

PLURIVERSIDADE, CIVILIZAÇÃO NUMÉRICA E DEMOCRACIA

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.226.7>

Silvério da Rocha-Cunha

Universidade de Évora | CICIP.UÉ¹

§ 1. É célebre a distinção de I. Berlin, num livro que escreveu sobre Tolstoi, relativa a pensadores «ouriço» e pensadores «raposa» (Berlin, 2009). Aludia este pensador ao não menos célebre e obscuro verso de Arquíloco (séc. VII a.C.) que diz mais ou menos isto: «muitas coisas sabe a raposa; porém, o ouriço uma grande». Daqui parte Berlin para uma distinção entre duas formas de pensar. O pensar-ouriço relaciona tudo com uma visão central, um sistema, um princípio organizador universal; o pensar-raposa persegue finalidades diferentes, frequentemente desconexas, difusas, sustenta ideias centrífugas mais que centrípetas, sem pretender integrar experiências e objetos. Para Berlin, Dante, Platão, Hegel, seriam ouriços; Shakespeare, Montaigne, Erasmo, seriam raposas. Berlin chama a atenção, todavia, para a necessidade de se não extremarem as tipologias. De resto, ele mesmo realizou esta distinção a propósito de Tolstoi, que seria para Berlin uma raposa que se julgava ouriço.

A partir daqui seria fácil propor uma ou outra forma de pensar como início. Não estou certo disso. Venho, isso sim, sustentar que, embora seja uma propensão dos sistemas históricos julgarem viver um tempo de ouriços quando, de facto, vivem a saltar e a pular como raposas, é altura de ponderar dois tópicos à partida. E tem de ser assim porque, muito provavelmente,

¹ Esta pesquisa foi financiada pelo Centro de Pesquisa em Ciência Política (UIDB/CPO/00758/2020), Universidade do Minho/Universidade de Évora e apoiada pela Fundação Portuguesa para a Ciência e Tecnologia (FCT) e o Ministério da Educação e Ciência português através de fundos nacionais.

sempre vivemos o engano/dilema de Tolstoi. Ou seja: sempre falamos de crises presentes como se cada tempo não fosse um tempo de crise, isto é, de julgamento e decisão. Tendemos, por isso, para uma racionalidade terrivelmente simplificadora com que nos auto-iludimos.

Venho refletir em torno disso no que toca à relação da Universidade-instituição com a sociedade e o mundo de hoje. E defender, naturalmente, que se a vontade de conhecimento é uma rocha firme, a Universidade não pode ficar petrificada. Que a convicção que subjaz à busca do conhecimento e sua difusão tem de ser uma convicção «viva», aberta, que não pode seguir uma espécie de agenda do que chamarei o «senso comum do saber-fazer». Precisamos de acreditar de novo, e de forma diferente, na missão da Universidade e do conhecimento que esta deve veicular. Precisamos de novos horizontes de possibilidades. E este é o problema: ainda são possíveis?

§ 2. Assim, o primeiro tópico tem a ver com a necessidade de se ponderar como viver um tempo de algum modo ambivalente. Foi já dito (Halík, 2022: 99) que vivemos numa civilização que sempre pensou *Ex Oriente lux*, que originariamente se referia à luz solar, passando depois a referir-se ao cristianismo, mas a que alguém acrescentou, em termos humorísticos, *Ex Occidente luxus*, com isso aludindo aos equívocos que produzimos em torno de cultura, tecnologia, progresso linear, conhecimento objetivo, liberdade, futuro, equívocos esses que se podem traduzir em crenças «tecno-seculares» vestidas de bons princípios e finalidades, mas que provocam sentimentos contraditórios, internos e externos, de inveja, desejo, ressentimento, medo e rejeição (Halík, 2022: 100). E, como sempre, a consciência de que existe uma crise será sempre acompanhada, primeiro, por uma rejeição do sentimento de crise, depois por medidas paliativas insuficientes, por fim por uma inércia-frenética desesperada que se dedica a resolver minúsculas questões que se julgam essenciais, quais teólogos de Bizâncio, que se disse estarem ocupados com discutir o sexo dos anjos quando estavam letalmente cercados pelos infiéis.

