

CRISE DA CONSCIÊNCIA CONTEMPORÂNEA E EXPANSÃO DE UM SABER NÃO-ACUMULATIVO (A UNIVERSIDADE EM QUESTÃO)¹

Claudine Haroche

RESUMO: O artigo aborda a questão da *crise da consciência contemporânea*, evidenciando as transformações nas relações com a transmissão do saber, com o tempo, duração e tradição. Predominam, na sociedade contemporânea, condições de apropriação e transmissão dos saberes marcadas pela reflexividade e fluidez permanente, o que nos força a indagar qual tipo de formação constitui pensamento e consciência críticos e a função da universidade nesta configuração.

PALAVRAS-CHAVE: consciência contemporânea. Universidade. História. Sensibilidade.

ABSTRACT: This article focuses on the contemporary crisis of consciousness to make the changes in relationships involving knowledge transmission, time, duration, and tradition evident. In contemporary societies the conditions of appropriation and transmission of knowledge marked by reflexivity and permanent fluidness predominate, which impels us to question the constitution of the critical thought and consciousness and also the role university plays in such configuration.

KEYWORDS: contemporary consciousness. University. History. Sensibility.

* Diretora de Pesquisa - CNRS, França

¹ Nota da editora: tradução de Jacy Seixas, devidamente autorizada pela autora, assim como a publicação por esta revista. Qualquer outra tradução ou publicação além destas terão sido feitas sem o consentimento da autora. A mesma agradece a Yves Déloye, Eugène Enriquez e Jacy Seixas por suas numerosas observações, críticas e sugestões.

“Toda obra científica ‘acabada’ não tem outro sentido a não ser dar origem a novas ‘questões’: ela reclama portanto ser ‘ultrapassada’ e envelhecer (M. Weber, *Ciência e política : duas vocações*).”

“A autoridade reposava no passado sobre um alicerce que (...) conferia ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente porque são mortais – os seres mais frágeis e fúteis que se conhece. Sua perda equivale à perda do fundamento do mundo, que, com efeito, começou desde então a se deslocar, mudar e se transformar com uma rapidez sempre crescente passando de uma forma à outra, como se vivêssemos e lutássemos com um universo protéico onde tudo pode a qualquer momento se transformar em quase tudo.”
(H. Arendt, *Entre o passado e o futuro*, “O que é autoridade?”)

Valendo-se de frase de extrema concisão, Benjamin nos possibilita pensar as origens mais profundas da crise da consciência contemporânea. Escreve, em 1936, em “O Narrador”: “Se a expressão ‘dar um bom conselho’ começa hoje a parecer antiquada é porque a experiência tornou-se cada vez menos comunicável.”²

Compreende-se a observação pela desatenção e indiferença que emanam da igualdade de condições na democracia.³ Outrora, o professor apontava a via da sabedoria e compartilhava sua experiência, distribuía conselhos, indicava modelos aos quais se conformar, transmitia conhecimentos. Não conseguindo mais captar a atenção de seus alunos, ele não é mais ouvido nem compreendido: dirige-se de agora em diante a indivíduos informados e desatentos.

Condensando ainda mais sua análise, Benjamin vai ao essencial: atribui esta incomunicabilidade ao fato de que “a arte da narrativa tende a se perder, porque o aspecto épico da verdade,

² W. BENJAMIN, *Oeuvres III*, Paris: Gallimard, Folio Essais, 2000, p. 119.

³ Tocqueville viu na desatenção o maior vício da democracia. Ver a respeito Cl. HAROCHE, “Des formes et des manières en démocratie”, *Raisons politiques*, Paris: Presse de Science Po, n°1, 2001.???

isto é, a sabedoria está em vias de desaparecimento.”⁴ A narrativa vai paulatinamente desaparecendo face à informação que é instantânea e torna-se rapidamente obsoleta: “a informação não tem valor senão no instante em que é nova. Ela vive apenas neste instante”, coloca Benjamin.⁵ Elemento e efeito da intensificação da instantaneidade contemporânea, a informação traz profundas consequências para a transmissão do saber, para sua própria existência, contribuindo efetivamente para o desenvolvimento de um saber não acumulativo. Ela coloca em xeque a possibilidade do ensino e, além disso, a possibilidade de conhecimento e de atribuição de sentidos, um sentido ao mesmo tempo partilhado e estruturante do eu. A informação, ao permitir, determinar e orientar o saber, desdobrando-o, desorientando-o e ao mesmo tempo entravando-o, é levada a desempenhar um papel decisivo na definição das finalidades da universidade.⁶

No início dos anos cinqüenta, em “A crise da educação”, Arendt teceu considerações estreitamente ligadas às de Benjamin e que incidem sobre a relação ao tempo, à duração, à tradição, à transmissão. Considerações que gostaria de retomar, pois me parecem incontornáveis para a compreensão das questões sociais, morais, psicológicas e políticas das sociedades contemporâneas. Arendt esclarece a situação contemporânea ao analisar a oposição fundamental entre gregos e romanos, oposição entre, de um lado, um culto voltado à aparência, à juventude, ao aban-

⁴ W. BENJAMIN, op.cit. p.120. Ver N.BOBBIO, *Ecrits sur la vieillesse et la douceur,«Éloge de la mitezza»* (1996), Paris: Albin Michel, 2004.

⁵ Ibid. p. 124.

⁶ As tecnologias da informação emanam e reforçam o igualitarismo, o nivelamento e a burocratização da sociedade. A respeito destas questões, ver M. MacLUHAN, *Pour comprendre les media. Les prolongements technologiques de l'homme* (Understanding Media, 1964), Paris: Seuil, 1977; J.ELLUL, *Propagandes*, Ed.Economica, 1990; I. ILLICH, *La perte des sens*, Paris: Fayard, 2004; Cl. HAROCHE, «L'assourdissement: informations continues et dilution du sens», in P. MUSSO (org.), *Mélanges Lucien Sfez*, Paris: PUF, no prelo. Sobre esta intensificação e seus desenvolvimentos recentes, ver N. AUBERT, *L'individu hypermoderne*, Paris: Erès, 2004.

dono, ao instante e, de outro, ao respeito ao espírito, à idade, à busca da permanência e da eternidade.⁷

Atendo-se aos antigos e à autoridade moral que possuem, Arendt sublinha que “a essência do espírito romano [...] era considerar o passado enquanto passado como modelo e, em todos os casos, os ancestrais como exemplos vivos para seus descendentes. Acreditava mesmo que toda a grandeza reside naquilo que foi, que a velhice é, portanto, o ápice da vida do homem e que o idoso, sendo quase um ancestral, deveria servir de modelo aos vivos.”⁸

