

A UNIVERSIDADE E A CULTURA BRASILEIRA *

José Henrique Santos
UFMG/CNPq

* Este texto foi lido como aula inaugural do ano acadêmico no Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, no dia 5 de março de 1990.

O artigo reflete sobre a Universidade em sua relação com a sociedade e a cultura. Aborda primeiro a questão da cultura brasileira, vista numa série de "retratos" que traçam o seu perfil. Em seguida esboça as linhas principais da dialética da cultura, a fim de ressaltar a posição do homem diante da cultura que ele mesmo cria e que lhe aparece como um fato exterior, a ser apropriado pela educação e pela reflexão. Em terceiro lugar, aborda o problema da dissolução do mundo ético e da cisão entre a Ética e a Política como expressão de uma época que parece ter perdido a referência a normas e valores. Finalmente, traça as linhas gerais do papel que caber à Universidade desempenhar na situação atual.

The paper propose a reflexion on the University in its relation to society and culture. Firstly, it approaches the question of Brazilian culture, as seen in a series of "pictures" that seek to trace its outline. Secondly, it sketches the principle lines of the dialectic of the culture, in order to project the position of man in relation to the culture that he himself creates and which appears to him like an external fact that has to be appropriated by education and by reflexion. Thirdly, it approaches the problem of the dissolution of the world of ethics and the separation between Ethics and Politics as a expressive sign of a time that seems to have lost reference to norms and values. Finally, it traces in general terms the role which corresponds to the University to fulfill within the presente situation.

Retratos do Brasil

Mário de Andrade publicou *Macunaíma* em 1928, seis anos após a Semana de Arte Moderna. O livro traz o subtítulo: "O Herói sem nenhum caráter". As espertezas e imoralidades do herói — mais aparentes que reais — fazem pensar na falta de caráter ou na ostentação dos maus

costumes. Mas esta interpretação é equivocada. Macunaíma, criatura da miscigenação, herói do sincretismo, não alcançou aquela maturidade em que o costume repetido muitas vezes se torna um hábito e deste modo se eleva, pela educação, a um caráter estável, dotado de personalidade própria. Já a primeira linha do livro o apresenta como “herói de nossa gente”. A falta de caráter aponta as “energias elementares”¹ da gente brasileira, nas quais o tumulto de forças contraditórias ainda não permitiu formar uma síntese. Essa dificuldade de se pintar o “Retrato do Brasil” não provém da imprecisão dos traços, mas exatamente da sua diversidade e contraste, resultado da fusão de raças e, sobretudo, de tradições e costumes distintos. Paulo Prado, a quem o livro é dedicado, escreveu na mesma época um *Retrato do Brasil* ou *Ensaio sobre a tristeza brasileira* que viria a suscitar vasta literatura e cuja análise não cabe empreender aqui. Notemos apenas que Macunaíma é a tentativa de um retrato sem a visão senhorial de Paulo Prado, mas, ao contrário, pintado na perspectiva otimista do artista que transfere ao povo brasileiro a tarefa de tornar-se personagem — ou sujeito — de sua própria história, ainda que o autor seja obrigado a escrevê-la como uma “rapsódia” de eventos culturais justapostos, em substituição ao impressionismo conceitual do *Retrato do Brasil*.²

Mário de Andrade representa o povo brasileiro numa série de transformações do herói, que reúne em si traços de origem européia, ameríndia e negra. M. Cavalcanti Proença observa que “Macunaíma nasce índio-negro, fica depois de olhos azuis quando chega ao planalto, enquanto os irmãos do mesmo sangue, um fica índio e outro negro. E continuam irmãos. Macunaíma entretanto não adquire alma européia. É branco só na pele e nos hábitos. A alma é uma mistura de tudo”.³ Macunaíma não possui a integridade da pessoa adulta, a identidade na diversidade dos traços, mas é justaposição *sem síntese* das três culturas que não alcançaram ainda a unidade de um povo e de uma sociedade homogênea. Por isso sua história (estória), paráfrase de nossa história social, é uma rapsódia cujos eventos desconcertantes mal deixam adivinhar a fixação de um centro coerente. A falta de sentido histórico explica as mudanças imprevisíveis e a improvisação de que até hoje fazemos prova, como se fôssemos incapazes de nos propor um fim ou uma razão de viver. O povo brasileiro não é sujeito, mas simples figurante de uma história que pesa sobre ele com a força de um fato consumado.

Mas essa imagem da imagem que é o retrato social não pode pretender uma precisão, uma reprodução definitiva; um povo

1. A expressão é de Ronald de Carvalho in *Estudos*, apud M. Cavalcanti Proença, *Roteiro de Macunaíma*, ed. Anhembi, São Paulo, 1955, p. 15.