É muito interessante que a Universidade seja, a este respeito, um excelente ponto de observação. Com efeito, é uma instituição que mudou imenso sem, no entanto, abandonar certos vestígios das suas origens. E não me

refiro apenas, nem sequer principalmente, aos cortejos académicos e a certas formalidades em cerimónias, mas, antes, a ideias que surgem como marcas primigénias que vão alimentar a novidade do devir, incluindo algumas ideias utópicas, como, por exemplo: a busca do saber desinteressado, que todos sabemos ter desaparecido ou correr um risco potencialmente mortal; a universidade enquanto «república» do saber, da igualdade e da autonomia absolutas (como prometido logo no ponto 1 da «*Magna Charta Universitatum*» de setembro de 1988), que sabemos nunca ter existido porque dependente de poderes e mentalidades que estiveram e estão, em geral, aquém desses ideais. E, no entanto, se há instituição que vive hoje a busca desesperada daquilo que era considerado negativo logo no ponto 1 da *Magna Charta* (e refiro desde logo a independência da Universidade face a quaisquer poderes económicos, políticos e ideológicos) é, fora de dúvida, a Universidade que hoje se assume claramente enquanto instituição mercadológica. Como entender esta dissonância? E que sentido possui este abandono? Será sempre fácil explicá-lo através da compreensão do contexto geopolítico, que se alterou consideravelmente entre 1988 e 1999. Todavia, aquilo a que me reporto é à necessidade de manutenção da retórica da Universidade enquanto santuário do saber desinteressado por entre um auditório que, na sua maioria, nele já não acredita.

Este exemplo serve para compreender que sim, é verdade, todos os movimentos culturais acabam sempre por afastar-se da sua origem contendo, no entanto, pulsões que pretendem recuperar a origem perdida. É possível que um argumento para esta pulsão tenha na sua base aquilo que já foi referido como o «conglomerado herdado», uma metáfora geológica porventura inexistente, mas expressiva, com que se pretendeu dizer que as formações sociais e suas estruturas culturais e simbólicas operam mais por aglomeração do que por substituição (Dodds, 1977: 179). De facto, a compartimentação sucessiva da cultura e dos saberes conduz a uma abstração formalizadora que desperta aquilo a que chamou um «endividamento para com a origem» (Pániker, 2016: 104), como se a distância relativamente à origem provocasse uma vertigem provocada pela acumulação de contingências. Porque o Ocidente sempre viu o progresso como um constante livro de deve/haver: conquista de certezas *versus* incertezas. Mas esqueceu que as contas nunca são bem essas: a certeza da penicilina emparelha-se com o risco de Hiroshima, uma pressupõe a outra,

salvo se vivêssemos numa sociedade de anjos. Nas culturas do *logos* existe uma permanente tensão entre a progressiva racionalização e a reminiscência de uma origem inesgotável, como se fosse, diz o pensador, um fenómeno de auto-terapia o pensamento gravitar rumo à sua condição de possibilidade inicial. Por isso, Pániker pugna por um vaivém teórico, a que chama método *retroprogressivo*, que na verdade é híbrido. Com fina graça ele fala da pulsão industrialista da eletricidade paralela à pulsão romântica que aspirava a uma vida arcaica imersa na natureza, que se viveram no séc. XIX como perspectivas ferozmente competitivas. Como se, com o tempo e o peso da quotidianidade, se acabe sempre por, como num célebre conto de Voltaire, achar que, neste mundo, *si tout ne va pas bien, tout est passable*.

O segundo tópico tem a ver com a necessidade de se capacitar o conhecimento, veiculado nas universidades, para surgir como contraste e provocação frente ao mundo: ao mundo do senso comum, ao mundo sistémico, ao mundo do poder, àquilo que Habermas chamou o mundo do «mandarinato» de um saber absoluto. No fundo, andamos todos a falar de cultura, progresso e conhecimento, mas, tal como o insinuou Charles Taylor, andamos há muito a repetir as mesmas palavras, mas muito entendem-nas de forma diferente e outras nem sequer as entendem. Podemos estar sentados na mesma trincheira —a da Universidade— e a defender a excelência, pressupondo ideias muito diferentes sobre a qualidade do saber e suas formas de expressão. É que o unanimismo em torno de instituições não é, hoje, um problema. O problema são as divisões abissais dentro das instituições, sobretudo quando estas emitem sinais ao poder que hoje se alimenta daquilo a Christian Salmon chama *Clash!*, ou seja, uma era de um «império sem fronteiras», onde a explosão de mensagens que mais não são do que palavras de ordem desacredita qualquer veracidade, embora permita a auto-afirmação de cada indivíduo, já que cada um pode emitir a sua sensação com a dupla impressão de que todos são iguais e as verdades são curtas, simples e básicas (Salmon, 2019). Vive-se, assim, um momento estranho, porquanto se aproxima daquela sensação que muitos já sentiram de que o excesso de «luz» – a luz da tecnoeconomia, da crença no progresso infinito, da legitimação do desejo infinito dos humanos sobre a Terra – mais não é, afinal, do que um período de escuridão que se manifesta pelo horror à incerteza e à contingência, mas que no âmbito do conhecimento se manifesta, contudo, de forma direta no dogmatismo e no apriorismo,

