “pura” ou “básica” e que “sempre é utilitária” (Derrida, 1999, p. 140), mesmo mantendo intelectuais, potencialmente críticos, ocupados em carreiras profissionais (por isso, Heidegger endossa a superação da metafísica).

Contudo, é possível dizer, de maneira mais ampla, que pode ser útil sustentar a ligação entre homem representacional⁴ e homem tecnológico. Essa ligação envolve uma corrente de conexões com a metafísica, o conhecimento, a perícia, a

⁴ Em *Ser e Tempo*, Heidegger mostra o homem representacional distante da essência da ciência, preso à técnica e à utilidade. Vejamos o esclarecedor artigo de Cláudio Almir Dalbosco intitulado “O cuidado como conceito articulador de uma nova relação entre filosofia e pedagogia”: “Dessa forma, a epistemologia contemporânea e, de modo especial, a epistemologia moderna, por se basear num modelo representacional de uma racionalidade calculista que busca dominar e controlar o mundo que está a sua volta, encontra dificuldades de fugir do modelo sujeito e objeto que a tem caracterizado [...]. Ao criticar o modelo representacional subjacente tanto ao discurso filosófico como científico, a fenomenologia hermenêutica de *Sein und Zeit* abre caminho para uma autocrítica da positivação do discurso assumido pela pedagogia no século XX. Isto é, a crítica desenvolvida nessa obra à racionalidade filosófica e científica pode servir como arsenal produtivo para uma autocrítica do próprio saber pedagógico e, simultaneamente, oferecer indicações valiosas à pedagogia, tanto do ponto de vista metodológico como de conteúdo. O detalhamento desse fio condutor exige a escolha e a reconstrução adequada de alguns parágrafos dessa obra, que possam mostrar os desdobramentos pedagógicos não visualizados pelo próprio Heidegger (Dalbosco, 2006, p. 1114, 1132).

mestria, a tecnologia, a instrumentalidade – que são algumas das maneiras pelas quais a pesquisa “básica” pode servir a interesses pessoais, a partir de uma suposta imparcialidade. Por isso, para Derrida, a análise de Heidegger mostra, de algum modo, que a Universidade está distante daquilo que ele chamou de “essência da ciência”.

É importante esclarecermos a significação de “pesquisa finalizada”.

Uma pesquisa finalizada é uma pesquisa autoritariamente programada, orientada, organizada em vista de sua utilização... Ora, o que se opõe, especialmente na França, a esse conceito de pesquisa finalizada? A pesquisa “fundamental” – a pesquisa desinteressada, em vista daquilo que não seria de antemão prometido a alguma finalidade utilitária (Derrida, 1999, p. 139).

Mas Derrida não toma o partido, como Heidegger, de uma pesquisa fundamental. Pelo contrário, Derrida mostra, de um lado, o filosofar abstrato e, de outro lado, um jogo concreto de condições e de relacionamentos ligados aos interesses de uma negociação política. Por exemplo: qualquer “política” que deseje defender a pesquisa “fundamental” se contrapõe à pesquisa “finalizada” (que é considerada impura, derivada, parcial). Derrida não acredita que os “fins” possam ser dispensados inteiramente. A negociação política envolveria “um gesto duplo” – observando, infatigavelmente e com grande cautela, um ritmo estratégico que se desenvolve entre a barreira e o abismo. As tradições da Universidade devem ser asseguradas de uma maneira muito particular, que implica um gesto duplo: ser guardião dentro de uma zona partilhada e tentar uma renovação inspirada na vista do abismo da Universidade:

É esse gesto duplo que aparece insituável e, portanto, insuportável para certos universitários de todos os países, que se unem para impedi-lo ou censurá-lo por todos os meios, denunciando simultaneamente o “profissionalismo” e o “antiprofissionalismo” naqueles que apelam para novas responsabilidades (Derrida, 1999, p. 151).

Enquanto nomes contraditórios podem ser lançados de qualquer local, tanto os acadêmicos tradicionais como os ativistas universitários de uma linha esquerdista não conseguem situar – e assim entender – esse chamado a um novo tipo de responsabilidade. Eles não conseguem entender por que tal chamado não pode ser situado de acordo com essas oposições convencionais. Assim, a Universidade, no que diz respeito ao jogo contrainstitucional, questionaria e transformaria a visão da própria Universidade. Nesse sentido, Derrida contesta a distinção heideggeriana entre ciência autêntica e inautêntica ou entre pesquisa fundamental e pesquisa finalizada.

Não pode a Universidade – como afirmamos na parte anterior dessa tese – simplesmente estar fora dos interesses ou dos fins diretos e imediatos. Se isso

acontecesse, perderíamos de vista a questão da fundação da metafísica e o princípio de fundamento que sempre estrutura e informa a “razão de ser” da Universidade. Embora isso pareça que estamos pensando na perspectiva do “fundacional”, não reconhecer essa “razão de ser” seria arriscar a ficar muito próximo de uma conexão entre metafísica e homem representacional e tecnológico – como Heidegger faz em seu “Discurso do Reitorado”. Desconsiderar que a Universidade está ligada a fins imediatos é impor uma situação – beirando assim uma instrumentalidade quase militar. Isso acaba por expor mais facilmente a Universidade a “fins não reconhecidos” (Derrida, 1999, p. 154) ou à própria marginalização ou à irrelevância. Em vez disso, a Universidade deve assumir a responsabilidade de sua divisibilidade, entrando numa complexa negociação com sua própria impossibilidade heterônima, para manter aberta a possibilidade da vinda do “outro”.

O heterônimo impossível da Universidade (a divisibilidade é sua característica) permanece entre um inviável impulso pelas afirmações tradicionais da racionalidade da Universidade (unidade e autonomia) e um desejo contrário de “representar” ou de “refletir” a sociedade. De um lado, a Universidade oferece uma autorreflexão sobre a “identidade” da sociedade, na organização de seu corpo institucional. De outro, a Universidade fornece as condições de possibilidade para um tipo de reflexão que implica contemplação (à distância) do mundo social.

Mas, com a relativa autonomia de um dispositivo técnico, e 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 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 (Derrida, 1999, p. 156).

Isso também implica um desvio que leva a pensar a reflexão em um sentido bem mais amplo. Um exemplo disso é quando se coloca em questão a possibilidade do “fundamento da razão”. Isto nos faz hesitar, ou “piscar”, sobre a prática habitual da razão – suas normas, formas, leis e programas. “Reflexão” na Universidade implica uma relação complexa com o “visível,” como Derrida pontua em outra parte de sua conferência: a decisão não passa aqui entre “vista” e “não vista”, mas, antes, entre dois pensamentos da vista e da luz, bem como entre dois pensamentos da escuta e da voz (Derrida, 1999, p. 137).

Paradoxalmente, alguém só pode “ver” (inspecionar) se abandonar a distinção convencional entre “visão” e “não visão”. Essa duplicidade é o que caracteriza o guardião fiel da Universidade. Essa estrutura dupla da reflexão, encontrada na origem da Universidade, indica que devemos dar atenção às formas até então irreconhecíveis, como ver, ouvir e pensar. Se o universitário está, de fato, aberto à possibilidade de um futuro além da soberania e da dominação, ele deve se manter

seguro, manter um olhar além, no piscar de um olho, na passagem do tempo, uma responsabilidade única pelo “que ele não tem e que ainda não existe. Nem sob sua guarda, nem sob seu olhar” (Derrida, 1999, p. 157). Esse “duplo estar em guarda” questiona o corpo da Universidade, suas origens ou fundações, sua visão, suas tradições, seu futuro, seu “conhecimento”, seu ensino.

Como podemos atribuir ao próprio Derrida esse peculiar título de “guardião fiel”, se ele mesmo fala de certa traição para “manter mesmo a possibilidade de um futuro”?

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 guardião bastante fiel para querer guardar até a sorte do futuro (Derrida, 1999, p. 157).

Como Derrida terá feito para manter tal dupla? Não há um único texto de Derrida que não permita algum tipo de ilustração ou de leitura nesses termos (uma economia incalculável – uma duplicidade os une de acordo com uma característica divisível, em que o futuro é sempre colocado).

Consideramos o exemplo do Greph, que lida com o ensino na Universidade, ensinando, reunindo a luz, precisamente no tempo que marca o advento da contrainstituição. Consideramos também a questão do antológico (a reunião de flores) em *Glas*. Nosso exemplo, portanto, será o ensaio “Where a teaching body begins and how it ends”. Escolhemos esse texto particular porque nele a questão do guardião é menos uma questão de conhecimento (conteúdo) que uma questão de fé, em relação à responsabilidade, o que Derrida preferiu chamar de “profissão de fé do professor” em *A Universidade sem condição*. Por isso, antes de adentrarmos o texto “Where a teaching body begins and how it ends”, nos deteremos no ensaio “O porvir da profissão ou a Universidade sem condição (graças às ‘Humanidades’, o que poderia ter lugar amanhã)”, publicado no Brasil em um livro intitulado *A Universidade sem condição*.