2. *Retrato do Brasil, Ensaio sobre a tristeza brasileira*, 3ª ed., São Paulo, 1929, p. 183. Sobre a questão da tristeza, ver Eduardo Frieiro, *O brasileiro não é triste*, ensaio, Belo Horizonte, 1931.

3. *Roteiro de Macunaíma*, p. 28.

nunca chega, como sociedade viva, a ter um retrato acabado, perfeito. Como na história individual, em que cada retrato apresenta um momento fugidio que os anos tornam às vezes irreconhecível, também na vida coletiva não há uma figura definitiva; para isto seria preciso estar morto. Entre o retrato de Macunaíma e o Brasil atual, a mais de meio século de distância, há a revolução de 30 e o surto industrial que adquire densidade nos anos 50 e preside hoje aos destinos do País. A vida urbana alcança o patamar das grandes concentrações, com todos os conflitos que se possam imaginar situados dentro da caixa de ressonância da Cidade e da Imprensa. Os fatos do dia-a-dia tornam-se o Grande Acontecimento da vida urbana, dão sentido à leitura matutina dos jornais e preenchem a noite dos telespectadores. A história — ou a ausência dela — é vivida como repetição indefinida dos mesmos eventos transformados em notícia diária. Mas já não é possível deixar de reconhecer que a industrialização e a urbanização acelerada do Brasil nos últimos anos fizeram da grande massa protagonista da história cotidiana do País, o que se torna visível nos episódios de grande comoção popular como a campanha das diretas-já e a morte de Tancredo Neves. Este último fato foi vivido com o *pathos* de uma grande tragédia, à qual o povo assistiu atônito. Mas cada vez mais o que era mera paixão vai-se transformando aos poucos em ação, em resistência e luta organizada contra os donos do Poder e da Riqueza. O povo começa a deixar a platéia para tornar-se ator do drama que se desenrola, mas ainda não se pode dizer que conduza o espetáculo. De qualquer forma esse fato não poderia deixar de expressar-se na literatura mais recente e como que assumir assim uma forma de consciência.⁴ João Ubaldo Ribeiro, por exemplo, em *Viva o Povo Brasileiro*,⁵ procura mostrar o caminho de libertação do povo negro no plano de seu próprio olhar, expondo em quadros sucessivos a luta cotidiana das gerações. O panteão negro do candomblé assume na estória/história o lugar do panteão clássico: não são os deuses e as musas do Olimpo, invocados pela literatura branca desde os primórdios da língua (Camões) ou pela literatura dos árcades mineiros, que presidem às vicissitudes dos heróis, mas os orixás que, cultuados nas encruzilhadas e nos terreiros, concertam a ajuda ao povo brasileiro na guerra ao Paraguai. As lutas libertárias assumem as representações do povo que as deve empreender e são sua imagem e semelhança. A revisão da história se faz sob a ótica da Senzala, não da Casa-Grande. Chegamos assim, no final do romance, ao momento em que o Escravo, formado na obediência e na disciplina do serviço, se torna “educado” e pode, enfim, encarar o Senhor que apenas é capaz de gozo e fruição. A cultura do trabalho industrial pro-

4. Não é este o lugar de se proceder a um exame rigoroso desses retratos do Brasil. Nosso propósito consiste apenas em sugerir que a literatura tem sido tão ou mais feliz do que os estudos teóricos para mostrar essa emergência do povo na cena histórica. Deixamos de lado deliberadamente escritos representativos como o de Jacques Lambert, *Os dois Brasis* (1959) ou o de Dante Moreira Leite, *O caráter nacional brasileiro* (2ª ed. ampliada, 1969), dentre outros. Para um estudo abrangente, ver Carlos Guilherme Mota, *Ideologia da cultura brasileira* (1933-1974), Ed. Ática, São Paulo, 1977.

5. Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 6ª ed., 1984.

duz o novo tipo de homem que doravante aspira a participar da riqueza social e mesmo do poder do Estado.

Mas esse momento em que a cultura oprimida reentra em si e se reconhece na representação que ela mesma produz não atingiu ainda o tempo da realização, quer dizer, o tempo em que o saber se faz liberdade e se torna ação refletida. A consciência da dominação ainda não é verdadeira libertação, pois falta percorrer o áspero caminho da travessia. Para tornar-se efetiva, essa "pedagogia do oprimido" terá de negar-se a si mesma como momento isolado e particular de uma só classe e elevar-se até o que é propriamente universal. Em outras palavras, será preciso incorporar à dinâmica de sua ação a totalidade pela ação violenta; ao contrário, qualquer mudança social, para tornar-se duradoura, requer a organização, a paciência e a determinação da negociação política.