e que no âmbito do político é muito claro não apenas na simplificação do discurso, mas ainda num discurso estratégico que contamina a sociedade no seu conjunto. Numa sociedade não cooperativa como aquela em que vivemos o espírito estratégico, de hostilidade latente, é meio caminho para a naturalização da violência. Tal como sucedeu de forma flagrante noutros períodos da História. Não seria pensável o modelo vestefaliano ainda hoje – como se vê na atualidade do momento – se não compreendemos o profundo trauma das guerras de religião dos séculos XVI e XVII, cuja base anímica também contribuiu para a chamada «monumentalidade» da História, que se traduz em nós falarmos do glorioso espírito iluminista dos fundadores da Revolução Americana de 1776, que falavam da liberdade e igualdade entre os humanos, enquanto mantinham, impávidos, a escravatura. A constitucionalista e politóloga norte-americana Judith Shklar criticava a tendência para uma certa abstração relativamente a «momentos heróicos», criando pontos «cegos», que contribuem para o que Shklar sempre pensou ser um pensamento que, de algum modo, se centra na «grande História» e esquece a voz dos humildes, desprotegidos e que aspiram a uma «vida boa». Shklar olhou a possibilidade de participação na política e nas decisões como algo que sempre esqueceu aqueles que, sofrendo flagrantes injustiças, trabalhavam a duras penas no *oikos*, para que outros entrassem nos debates da *pólis* (Shklar, 2002; Gatta, 2020: 134). Mas não fazemos nós tudo isso nas narrativas gloriosas em torno das nossas origens?

O conhecimento passa, como já se percebeu, pela consciência de uma profunda interdependência. Como diz Martha Nussbaum, nunca como hoje dependemos tanto de pessoas que nunca vimos (Nussbaum, 2013: 95 sqq.). Daqui surge uma conclusão que deveria ser óbvia, mas não o é: ser-se cidadão do mundo. Ser cidadão do mundo não é ser turista, nem ser consumidor de cursos *on line*. Poderá ser um turista como o foi Montaigne quando, em pleno séc. XVI, desceu pela Itália para, como escreveu no seu diário, conhecer o Outro. Mas ser cidadão do mundo é, para o que aqui me importa, ser co-responsável pela esfera pública científico-cultural global. Como todo o mundo sabe, esta ideia encontra-se fortemente controlada, não apenas pela função instrumental a que as universidades foram reduzidas pelos poderes oriundos do subsistema tecno-financeiro, mas ainda pela própria estrutura do sistema internacional que, encontrando-se muito longe da ideia de «comunidade

internacional» lançada pela resolução 2627 da Assembleia Geral da ONU em 1970, compartimenta o saber produzido pelas universidades em função dos interesses geopolíticos e ao arrepio de todo o Direito Internacional.