Hoje, nas sociedades caracterizadas pela fluidez e face à existência acelerada e intensificada de solicitações, de fluxos sensoriais, de formas de saber ilimitadas, pode-se ensinar e aprender – e como fazê-lo?⁹ Quais efeitos estes movimentos contínuos produzem na consciência, na capacidade de pensar e refletir?¹⁰

Os saberes constantemente em mutação implicam e provocam o transitório, o efêmero, o descontínuo; em uma palavra, a

⁷ H. ARENDT, «La crise de l'éducation» e «Qu'est ce que l'autorité ?», in *La crise de la culture* (1954), Paris: Gallimard, 1972; e também: «Karl Jaspers. Eloge» (1958), *Vies politiques*, Paris: Tel Gallimard, 1974. Ver igualmente CI.HAROCHE, “A personalidade não totalitária”, in: DUARTE; LOPREATO; BREPOHL (org.), *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

⁸ H. Arendt, «La crise de l'éducation», op.cit., p.248. Arendt lembra que aquilo que precede, as ações dos ancestrais e o costume que engendram eram sempre elos [...]. Eis porque a velhice, distinguida pelos romanos da pura e simples idade adulta, era vista como o momento que contém a alma da vida humana: não tanto em virtude da sabedoria e da experiência acumulada, mas em virtude da maior proximidade do velho com os ancestrais e o passado.” In: «Qu'est-ce que l'autorité?», op.cit., p.162-163.

⁹ Ver Tod GITLIN, *Media Unlimited (How the torrent of images and sounds overwhelms our lives)*, New York: Henry Holt, 2002; S. TURCKLE, *Life on the screen. Identity in the age of internet*, New York: Simon & Schuster, 1997; I. ILLICH, op.cit.

¹⁰ CI. HAROCHE, “Maneiras de ser, maneiras de sentir do indivíduo hipermoderno”, *Agora. Estudos em teoria psicanalítica*, Rio de Janeiro: Ed. Contracapa, vol. VII, nº2, Julho/dezembro 2004.

instabilidade, um conhecimento que tende por razões intrínsecas à superficialidade e, em virtude da falta de tempo, à dificuldade de aprofundamento. As condições de apropriação e transmissão dos saberes nas sociedades contemporâneas transformaram-se radicalmente: a massa crescente de informações contínuas, concomitantes à reflexividade e fluidez permanente, contribui com as formas inéditas de individualismo, acarretando uma fragmentação, dispersão e desengajamento que, de certa forma, bloqueiam a continuidade, o sentimento de identidade.¹¹

São poucos hoje em dia os conhecimentos considerados adquiridos, definitivos; essas condições impedem a possibilidade de um saber acumulativo, provocando a incerteza – uma incerteza muitas vezes radical – em relação a si mesmo e ao outro, abrindo assim o caminho para uma insegurança psíquica profunda.

A obra de Paul Hazard sobre a *Crise da consciência europeia* e a que Husserl consagrou à *Crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental* auxiliam-nos igualmente a compreender a profundidade da crise da consciência contemporânea, seus fundamentos e formas, sua especificidade.¹²

Paul Hazard aborda questões com as quais Arendt também se preocupou. Lembra a busca de permanência e de estabilidade que é enormemente valorizada no século XVII: “evitar toda mudança [...] é o desejo da idade clássica”, escreve Hazard citando Sêneca: “o primeiro indício de um espírito bem ordenado é poder parar e permanecer consigo mesmo.”¹³ Evoca uma crise longínqua, aquela que “se operou na consciência européia entre o Renascimento, de onde procede diretamente, e a Revolução Francesa, que ela prepara.” Esta crise diz respeito à *mudança, ao movimento, ao indivíduo*: a substituição de uma civilização

¹¹ Z. BAUMAN, *Liquid modernity*, Polity Press, 2000; R. Sennett, *Le travail sans qualités* (1998), Paris: Albin Michel, 2000; J.C. KAUFFMANN, «Tout dire de soi, tout montrer», *Le Débat*, n° 125, 2003.

¹² E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale* (1936), Paris: Tel Gallimard, 1972; P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne – 1680-1715*, (1935), Paris: Fayard, 1961.

¹³ P. HAZARD, op.cit.

fundada na idéia de dever – abrindo assim a via ao indivíduo crítico – por uma civilização fundada na idéia de direito, os direitos da consciência individual, os direitos do cidadão.¹⁴

O período contemporâneo, que assiste à intensificação deste movimento doravante sem limites e sem fronteiras, conhece novamente uma situação de crise, no sentido de afastar radicalmente a idéia mesma de estabilidade.¹⁵ São os efeitos psíquicos da mudança e do movimento contínuo que se apresentam como inéditos: até que ponto pode-se pensar no movimento e, para isso, pensar em limitá-lo, atenuá-lo, ou ao menos alternar movimento e o parar para pensar? O que acontece com os direitos da consciência individual e com o indivíduo crítico face à mudança permanente, à impossibilidade de parar, à injunção de se ater apenas a si mesmo, objeto de uma atenção contínua e de um tormento incessante?

Sou grata ao texto de Hazard que me auxiliou a compreender a necessidade de se retomar o *Ensaio sobre o entendimento humano*. Locke, ao enunciar as condições do entendimento, nos convida a interrogar a possibilidade mesma de se pensar sob condições de transbordamentos contínuos, a meditar sobre o que pode constituir a finalidade da universalidade.¹⁶

Na “Epístola ao leitor” de seu *Ensaio*, Locke narra os intercâmbios de um pequeno grupo que, pouco a pouco, conduziu à formulação das condições do entendimento:

Se não te enfastiar a narrativa da história deste ensaio, direi que cinco ou seis amigos reunidos em minha casa discutiam sobre questão muito diferente da aqui tratada; rapidamente foram paralisados pelas dificuldades que surgiam de todos os lados. Permanecemos, durante um momento, perplexos sem chegar à solução das dúvidas que nos assolavam; logo me veio ao espírito que tínhamos adotado

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Media Unlimited. Ver, igualmente, H. BERGSON, *La pensé et le mouvant* (1938), Paris: PUF, Quadrige, 2003.