Mas qual é a fisionomia atual dessa polaridade Senhor/Escravo ou Dominantes/Dominados? Em seus trabalhos recentes, o Prof. Hélio Jaguaribe propõe em outros termos a questão dos Dois Brasis. Sob o ponto de vista da economia, a teoria das culturas e das etnias cede lugar ao que ele chama de "dualismo básico da sociedade brasileira", que consiste no fato de o Brasil conter, por razões histórico-coloniais e outros fatores, duas sociedades radicalmente distintas habitando o mesmo espaço territorial e político: "De um lado, diz ele, existe uma sociedade moderna, que opera, em condições semelhantes às de um adiantado País europeu, uma economia industrial que já é a oitava do mundo ocidental. Essa sociedade, entretanto, inclui apenas uma parcela minoritária da população. Coexistindo com ela, no mesmo território e nas mesmas cidades, existe uma sociedade primitiva, que vive, nos campos, de uma pobre agricultura de subsistência e, nas cidades, de um miserável terciário marginal e que contém cerca de 60% da população total".⁶ Os números desse "dualismo básico" impressionam por sua cruel desigualdade. Basta dizer que 50% dos brasileiros de menor renda (25% ganham menos do que 1/4 do salário mínimo) detêm 13% da renda, igual à renda do 1% mais rico.

Do ponto de vista da cultura, duas observações podem ser feitas aqui. A primeira é que essa sociedade arcaica vem perdendo rapidamente sua cultura, seu *ethos* tradicional e não há nada que lhe ocupe o lugar; ao contrário, quando emigra para as grandes cidades, aspirando a melhores condições de vida, fica exposta, sem nenhuma defesa, aos valores desse mundo estranho. A cultura de massa da comunicação eletrônica contém um poderoso apelo ao consumo irrestrito, mas impossível de satis-

6. Citamos apenas a última obra, que parece conter um resumo de seu pensamento: *Alternativas do Brasil*, José Olympio Ed., Rio de Janeiro, 2.ª ed., 1989. Ver pp. 9-10.

fazer pelo trabalho. Para aplacar a sede desse mau infinito do desejo só existe a possibilidade da marginalidade e da violência. A segunda observação é que a paidéia eletrônica da televisão pertence à sociedade moderna, que fala uma linguagem diferente, irreduzível à linguagem da cultura tradicional. Esse fenômeno é tanto mais terrível quanto se pensa que o código da comunicação de massa elimina totalmente o estrato expressivo da linguagem. Daí constituir um grave atentado à personalidade do usuário.

Mesmo admitindo que a alma nacional, como a de Macunaíma, seja ainda uma "mistura de tudo", não se pode negar o peso que a oitava economia do mundo, capitalista representa no terreno da cultura, atraindo poderosamente para sua órbita as aspirações de riqueza que são inerentes à lógica do capital. A cultura tradicional do trabalho, típica do mundo rural, e que encontra na produção do valor de uso seu *ethos* tradicional, é absorvida rapidamente pela cultura do capital, com sua ética cosmopolita e sem alma, que procura apenas riqueza e poder. A contradição entre a imensa massa dos deserdados da terra e a elite financeira produz não só um conflito profundo nos planos econômico e político, mas também nos âmbitos social e cultural. A cisão entre a cultura tradicional e a cultura de massa, entre a cultura popular e a erudita, entre o saber comum, a ciência e a tecnologia não mostra ainda sinais de que possa ser superada, pois falta o que as aproxime, ou seja, a educação. Ao lado de medidas econômicas adequadas que propiciem melhor distribuição de renda, a alfabetização, incluindo a educação básica, seria o primeiro passo para transpor essa distância e unir as duas sociedades, os dois Brasis, em uma única nação. Ao contrário de Fausto, que abrigava em seu peito duas almas, a nação brasileira possui dois corpos em busca de uma alma comum. Essa falta de coincidência do corpo social com a alma nacional — essa alienação da cultura — chega hoje a seu momento de crise. Tudo o que era fixo parece agora estremecer em seus alicerces; às certezas de fantasias do Estado-Potência que animavam a fase do milagre dos anos 70, às esperanças da distensão dos anos 80, com as expectativas de uma nova república justa e democrática, sucedem a incerteza do dia-a-dia e a perplexidade do cidadão comum ao verificar que Governo, Estado e Poder — essas forças que pareciam inabaláveis — se deixam arrastar na dança do carnaval báquico. A cultura atingiu um ponto em que ela se torna crítica, quer dizer, em que a crise impõe a necessidade de julgar. O bem e o mal se confundem. Em sua oposição, o trabalho de muitos alimenta a riqueza de poucos, enquanto o poder de poucos exclui a participação de