E aqui chegamos a uma dimensão intrinsecamente política da Universidade. Não tanto porque queiramos, tão-somente, olhar o diferente, mas o múltiplo enquanto co-determinante do objeto do conhecimento, o que talvez implique a prática da «henologia» (o estudo dos princípios dialéticos de unidade e alteridade), não no sentido de um monismo dogmático, mas, antes, no de religar o Uno e o Múltiplo através dos múltiplos fios que tecem o real complexo com vista a preservar um interface consistente entre filosofia e ciência, ainda que esta aproximação possa ser criticada por não encarar a complexidade *per se* (Couloubaritsis, 2014: 509 sqq.). Mas em todo o caso dimensão política porque obriga a olhar o humano e o saber na sua unidade profunda. «Complexidade» ou «simplexidade» não é aqui uma questão, pois não tomo partido por Edgar Morin ou outros investigadores como Jean-François Dortier ou ainda outros. Serei muito mais modesto e sublinharei apenas o seguinte: é necessário um pensamento ecológico político, pois a unificação tecnoeconómica do globo é acompanhada por crises, não só das civilizações tradicionais, mas também pela da civilização ocidental. Como diz, e aqui bem, Morin, a nave espacial Terra encontra-se numa corrida louca, onde ciência, técnica, economia e lucro só poderão evoluir em complexidade, isto é, em autonomia, liberdade e comunidade (Couloubaritsis, 2014: 519-520). É profundamente política esta ideia, não por um pretensão conteúdo «polítiqueiro», mas, antes, por ser complexa e pôr à prova, a um tempo, «unidade, concorrência e antagonismo», o que é muito difícil... E por isso Couloubaritsis fala da necessidade de velhas receitas como as de Kant, quando este formula as sempiternas perguntas: «Que posso saber?», «Que devo fazer?», «Que posso esperar?», culminando com «Que é o humano?». Hoje, com mais temas adjacentes: a incerteza, a prática de contradições e os dois princípios organizadores do pensamento que são o princípio da simplexidade e o princípio da complexidade. A politicidade advém do facto de caber ao humano, pela autonomia da consciência, ter dado vida a um ambiente que lhe permite tomar consciência da sua liberdade e das suas potencialidades positivas e negativas (Couloubaritsis, 2014: 560). E isto é assim através de uma muito longa evolução onde, como bem notou Edgar Morin (2016: 107 sqq.),

o *homo sapiens* já era anteriormente *socius*, *faber*, *loquens*, se passa a pensar em termos de «transmortalidade», de riso, lágrimas e êxtase, incluindo a sempre misteriosa e atual *hybris* que se prolonga nesse fenómeno social total que é a guerra, a carnificina, a crueldade massificada e outras «formas de passagem aceleradas» da vida social (Bouthoul, 1953: 6). O *homo sapiens* é, na verdade, «uma quimera, um monstro, um caos, um sujeito de contradições, um prodígio, juiz de tudo, imbecil verme da terra,, depositário do verdadeiro» (Morin, 2016: 160). Esta constatação é suficientemente lata para envolver novos prismas de autorreflexão coletiva científico-cultural para as transmissões do saber nas universidades das sociedades complexas, pois ter consciência de que o humano é, a um tempo, *sapiens/demens* já deveria bastar para dirigir os interesses do conhecimento (Morin, 2016: 123 sqq.), porquanto a hiper-complexidade que cobre toda esta evolução – da *arkhé*-sociedade às sociedades históricas – deveria presidir à grande missão do desenvolvimento do conhecimento, pois só assim será possível enfrentar um efetivo desenvolvimento humano. Não se trata de louvar uma «teoria geral» que pretenda ser explicação de tudo, que se traduza em planos de estudos, em modelos absolutos do pensar, pois isso seria estéril e anti-cultural. Trata-se, antes, de sublinhar a necessidade de uma forma de consciência do papel a desempenhar pelo saber universitário nas sociedades complexas de hoje, porquanto este já é suficientemente «totalista» no predomínio da sistemática instilação da racionalidade estratégico-instrumental nos indivíduos. Trata-se de pugnar por um pluralismo inter-paradigmático que proceda à «desprovincialização» do saber que tem estado atado às contradições da condição moderna.

Politicidade é isto: criar vínculos sociais, produzir organizadamente, projetar finalidades, fazer o bem e o mal, etc., em suma: viver. Como? Mediante a interação, historicamente em regra por via dissimétrica, pois a violência tem sido um dado estrutural da História (acontecimental e discursiva). Tudo isto se transmite, pois, através de formas que incluem o saber e a sua organização. E como essa organização implica comunicação e esta é, sempre, uma forma de descodificação, há em todas as instituições de sistemas complexos uma apreciável opacidade que só respostas não simplificadoras conseguem minorar. E as universidades deveriam ser o epicentro dessas respostas. Mas não são. Porque não são antagónicas frente à realidade, ainda que sejam concorrentes entre si.