¹⁶ J. LOCKE, *Essai sur l'entendement humain* (1690), Livres I et II, Paris: Vrin, 2001.

um falso começo: antes de questionar era preciso *examinar suas próprias capacidades e ver quais objetos podiam ser examinados pelo entendimento* e quais não o podiam. Foi o que propus ao grupo que imediatamente se pôs de acordo.¹⁷

Quais as capacidades requeridas para o exercício do pensamento? Como pensar? A partir de quais objetos? Por si mesmo ou na companhia de outros? O que significa pensar? Locke valeu-se de apenas algumas linhas para formular as condições, regras, obstáculos, exigências e objetos do entendimento. Observando a formação das idéias, considerando os funcionamentos da consciência, Locke viu na percepção “a primeira etapa em direção ao conhecimento”, “a entrada de todo conhecimento no espírito.”¹⁸ Em capítulo dedicado à percepção e às condições de seu exercício, Locke sublinha o caráter *ativo* do pensamento, que supõe “um certo nível de atenção voluntária”, distinguindo-o da percepção que *tende a ser passiva*, “na percepção pura e simples, o espírito é sobretudo passivo, aquilo que ele percebe não pode se impedir de perceber.”¹⁹

Locke propõe-se apreender os processos em ação na percepção evocando a evidência experimentada por todo indivíduo, o papel dos *sentidos* nos processos de conhecimento e no pensar, “cada um saberá disso refletindo sobre aquilo mesmo que faz quando vê, ouve, sente [...] ou pensa, melhor do que todo discurso de minha parte.”²⁰

Observando as relações entre as sensações e as idéias, as percepções e os juízos, Locke percebe os vínculos entre o hábito, a repetição, e a rapidez, e a desatenção por ela provocada.

¹⁷ Ibid. «Epitre au lecteur», p. 38-39. Eu sublinho. Sobre as formas de sociabilidade nos círculos, ver Cl. HAROCHE, «Le pouvoir absolutiste face aux manières conviviales des cercles au XVIIème siècle», Politix, 26, 1994.

¹⁸ J. LOCKE, op.cit., p.242.

¹⁹ Ibid., p.233. Ver M.MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception (1945), Paris: Tel Gallimard, 2001.

²⁰ Ibid. p.234. Sobre a dificuldade de se definir a passividade e a atividade, ver M. WEBER, Economie et société, «Les catégories de la sociologie», tome 1, Paris: Plon, 1971.

Observa e descreve a passagem da percepção à idéia pela repetição, pelo hábito; considera igualmente a confusão entre percepção da sensação e idéia formada pelo juízo:

Em numerosos casos, uma vez o hábito instalado e sendo objeto de experiência freqüente, isso se produz de maneira tão constante e imediata, que *tomamos pela percepção da sensação a idéia formada pelo juízo.*²¹

Além da repetição e do hábito, Locke reconhece o papel decisivo da rapidez que explica que se possa não distinguir sempre claramente as percepções nem os juízos do espírito. Hoje, como outrora tudo nasceria da sensação, na qual viu o fato primitivo: a sensação hoje, no entanto, não conduz mais infalivelmente à idéia; a repetição freqüente do hábito leva a colocar em primeiro plano a sensação e, em segundo plano, as idéias e os juízos: o caráter *contínuo* da sensação tende a reduzir e mesmo a afastar a idéia, o pensamento, a reflexão.²²

Locke nos faz pensar sobre a evolução das formas contemporâneas de percepção em relação, entre outros fatores, com a aceleração, a velocidade, a tecnologia. Os fluxos sensoriais contínuos provocam uma divisão inédita do trabalho dos sentidos: acentuando o papel da vista em detrimento dos outros sentidos, induzem a uma redistribuição das relações entre sensação, percepção, reflexão e reforçam a contingência, a instabilidade e a incerteza que estão no cerne da crise da cultura e da educação.²³

Locke colocou na ordem do dia a noção de indivíduo moderno. Contra a tradição, fixou os direitos da consciência, o papel simultâneo dos fatos e da psicologia. Os escritos de Husserl irão problematizar precisamente o desaparecimento desta simultaneidade entre fatos e consciência, o distanciamento da consci-

²¹ Ibid., p.239.

²² Cl. HAROCHE, «Maneiras de ser, maneiras de sentir do individuo hipermoderno», art.cit.

²³ Cl. HAROCHE, «Façons de voir, manières de regarder dans les sociétés contemporaines», art.cit.

ência, da subjetividade nos fatos. Sua reflexão permite distinguir certos elementos que conduzirão à crise de consciência e da subjetividade moderna.²⁴

Husserl ressalta a transformação que, no final do século XIX, se produziu nas ciências, conduzindo ao positivismo que “em nossa época deixou de lado todas as questões [...] metafísicas em seu sentido amplo, isto é, as questões especificamente filosóficas.”²⁵ Observa que a subjetividade foi afastada pelo positivismo – “a idéia de ciência foi reduzida a uma simples ciência dos fatos” –, sublinhando que esta redução provocou uma crise da ciência em virtude da “perda de sua importância para a vida, para as grandes questões relativas aos sentidos da existência.”²⁶ Husserl evoca rapidamente o que, no início dos anos sessenta, Paul Hazard enfatizará : o momento revolucionário em que a Europa do Renascimento, se voltando contra os modos de existência da Idade Média, começa a se libertar da “tradição em geral”, procurando substituí-la por uma abordagem reflexiva e crítica do mundo.

Comenta que as ciências pararam de se preocupar com um certo número de questões maiores relativas à subjetividade, à consciência, ao engajamento, às significações, e que “nem sempre foi verdadeiro que as questões especificamente humanas tenham sido banidas do domínio da ciência”. Pergunta-se, então, questionando as razões do sucesso das ciências positivas confinadas “puramente na superfície”²⁷: por que razão a ciência “perdeu o papel de guia, por que chegamos à degradação da idéia de ciência, à limitação positivista?”

²⁴ E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes*, op.cit.

²⁵ Ibid., p.13-14. Arendt comenta sobre o desprezo de que a metafísica é objeto. In: *Considérations morales* (1971), Paris: Payot et Rivages poche, 1996.

²⁶ Ibid., p.9. Weber analisou em profundidade o processo de afastamento da subjetividade pela racionalidade capitalista. In: *Economie et société*, op.cit. e *l’Ethique du protestantisme et l’esprit du capitalisme* (1947),Paris: Plon, 1964.

²⁷ Ibid., p.11-12.