muitos. A riqueza e o poder do Estado aparecem como o mal, pois são a face da exclusão e da dominação, mas se transformam em um bem quando surgem como esperança de distribuição eqüitativa e governo democrático. Essa dialética do bem e do mal atravessou as últimas eleições na forma das alternativas: ou o centralismo estatizante da força política, com o poder do Estado como garantia da justiça social, segundo o exemplo das democracias populares (idéia de igualdade), ou a diminuição do poder do Estado e a liberalização econômica (Estado mínimo). Qualquer dessas opções exclui a outra. A síntese entre a riqueza e a justiça social permanece uma *idéia infinita* ou um *princípio regulador* que alimenta a retórica política, mas sua realização ainda está por fazer. Faltam aqui as mediações, as medidas práticas e efetivas que a tornem viável; em outras palavras, não basta dizer *o que fazer*, é preciso dizer também *como fazer*. Esse quadro, já dramático em sua expressão mais resumida, pode e deve ser revertido. Nada é definitivo na vida dos povos e tudo o que perdura tem de ser incessantemente reproduzido; ora, não é possível reproduzir por mais tempo essa situação de extrema desigualdade. A mudança torna-se imperativo de sobrevivência para toda a nação. Não nos esqueçamos de que a vontade política — mas também a tentação da revolta — se alimentam das tensões insuportáveis.

Dialética da cultura

Na dialética da cultura, duas oposições de princípio precisam ser suprimidas e reintegradas em um nível superior. A primeira delas é a oposição homem-natureza, que põe frente a frente o homem que trabalha (Escravo) e a natureza bruta, que, transformada pelo trabalho, se torna apta ao consumo. Hegel descreveu essa dialética com incedível rigor na célebre passagem da Dialética do Senhor e do Escravo na *Fenomenologia do Espírito*. Ao apropriar a natureza externa mediante o trabalho, o escravo, graças à disciplina do serviço, se apropria também de sua natureza interna, isto é, torna-se "homem culto". Esse processo de auto-educação constitui a primeira forma de passagem da natureza à cultura, que suprime o ser-natural do homem em favor de sua autoprodução como sujeito de cultura. Trata-se de um processo de *humanização*, que não se confunde com a suposta *hominização* na evolução da espécie. A segunda forma de oposição a ser integrada é formada pelo mundo da cultura e da realidade efetiva. Aqui a cultura produzida pelo homem surge primeiro como algo estranho, no qual ele não se reconhece. Por isso ele

precisa opor-se a essa cultura alienada de si, que ele encontra como já existente ao nascer e que lhe é transmitida por meio da linguagem, da educação e da interação social na forma de costumes, normas, valores e interditos que o obrigam. Mas enquanto a necessidade da natureza não pode ser suprimida em sua passagem à cultura e permanece como fato irredutível, a necessidade inerente à cultura pode transformar-se em *necessidade da razão*, na medida em que for interiorizada e assumida, ou seja, pode tornar-se *razão livre*. Deste modo, aquilo que aparecia como um *fatum* ou um destino a dirigir a vida humana do alto de desígnios misteriosos torna-se liberdade consentida, razão de viver. Essa passagem corresponde ao processo de socialização, em que, pela educação e pelo exemplo, o indivíduo singular se nega a si mesmo como singular e se torna universal. A educação consiste em fazer com que a criança se torne adulta e o adulto se reconheça nas leis e nos costumes como sujeito, e não como objeto. A experiência da consciência consiste fundamentalmente em buscar o reconhecimento de si nesta cultura, nesta substância *exterior* que aparecia como um poder estranho e separado. A alienação — que não tem aqui o sentido pejorativo que lhe dá Marx — não é senão a saída de si do Eu e a produção do mundo culto. Na oposição à natureza, o homem se fazia livre (ao menos como representação) criando a cultura do trabalho — era esse o processo de sua Formação; na oposição ao mundo da cultura, o homem se faz livre ao ser reconhecido como autor desse mundo e, portanto, ao se reconhecer nele. É por isso que cultivar-se “não é o mesmo que desenvolver-se harmoniosamente como por um crescimento orgânico, mas, ao contrário, é opor-se a si mesmo, reencontrar-se mediante a dor e a separação”.⁷ A cultura consiste na renúncia à violência do ser-natural e à elevação do Eu ao nível do universal.

7. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1946, vol. II, p. 372.