§ 3. E aqui afasto-me do tema do pensamento complexo, que é em boa medida ignorado pelas universidades em geral, para me centrar na crítica que se pode fazer ao ensino universitário quando se diz que se deslocou para lugar objeto de consumo, quando mantém como estrutura básica uma visão objetivista do conhecimento, dando mais destaque ao conhecimento empírico-analítico em detrimento do pensamento crítico-hermenêutico. Talvez seja profícuo aplicar as teses de Habermas, parcialmente revistas, ao que poderia ser o verdadeiro trabalho/interação universitário. Só cobraria sentido se exercido num quadro geral de trabalho colaborativo. Neste sentido, parece claro que se trata de um exercício que põe à prova a ideia de uma «comunidade académica» que se regeria mediante um convite a que os participantes se considerassem membros de uma comunidade ideal de comunicação, para usar a ideia de Apel e mesmo de Habermas. O que significa muito de novo na percepção do «outro», e que Habermas largamente desenvolve no seu denso pensamento e cujas raízes rastreia com profundidade, podendo dizer que o giro linguístico pós-metafísico e conducente a uma ideia de «rede relacional interpessoal» possui a sua fonte necessária de inspiração na desintegração do sistema hegeliano (Habermas, 2023: 481).

Essa comunidade, presencial ou digital, constituir-se-ia como um desafio à paradoxal crise de comunicação/escuta que existe na contemporaneidade. As sociedades complexas tornaram-se «sociedades do risco» (para usar a célebre definição de Beck) em boa medida porque o humano esqueceu a sua contingência. A fragmentação sócio-cultural «realmente existente» começa nos próprios indivíduos porque, co-implicados numa rede de comunicações onde desempenham papéis funcionais, sofrem uma imensa aceleração do tempo, além de uma forte erosão existencial, que impede uma profunda e exigente autorreflexão. Todavia, não é mediante a fuga para um recolhimento puramente individual que se consegue reaver uma qualquer espécie de «paraíso perdido». Talvez seja mais eficiente e produtivo criar a integração em comunidades capazes de propiciar programas com argumento. A situação linguística ideal habermasiana permite, ao menos, idealizar um fio condutor que implica a consideração de elementos históricos concretos em contraposição com a abstração de um modelo, e que se apresenta com mais transparência se vivido numa «comunidade de iguais» (*cum grano salis*, evidentemente). Pode, deste modo, haver um diálogo onde todos colocam no

argumentário da comunidade o seu mundo da vida, seus pensamentos quiçá pré-reflexivos, suas tradições e juízos prévios, que irão sendo depurados de forma colegial até ao *reconhecimento* do outro na sua variedade existencial, o que retira a contingência à existência dos outros. Neste sentido, pode mesmo alertar-se para uma tese antiga de John Dewey (2019: 446 sqq.), que pugnou por uma tensão criadora entre os pólos antagônicos que constituem o novo e a espessura histórica. Sustentava o pensador norte-americano que qualquer modelo tem sempre de possuir um grau de «direcionalidade» imprecisa para que, ao embater na resistência da espessura histórica, aí recuperar a «luz da consciência» e se centrar mais e recuperar, enfim, uma mais precisa direção. Como se no embate recuperasse a sua autenticidade. Talvez seja igualmente útil chamar para aqui um autor hoje pouco falado, mas nem por isso menos importante — Gilbert Simondon — que sustenta (Simondon, 2013: 245 sqq.) que o ser *individuado* só existe se com um tropismo para o *transindividual*, em contínuo vaivém, do uno para o múltiplo e vice-versa, já que apenas na reciprocidade entre percepções no seio de um coletivo nascente se cria a condição de unidade da verdadeira ação, percepção e mesmo emoção individuais. Um ecossistema comunicativo favorece uma verdadeira transformação neste sentido. O atual sistema produtivista combate, exasperado, o transindividual agitando sempre o espantinho do público/privado, ignorando que há outros horizontes de possibilidades.

Esta comunidade deverá ser, igualmente, encarada no âmbito da Universidade enquanto comunidade «intelectual». Esta palavra não tem boa fama, pois parece poder significar muito e pouco ou nada (Lamo de Espinosa, 1996: 187 sqq.). Mas tornou-se relevante nos dias que correm, pois existe uma profunda misologia de massas relativamente ao «intelectual», sobretudo porque a proliferação das redes sociais deu uma sensação de segurança ao senso comum da quotidianidade que, naturalmente, não pretende argumentar perante um «auditório universal». Acresce a esta má vontade genérica a crise paradigmática, que tornou o «senso comum teórico», ou seja, uma *doxa* no interior da *episteme*, um domínio muito frequente no discurso universitário-profissional. Esta ideia do senso comum teórico foi concebida e desenvolvida pelo jus-filósofo Luiz Alberto Warat (1979; Streck, 2021), com isso abrangendo toda uma mentalidade existente nos operadores judiciais «técnicos» que, mediante um «positivismo ideológico» (uso aqui