4.2

A Universidade sem Condição

No citado ensaio, “O porvir da profissão ou a Universidade sem condição (graças às ‘Humanidades’, o que poderia ter lugar amanhã)”, originalmente uma conferência pronunciada na Universidade de Standford, em 1998, Derrida faz um importante discurso sobre questões de interesse da Universidade.

O ensaio é concluído com “sete teses, sete propostas, ou sete profissões de fé”, que Derrida chama de “todo programático” (Derrida, 2003, p. 72). Derrida pensa no

que ele denomina de novas humanidades e confere a elas sete papéis importantes: 1) pensar no que é “próprio do homem”; 2) pensar na história da democracia e na ideia de soberania; 3) pensar na história do professor e da profissão; 4) pensar na história do conceito de literatura; 5) pensar sobre a profissão de fé do professor; 6) pensar sobre a história do “como se”, levando em conta a distinção entre constativo e performativo; 7) pensar sobre o saber (na perspectiva do constativo) – pensar sobre a “profissão de fé” e o “como se” como linguagens performativas.

Esse texto é muito diferente dos textos escritos a partir do Greph e do Colégio Internacional de Filosofia. Devemos ressaltar que as recomendações programáticas de Derrida em *A Universidade sem condição* são, paradoxalmente, projetos para evitar, compensar ou atrasar a redução da Universidade ao puramente programático – que, de alguma forma, aparece nos textos sobre o Greph e o Colégio Internacional de Filosofia.

Nesse texto, Derrida começa abordando a questão do papel das humanidades na Universidade contemporânea, a partir da ideia de profissão de fé, que para ele marca o conceito de professor. É essa “fé” na “profissão de professor” que o conduz a pensar na Universidade do futuro. Mostramos nesta tese que, a partir do declínio de ideias como Estado-nação, cultura e soberania, a Universidade contemporânea deve ser repensada.

A Universidade moderna foi marcada por uma liberdade incondicional de questionamento e de proposição e o direito de dizer publicamente tudo o que uma pesquisa e um pensamento da verdade exigem. Derrida mostra que as ideias de “verdade” e de “luz” aparecem nas insígnias de várias Universidades – o que nos mostra a importância dessas ideias na história da instituição universitária. Assim, a Universidade faz profissão da verdade. Ela promete um compromisso sem limites com a verdade. O estatuto e o dever da verdade geram discussões infinitas, mas tais discussões têm, para Derrida, lugar privilegiado nos departamentos de humanidades. A questão da verdade e da luz sempre esteve ligada ao homem. Assim, a questão da verdade implica um conceito do “próprio do homem”, que, por sua vez, fundou a ideia de humanismo e, conseqüentemente, a de humanidades.

É então a rede conceitual do homem, do próprio do homem, que organiza uma globalização (direitos humanos, crimes contra a humanidade). A globalização é para Derrida também humanização. Ele mostra que o conceito de homem é, ao mesmo tempo, indispensável e problemático, e que cabe às novas humanidades rediscuti-lo. As novas humanidades são para Derrida a atitude que os chamados departamentos de humanidades devem ter em relação à Universidade. Uma atitude que preserve aquela autonomia, tão difundida no projeto moderno de Universidade, seja por Kant, Fichte ou Humboldt. Então, cabe às humanidades questionarem o

próprio conceito de humano, que sustenta sua significação. Essa posição crítica das humanidades é o que Derrida entende por desconstrução.

Independentemente das condições que se verificam de fato para suas atividades, a Universidade caracteriza-se por manter uma profissão de fé, ou antes, uma “profissão de verdade” (Derrida, 2003, p. 14). Por tal “profissão de verdade”, “ela declara, promete um compromisso sem limites para com a verdade”. Mas esse “compromisso” envolve dois outros aspectos. Ele exige e implica aquilo que convencionalmente se chama de “liberdade acadêmica”, termo retomado por Derrida, mas alterado em parte, e significativamente, por ele. Para ele, é tal liberdade que caracterizaria o exercício do pensamento e a produção do saber nas Universidades modernas:

Por “Universidade moderna” entendamos aquela cujo modelo europeu, depois de uma história medieval rica e complexa, tornou-se preponderante, ou seja, “clássico”, há dois séculos, em Estados de tipo democrático. Para além do que se chama liberdade acadêmica, essa Universidade exige e deveria ter reconhecida uma liberdade incondicional de questionamento e de proposição, ou até mesmo, e mais ainda, o direito de dizer politicamente tudo o que uma pesquisa, um saber e um pensamento da verdade exigem... (Derrida, 2003, p. 14).

A “liberdade acadêmica” presente nessas instituições é, por sua vez, aquilo que as torna, ou deveria torná-las, “sem condição”. Mas, como já vimos no Capítulo 3, Derrida considera que o princípio de liberdade que vigora nas instituições universitárias não deveria se confundir, nem se limitar ao simples exercício da liberdade acadêmica.

A noção de “liberdade”, nesse caso, descortina uma outra: a de independência e, sobretudo, de independência crítica, a independência como crítica. É a crítica como complemento do “contra”, que anunciamos nesta tese.

A profissão de verdade implica liberdade, e a liberdade, por sua vez, se determina, em sua presença universitária, como uma potência crítica. É essa condição ou potência crítica que define, para Derrida, o lugar e o sentido da instituição universitária – que lhe confere, em especial, um caráter fundamentalmente crítico. Resumindo, a Universidade é uma instância (e mesmo que essa instância apareça de forma institucional, como uma instituição) que se caracteriza por uma expressão crítica. A Universidade existe para a crítica, em benefício da crítica, como uma força de expressão crítica. Não se trata, então, nesse caso, de uma simples cumulação e articulação dos diversos saberes, ou mesmo de uma “produção da verdade”. Professar a verdade é entendê-la em seu sentido profundo e, sobretudo, crítico. Esse é o sentido de uma profissão. Na verdade, isso já é o efeito da ampla montagem dos saberes na Universidade, que, em si mesmo, é crítico:

(...) em princípio, e conforme sua vocação declarada, em virtude de sua essência professada, ela (a Universidade) deveria permanecer como um derradeiro lugar de resistência crítica – e mais que crítica – a todos os poderes de apropriação dogmáticos e injustos (Derrida, 2003, p. 16).

Mas é justamente esse caráter não apenas crítico, mas “mais do que crítico”, que revelaria nela, no âmbito da instituição universitária, um funcionamento tipicamente desconstrucionista. Porque para Derrida, a característica maior da desconstrução é não se limitar à crítica e ir “além da crítica” – criticar a crítica, os valores e as motivações históricas da crítica na história do pensamento.

Valho-me do direito à desconstrução como direito incondicional de colocar questões críticas, não somente à história do conceito de homem, mas à própria história da noção de crítica, à forma e à autoridade da questão, à forma interrogativa do pensamento (Derrida, 2003, p. 16).

Assim, define-se muito claramente a concepção pela qual Derrida acredita poder conceituar, hoje, a Universidade segundo critérios desconstrucionistas. Pois na Universidade, necessariamente, mesmo as forças que marcaram a modernidade crítica, que definiram, em suas linhas mais amplas, as condições de pensamento e de vida em nosso tempo, são questionáveis:

A Universidade deveria, portanto, ser também o lugar em que nada está livre do questionamento, nem mesmo a figura atual e determinada da democracia; nem mesmo a ideia tradicional de crítica, como crítica teórica, nem mesmo, ainda, a autoridade da forma “questão”, do pensamento como “questionamento”. Por esse motivo, falei sem demora e sem camuflagem de desconstrução (Derrida, 2003, p. 18).

O caráter desconstrucionista demarca essa Universidade dita *sem condição*.

A Universidade tem como princípio “o direito de dizer tudo, ainda que a título de ficção e de experimentação do saber, e o direito de dizê-lo publicamente” (Derrida, 2003, p. 18).