8. Ver *Fenomenologia do Espírito*, A Cultura e seu Reino de Efetividade.

Por isto, o primeiro momento dessa aprendizagem de si mesmo é doloroso, pois é a tomada de consciência de que esse mundo hostil que já está dado desde sempre não coincide com a essência tranqüila repousando em si mesma. Ora, tal descrição (extraída por Hegel da análise da passagem do Antigo Regime à Revolução)⁸ se aplica a essa época de transformação da cultura, que, ainda reprimida na subjetividade, aspira ao reconhecimento de si como essência universal. Trata-se de pensar aqui o período de transição, na vida do País, para um novo mundo que começa a surgir. Encontramo-nos hoje, com efeito, num momento crepuscular, no qual uma forma de vida parece ter esgotado suas forças. A alienação da cultura é a distância que afasta a sociedade de si mesma, tornando impossível a representação de si. Por isso nenhum retrato é satisfatório: os traços podem, eventualmente,

corresponder aos elementos reais, mas a fisionomia do todo ainda não pode ser reconhecida.

Mas se não podemos saber ainda como será a feição da sociedade brasileira no início do próximo milênio, não é difícil perceber, na agonia⁹ do presente, que o velho quadro de injustiças chega a seu fim. A inflação, sem par na história do País, acelerou e exacerbou os conflitos entre as duas sociedades, tornando sua coexistência impossível; o que antes era minimizado ou francamente ocultado retorna agora com a violência e a força do reprimido. A tensão das forças opostas escapa ao equilíbrio dos compromissos e ameaça romper o próprio tecido social; nessa circunstância, o desafio político de todos nós é único: reintegrar as duas sociedades e reconhecer no Estado justo sua alma comum.

O Estado é a forma da sociedade em que a razão se faz consciente de si. De acordo com a já clássica distinção de Hegel, a sociedade civil é o lugar do conflito, onde predominam os interesses egoístas, cuja expressão mais acabada é dada pela economia, enquanto o Estado é "a substância ética *consciente-de-si*", pois nele se unificam os princípios da família e da sociedade civil na "forma de uma universalidade consciente".¹⁰ É pois no Estado que o conflito de interesses deve encontrar pacificação e solução. O Estado constitui a mais alta forma de manifestação da razão e é por isso que a Universidade, cuja virtude ou *ethos* próprio é o exercício da razão, não pode alhear-se à discussão que ora se trava no Congresso e na Imprensa sobre o papel e os limites do Poder do Estado. Com efeito, a nova Constituição foi o primeiro passo para se redefinir o papel do Estado e dar-lhe a legitimidade de Estado de direito; mas entre a Constituição escrita e sua prática em toda a plenitude, há um abismo que mal começamos a transpor. Sem dúvida, é na lei que a violência social (*hybris*) encontra remédio, do mesmo modo que a liberdade só pode realizar-se no Estado de direito; mas a igualdade perante a lei é abstrata e os indivíduos apenas se distinguem pela indiferença; a lei garante a ordem, mas, por si mesma, não tem força para tornar justa a sociedade injusta. As distorções estruturais da sociedade ou a fraqueza do Estado necessitam mais do que de boas leis para se corrigirem, exigem vontade política que não as deixe permanecer letra morta. Ora, é essa infinita tarefa da razão e da vontade que constitui a marca distintiva de nosso mundo espiritual: tornar manifesta a razão como verdade e fazê-la real entre os homens como prática da liberdade. A idéia de Justiça como prática social surge, deste modo, como o desafio maior e mais urgente em nosso universo político.¹¹

9. Gostaria de devolver a esta palavra o seu significado etimológico de "luta".

10. *Enzyklopaedie*, § 535.

11. A propósito da Justiça e da definição hegeliana do Direito como "reino da liberdade realizada" (*Phil. des Rechtes*, § 4), ver o belo capítulo "Ética e Direito" de H.C. de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*, Ed. Loyola, São Paulo, 1988; especialmente pp. 136 e 138.

A dissolução do Estado Ético

A Universidade veio a ser o lugar próprio da razão e da vida teórica, a matriz onde a sociedade faz passar aqueles que terão a incumbência de manter viva a tradição do saber. O *ethos* da vida universitária é a continuação do *ethos* social, mas sob a forma elaborada do conceito e da teoria. Ao *ethos* espontâneo da vida social, a Universidade substitui o *ethos* refletido, quer dizer, a Ética do saber e do hábito intelectual. A Universidade é “*work in progress*”, obra viva e inacabada. Ao transmitir o saber, seja na forma da ciência ou da tecnologia, seja na forma da prática profissional, ela mergulha suas raízes na tradição do que desde sempre *se fez e se soube*; sem dúvida é capaz de criticar essa tradição e rejeitá-la — a prática científica é ao mesmo tempo assimilação e luta contra a tradição —; mas mesmo a crítica à tradição supõe um saber constituído, uma tradição sempre anterior que salta à frente de si mesma e cria o próprio instrumento de crítica.¹² Ao acolher em sua prática os dois momentos da história atuante, que são a tradição e a renovação, a educação une o passado ao presente, sem a violência da ruptura. O espírito se põe como espírito livre na atualidade sempre renovada de si mesmo. Deste modo, o processo educativo vem a ser o paradigma de toda mudança pacífica.