A redução positivista da ciência, a insistência exclusiva no fato e na neutralidade, o desengajamento do sujeito do conhecimento que se torna, então, ‘objeto’, vêm acompanhados do *afastamento* do subjetivo, “as questões que ela exclui por princípio são precisamente as questões mais delicadas [...] aquelas [...] que incidem sobre o sentido ou sobre a ausência de sentido de toda a existência humana”, interrogações complexas que supõem a dúvida, reconhecem a incerteza e situam-se no cerne dos problemas da universidade contemporânea.²⁸

Em 1935, em conferência proferida no círculo cultural de Viena, Husserl recoloca a questão da crise das ciências contemporâneas. A crise da consciência provocada, ou pelo menos reforçada, pela relação com o tempo, a rapidez, hoje em dia multiplicada pela aceleração, origina-se no presente do fato que a ciência não teria mais tempo de aprofundar as questões para além dos fatos e encontrar e conferir-lhes um sentido. Essa crise se traduz por uma acumulação irrefletida de fatos que implicam em ausência de aprofundamento, de problematização psicológica e antropológica, provocando efeitos psíquicos inéditos.²⁹

Husserl nos estimula a pensar as condições contemporâneas da reflexão e da consciência ao retrair a emergência e o modo de desenvolvimento das idéias e da ciência, ao fazer a distinção entre saber acumulativo e saber não acumulativo. As idéias, afirma Husserl, têm “uma existência efêmera no mundo ambiente”, são “formações de sentidos produzidas nas pessoas de um gê-

²⁸ Ibid, p.10. Da mesma forma M. WEBER, *Economie et société*, op.cit.

²⁹ Esta acumulação irrefletida é simultânea a uma reflexividade contínua, que é distinta, no entanto, da reflexividade da qual fala Castoriadis, da reflexão que implica tempo uma alternância entre momentos de pausa e de atividade no pensamento. Cf. C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil, 1975. Para uma genealogia das questões presentes nas origens da modernidade, da racionalidade do capitalismo, ver C. CASTORIADIS, «La ‘rationalité’ du capitalisme», *Les carrefours du labyrinthe VI, Figures du pensable*, Paris: Seuil, 1999. Ver, também, Cl. HAROCHE, «Manières de regarder dans les sociétés contemporaines», art.cit. e «Maneiras de ser, maneiras de sentir do individuo hipermoderno», art.cit.

nero novo e surpreendente, [...] as idéias [...] entram no movimento de uma reelaboração perpétua.”³⁰

Ele as opõe às aquisições científicas, cuja “produção foi conquistada, (que) possuem outra maneira de ser, outra temporalidade. Elas não se tornam obsoletas, não são passageiras.”³¹ Husserl nos leva a pensar no caráter permanente e unificado do conhecimento científico face ao caráter efêmero, contingente e variável das idéias, das formações de sentido, cujo estatuto é por esta razão depreciado, desprezado e mesmo estigmatizado.

Nos anos trinta, Husserl comprehende que a ciência, eterna, absoluta, é, no entanto, inacabada, e nisso potencialmente mutável. Observa, então, que “a cultura científica dominada pelas idéias de *infinitude* significa, portanto, uma revolução no conjunto da cultura, “uma revolução no modo de ser da humanidade no seu conjunto enquanto criadora de cultura.”³²

O interesse em se retomar o texto de Husserl é claro: permite esclarecer a atitude em relação às idéias e à cultura em geral. O estatuto das idéias, sua contingência e instabilidade, são decisivos para se compreender a prudência, a desconfiança, a desvalorização, o desprezo, a rejeição e mesmo o ódio que podem hoje suscitar não apenas certas idéias nos espaços universitários, mas a *noção mesma de idéia*. E fundamentalmente, as de individualidade, singularidade, originalidade, o variável, o diferente, o diverso, o não redutível, o não controlado e controlável: aquilo que pode escapar às normas e às exigências de normatividade

³⁰ E. HUSSERL, op.cit., p.355-356. «É preciso – escreve Husserl – que os eruditos nas ciências do espírito não tratem simplesmente o espírito como espírito, mais que recuem até a infraestrutura corporal.” (p.349). A propósito dessas questões, ver P. JANET, L’automatisme psychologique, (1889). Paris: Vrin, 1989; D. ANZIEU, Le moi peau (1985), Paris: Dunod, 1995.

³¹ Ibid., p. 357.

³² Ibid., p. 358-359. Todo um clima intelectual marca, ao longo destes anos, um grande número de escritos importantes, como os de Cassirer sobre o indivíduo e o cosmos, a filosofia das formas simbólicas, o mundo aberto, o mundo fechado.

é rejeitado, freqüentemente com violência e crueldade, revelando formas de niilismo radical³³ :

[...] a exigência de submeter o conjunto da empiria às normas ideais, às da verdade incondicional, esta exigência engendra imediatamente uma mutação, que vai muito além do conjunto da praxis da existência humana, ou seja, de *toda vida cultural*; esta última *não deve mais se normatizar pela empiria quotidiana* e pela tradição com sua ingenuidade, *mas pela verdade objetiva*.³⁴

A experiência cotidiana e a tradição “ingênua”, os usos e automatismos decorrentes, que se fazem acompanhar da falta de reflexão e ao mesmo tempo de uma reflexividade contínua, permitem distinguir nas sociedades contemporâneas uma normatividade e conformismo que conservam o antigo e se abrem às idéias de infinitude:

A forma espiritual da Europa é um novo espírito oriundo da filosofia e das ciências subordinadas, *um espírito de livre crítica e de normatização através de tarefas infinitas*, que, doravante, domina integralmente a humanidade, criando ideais novos e infinitos.³⁵

As finalidades da universidade revelam, assim, exigências profundamente paradoxais e mesmo contraditórias. Arendt foi particularmente sensível a esta dimensão paradoxal em texto dos anos 1950 dedicado à crise da educação:

³³ E. Balibar, «Violence: idéalité et cruauté», in F. Héritier, De la violence, Paris: Éditions O. Jacob, 1996. Ver, também, as passagens que Lindsay Waters dedica a S. Fish et R. Rorty em Enemies of promise (Publishing, perishing and the eclipse of scholarship), Chicago Press, 2004, enfatizando que uma negatividade profunda invadiu as humanidades e que “nos estudos literários uma grande parte deste negativismo consistiu em atacar a teoria. Waters afirma que Fish e Rorty representam, ambos, “uma corrente dominante deste negativismo na universidade dos últimos trinta anos”, acrescentando que “sua posição anti-teórica constitui sua característica essencial. (p. 68-70). Tradução da autora.

³⁴ Husserl, op.cit., p.367-368.

³⁵ Ibid., p.370.