Esse caráter “mais que crítico” faz com que a noção de desconstrução, aparentemente, alcance a Universidade segundo dois sentidos: um sentido que poderíamos dizer “interno”, que diz respeito à forma de como a Universidade faz a sua própria crítica, “é crítica de si mesma”, e um segundo sentido, que se desdobra desse primeiro, e que diz respeito ao modo como a Universidade se projeta (se é que ela pode efetivamente se projetar) para além de si, para o mundo. Esse segundo sentido envolve o seu direito ao *acontecimento*, à produção de acontecimentos. O direito “desconstrucionista” da Universidade – entendido como “o direito incondicional de colocar questões críticas”, essa forma crítico-interrogativa do

pensamento que caracteriza a Universidade, traz consigo uma produção particular que envolve a própria singularidade produtiva da Universidade: “Pois isso [o direito à desconstrução] implica o direito de fazê-lo afirmativa e performativamente, ou seja, produzindo acontecimentos, por exemplo, ao escrever, e ao dar lugar (...) a obras singulares” (Derrida, 2003, p. 17).

Ao apontar (e mesmo insistir) sobre um determinado caráter “performativo” presente na Universidade, Derrida parece querer identificá-lo na dupla articulação (performativo-constatativo), ou antes, articular a duplicidade dessa condição à “produção” universitária – à luz da teoria dos atos de fala de Austin, em especial a partir da distinção estabelecida por Austin entre atos de fala performativos e atos de fala simplesmente constatativos.

Como destruir a história (e, em primeiro lugar, a história acadêmica) do princípio de soberania indivisível, reivindicando concomitantemente o direito de dizer tudo – ou de não dizer tudo –, e colocar todas as questões desconstrutivas que se impõem a respeito do homem, da soberania, do próprio direito de dizer tudo, a respeito, portanto, da literatura e da democracia, da globalização em curso, de seus aspectos técnico-econômicos e confessionais, etc.? (Derrida, 2003, p. 22).

Esse direito de dizer tudo tem seu lugar na Universidade, não somente nas ciências ditas humanas. Mas para Derrida são as Humanidades que têm a responsabilidade de levar esse movimento crítico que questiona toda rede de conceitualizações. Cabe às Humanidades uma investigação cuidadosa sobre o próprio conceito de Humanidade. É somente nesse movimento de crítica radical que a Universidade permanece em sua relação de compromisso com a verdade. Noções-chave como cidadania, cultura, direito, Estado-nação envolvem assuntos de pertencimento e todo seu vínculo constitucional legal, institucional e material ganham forma a partir dessas ideias.

Uma questão, não exclusivamente econômica, jurídica, ética ou política, se coloca então: pode a Universidade (e de que maneira) afirmar uma independência incondicional, reivindicar uma forma de soberania, uma espécie bem original, uma espécie excepcional de soberania, sem nunca se arriscar ao pior, a saber, em função da abstração impossível dessa soberana independência, ter que se render e capitular sem condição, deixar-se conquistar ou comprar a qualquer preço? (Derrida, 2003, p. 21-22).

Isso distingue a instituição universitária de outras instituições fundadas no direito ou no dever de dizer tudo. Por exemplo, a confissão religiosa. E mesmo a “livre associação” em situação psicanalítica (Derrida, 2003, p. 18-19).

Existe uma profissão de fé presente na história das instituições, há uma relação entre fé, profissão e instituição. A Universidade faz a profissão da verdade,

prometendo um compromisso sem limites com a verdade. E esse tema é discutido mais amplamente na Universidade e mais especialmente nos departamentos das humanidades.

É lançada a questão: como a Universidade se relaciona com a verdade? Antes de respondê-la, Derrida diz que a questão da verdade e da luz sempre esteve ligada à do homem. Ela implica um conceito do próprio do homem, o qual fundou, de uma só vez, o Humanismo e a ideia histórica das Humanidades. Essa questão é importante para percebermos como Derrida tenta pensar fora do homem. Todas as leituras derridianas sobre a história da filosofia mostram que ela é marcada por uma insistência no homem. Não se pensa a partir da ausência do homem, e o pensamento fica então demarcado e limitado.

Mas esse princípio de incondicionalidade se apresenta, originalmente e por excelência, nas Humanidades... Isso passa tanto pela literatura e pelas línguas (ou seja, as ciências do homem e da cultura) quanto pelas artes não discursivas, pelo direito e pela filosofia, pela crítica, pelo questionamento e, para além da filosofia crítica e do questionamento, pela desconstrução – quando se trata, nada menos, de re-pensar o conceito de homem, a figura da humanidade em geral e, singularmente, aquela que pressupõe as assim chamadas, na Universidade, há séculos, Humanidades. Pelo menos desse ponto de vista, a desconstrução (não me incomoda em nada dizê-lo, nem mesmo reivindicá-lo) tem seu lugar privilegiado na Universidade e nas Humanidades como lugar de resistência irredentista, até mesmo, analogicamente, como uma espécie de princípio de desobediência civil, ou ainda, de dissidência em nome de uma lei superior e de uma justiça do pensamento (Derrida, 2003, p. 24).

A Universidade, embora com inúmeras diferenças em relação às outras instituições, tem com elas um traço comum: certa “profissão de fé”, que, no caso da Universidade, aparece como uma “fé na verdade”.

Como vimos, a significação da Universidade está estritamente relacionada à crença em uma “razão de ser”. Uma razão de ser que, por sua vez, implica um efeito, uma causa. Que efeitos causam à Universidade? Qual é o efeito causado pelos que estão dentro da Universidade (funcionários, estudantes, professores)? Qual é a responsabilidade deles?

No fundo, a genial invenção da distinção constativo/performativo teria ainda procurado, na Universidade, tranquilizar a Universidade quanto à mestria soberana de seu dentro, quanto a seu poder em si, seu próprio poder. Toca-se assim no limite mesmo, entre o “fora” e o “dentro”, especialmente na fronteira da Universidade mesma e, nela, das Humanidades (Derrida, 2003, p. 81).

A Universidade, de algum modo, se equilibra entre essas duas possibilidades; ela oscila entre a simples afirmação científica, entre uma dita “cientificidade pura” e o caráter efetivamente performativo e transformador daquilo que afirma.

É preciso realmente assinalar que os enunciados constatativos e os discursos de puro saber, na Universidade ou noutra parte, não dependem, enquanto tais, da profissão em sentido estrito. Talvez dependam do ofício (competência, saber, habilidade), mas não da profissão entendida num sentido rigoroso. O discurso da profissão é sempre, de uma maneira ou de outra, livre profissão de fé; ele ultrapassa o puro saber técnico-científico no compromisso da responsabilidade (Derrida, 2003, p. 39).

Aqui, o discurso do professor se direciona e ganha o direito ao seu nome, a profissão de professor – na força dos atos da fala ou das obras singulares em que o que “acontece” como um evento não pode ser assimilado, dominado, exaurido, ou definido por “conhecimento baseado no discurso acadêmico” ou por concepções informativas da “verdade-conteúdo”.

“*Philosophiam profiteri*” é professar a filosofia: não simplesmente ser filósofo, praticar ou ensinar a filosofia de maneira pertinente, mas, por uma promessa pública, comprometer-se a se consagrar publicamente, a se dedicar à filosofia, a testemunhar, até mesmo a lutar, por ela (Derrida, 2003, p. 39).

Dessa maneira, Derrida mostra que professar é um ato de fala performativo e o acontecimento produzido depende da promessa da linguagem que está sempre circundada por um “como se”, no qual uma comunidade institucional se funda e entra em acordo.

Derrida fala de manter a fé na profissão – profissionalismo muito superior à profissionalização (que não pode e não deve, no entanto, ser inteiramente descartado). Isso implica um tipo particular de performatividade, a suposição de uma certa teatralidade. E em tal teatralidade, encontramos, mais uma vez, esse “duplo acordo” entre visão e luz, som e sentido – tudo que invoca a complexa cenografia institucional a que Derrida alude em Cornell, e que vimos nas páginas anteriores desta tese quando comentamos sobre o texto “As Pupilas da Universidade”.

Mas qual exatamente o caráter previsto por Derrida para esse performativo?