A cultura ocidental escolheu a razão como forma de vida. A instauração do discurso da razão, há 25 séculos, nas colônias gregas da Ásia Menor, teve como corolário a renúncia à violência, pois o argumento assumiu o lugar do fato bruto e da autoridade, que, doravante, para serem aceitos, se viram obrigados a se justificar racionalmente. A passagem do mito ao *lógos* assinala esse momento privilegiado da civilização do Ocidente, dando origem a uma cultura da razão, da qual somos hoje herdeiros. A decisão de dar a razão das coisas fez da palavra o centro do universo político e criou, na *ágora*, o primeiro parlamento e a primeira assembléia de homens livres. O discurso renuncia à violência em troca da persuasão e da demonstração. Ele é capaz de reconciliar os homens e dar à sua conduta a legitimidade das razões consentidas, porque tira sua força da verdade que expressa ao dizer *o que é*. Na cultura do *lógos*, o fato precisa estar legitimado em sua verdade e deste modo elevado à universalidade para ser aceito de modo consensual. A fim de ser reconhecido, o proprietário é obrigado a dar razões de seu direito de possuir, do mesmo modo que o crente tem de justificar sua fé e o físico de fundamentar seus cálculos e observações; o Poder do Estado não pode ser exercido sem a legitimidade das razões e do consentimento dos cidadãos.¹³ É por isso

12. Ver a propósito as originais reflexões de Hans-Georg Gadamer in *Wahrheit und Methode*, II, 1, d, *Das Prinzip der Wirkungsgeschichte* (O Princípio da História Atuante), Tübingen, 1960.

13. Ver F. Châtelet, *Hegel*, Seuil, Paris, 1968, p. 44 passim.

que a ética da convivência universitária impõe como princípio fundamental a tolerância e o respeito às opiniões divergentes. A regra básica do discurso universitário é a demonstração e o convencimento.

Mas o discurso não é isento de equívocos; também o erro e as falsas razões encontram expressão na palavra e podem encobrir ações más e pensamentos torpes. Em sua grande obra sobre a Guerra do Peloponeso, Tucídides traça com precisão um diagnóstico sombrio da decadência da Hélade. Observa a doença política que, em decorrência das guerras, assolou os Estados, repetindo no corpo social a peste que havia dizimado a população no início das hostilidades, como uma calamidade inevitável devido ao fato de “a natureza humana permanecer sempre a mesma”. Nesse momento de decomposição política e moral, “o significado das palavras não tem mais a mesma relação com as coisas e muda de sentido de acordo com as conveniências; a temeridade insensata se toma agora por valor e lealdade; a prudência passa a ser a desculpa do covarde e a moderação serve como disfarce para a fraqueza indigna do homem”; nesse mundo pelo avesso, “a intriga sagaz é considerada inteligência política” e “o desonesto ganha crédito de homem de bem”.¹⁴

A causa desses males é o apego ao poder e à violência que prevalece nessa época conturbada; o *ethos* tradicional se rompe sob o impacto da *hybris* e tudo se torna questionável. A decadência dos Estados se explica pela falta de cultura e de educação que então predomina.¹⁵

Qualquer semelhança com nossos tempos não é mera coincidência; também nós assistimos à decomposição do Estado ético, o que se pode medir pela distância cada vez maior entre a Ética e a Política. “Levar vantagem em tudo” tornou-se palavra de ordem para sabidos e espertos. Na luta pelo poder valem todos os meios, desde a astúcia até a mais abjeta subserviência. O adversário político aparece como o inimigo que deve ser destruído; mas, para se tirar maior efeito da vitória e transmitir aos eleitores a impressão de força, é conveniente que a vítima sobreviva à própria morte e assista, humilhada, ao triunfo do rival. A era da comunicação tornou isto possível, relegando o assassinato político a um passado bárbaro, pois é suficiente destruir a imagem pública do adversário através da difamação bem programada, que penetra todos os lares e rincões, fazendo-o morrer mil mortes. Alcançamos assim a perfeição do crime sem cadáver, e a morte do outro, essa astúcia eletrônica, entra para o elenco dos costumes políticos, disfarçada entre o horário das novelas.

14. Tucídides, III, 82-86. Ver o comentário de W. Jaeger, *Paidéia*, II, IV, Eurípedes e seu Tempo.

15. É a opinião de Platão. Ver *Leis* 688 d, e; 689 a, c. Nesse momento em que o *ethos* tradicional se torna questionável e não mais dirige a vida dos cidadãos, é que surge a Ética como ciência (discurso demonstrativo). Ver H. C. de Lima Vaz, *Ética e Cultura*, op. cit., cap. II, “Do *ethos* à Ética”.