[...] parece-me que o conservadorismo, tomado no sentido de conservação, é a essência da educação, que tem sempre por tarefa envolver e proteger alguma coisa, a criança contra o mundo, o mundo contra a criança, o novo contra o antigo, o antigo contra o novo.³⁶

Anunciando a questão da fragmentação, da descontinuidade e da ausência de transmissão entre gerações presentes nas sociedades contemporâneas, Arendt – retomando assim os escritos de Weber – observava, em relação à situação dos anos cinqüenta, que a crise da educação é “o reflexo de uma crise muito mais geral [...] de instabilidade da sociedade moderna.” Exprimia assim um aspecto paradoxal do mundo contemporâneo:

[...] é evidente que buscando instaurar um mundo próprio às crianças, a educação moderna destrói as condições necessárias ao seu desenvolvimento.³⁷

Ao contrário de Arendt, que reconhece uma evolução na crise da educação e da cultura, Voegelin centrou-se na universidade alemã: afirma que é preciso remontar esta crise à concepção de Humboldt, que viu na universidade apenas um lugar de formação da consciência

³⁶ H. Arendt, «La crise de l'éducation», op.cit.p.246. Arendt distingue o espírito grego do espírito romano, opondo o papel do corpo, da parência, da juventude, do instante presente nos gregos, à experiência, ao fato de se tornar com a idade um modelo supondo a continuidade, a permanência, a eternidade. Sublinha que o espírito romano “está em contradição não apenas com nossa época e os tempos modernos do Renascimento, mas também, por exemplo, com a atitude grega em face da vida. [...] A concepção latina é justamente a de que envelhecendo e desaparecendo pouco a pouco da comunidade dos mortais o homem atinge sua mais característica maneira de ser, mesmo se, em relação ao mundo das aparências, ele está desaparecendo; pois é somente então que atinge este modo de existência em que será uma autoridade para os outros.” (p.248)

³⁷ Ibid., p.238, 240. Sobre as questões de continuidade, ver Cl. Haroche, «Descontinuidade e intangibilidade da personalidade. A relação com o tempo no individualismo contemporâneo», *Art Cultura*, Revista do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, Edufu, nº9, jul-dez. 2004; e «Manières d'être, manières de sentir de l'individu hypermoderne», op.cit.

individual, indiferente ao espaço público. Atendo-se “ao culto da individualidade”, esta formação revela um voltar-se para si mesmo, uma escassez de espírito, uma estreiteza de interesses, “não é mais uma educação para a expansão do espírito; é o seu trancafiamento.”³⁸

Voegelin discerne neste tipo de universidade “um espaço público de alienação” dominante no plano social e explica a “desagregação da sociedade pelo fato de que seus membros se concebem única e radicalmente como homens privados”³⁹. Nesse sentido, a universidade tem em si mesmo uma função ideológica:

[...] a formação (*Bildung*) dispensada na universidade imuniza suas vítimas [...] contra a vida do espírito; ela consegue manter a alienação em posição de dominação social e impede que o espaço do espírito torne-se um espaço público e social.⁴⁰

Voegelin, discutindo a questão do pensamento e da consciência crítica, procura apreender o funcionamento de tal universidade em relação à história⁴¹. Opõe, assim, à história crítica, onde apenas a interpretação e o juízo podem permitir o saber acumulativo, uma história descritiva cheia de detalhes mas desprovida de reflexão, de análise crítica, uma história capaz de conduzir a um saber desengajado,

³⁸ E. VOEGELIN, Hitler et les Allemands, (1990), Paris: Seuil, 2003, p.330. Agradeço a Paul Zawadzki ter chamado minha atenção sobre a importância dos escritos de Voegelin. Ver, igualmente, L.DUMONT, L'idéologie allemande, Paris: Gallimard, 1991. Weber já havia chamado a atenção para uma questão essencial na reforma protestante, a emergência de uma racionalidade específica ao capitalismo ocidental: a especialização que é indissociável do individualismo crescente e das formas de subjetividade que se definem pelo trabalho.

³⁹ Ibid. p. 308. Voegelin nota, no entanto, que “a universidade alemã inúmeras vezes contradisse a concepção de Humboldt, particularmente durante o período que se seguiu à primeira guerra mundial. A universidade de Heidelberg dos anos vinte, onde se encontraram ao mesmo tempo homens como [...] Jaspers, Alfred Weber [...], era tudo menos uma universidade concebida à maneira de Humboldt.” (p. 334). Sobre a alienação, ver T. ADORNO, Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande (1964), Paris: Payot, 1989.

⁴⁰ Ibid.. p.332.

superficial, descontínuo e não acumulativo: a acumulação ilimitada de fatos e de detalhes não permite a compreensão dos acontecimentos sociais e históricos, não equivale à consciência crítica, à atividade crítica. Voegelin toma o exemplo das jovens gerações que, na Alemanha, buscam compreender o passado nazista:

[...] vocês, jovens, não querem saber como estas coisas atrozes se desenrolaram em seus detalhes, mas *porque* chegamos lá e como isto poderá ser evitado no futuro. Mas, como uma descrição histórica poderá interromper a continuidade na qual vocês se inscrevem e tornar impossível a repetição destes mesmos acontecimentos?

E conclui que :

[...] se o espírito como instância crítica está excluído da reflexão sobre os acontecimentos, então a objetividade da descrição se transforma em simpatia culpada pelo estado de ausência de espírito.⁴²

Voegelin enfrenta um conjunto de questões hoje cruciais para se pensar “as finalidades da universidade” e, mais amplamente, as formas de individualismo e narcisismo das sociedades contemporâneas. Procurando precisar o lugar e a função do narcisismo na cultura, fala de uma teoria narcisista da cultura⁴³: a ausência de conhecimento, de espírito e de consciência crítica

⁴¹ M. GAUCHET, por sua vez, estuda a universidade contemporânea em relação ao ensino da filosofia. Ver: «Démocratie, éducation, philosophie», in: M. C. BLAIS, M. GAUCHET, D. OTTAVI, Pour une philosophie politique de l'éducation, Paris: Bayard, 2002.

⁴² E. Voegelin , op.cit., p.303, 305.

⁴³ E. Voegelin observa, em relação aos estudos sobre o nazismo, que o que inquieta “não é seu tema, mas o ‘conhecimento desapaixonado da realidade’, porque o prazer do conhecimento implica ‘sempre um pouco de aprovação’. Examina assim a questão da universidade alemã durante o nazismo, perguntando-se “como se pode reparar uma falta pela reconstrução do passado, por mais meticulosa que seja (...) Em nosso caso concreto, a confiança na universidade alemã poderá ser restabelecida pela descrição do comportamento de professores e estudantes durante o III Reich? Sem dúvida não, porque cada detalhe novo desestabiliza ainda mais esta confiança.”(p. 305, 306)

provocam a conivência (mais do que a complacência) e a simpatia, alguma coisa de intangível, da ordem do clima, da atmosfera tanto psicológica como política:

O que falta é a compreensão verdadeira, graças a qual o espírito, enquanto poder crítico, torna-se um fator de ruptura da causalidade histórica, aparentemente impossível de ser rompida.