Nesse caso, para Derrida, a atividade presente deve se definir como uma tarefa: uma tarefa em vista desse futuro, que a orienta e ao qual ela se dirige. A condição de performatividade presente na Universidade é, acima de tudo, aberta, indefinida e se coloca como uma tarefa. Derrida apresenta uma distinção importante em sua reivindicação da teoria austriaca, apresentando o sentido performativo a ser buscado pela Universidade (em especial pelas humanidades) como a sua tarefa própria:

Diz-se demasiadas vezes que o performativo produz o acontecimento de que fala. Decerto. É preciso também saber que, inversamente, ali onde há performativo um acontecimento digno desse nome não pode acontecer. Se o que acontece pertence ao horizonte do possível, até mesmo de um performativo possível, “isso” não acontece,

no sentido pleno da palavra... Todos os exemplos por meio dos quais procurei fazer justiça a esse pensamento confirmavam esse pensamento do possível-impossível, do possível como impossível, de um possível-impossível que não se deixa mais determinar pela interpretação metafísica da possibilidade ou da virtualidade. Não direi que esse pensamento do possível impossível, esse outro pensamento do possível seja um pensamento da necessidade, mas sim, como tentei demonstrar noutra parte, um pensamento do “talvez”, dessa perigosa modalidade do “talvez” de que fala Nietzsche e que a filosofia sempre quis subjugar. Não há “por vir” nem relação com a vinda do acontecimento sem experiência do “talvez”. O que tem lugar não deve se anunciar como possível ou necessário; de outra maneira, sua irrupção de acontecimento é neutralizada de antemão. O acontecimento depende de um *talvez* que se não se afina com o possível, mas com o impossível. E sua força é então irredutível à força ou ao poder de um performativo, embora essa força dê finalmente sua chance e sua eficácia ao próprio performativo, ao que se chama a força (locutória, perlocutória, ilocutória) do performativo (Derrida, 2003, p. 78-79).

4.3

Onde Começa e como Acaba um Corpo Docente

O ensaio “Where a teaching body begins and how it ends” compartilha do teor de outros livros como *Glas e Espectros de Marx*. Neste último, Derrida vê um futuro que se desdobra assim: não há *différance* sem alteridade, não há alteridade sem singularidade, não há singularidade sem aqui e agora (Derrida, 1994, p. 51).

Em “Where a teaching body begins and HOW IT ENDS”, a interação entre a “reunião” e a “não reunião” de “luz” implica certa virtualização do corpo docente “real”. Isso mostra que esse ensaio de Derrida pode ser situado ao lado de leituras mais contemporâneas da Universidade, como, por exemplo, o capítulo do livro *Institution and interpretation*, de Samuel Weber, intitulado “The future of University: The cutting edge”. Nesse texto, Samuel Weber nos conta que ainda hoje a bolsa de estudos acadêmica tradicional escolhe os beneficiários a partir da pesquisa inédita, do ainda não sabido, como se o não sabido pudesse ser construído como a negativa de conhecimento. Atualmente, com a virtualização, “o desconhecido torna-se o elemento ou *meio* de conhecimento e não mais o meramente negativo” (Weber, 2001, p. 230-231). Para Weber, “a condição de conhecimento” da Universidade, hoje, está marcada pela virtualização. É o que problematiza Bill Readings em *The University in ruins*, ao falar da “desreferencialização” da Universidade de Excelência. Se virtualização dentro e fora da Universidade permanece para ser pensada como uma questão do futuro, então, como Derrida disse em “As pupilas da Universidade”, esse pensamento deve estar calcado nas condições de visão e de invisibilidade no “olho” da Universidade. Em “Where a teaching body begins and how it ends”, Derrida supõe e executa uma virtualização (ou “*actuvirtuality*”) do corpo docente –

dois anos antes do ensaio de Weber ser escrito. Assim, mantém aberta a questão do futuro, ligando sua possibilidade a uma série de relações e de resistências formadas em torno do “virtual”. Por todas essas razões, então, nós gostaríamos de pensar em “Where a teaching body begins and how it ends” como um sinal de “fidelidade de um guardião” empenhado num “duplo acordo”.

Entre 1974 e 1975, bem no princípio do seminário, na leitura do texto “Where a teaching body begins and how it ends”, Derrida diz:

Então, aqui eu sou o corpo docente. Eu – mas quem? – Representa o corpo docente, aqui em meu lugar, que não está indiferente... De que maneira é esse um corpo glorioso? O meu corpo é glorioso. Reúne toda a luz (Derrida, 2002, p. 90).

Um escárnio, uma paródia, uma ato cômico-teatral da santificação religiosa. Tal declaração é exposta como a orquestração técnica da luz e da ótica, apoiando e produzindo a distribuição espacial, visual, auditiva, e os relacionamentos corpóreos na sala de aula – ligando-os e separando-os de uma maneira muito particular e altamente determinada (hierarquia, deferência, vigilância, silêncio, questionamentos etc.). Isto nos serve para refletirmos sobre a situação que esse texto procura analisar: uma rede complicada ou a maquinaria de “poderes” e de “forças em conflito, forças dominantes ou dominadas, forças conflituosas e contraditórias. É o que nós chamamos de “efeitos da diferença” (Derrida, 2002, p. 79) dentro de “um campo de luta constante” (Derrida, 2002, p. 69) – contra os ditos históricos, ideológicos, políticos e institucionais que estão presentes no campo da pedagogia. Isso significa que “nunca poderiam ser um corpo docente, um corpo homogêneo, idêntico ao próprio corpo” (Derrida, 2002, p. 80). A reunião maravilhosa de luz no corpo de ensino, portanto, inclui o suplemento da origem do “outro”, desde que esse próprio produz ou levanta a condição de uma série de relações divididas e antagônicas. Desse modo, o antagonismo pode ser definido, como Laclau e Mouffe escreveram, “não de totalidades plenas, mas da impossibilidade de sua constituição” (Laclau; Mouffe, 1985, p. 125).

Assim, o corpo docente é “glorioso, pois ele não é mais simplesmente um corpo” (Derrida, 2002). Esse corpo é visível como fantasma, imagem virtual ou como efeito da máquina. Observando a ironia de Derrida na passagem “Meu corpo é glorioso e reúne toda a luz”, percebemos que a luz que reúne “não é” e não pode ser visível nesse discurso, nesse texto que Derrida profere. De fato, o “caráter irregular de uma certa sobre” (Derrida, 2002) acompanha esse corpo docente como um efeito da *différance* – que é, ao mesmo tempo, sublimado na representação de um outro corpo de ensino – como, por exemplo, o “corpo” da tradição pedagógica, da instituição filosófica ou da educação nacional. Isto é, o “corpo” inteiro de que

o corpo “glorioso” de ensino é parte – de acordo com uma complexa lógica que aparece aqui.

O que o motivo da *différance* tem de universalizável em vista das diferenças é que ele permite pensar o processo de diferenciação para além de qualquer espécie de limites, quer se trate de limites culturais, nacionais, linguísticos, ou mesmo humanos. Existe a *différance* desde que exista o traço vivo, uma relação vida/morte ou presença/ausência” (Derrida; Roudinesco, 2004, p. 33).

Duas perspectivas emanam dessa lógica:

Primeira perspectiva: “Toda luz” que reúne esse corpo de ensino mostrado por Derrida pode ser encontrada na própria iniciativa de criação do *Graph*. Olhando de outro modo, Samuel Weber chama a atenção para o nome próprio de Freud na psicanálise. O capítulo “The debts of deconstruction” (do livro *Institution and interpretation*, de Weber) sugere um afinidade entre, por um lado, essa frágil redução da psicanálise para o nome de Freud como “origem” e, por outro, a “limitação não contingente, no trabalho do complexo de Édipo”, que Derrida descreveu em *o cartão-postal: de Sócrates a Freud e além*: “O Complexo de Édipo é reduzido a uma ficção regulável, uma mascarada parte do todo”, o que Derrida descreve como a “matriz nebulosa”⁵ do *fort-da* (Weber, 2001, p. 106-107).

Como Derrida pontua, o que vai sob o nome de “Édipo” talvez seja dito para distinguir só um dos “filhos” dessa “matriz nebulosa, com suas correntes de fusões, suas permutações e comutações sem fim, suas disseminações sem retorno (Derrida; Roudinesco, 2004, p. 33). Como nota Samuel Weber, torna-se extremamente difícil explicar essa inevitável redução “não contingente” e necessária, quando tal redução parecia ser “a condição da possibilidade do relato em geral” (Weber, 2001, p. 106-107). Essa situação aporética acerca da redução do Édipo envolve as circunstâncias nas quais o complexo e as matrizes estavelmente interligadas da “psicanálise” são reduzidas ao nome de “Freud” (lembramos aqui a ideia de “um corpo docente glorioso que reúne toda a luz”). Daqui em diante, a “não contingência” (o necessário) não pode dispensar o relato, como Weber diz: “um processo de repetição supõe uma atração pelo ‘nome próprio’” (Weber, 2001, p. 108). Mas tal repetição é a mesma que o “*fort-da*” efetuou na psicanálise. Assim, um relato pode ocorrer somente em condição da mesma redução que é necessária para descrever ou relatar.

No livro *Desconstrução e Ética: ecos de Jacques Derrida*, no artigo “Alteridade, violência e justiça: trilhas da desconstrução”, Paulo César Duque-Estrada escreve:

⁵ Freud observou que seu neto repetia a mesma brincadeira toda vez que a mãe se ausentava. Ele jogava o carretel dizendo “fora” (*fort*) e o puxava novamente dizendo “aqui” (*da*), o que em psicanálise ficou conhecido como *fort-da*.