uma designação de Norberto Bobbio) consciente ou não, mais não faz do que exercer uma função ideológica de legitimação de pré-juízos, nem crítica, nem cientificamente, fundamentados, a fim de instrumentalizar o Direito com fins sócio-políticos. Este conceito de Warat pode, em boa verdade, estender-se a toda a constelação social, pois as sociedades complexas de massas acabaram por produzir todo um discurso que, sócio-culturalmente, tem mais a ver com o «saber-fazer» do que com o saber, com isso habilitando técnicos a desempenhar funções políticas, nuns casos (e temos aí os tecnocratas), e, noutros casos, elevando o discurso técnico a fundamento civilizacional que funciona em circuito fechado e nele se auto-legitima. Daqui resulta (i) uma enorme frouxidão na transformação do imaginário social instituinte, bem como (ii) uma profunda negatividade face ao exame crítico-hermenêutico da realidade instituída. Assim, a uma certa vaguidade da palavra «intelectual» juntou-se a negatividade do senso comum de massas alargado. Esta negatividade, hoje generalizada, tem um fundo histórico permanente que encontramos já na *pólis* do século V a.C. E se ela está a dar dores de cabeça nos dias de hoje, através de um populismo que nivela a igualdade por baixo, tal fica a dever-se a uma conjuntura alargada que deriva do facto de a integração europeia ter sido obra de elites que se legitimou aos olhos das massas pelos resultados e não pela «realização de uma vontade política cidadã» (Habermas, 2016: 69), logo, mediante uma legitimação débil porque instrumental. Deste modo, a misologia realmente existente põe em causa o papel do «intelectual» enquanto produto da Universidade, que entretanto passou a produzir técnicos especialistas empenhados na sociedade de consumo que os sujeita a um sistema de desgaste e de tensão entre prémios e castigos. A Universidade tem esquecido esta necessidade de colocar no seu centro a produção do pensamento público porque exigente de um público adequado a esse pensamento. Um dos grandes perigos que cerca as atuais sociedades complexas e a Universidade é não pensar na necessidade de fazer levedar a autoconsciência existente em qualquer sociedade que, desse modo, se explica a si mesma. E compete aos intelectuais formar juízos críticos e interpretações em torno das diversas formas de comunicação interativa. Um outro perigo reside no empobrecimento crescente do pessoal político que, pela sua ausência de cultura política, frequentemente é incapaz de comunicar à cidadania a necessidade de juízos críticos fundamentados e fundamentantes. A ausência

de um assumido papel intelectual da Universidade significa, pois, que esta já não pretende produzir um conhecimento «fronteiriço», integrado e participante no desenvolvimento humano na exata medida em que o deve contestar.

§ 4. Existe uma dimensão da Universidade que, nesta catadupa de fenómenos regressivos, se encontra igualmente ausente: a necessidade de se contribuir para uma Universidade que viva a sua chamada «quarta dimensão» (Moreira, 2014: 137 sqq.), ao lado das suas dimensões de ensino, investigação e gestão do saber. Esta quarta dimensão é definida por Adriano Moreira de forma sintética: «reconstruir o mundo novo» (Moreira: 139). Como se sabe, a relevância do pensamento de Adriano Moreira radica na percepção aguda das profundas alterações da civilização mundial que, afinal, já existia antes de o mundo ocidental disso se ter apercebido (Ferreira, 2007: 306 sqq., 316 sqq., 441 sqq.). E é por isso que para este Autor o mundo sempre esteve, não apenas em mudança, mas ainda em alteração de temporalidades dominantes. Quanto a mim, um dos aspetos mais agudos a notar é ver como esta crise global veio pôr em xeque —através de múltiplos fenómenos, nomeadamente a paralisia internacional frente à perpetuação do fenómeno guerra/conflito sem saídas, a submissão ao mercado, em vez de, mantendo a sua liberdade institucional, dar um contributo essencial para a «reorganização das interdependências globais» (Moreira: 140)—, a possibilidade de a Universidade ser parte da soberania no âmbito de uma escala de valores que não ceda a pulsões globalitárias. Daí dever ser uma Universidade em Rede (Moreira: 141), para Adriano Moreira especialmente lusófona, sem descurar a posição de Portugal na Europa. Eis um traço concreto da «pluriversidade». Mas o fundamental encontra-se, para mim e neste momento, noutro plano ainda.