E complementa:

[...] a universidade alemã tem como missão enclausurar as pessoas em uma forma narcísica, privá-las de toda orientação espiritual, torná-las inaptas à vida pública, destruir a língua alemã e ensinar os idiomas da alienação.⁴⁴

Interrogando-se sobre a situação contemporânea, Voegelin nota uma mudança:

[...] o que é novo em relação ao período de Weimar é o sentimento de culpa do qual se quer libertar pelo reconhecimento objetivo e escrupuloso dos acontecimentos. Ora, é precisamente o sentimento de culpa que está sujeito a caução, porque contrário à condenação fundada na alienação de nosso próprio ser.

Examina, então, as consequências, concluindo que:

[...] o sentimento de culpa experimentado uma vez o ato realizado não é a mesma coisa que a simpatia experimentada antes que ele seja executado. Mas esta simpatia e este sentimento de culpa estão intimamente relacionados como expressão de uma conivência oriunda da falta de espírito.⁴⁵

Marcel Gauchet, pensando a educação, e Lindsay Waters,

⁴⁴ Ibid., p.305, 337.

⁴⁵ Ibid., p. 306-307. Sobre a conivência, o clima, a atmosfera social e política durante a ascensão do nazismo, ver S. HAFFNER, Histoire d'un Allemand, Souvenirs 1914-1933, (2000), Arles: Actes Sud, 2002.

interessando-se pela origem e efeitos dos saberes especializados e técnicos, debruçaram-se recentemente sobre a crise da consciência contemporânea. Gauchet enfatiza, nas condições contemporâneas em que se encontra a educação, a dificuldade e mesmo a impossibilidade da atividade de pensar. Esta dificuldade se manifesta pelo “retraimento” do pensamento que se traduz na especialização, na compartmentalização dos saberes que, afastando os questionamentos gerais sobre seus fundamentos, redunda num pensamento repetitivo e prudente.⁴⁶

Gauchet chama a atenção para um desvio da idéia de conservação, privilegiando “um enfoque que visa a explicitação dos fundamentos e das finalidades.” “Para que educar? Em vista do que?”, pergunta-se. A conservação se reduz ao conservadorismo, que, revestindo-se da exigência de modernização do saber, da adaptação às novas realidades sociais, entrava o saber acumulativo, induz a um saber não acumulativo, profundamente especializado e rapidamente ultrapassado e obsoleto.

Ocorre assim no pensamento uma perda da inteligibilidade e do sentido, uma especialização sem finalidade nem razão, indecifrável: “Ao se desenvolverem, os saberes perderam de vista sua razão de ser”⁴⁷. O indivíduo contemporâneo quer ser informado e especializado por um mercado que lhe dá medo, e não ser educado, instruído; ele não procura um conhecimento desinteressado e que se dá a longo prazo, que não está imediatamente vinculado ao imediatismo do mercado, mas que vise a valores

⁴⁶ M. GAUCHET, «Démocratie, éducation, philosophie», op.cit. Gauchet localiza esta estreiteza de forma particularmente clara na filosofia, em seu ensino. Vê sua origem no “exercício injustificável de uma proscrição, na recusa a se admitir a legitimidade de uma filosofia compreendida não como uma história da filosofia, e uma história da filosofia definida de forma cada vez mais limitada.” (p.12)

⁴⁷ M. GAUCHET, «Démocratie, éducation...», op.cit., p. 14. Ver, igualmente, H. ARENDT, *La vie de l'esprit* (1971), 1. *La pensée*, Paris: PUF, Quadrige, 2005; *La crise de la culture*, em particular «Qu'est ce que l'autorité» e «La crise de l'éducation», op.cit. Ver, ainda, E. VOEGELIN, «L'Université allemande et la perte de communauté spirituelle», *Hitler et les Allemands*, op.cit.

universais e compartilhados. “Não é que ele recuse a educação. Aspira, ao contrário, a ser formado”, mas, acrescenta Gauchet, “ele não é tendencialmente ineducável [...] uma coisa é reivindicar educação, outra coisa é ser capaz de recebê-la.”⁴⁸

Qual tipo de personalidade e de consciência, qual forma de sensibilidade é encorajada por esta educação? O que designa hoje a palavra consciência? Pode-se ainda falar de atividade crítica? A reflexão e a consciência crítica declinaram e cederam o lugar a uma atitude, a uma postura crítica: através dela o indivíduo não pára de perscrutar, avaliar, excluir e estigmatizar, mas ele não se engaja, “ele não participa de uma explicação: ele condena.”⁴⁹

Será preciso lembrar que aprender é ser capaz de aprender aquilo que ainda não se sabe, o que talvez se saberá após tê-lo aprendido, o que talvez não se chegue nunca a aprender, a conhecer e compreender? Será preciso sublinhar que aprender supõe a capacidade de se engajar e de pensar, de se projetar em um futuro, o que exige e encoraja a humildade, a dúvida e o risco de erro, o que implica a existência da relação com um limite, uma consciência dos limites individuais: atitudes e práticas opostas às certezas, ao caráter muitas vezes arrogante e categórico que encoraja os saberes profissionalizantes e especializados e se submete às formas de racionalização e de divisão de trabalho de uma economia de mercado?⁵⁰

⁴⁸ M. GAUCHET, *La condition historique* (Entretiens avec F. Azouvi et S. Piron), Paris: Stock, 2003, p. 332.

⁴⁹ Ibid., p.349.

⁵⁰ Na conclusão de sua aula inaugural, em 2004, no Collège de France, intitulada *Tradition et progrès, la mission de l'université* [Tradição e progresso, a missão da universidade] (Collège de France, Paris: Fayard, 2004), Théodore BERCHEM enfatizou que “certas coisas que podem parecer “inúteis” nas universidades são de uma grande utilidade à sociedade”, acrescentando: “eu me recuso a querer ou dever justificar tudo em nome da “pertinência social”. Berchem insistiu em que «a essência das sociedades livres consiste em deixar ao indivíduo um espaço de atividade autônoma da qual ele não tenha justamente de prestar conta à sociedade. Contribuindo com a formação do indivíduo, as universidades são, finalmente, lugares de liberdade, desta liberdade institucional e individual que suscita um sentido agudo de responsabilidade.”(p.59)

Lindsay Waters vai precisamente se debruçar sobre as origens e efeitos destes saberes especializados. Chama a atenção para uma crise geral no exercício do juízo, que relaciona à pressão a qual o mercado submete a atividade de pensar: encorajando e privilegiando o automático e repetitivo, o mercado desenvolve um saber instável e efêmero, não acumulativo.⁵¹ “O universitário típico se ressentе cada vez mais fortemente do fato que ele trabalha para produzir”, escreve, “os chefes de empresa tiraram todo o poder dos cientistas e desenvolveram uma cultura de avaliação que objetiva um crescente controle administrativo da vida institucional e profissional”. E enfatiza muito justamente que a sociedade está “doente de gestão”⁵².