Aquilo que é relatado, “o que” é relatado, chamemo-lo de lei do texto, é precisamente o que não aparece, ou seja, aquilo que, enquanto tal, não se faz presente. Mas isso ainda não é tudo. Essa “lógica” do não aparecimento não se restringe à lei do texto; ela se aplica também ao próprio relato. Como relação com o que é relatado, e dado que este último, o relatado, a lei do texto, não aparece enquanto tal, o relato – como relação com o que não aparece enquanto tal – também não pode por sua vez aparecer enquanto tal. É nesse sentido que Derrida fala de um comparecimento mútuo entre relato e lei, de uma convocação mútua entre ambos, que é marcada por isto que estamos chamando aqui de “lógica” do não aparecimento (Duque-Estrada, 2004, p. 47).

O nome próprio se faz via um processo de redução – que o amarra a uma repetição que deve ser explicada como uma redução, que nos fornece o nome próprio. Assim, a fragilidade do nome próprio, que propicia seu cenário, sugere possibilidades não só impossíveis, mas complicadas. As relações incalculáveis de desejo, dívida, rejeição, posse, ressentimento, culpa estão presentes nessa “história interminável” da constituição de um nome (como Freud, por exemplo).

O benefício é derivado, sempre, dessa rasura gloriosa, da glória dessa rasura. Permanece para ser conhecido “pelo que”, “por quem”, “em vista de” ou “o que”. Relatar é sempre mais difícil do que se acredita, dado o caráter irregular de uma certa sobra. O mesmo vai para todos os benefícios suplementares derivados da mesma articulação desses cálculos. Por exemplo, aqui, hoje, se diz: “Eu – mas quem? – representa um corpo de ensino” (Derrida, 2002, p. 90).

Segunda perspectiva: o texto *Glas*, publicado no mesmo ano de “Where a teaching body begins and how it ends”, fala sobre a questão da reunião, de unir outros. A reunião das flores está ligada à questão da luz reunida no corpo docente, e também à questão do texto como tal, que também representa um corpo que reúne.

Em *Glas*, Derrida descobre a raiz da palavra *antologia*⁶ na reunião das flores. Esse enraizamento (referência, fundamento, literalidade) torna-se altamente complicado em vista da flor como “a excelência poética do objeto” ou mesmo “figura das figuras” tão distante, como é considerada a retórica (Derrida, 1990, p. 14). O talo da flor é talvez menos enraizado que reunido. Mas em um “reunir” que compreende as flores, qual será a figura principal? A lógica da desconstrução impede a própria reunião.

⁶ Antologia: estudo das flores; coleção de flores escolhidas; coleção de textos em prosa ou em verso, geralmente de autores consagrados, organizados segundo tema, época, autoria, etc.; livro que contém essa coleção. Etimologia gramatical: *anthología*, a “ação de colher flores, coleção de trechos literários”; ver *ant(o)* e *logia*. Sinônimos e variantes: analecto, catalecto, coletânea, crestomatia, espicilégio, florilégio, grinalda, pancárpia, parnaso, seleta. (*Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, p. 239).

O *Glas* reúne Hegel, Genet, Sartre, visivelmente e invisivelmente, juntos com tantos outros. O livro *Glas*, escrito em duas grandes colunas, seus dois galhos de escrito, ficando rigidamente ereto como pilares, como torres. Mas duas colunas que são também “feridas sobre” ou “feridas em volta” – duas colunas que de fato crescem do chão – , pelo que são plantadas e são propagadas em *Glas*. Genet, por exemplo:

Fez-se numa flor. Enquanto tocavam o *Glas* (Sino), o puseram no chão, com a mesma grandeza, mas também como uma flor, seu nome próprio: os nomes e substantivos da lei comum, linguagem, verdade, sentido, literatura, retórica e, se possível, os restos (Derrida, 1990, p. 12).

Em *Glas*, Derrida mostra a flor como algo ligado à retórica ou à poética (filosofia ou literatura também necessariamente são implicadas aqui) – que a flor não obstante delimita sua função como precisamente “a excelência poética do objeto” ou o mesmo como “figura de figuras”. Assim, a flor como “figura” de efeito antológico (a reunião) não pode ser “reunida” simplesmente nem pode ser entendida como a parte representativa de um corpo inteiro. Como Derrida observa, a flor vem “dominar todos os campos, pertencendo à série de corpos ou objetos de que forma uma parte” (Derrida, 1990, p. 14). Isso lembra certa *actuvirtuality* do corpo docente, em que toda luz é reunida – ou, em outras palavras, o “efeito-fantasma” que acompanha a apresentação resplandecente desse “corpo glorioso” – “a força de uma excrescência transcendental” (Derrida, 1990, p. 14). Essa “excrescência transcendental” sugere um produto ímpar, uma parte “extra” em que ambos aumentam a figura (a flor), fazendo-a maior que o total, maior que a retórica ou o poético. O antológico torna-se um produto, suplemento e origem de outro corpo – onde ambos constituem e desconstituem, constroem e desconstroem (o corpo de ensino, por exemplo). A flor – a parte antológica que é (e não é) reunida – é “morta”. Então, por força dessa “excrescência transcendental”, nem corpos, nem objetos formam uma parte. O antológico (reunião/não reunião) é, portanto, singular. O singular não é entendido aqui em termos de um “eu” individual. Antes, essa “parte” é singular no sentido de que está em desconstrução perpétua. É o que cresce para fora do fundamento. É nesse sentido também que o antológico é “defunto”. É defunto, pálido, mas que é submetido à “força de uma excrescência transcendental”. Esses restos pálidos do antológico ou do “defunto” são, portanto, desde sempre, “a estrutura da flor” – a estrutura do antológico que reúne – como uma “desconstrução prática do efeito transcendental” (Derrida, 1990, p. 14). Reunir (flores) não é apenas unir, mas é também cortar, decapitar. Em *Glas*, lembrando Genet em *Nossa Senhora das Flores*, Derrida diz:

Ser decapitado é aparecer – erigir: como a “cabeça enfaixada” (a freira, o aviador, a múmia, o enfermeiro) e como o falo, o talo erétil – o estilo – de uma flor. Para aparecer... como um fantasma. Para reunir e decapitar, mas decapitar a fim de aparecer, como a aparência de um fantasma (Derrida, 1990, p. 1).

Em “Where a teaching body begins and how it ends”, Derrida conta-nos que o corpo docente levanta-se para cima como “falo transcendental” (Derrida, 2002, p. 81), de modo que a Universidade, em sua função como instituição que produz sinais, está sempre a constituir formas de “conhecimento” que são “tardias”, derivadas e secundárias. O “antológico” condiciona a reunião de luz. A autoridade de tal falo erétil é a essência da Universidade. O que faz o “falo transcendental” no momento em que toda luz se reúne no “glorioso” corpo docente?

Se a prática pedagógica é sempre atrasada pelos costumes, ela negligencia o fato de possuir certa heterogeneidade em suas relações. Tal heterogeneidade não aparece, globalmente, muito questionável. Assim, a estrutura antiga de ensino sempre pode ser interrogada como repetição. Tal interrogação não se faz menos necessária que uma outra análise específica, mas essa indagação não deixa de ser uma preocupação com a estrutura invariável do ensino. Essa invariabilidade origina-se na estrutura da semiótica de ensino, na interpretação semiótica da relação pedagógica: O ensino entrega sinais. O corpo docente produz (expõe e propõe) sinais ou, mais precisamente, significados – supondo o conhecimento de um prévio significado. Em relação a esse conhecimento, o significado é estruturalmente segundo. Cada Universidade põe a linguagem numa posição de atraso ou de derivação em relação ao significado ou à verdade. O significado – ou antes, o significado do significado – agora é colocado na posição transcendental em relação às mudanças que não ocorreram no sistema. A estrutura de uma linguagem semiótica didática é reproduzida na medida em que ela é dada num segundo momento. O conhecimento e o poder permanecem em seus princípios. O corpo docente, como *organon* de repetição, é tão velho quanto o sinal e tem a história do sinal. Vive da crença no significado transcendental. Volta à vida mais e melhor que nunca, com a autoridade do significado do significado, autoridade do falo transcendental, por exemplo (Derrida, 2002, p. 81).