A dissolução do Estado ético priva a sociedade de padrões de decência e dignidade. Como educar o cidadão para o bem, a democracia e o respeito à lei, quando aqueles que deviam guardar o Estado o dilapidam, os legisladores legislam em causa própria e o Estado oferece a todos a ilusão do enriquecimento fácil, sem trabalho, mediante a profusão de loterias e jogos, renovando a esperança de uma vida melhor em apostas semanais? Quando a nação perde de vista seus objetivos e desaparece a Utopia da Justiça Social, então surge a necessidade das soluções individuais; salve-se quem puder, porque não existe mais norma alguma e tudo é permitido. Esse estado de profunda depressão moral se caracteriza pelo niilismo ético, isto é, a indiferença com relação aos valores. A decomposição do mundo ético traz consigo a decomposição política e só pode ser estancada na perspectiva ampla de uma nova *paidéia*, oposta à *hybris* social, que restabeleça a primazia dos valores éticos fundamentais. Não há de se confundir essa educação com a mera formação profissional ou a simples aprendizagem. Educação é a formação do caráter temperado pelas virtudes cívicas. Ela é sempre política porque educa a pessoa para a vida em comum, para governar e ser governada. Não é possível formar o caráter sem a prática da virtude e a experiência do mundo ético. A educação consiste em elevar o indivíduo isolado ao ideal da *koinonía*, do que é comum a todos e universal. Ora, a formação tem suas raízes no exemplo de pais e filhos e de governantes e governados. Não se adquire a educação como formação somente no nível das matérias dos colégios e dos currículos acadêmicos, embora estes se revelem como imprescindíveis. O que conta aqui, mais do que qualquer habilidade, é a ação fundada em leis e normas consensuais. Perguntou um pai ao filósofo pitagórico Xenófilo o que deveria fazer para educar o filho, ao que este respondeu: "Faça-o cidadão de um Estado bem governado". Tudo está dito nesta frase.¹⁶

16. Diógenes Laércio, *Vida e Opiniões dos Filósofos Ilustres*, VIII, 1.

A destruição do *ethos* tradicional com a perda das virtudes cívicas representa também uma profunda crise da cultura. A cisão entre a sociedade e sua imagem produz um efeito de distanciamento de si, de estranhamento, que nenhuma medida artificial pode remediar. Por si só, a lei não tem força para reformar sozinha os costumes e evitar a decadência do Estado; nem mesmo a Constituição poderá fazê-lo se suas generosas intenções não forem animadas pelo espírito renovado da cultura e do costume; pois a tragédia do mundo ético consiste nesse desamparo diante de um destino inescrutável, no qual a cultura não encontra mais nenhum sentido. Esse Estado do entendimento e da incultura perde a consciência de si e, incapaz de legitimar as razões que

o animam, já não expressa a vontade geral. Meditando sobre a cultura moderna sob o ponto de vista do destino trágico, Jean-Marie Domenach escreveu, de modo exemplar: "O divórcio entre a cultura e a sociedade é um dos elementos do trágico político numa época em que o poder, tornado democrático, necessita de uma justificação filosófica e de uma expressão ideológica".¹⁷

17. *Le Retour du Tragique*, Seuil, Paris, 1967, p. 159.

Como julgar a cisão desse mundo que se refugia nos opostos, submetê-lo à crítica e apontar os elementos da reconciliação possível?

Por uma Universidade crítica

Caberia também à Universidade a função de recuperar os traços dispersos desse retrato de nossa sociedade difícil de compor? De fato é muito cedo para que se possam unir os fragmentos numa figuração coerente, pois não adianta fabricar uma síntese ideal no lugar da síntese real. No entanto é necessário reconhecer no abandono do presente o trabalho da razão, de modo a se reconciliar com a realidade possível. É a esse trabalho que damos o nome de Utopia. Não se trata de uma utopia da imaginação e do entendimento, em que o devaneio ocupe o espaço da ação ou em que a representação apareça separada do mundo real, mas da Utopia da Razão que reconhece na própria realidade suas possibilidades de transformação em direção a uma sociedade mais justa e mais digna e se põe a si mesma legitimidade como o Princípio da Esperança.¹⁸ Ora, o trabalho da Razão é a tarefa própria da Universidade, tanto no plano da produção de conhecimento, como no que se refere à transmissão do saber. Por isso, aqueles que são a força viva da Universidade e fazem avançar o saber mediante o ensino e a pesquisa não poderiam dispensar-se do esforço crítico para captar o *ethos* que anima a cultura do povo e elevá-lo ao nível da Razão manifesta. A crítica à sociedade brasileira é ao mesmo tempo a tentativa de descobrir essa identidade na diversidade que permite reconciliar os opostos e, deste modo, criar a imagem da Utopia possível. Ao apreender e ensinar a diversidade do real sob a forma do conceito, a Universidade cumpre a função pedagógica de permitir ao indivíduo educado a interiorização racional e portanto crítica da cultura, das normas e dos valores que se expressam como razões de viver da sociedade em seu conjunto. O indivíduo isolado se torna assim o cidadão consciente de sua universalidade ética, como sujeito — e não objeto — da interação e da vida em comum. Suas ações estariam então fundadas em normas e leis que ele mesmo formulou e aceitou