Waters percebe “uma relação de causa e efeito entre a exigência corporativista de produtividade e o fato que toda publicação é reduzida à idéia de número”⁵³. Vê nisto a origem de uma intensificação aparentemente ilimitada do controle administrativo; enfatiza que o mercado produz formas de pressão que aumentam a produtividade, constatando que “os problemas de avaliação invadiram hoje as instituições americanas”⁵⁴. O pensamento individual e dotado de originalidade parece declinar face à corporação e ao grupo, ao coletivo: submetido à pressão, que se

⁵¹ L. WATERS, *Enemies of promise* (Publishing, perishing and the eclipse of scholarship), op.cit. Lindsay Waters é responsável pelas “humanidades” na editora universitária de Harvard. Sobre as origens destas questões ver M. WEBER, *l’Ethique du protestantisme et l’esprit du capitalisme* (1947), Paris: Plon, 1964; e *Economie et société*, vol.1, op.cit.

⁵² Ibid., p.20. Peter LAWRENCE, *Nature*, 2003, citado por Waters. Para uma análise de conjunto dos efeitos da gestão nas sociedades contemporâneas, sobretudo na França, ver V. de GAULEJAC, *La société malade de la gestion. Idéologie gestionnaire, pouvoir managérial et harcèlement social*, Paris: Seuil, 2004.

⁵³ Ibid., p.6. «Cada vez menos escolas toleram a independência em relação a normas de publicação cada vez mais rígidas. É como se as escolas dissessem implicitamente que para fazer parte do feudo vocês precisassem provar que não são espíritos independentes, submetendo-se às regras e às finalidades de uma produtividade intensa.” (p.82).

⁵⁴ Ibid., p.7.

tornou anônima, este pensamento hoje se fundamenta e é legitimado pelo número, pela quantidade, tendendo a tornar-se cada vez mais homogêneo e conformista.

Waters procura, então, deter-se sobre a natureza do saber universitário que “supõe a leitura, a apropriação, a transmissão”. Parece hesitar e logo se explica sobre esta hesitação, enfatizando o papel decisivo do tempo, da duração, na produção do conhecimento, do ‘parar para pensar’, que se opõe à instantaneidade da informação:

[...] pode levar dezenas de anos para que um universitário possa ler esta tese em latim da universidade de Berlim, escrita por um certo James Henry Breast, permitindo a descoberta do mundo esquecido de Akhénaton. O papel do saber é avaliado em termos de profundidade, não em termos de extensão, de superfície.⁵⁵

O espírito de empresa, hoje regido por um movimento incessante, uma atividade desenfreada submetida à urgência e desprovida de reflexão, uma produtividade cega e desengajada, tende, daqui para frente, a ser cortada das idéias e da imaginação. Waters examina, então, o papel da técnica nas sociedades contemporâneas, observando que no presente “o que conta é o produto.”⁵⁶ Constatava que “o aumento das exigências em termos de produtividade se acompanha de uma interdição aparente em termos de inovação intelectual”, o que se explica pelo sistema neoliberal que objetiva suprimir tudo que não seja imediatamente útil ou rentável aos olhos da sociedade.⁵⁷

⁵⁵ Ibid., p. 19.

⁵⁶ Ibid., p. 36. ADORNO e HORKHEIMER, em abordagens pioneiras, debruçaram-se sobre aspectos da extensão da técnica em “La production industrielle de biens culturels. Raison et mystification des masses”, *La dialectique de la raison*, (1944), Paris: Tel Gallimard, 1974. CASTORIADIS, mais recentemente, enfatizou a existência de uma vasta corrente social e histórica sem autor, sem objetivos, sem projeto. Cf. *La montée de l'insignifiance*, Paris: Seuil, 1997.

⁵⁷ L. WATERS, op.cit., p. 53.

Lembremos que Erich Fromm, em 1941, dedicou um livro ao medo da liberdade. Waters sublinha hoje a urgência de “se desembaraçar do medo de julgar que invadiu a sociedade”⁵⁸. E acrescenta, ilustrando a crise da consciência contemporânea e o crescimento do saber não acumulativo, que termos como “consciência, experiência e verdade tornaram-se fonte de perplexidade sem fim para a maioria dos humanistas durante os últimos trinta anos”⁵⁹. Constata que “a idéia dominante hoje na universidade é a de evitar as idéias”, levando-nos a refletir sobre a relação entre contar, medir, avaliar e quantificar, de um lado, e ler, pensar e refletir, de outro. E nos convida a “ousar colocar as questões fundamentais, a se perguntar em primeiro lugar porque alguém quer falar, escrever ou publicar [...] a se interrogar sobre as finalidades do saber”⁶⁰.

Waters conclui sua análise afirmando que o pensamento exige liberdade, que a exigência de produtividade lhe é contrária na medida que exprime uma forma de alienação que coloca em questão a possibilidade mesma de pensar. E distingue no termo “au-

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid., p. 61. Waters afirma que os trabalhos dos dois autores representativos destas posições, Fish e Rorty, ilustraram e contribuíram para esta crise da consciência contemporânea, afastando e mesmo negando a questão do indivíduo. A alienação, que na concepção da universidade de Humboldt se relacionava ao enclausuramento na esfera privada, ao afastamento da consciência crítica, diz respeito hoje à pressão contínua dos fluxos sensoriais levando à impossibilidade mesma de pensar, de refletir. Sobre estas questões, ver Z. BAUMAN, Society under siege, Polity Press, 2002; e também T. GITLIN, Media Unlimited (How the torrent of images and sounds overwhelms our lives), op.cit.