Para finalizar, Derrida sugere a produção do corpo docente como uma reunião de luz – em que nós discernimos o efeito antológico de uma relação desconstrutiva. Isto implica uma “cadaverização do meu corpo” (Derrida, 2002, p. 91). Desde que o corpo de ensino reúne toda a luz, de certa maneira, que também a “apaga”, esse corpo, como “o mal visível, representação inteiramente transparente do filosófico e do corpo sociopolítico,” aparece como uma “fascinante neutralização”. Fascina por “estar morto”, por parecer separar-se do tecido vivo ou da anatomia. Assim, esse corpo é também, paradoxalmente, vitalizado pelo desligamento aparente – e só acontece morto. Mas “é erigido na rigidez do cadáver: duro, mas sem força

adequada”. Como nota Derrida, talvez seja possível detectar uma “equivalência vaga entre a negatividade da morte e a remoção de um escrito”. Nessa mesma lógica, o corpo é indispensável a essa cena: “Todas as retóricas dessa rasura cadavérica são ‘corpos relacionados’ – de um corpo (docente) a outro”. Assim, o corpo docente é impossível, apesar de todas essas forças, interesses, ou efeitos que se combinam a fim de “supor que o meu corpo não tem nada a ver com ele”. Aqui, então, é onde o corpo docente começa e onde termina. Um duplo acordo extraordinário.⁷

4.4

O Conflito das Faculdades

Kant, em *O conflito das faculdades*, foi um dos primeiros filósofos modernos a se preocupar com a questão da responsabilidade universitária. Nesse texto, Kant idealizou um modelo de Universidade que *assombra* até hoje quanto à ideia de Universidade. Derrida não tem muita certeza se esse modelo já existiu ou se está em ruínas. Mas, de qualquer maneira, não podemos tentar pensar em uma responsabilidade universitária sem recorrermos a esse texto. Kant delineia de que forma se dá a relação entre as faculdades na Universidade, fazendo uma divisão entre as faculdades superiores (Teologia, Medicina e Direito) e as faculdades inferiores (Filosofia), endossando um conflito legal entre ambas, ou seja, um conflito que permaneça dentro da Universidade e não ameace o governo. As faculdades inferiores seriam necessárias para os conhecimentos produzidos pelas superiores não serem tomados como verdades incontestáveis. O que Kant condena é um conflito *illegal* dessas faculdades, que ultrapasse o âmbito universitário, desautorizando as faculdades superiores perante o povo. É a partir desses textos que Derrida identifica o sistema universitário atual, no mínimo, diferente do que mostrou Kant. O modelo iluminista e kantiano de Universidade, apesar de recente, aparece, de certa forma, acabado e marcado pela finitude. Kant colocou o problema da responsabilidade universitária sob um ângulo que o leva a acreditar em uma razão pura prática e, por conseguinte, em uma instância ético-jurídica pura, ou seja, em uma consciência que têm de responder pela lei e perante a lei em termos decidíveis.

Esse elo entre a responsabilidade e o contexto ético-jurídico não é tão natural como queria Kant e Derrida acredita que a questão da responsabilidade não se restringe ao espaço ético-político.

⁷ O lugar do corpo docente é irredutivelmente singular, e como vimos, está longe de ser neutro, indiferente ou indeterminado. No entanto, esse corpo é singular, precisamente na medida em que não reúne nele uma unidade. É a isso que nos referimos aqui: à sua virtualidade, ou melhor, *actuvirtuality*.

Não seria mais responsável tentar pensar o fundo sobre o qual, na história do Ocidente, se determinaram, chegaram e se impuseram valores jurídicos egológicos de responsabilidade? Talvez haja aí um fundo de responsabilidade ao mesmo tempo mais “velho” e – na medida em que for entrevisto novamente por meio do que alguns chamariam de crise da responsabilidade, em sua forma jurídico-egológica e em seu ideal de decidibilidade, ainda por vir – se preferirem, mais jovem. Talvez então se desse uma oportunidade à tarefa de pensar o que terá sido a representação da responsabilidade universitária até aqui, o que ela é ou pode vir a ser depois de mudanças radicais que já não podemos dissimular, conquanto ainda tenhamos dificuldades em analisá-la” (Derrida, 1999, p. 94).

A filosofia presente na instituição toma a responsabilidade em uma determinada ordem do discurso, perante uma determinada instituição, de acordo com determinados imperativos. Michel Peterson, em seu comentário sobre “*Mochlos* ou conflito das faculdades”, nos coloca as questões:

Como, por que, com que objetivo se assume então uma responsabilidade? Quem a reivindica, declina, estabelece, prova, demonstra, aumenta, agrava, e em virtude de que leis, segundo que desejo? Quem se encarrega dela, quem se descarrega dela, que peso representa ela? O que é essa responsabilidade que trazemos aqui a nossa atenção? Como se é consciente de uma responsabilidade, como se toma consciência dela? Está sempre implicada uma tomada de consciência em qualquer responsabilidade? O que é mesmo – a questão continua, de qualquer forma, longe de ser resolvida – a consciência? Qual é a parte de desconhecido – ou de loucura, igualmente – que recai sobre aquele, ou aquela, ou aqueles que tomam, ou evitam, igualmente, uma responsabilidade? (Peterson, 1999, p. 20-21).

Em “*Mochlos* ou conflito das faculdades”, Derrida sugere que, assim como a criação da lei não pode ser simplesmente uma questão jurídica (de legalidade ou de ilegalidade), a fundação da Universidade não pode simplesmente ser tratada como um evento. É importante percebermos certo tipo de relação estrutural com uma alteridade que, de fato, precede a distinção entre o “interior” e o “exterior” da própria universidade.

Se não pode haver conceito puro de Universidade, é simplesmente porque a universidade é fundada (Derrida, 1999, p. 118).

A crise de legitimação surge e se impõe desde o início e levanta a questão sobre a orientação da Universidade. Mediante a leitura do *Conflito das faculdades*, Derrida sugere que Kant tenta conter e controlar as energias destrutivas, violentas e divisórias da crise universitária, reduzindo-a, localizando-a, insistindo sobre a sua natureza de conflito “simples”, em vez de intenso e complicado, quase uma “guerra”. Assim, segundo Derrida, Kant propôs uma solução parlamentar (Derrida, 1999, p. 120). A universidade é recriada como um parlamento do corpo docente. Nessa solução, as faculdades superiores (teologia, direito, medicina) ocupam a

bancada direita e defendem os estatutos do governo, enquanto a bancada esquerda é ocupada pela faculdade de filosofia, que oferece “exames rigorosos e acusações”, em nome da verdade. Essa “solução parlamentar”, para Kant, serve a propósitos mais elevados de um sistema de governo e, portanto, resolvem o conflito em uma imagem fundamental de unidade e concórdia. No entanto, baseado no ensaio de Kant “O que significa orientar-se no pensamento?”, Derrida pontua que a direita e a esquerda não são classificadas ou reconhecidas de acordo com uma “determinação conceitual e lógica”, mas apenas de acordo com “uma topologia sensível que não se pode referir senão à posição subjetiva do corpo humano” (Derrida, 1999, p. 120). Isso significa que as “direções” esquerda e direita não podem ser fixadas em termos universais, de acordo com a lógica irrefutável ou de princípios objetivos. A oposição parlamentar entre a esquerda e a direita – em que os conflitos da Universidade são projetados e possivelmente resolvidos por Kant – oferece uma fonte mais confiável de orientação para a universidade. Como Timothy Bahti equacionou, “quando usamos sentidos corporais, o que queremos dizer é: seja como eu” (Bahti, 1992, p. 62); portanto, abordamos o direito do outro como se fosse um “certo à direita” ou “certo à esquerda”. A confusão resultante entre a esquerda e a direita pode ser localizada não apenas na posição subjetiva do corpo humano, mas também na orientação sensorial dos membros do bloco parlamentar dentro de um corpo político moderno, democrático, ou seja, a sociedade ocidental em desenvolvimento depois de Kant.

Assim, como Bahti assinala, em relação a determinadas “instituições modernas de governo” e sua situação parlamentar, a esquerda – a “oposição” – é localizada na perspectiva do presidente ou do orador, mas a esquerda do orador está obviamente do lado direito (para a plateia) (Bahti, 1992, p. 62). Justamente no ponto de buscar o sentido, então, o corpo (o “corpo” docente da universidade, por exemplo) é subitamente desorientado e desequilibrado. Onde exatamente estamos?