18. Segundo a terminologia de E. Bloch. Ver *Das Prinzip Hoffnung*, Ges. Ausg., V, Tübingen, 1959.

criticamente. Este seria o único meio de o retrato do Brasil adquirir feição própria e de os cidadãos reconhecerem nele a imagem de si mesmos. A verdade do Todo é a reconciliação possível.

A Ética como ciência fundada na razão surgiu no mundo grego quando os costumes tradicionais se tornaram vacilantes, abalados pela calamidade das guerras. A crítica dos sofistas à legitimidade da lei tradicional acarretou a necessidade de se buscar um princípio novo, apoiado na razão, visto que o costume espontâneo não possuía mais a força para dirigir a ação dos homens. Quando nosso universo social chega ao mesmo estado de decomposição e busca uma identidade na qual se possa reconhecer, ressurgem a necessidade do trabalho da razão a fim de se encontrar também, na tradição de nossa cultura, as razões de viver com dignidade. Essa tarefa é grandiosa e não cabe somente à Universidade; mas é a ela, como obra da razão, que compete conhecer, julgar em seus devidos fundamentos e enfim ensinar que a convivência social ou a reconciliação dos extremos supõe a adoção comum dos "costumes consentidos pela razão".

Mas a Universidade não poderá desincumbir-se dessa função crítica se ela própria não for suficientemente crítica de si mesma. A autocrítica, com efeito, é o primeiro momento do conhecimento de si e constitui o ponto de partida dessa Odisséia da Razão. Como as viagens distantes que buscam terras ignotas, o empreendimento da razão descobridora está exposto aos maiores perigos. De fato, a Universidade brasileira, que ainda não possui uma tradição peculiar, expõe-se a muitos riscos. O primeiro deles, ao que parece, seria o de trocar a prática acadêmica pela militância partidária, como se as posições políticas "corretas" pudessem absorver a falta de produção intelectual. A regra do verdadeiro e do falso não pode ser definida nos limites das ideologias de intervenção e salvação social, sob pena de perder todo o sentido. Também a espereita tentação da cultura-ornamento, pura mimese sem verdadeira assimilação, ou a cultura tecnocrática, que julga poder legitimar-se pela mera promessa de modernização, sem se importar com a face humana dos problemas.

Sem dúvida todos esses desvios devem ser corrigidos e levados a um novo ponto de partida. Mas nenhum risco pode justificar a apatia e a resignação diante dos perigos que ameaçam a sociedade e o Estado. Nossa esperança é que a crise, por demasiado insuportável, traga também a salvação, como diz o poeta Hölderlin:

“Mas onde está o perigo,
Cresce também o que salva”.¹⁹

A Universidade não é partido político e não lhe cabe competir com os políticos na disputa da representação popular. Ao contrário do partido, que representa o interesse de um grupo ou facção particular, a Universidade é o trabalho do Universal, porque sua produção é o saber que pode e deve demonstrar-se como verdadeiro. Enquanto produz e transmite a ciência, a Universidade fala a voz da verdade e manifesta o poder da razão — esse é seu único poder, além do qual ela se torna inútil. Mas é no preciso limite desse saber que reside sua responsabilidade social: sendo ela própria produto de cultura, é na cultura que encontra sua substância.

Em tempos de incerteza e insegurança do Estado, os atenienses condenavam à morte culpados de *apragmosyne* política, isto é, aqueles que se recusavam a ocupar-se com os negócios públicos e se recolhiam à vida particular. As épocas de dissolução e penúria exigem palavras enérgicas. É tempo de a Universidade brasileira erguer a voz e pôr-se à altura do desafio do presente. Compenetre-se a Universidade da sabedoria antiga:

“Tudo o que a espada consegue na guerra a palavra obtém na política”.²⁰

Endereço do autor:
Av. Cremona, 587
Bandeirantes
31310 — Belo Horizonte — MG

19. *Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.*
(Hölderlin, Patmos).

20. Opinião atribuída a Demétrio de Falero, chefe de Estado em Atenas entre 318 e 307 a.C., in Diógenes Laércio, cit., V, 82.

SÍNTESE NOVA FASE
49 (1990): 15-28