⁶⁰ Ibid., p. 70, p.6. Waters retoma os trabalhos de Fish, sem lhes conferir uma importância que não têm, vendo neste autor um ideal tipo, uma figura emblemática das formas de relativismo e de niilismo insidioso que hoje envolvem as ciências humanas e, também, as sociedades democráticas contemporâneas: “eu penso”, escreve, “que o que Fish procurou verdadeiramente reduzir não é apenas a teoria mas as jovens gerações universitárias que nela se aventuram e que esperam que a teoria ou qualquer outra coisa [...] possam fazer diferença. Ele não é tão contrário à teoria como a suas consequências, à própria causalidade, à idéia que seja lá o que for possa fazer alguma diferença em nossas vidas.” (p. 69)

toridade” dois elementos que diferem profundamente: o juízo, a posição e o engajamento do autor, e a porção de autoritarismo presente no componente mecânico, irreversível e acabado do impresso, daquilo que é publicado:

Há no pensamento uma parte de liberdade de pensar e de palavra que resiste à formatação material [...]. Há um conflito que as pessoas inteligentes experimentarão sempre, entre o autoritarismo do escrito e a autoridade que se busca ao se tomar a palavra e ao publicar.⁶¹

As origens e as condições da crise da consciência contemporânea, sua recorrência e persistência, hoje particularmente aguda em virtude de transformações e evoluções profundas, da acumulação de um certo número de elementos, não são, no entanto, totalmente inéditas: e não podem, paradoxalmente, privar as “finalidades da universidade” de esperança.

Há em Voegelin e Lindsay Waters aspectos anteriormente abordados por Weber. Em 1919, em *Ciência e Política : duas vocações*, ao discutir a emergência da burocracia, Weber observa que “em numerosos setores da ciência, os desenvolvimentos recentes do sistema universitário alemão orientam-se na direção do sistema americano”, acrescentando que “não é mais possível gerí-los sem o socorro de recursos consideráveis.”⁶²

Weber previu as evoluções futuras fundamentais na universidade alemã e nos sistemas universitários em geral em relação à figura do professor e ao papel crescente das massas. Distinguiu dois modelos de comportamento e de pensamento, irredutíveis e que, no entanto, facilmente se confundem: o do chefe e o do professor da universidade tradicional alemã. Weber fala da existência de um “abismo” entre os tipos de personalidade, traços de caráter, condutas visíveis e condutas mais íntimas, “externamente e internamente, entre o chefe desta espécie de grande empresa universitária capitalista e o habitual professor titular de velho estilo”⁶³. O

⁶¹ Ibid., p. 83,85.

⁶² M. WEBER, *Le savant et le politique*, Paris: Plon, 1959, p.56.

talento de orador – o carisma – é, nessas evoluções, confundido com a profundidade de pensamento do erudito, às vezes voltado para si mesmo e silencioso, um pensamento freqüentemente imponderável e indomável. É aqui ainda que se pode perceber o papel crescente atribuído ao número [...]: ele se desenvolve contra o valor reconhecido à singularidade, à originalidade do indivíduo. Pode-se compreender então, conclui Weber, porque o “número de ouvintes” se tornou “um critério numérico tangível de valor, enquanto que a qualidade do cientista é do domínio do imponderável”: doravante a massa se eleva contra a aristocracia intelectual, o que nos faz pensar na advertência de Weber: “é preciso colocar a democracia no local que lhe convém. Com efeito, a educação científica, tal como deve ser por tradição nas universidades alemãs, é tarefa de uma *aristocracia espiritual*.⁶⁴

⁶³ Ibid., p. 57. Sobre esta oposição entre modelo de chefe e modelo de professor, ver Cl. HAROCHE, «Modes de subjectivation et types d'aspirations dans les mouvements de jeunesse, 1914-1933», in: G. Guglielmi, Cl Haroche (org.), *Esprit de corps, espace public et démocratie*, no prelo.

⁶⁴ Ibid., p. 60-61. Escreve Weber: “É por isso que tudo é quase sempre subordinado à obsessão da sala cheia”. Em tom polêmico, retomando elementos da análise de Weber e também as observações que Reich, em 1933, dedicou à psicologia de massas durante o fascismo, Eric Voegelin procura atualizar as evoluções pela quais passaram as universidades. Vai sublinhar que esta aristocracia, durante o III Reich, encontrou-se sociologicamente em grande desconforto: “no interior da universidade, os assassinatos e as expulsões atingiram principalmente a elite espiritual e intelectual, de cuja qualidade dependia o nível cultural do conjunto institucional e a conservação das normas [...]. Após a ruptura de continuidade no seio da elite, é o segundo escalão universitário, que, protegido pela sombra protetora de sua discrião e de sua adaptabilidade [...], comanda de maneira desmedida a estrutura da universidade [...]. [...] desde que as proporções mudaram entre as camadas universitárias superiores e o meio dos segundos escalões universitários, pode-se observar [...] um provincialismo agressivo [...]. A destruição de substância efetuada pelo nazismo foi de uma dimensão tal que não se pode ainda observar todas as suas consequências e o pior talvez ainda esteja por vir. Esta a razão pela qual hoje em dia é muito mais difícil que nos anos vinte resolver os problemas da universidade alemã.” Op.cit, p. 335.

Considerando o caráter provisório e inacabado do conhecimento, Weber afirma que a crise de consciência é intrínseca a todo pensamento, a todo conhecimento:

[...] não é evidente que um fenômeno que obedeça à lei do progresso possua em si mesmo sentido e razão. Por que, então, se entregar a uma ocupação que na realidade não tem jamais uma finalidade e nem pode tê-la [...] qual a posição pessoal do homem de ciência face à sua vocação? Que obra significativa ele espera realizar com suas descobertas, destinadas invariavelmente a envelhecer, deixando-se aprisionar nesta empresa dividida em especialidades e que se perde no infinito? [...] o progresso científico é um fragmento, o mais importante é verdade, deste processo de intelectualização ao qual estamos submetidos há milhares de anos e em relação ao qual certas pessoas adotam em nossos dias uma posição estranhamente negativa.⁶⁵

Este processo de intelectualização estará bloqueado nas sociedades contemporâneas, recolocando assim, de forma aguda, a questão do sentido, da insignificância? Assume ele hoje formas inéditas, colocando a necessidade de se refletir atentamente sobre o papel do movimento, da sensação e do corpo na capacidade de pensar e no exercício de uma consciência moral?

Reforçado pela falta de tempo, pelo desengajamento, pela aceleração dos fluxos sensoriais e informacionais, pela fluidez das sociedades contemporâneas, o exercício da consciência vê-se reduzido pelas exigências contemporâneas de produtividade intensa, o que intensifica a descontinuidade, a fragmentação e, em consequência, a superficialidade, a falta de discernimento.

A leitura de Weber nos estimula a aprofundar as nuances impalpáveis e inacessíveis do comportamento íntimo e da consciência, que, oriundas hoje da desatenção e do cansaço, da anomia, ou ainda do desencantamento e mal-estar, abrigam e escondem no mais profundo da subjetividade atitudes de con-

⁶⁵ Ibid., p.68-69. Lembremos que Weber era um crítico da noção de progresso inscrita na racionalidade capitalista que emerge no século XVII.

vência que podem, pouco a pouco, e de forma insidiosa, levar a um niilismo difuso e a uma violência extremada.