Derrida mostra com propriedade a dificuldade em nos afastarmos do conceito tradicional de responsabilidade cunhado por Kant. Ao se interessar pela possibilidade de um novo tipo de responsabilidade universitária, Derrida mostra a legitimação de um sistema ético-jurídico que clama por uma responsabilidade universitária ou por uma responsabilidade institucional. Há uma incerteza em relação à presença da Universidade. Ele desconfia que esse modelo de Universidade ou nunca existiu ou está em ruínas, podendo, dessa maneira, abrigar somente o discurso do seu inacabamento (Derrida, 1999, p. 95). E é por meio dessa incerteza que se pensa a possibilidade de uma nova responsabilidade universitária e das novas instituições. Para o filósofo, o edifício racional kantiano está em ruínas; por isso é difícil pensar sobre a responsabilidade universitária sem saber ao certo o que seja Universidade e filosofia. A possibilidade de nos localizarmos historicamente nessa responsabilidade é o que faz do *Conflito das faculdades*, de Kant, uma alavanca.

Como se orientar para a fundação de um novo Direito? Essa fundação negociará um acordo com o direito tradicional. Este deverá, pois, fornecer, em seu próprio solo fundador, o apoio que permite saltar para um outro lugar fundador ou, se preferirem uma outra metáfora – a do saltador que toma impulso (*du sauteur prenant appel*), como se diz, com um pé antes de se lançar, digamos que a dificuldade consistirá, como sempre, na determinação da melhor alavanca. Os gregos diriam do melhor *mochlos*. O *mochlos* podia ser uma barra de madeira, uma alavanca para deslocar um navio, uma espécie de estaca para abrir ou fechar uma porta, em suma, aquilo em que alguém se apoia para forçar e deslocar... Por exemplo, a oposição entre a direita e a esquerda, naquele sentido de origem parlamentar, talvez seja, em grande parte, senão totalmente, um conflito entre várias estratégias do *mochlos* político (Derrida, 1999, p. 119-120).

O conflito das faculdades, pode ser visto como um discurso pré-inaugural da Universidade moderna. Derrida compreende a Universidade como um legado histórico, algo que apesar de muito velho ainda sobrevive. Nesse sentido, atualmente, a Universidade não deve se apoiar nos seus pressupostos antigos, ou seja, na linguagem jurídica ou ético-política da responsabilidade. A ideia de que existe uma responsabilidade do professor ou da faculdade – que sustenta uma estrutura filosófica, ética, jurídica e política – nos obriga a contentarmo-nos com adaptações secundárias e transformações pouco significativas. Derrida, então, busca situar a responsabilidade distante dos problemas filosóficos, éticos, jurídicos e políticos, na tentativa de analisá-la numa problemática completamente nova.

Derrida começa o texto “*Mochlos* ou o conflito das faculdades” da seguinte maneira:

E quem somos na Universidade que aparentemente estamos? O que representamos? Somos responsáveis? Do que e perante quem? Se há uma responsabilidade universitária, ela começa, pelo menos, no instante em que se impõe a necessidade de ouvir essas questões, de assumi-las e de responder a elas (Derrida, 1999, p. 83).

Derrida recorre a Kant para explicitar o modelo de Universidade ocidental apresentado em *O conflito das faculdades*, em que a Universidade é vista como uma instituição análoga à sociedade industrial, em ascensão na época. Como já dissemos, é feita uma distinção entre as faculdades superiores (teologia, medicina e direito) e a faculdade inferior (filosofia). É posta também a questão da autonomia, que, para Derrida, está ligada ao axioma “só sábios podem julgar sábios”. Isso significa que a Universidade tem autonomia para criar títulos e é autorizada por uma instância não autorizada, nesse caso o Estado. Derrida mostra a articulação dos termos “Estado, soberano, povo, saber, ação, verdade e Universidade” no discurso kantiano e percebe não ser mais possível pensar a Universidade atual

sob tal articulação. No pensamento derridiano, não há superações completas. É impossível superar o Iluminismo porque, para Derrida, a sua supressão é também a sua exaltação. É por isso que Derrida evoca Kant para pensar sobre a Universidade contemporânea. A Universidade está em crise como sempre esteve, e a solução para seus conflitos não parece mais ser as sugestões dadas por Kant no *Conflito das faculdades*. Mas é porque esse Iluminismo ainda existe, mesmo que de forma espectral, e talvez no próprio discurso de Derrida, que pensamos ser interessante repensar a Universidade como o local do conhecimento. Nesse sentido, Derrida quer conservar esse espaço da Universidade. Assim é interessante relermos *O conflito das faculdades* para conhecermos um dos principais discursos sobre a Universidade ocidental. A partir dele, depois de identificarmos sua impossibilidade, questionarmos em qual Universidade estamos agora. Não é um resgate de Kant, tampouco sua supressão.

Derrida no “*Mochlos*” cita, logo no início, esta passagem de Kant:

Não foi uma inspiração calamitosa a de quem primeiro concebeu o pensamento e propôs a realização pública de tratar todo o conjunto do saber (em rigor, das cabeças a ele votadas), por assim dizer industrialmente, em que, graças a divisão do trabalho, se nomeariam tantos mestres públicos, professores, quantos os ramos das ciências; seriam eles como os seus depositários, formariam em conjunto uma espécie de entidade coletiva erudita, chamada Universidade (ou escola superior), que teria a sua autonomia (pois só eruditos podem, enquanto tais, julgar eruditos); por conseguinte a Universidade, graças às suas faculdades (pequenas sociedades diferentes segundo a diversidade dos principais ramos da erudição em que se dividem os outros universitários), é autorizada quer a admitir os alunos das escolas inferiores que a ela aspiram, quer a fornecer mestres livres (que não constituem membros seus), chamados doutores, após exame prévio e por poder próprio, como uma categoria universalmente reconhecida (para lhes conferir um grau), isto é, criá-los (Kant, 1993, p. 19).

Derrida ressalta que, nessa passagem, Kant mostra que a instituição universitária não é algo aleatório porque não é originada do acaso, pois o seu eixo é a razão; da mesma forma, o Estado não pode ser considerado obra do acaso. A Universidade é uma ficção, algo que foi criado pela razão. Kant mostra que a Universidade é análoga à sociedade, mostrando que ela se organiza de maneira quase industrial, e que os professores funcionam como seus depositários, pois juntos formariam uma espécie de essência científica que teria sua autonomia. Essa autonomia mostra, como já dissemos, o caráter artificial da Universidade, pois se sustenta no axioma de que apenas sábios podem julgar sábios.

Entretanto, se ela trata de criar títulos públicos de competência, se ela trata de legitimar saberes, de produzir efeitos públicos oriundos dessa autonomia ideal, então nisso a Universidade não se autoriza mais por si própria, ela é autorizada por

uma instância não autorizada, nesse caso, o Estado, e de acordo com critério que não são mais, necessariamente e em última análise, os da competência científica, mas o de certa performatividade (Derrida, 1999, p. 86).

A Universidade se encontra em uma situação de heteronímia, ou seja, as normas de conduta provêm de seu exterior. Kant sabia do que estava falando. O Rei da Prússia enviou uma carta a Kant na qual o advertia por haver utilizado mal sua filosofia, deformando e rebaixando certos dogmas em “Da religião nos limites da simples razão”.

Percebe-se claramente que os critérios do Estado não são científicos ou racionais, mas, de algum modo, performativos. O rei da Prússia, em sua advertência, mostra a irresponsabilidade do professor universitário e a divide em duas: uma responsabilidade interior que não foi cumprida e uma responsabilidade de ser mestre da juventude, que, para o rei, também não foi cumprida.

Essa passagem histórica, marcada pela advertência do rei à Kant, um dos mais ilustres professores da época, é, para Derrida, nostálgica, já que nesse momento, pelo menos, podia-se crer que certa responsabilidade poderia ser assumida.

As instâncias invocadas – O Estado, o soberano, o povo, o saber, a ação, a verdade, a Universidade – tinham um lugar assegurado, decidível e, em todos os sentidos da palavra, representável no discurso; e um código comum podia garantir, pelo menos na crença, uma traduzibilidade mínima de todos os discursos possíveis nesse contexto (Derrida, 1999, p. 88-89).

Derrida mostra que se um código garantisse uma problemática, qualquer que fosse a discordância das tomadas de posição e quaisquer que fossem as contradições das forças em confronto, sentir-nos-íamos melhor na Universidade. Kant pode ter conseguido, no contexto iluminista, evitar os conflitos na Universidade. Mas atualmente o projeto de Kant permanece abalado e a Universidade não disfarça mais seus imensos conflitos.

Para Derrida, três modos regulam o conceito atual de Universidade:

- 1) A responsabilidade como um tema estritamente acadêmico. Dessa forma, celebraríamos os aniversários das Universidades. É como se lembrássemos que, mesmo não sendo inteiramente do nosso tempo, ela não teria envelhecido tanto – devido a uma estrutura técnico-política do saber: o estatuto, a função e o destino da Universidade. Mas tudo isso independeria do aspecto jurídico, ético ou político da responsabilidade. Dessa forma, um sujeito (individual ou corporativo) não seria mais questionado sobre a responsabilidade.
- 2) Retomar a tradição em que a responsabilidade referente ao professor e à faculdade se dava em torno da sistemática filosófica, ética, jurídica e

política. A questão de saber por que e perante quem é responsável estava estabelecida em uma axiomática, que ainda hoje permanece. Para Derrida resta-nos cumpri-la ou analisar as transformações ocorridas nesse espaço de tempo.

- 3) Reelaborar a noção de responsabilidade. Pensar a questão da responsabilidade a partir de uma problemática nova.

Nas relações entre a Universidade e a sociedade, na produção, na estrutura, no arquivamento, na transmissão dos saberes e das técnicas – dos saberes como técnicas –, nas paradas políticas do saber, na própria ideia do saber e da verdade, adveio algo totalmente diferente... Mas o que e quem deveriam ser pensados de forma diversa? (Derrida, 1999, p. 92)

Derrida relembra que a Universidade ocidental é um *constructum* muito recente e já o sentimos acabado. Derrida considera o início da Universidade ocidental o período compreendido entre *O conflito das faculdades* (1798) e a fundação da Universidade de Berlim (1810). Nessa época, a Universidade era regulada por uma ideia de razão, mostrando assim determinada relação com o infinito. Entre 1800 e 1850, todas as grandes Universidades se re-instituem a partir dos modelos de Kant, Humboldt e Fichte. Dessa maneira, Derrida denomina o que ele entende por Universidade moderna.

Mais uma vez Derrida reafirma a importância do *Conflito das faculdades* e vê nele uma espécie de dicionário e de gramática para os discursos mais contraditórios que poderíamos ter sobre a Universidade.

Se *O conflito das faculdades* não é um código, é, no entanto, um poderoso esforço de formalização e de economia discursiva em termos precisamente de direito formal. O pensamento kantiano tenta aqui também atingir a legitimação pura, a pureza do direito e a razão como tribunal de última instância. A equivalência entre razão e justiça como direito encontra aqui sua mais impressionante apresentação (Derrida, 1999, p. 93).

Em *O conflito das faculdades*, Kant tenta conter e controlar a violência destrutiva e as energias divisoras dessa grande crise e acaba colocando a faculdade inferior como uma frente de esquerda que tenta criticar os dogmas das faculdades superiores (teologia, medicina e direito). Como já foi dito aqui, Derrida mostra que a terminologia “direita” e “esquerda” não é classificada ou reconhecida de acordo com uma referida determinação conceitual lógica, mas apenas de acordo com uma topologia sensorial que é de uma posição subjetiva do corpo humano. Isso significa que as direções direita e esquerda não podem ser colocadas e acordadas em termos universais, para uma lógica incontroversa determinante. Por isso, essa separação entre direita e esquerda (em que os conflitos das faculdades são projetados

e resolvidos por Kant) não oferece mais uma fonte segura de orientação para a Universidade.

Derrida assinala que, ainda nos tempos atuais, a responsabilidade parece ser tratada nos moldes kantianos, ou seja:

[...] o discurso da responsabilidade apela de maneira que acreditamos tautológica para uma instância ético-jurídica pura, para uma razão pura prática, para um pensamento puro do direito e correlativamente para a decisão de um sujeito egológico puro, de uma consciência ou de uma intenção que tem de responder pela lei e perante a lei em termos decidíveis (Derrida, 1999, p. 93).

Derrida diz que essa estratégia kantiana não é natural e que ela possui uma história. Tal estratégia tenta tirar o sujeito de sua ação e não considera o elo entre responsabilidade, liberdade de consciência subjetiva e pureza da intencionalidade.

Derrida propõe que a interpelação à qual se deve responder (responsabilidade) poderia não passar mais pelo ego, o “eu penso”, a intenção e o sujeito. Dessa maneira, poderíamos imaginar uma nova responsabilidade, distante de uma forma jurídico-egológica e de um ideal de decidibilidade. Seria mais responsável, para Derrida, pensar o fundo sobre o qual, na história do Ocidente, se determinaram, chegaram e se impuseram os valores jurídicos-egológicos de responsabilidade.

Será possível um novo tipo de responsabilidade universitária? Em que condições? Não sei, mas sei que a forma da minha pergunta ainda constitui um protocolo clássico, de tipo kantiano, precisamente: colocando assim minha pergunta, colocome como guardião e depositário da responsabilidade tradicional (Derrida, 1999, p. 94)

Kant se pergunta como uma Universidade racional teria sido possível. Ao ler-se *O conflito das faculdades*, percebe-se a segurança e a precisão kantianas. Derrida admira o rigor de uma estrutura. Mas tal admiração se dá a partir de um edifício inabitável e do qual não é possível decidir se está em ruínas ou se simplesmente jamais existiu, visto jamais ter podido abrigar senão o discurso de seu inacabamento (Derrida, 1999, p. 95). É nessa incerteza que Derrida lê Kant. Embora não negue a sua vinculação com a Universidade (pois do contrário a atitude correta seria a demissão), Derrida pensa no fato de que talvez não haja um interior possível para a Universidade ou mesmo uma coerência interna para seu conceito. Mas Derrida pensa também na impossibilidade desse interior possível como não universitário, sensível ao fato de que na atualidade muito da terminologia utilizada por Kant em seu *conflito das faculdades* permanece intraduzível.

O conflito das faculdades, em parte e a título de ensaio introdutório ou paradigmático, para reconhecer nele os lugares de intraduzibilidade, quero dizer com isso,

tudo o que não pode chegar até nós e que permanece, para o nosso tempo, fora de uso (Derrida, 1999, p. 96).

Derrida não analisa essa intraduzibilidade apenas a partir de certas contradições, leis de conflitualidade ou antinomia da razão universitária, mas principalmente a partir daquilo que excede a racionalidade dialética kantiana.

Kant, ao tentar evitar as contradições internas da Universidade, trabalhou com certas divisões que, embora ele não reconhecesse, também são problemáticas e conflituosas. Por exemplo, logo no início do texto, Kant difere o exterior e o interior da Universidade. O exterior seria o que Kant chama de academia ou sociedades científicas especializadas e afirma que elas não pertencem à Universidade. Kant viu aí o primeiro conflito entre os centros de pesquisa não universitários e as faculdades universitárias.

Derrida lembra que, em nosso tempo, o Estado não confia mais certas pesquisas à Universidade, que não pode controlar suas paradas técnico-políticas.

Quando as regiões do saber já não podem propiciar formação e avaliação propriamente universitárias, toda a arquitetura do conflito das faculdades se acha ameaçada e, com ela, o modelo regulado pelo feliz acordo entre um poder real e a razão pura (Derrida, 1999, p. 98).

O paradoxo apontado por Derrida é que quanto mais a Universidade perde os lugares que antigamente lhe eram exclusivos, mais sua ideia reina em toda parte. Kant tenta evitar o parasitismo na Universidade, proibindo a entrada dos membros dessas outras sociedades nela, o que hoje para Derrida é impossível. A Universidade, na visão derridiana, é um filho do casal “metafísica e técnica”.

Kant também tem dificuldades para manter fora da Universidade uma segunda classe de indivíduos: a classe dos letrados. Trata-se de pessoas formadas na Universidade, que se tornaram agente do governo, encarregados de missões, instrumentos de poder. Esses homens são os eclesiásticos, os magistrados e os médicos. Aqui mais uma situação impossível em tempos atuais, uma vez que tais pessoas são as responsáveis pela administração pública ou privada da Universidade, e todos decidem em matéria de orçamento, de atribuição e de distribuição dos créditos. Hoje é impossível, por razões relacionadas à estrutura do saber, distinguir entre os sábios (que pertencem à Universidade) e os técnicos da ciência. Kant espera que o poder estatal proíba a inserção desses técnicos na vida universitária.

Em resumo, para Kant, ninguém estaria autorizado a usar publicamente seu saber sem estar em direito, sujeito ao controle das faculdades, à censura das faculdades.

Em resposta a admoestação do rei da Prússia, Kant diz que seus escritos sobre a religião foram esotéricos (dirigido aos membros da Universidade) e, portanto,

vedados ao grande público. Mais uma vez, Kant tenta a qualquer custo suprimir os possíveis conflitos universitários, não vetando a publicação do saber, mas restringindo seu campo.

Há algo ainda mais grave e mais essencial. O conceito puro de Universidade é construído por Kant sobre a possibilidade e a necessidade de uma linguagem puramente teórica, movida unicamente pelo interesse pela verdade, e com uma estrutura que hoje se diria puramente constatativa (Derrida, 1999, p. 105).