Onde radica a politicidade, agora mais estrita, deste programa em termos científico-culturais? Fundamentalmente, em demonstrar que a sistemática obsessão por projetar nas ciências sociais e políticas e sua racionalidade prática um âmbito do «científico» originariamente positivista – excluindo, assim, a subjetividade, a ética, a intuição, a *praxis*, a contingência e um longo etc. – acabou por, não só «fraturar» este domínio do conhecimento, mas também por, algo paradoxalmente, «estimular» um adensar da pulsão positivista, que hoje se mostra incapaz de resolver os problemas da Humanidade,

precipitando mesmo as suas dificuldades e inconsistências de base. As propostas de solução atualmente exibidas são, deste modo, inadequadas para novas construções e apreciações da realidade histórica, porquanto os seres humanos e suas manifestações político-culturais fazem parte da própria interpretação que fazem dessas construções. Os desafios que se lhes colocam impõem, em consequência, roturas de paradigmas, reconfigurações do imaginário social, pensamento transdisciplinar, complexidade, abertura, sem, no entanto, tombar num vertiginoso relativismo, como conta Jorge Luis Borges quando, a propósito do seu imaginário personagem Menard, sustenta que «A verdade histórica, para ele, não é o que sucedeu; é o que pensamos que sucedeu» (Borges: s/d, 54). Deste conflito das interpretações tem emergido, no entanto, não o inesperado que surge da busca pelo conhecimento, mas, antes, uma profunda incapacidade de renovação do imaginário que preexiste ao conhecimento. Não deixa de ser surpreendente que o «dispositivo universitário», isto é, a rede dominante que oferece os saberes em termos organizacionais (fora, portanto, dos pensamentos e iniciativas que sempre existiram no espaço universitário), não tenha conseguido assumir a necessidade de problematizar – não de atingir – a complexidade/simplexidade como racionalidade «inter-mediadora, lugar intersubjetivo de interpretação do sentido como sentido antropológico» (Ortiz-Osés, 1986: 105). Pegando na consideração acima feita em torno das propostas de Habermas, diria que é boa a ideia de um consenso racional rumo a um diálogo crítico-hermenêutico, porquanto já coloca em crise os pressupostos dogmáticos de uma Modernidade funcionalmente esgotada, mas mesmo assim não assegura a necessidade daquilo a que Ortiz-Osés define como a necessidade de pensar o sentido, recusando, quer um sentido «pressentido», quer um sentido «reduutivo», mesmo que complexivamente adicionados uns aos outros, antes aspirando a uma reconstrução antropológica que recupere a «textura» que permite unificar o material com o transcendental. E é por isso que, como bem diz Ortiz-Osés, um artefacto, um *device* eletrónico diria eu, produzido pela racionalidade empírico-analítica, precisa de estar ao serviço de «uma razão vital para que obtenha sentido» (Ortiz-Osés: 109). De contrário, apenas temos perante a cena técnica em que vivemos uma sensação que já foi nomeada por diversos autores como «mal-estar», «des-civilização», «política da mentira», «brutalismo», entre outros epítetos com que a imparável – e possivelmente

impagável – civilização sistémica rumo para o desastre final. Precisamente por ser impagável no seu duplo sentido: não poder pagar os seus desastres e ser grotesca na forma ideológica como o esconde.

Nestes termos, faltando aos poderes do mundo força e vontade para promover uma efetiva pluriversidade, surgem dois novos perigos no horizonte da Universidade que podem acentuar a propensão para o ocaso de uma certa forma de saber aspirando ao pluriverso dentro de uma consciência que se sabe autorreflexiva.

O primeiro, diz respeito ao que chamarei o niilismo cinzento e *fake* que paira sobre as sociedades complexas. O niilismo corresponde aqui ao que foi bem definido como uma fase histórica definida da cultura europeia (Souche-Dagues, 1996), onde história, sociedade civil, Estado, privado e público, são globalmente desvalorizados, pois os espaços de interação são abstratos e passivamente auto-destrutivos (Romano, 2012). Daqui deriva uma incapacidade essencial de determinar o sentido da ação humana, pois hoje tudo é determinado por um subsistema económico-financeiro que apenas abre espaço para um sujeito consumidor, participante funcional, simples suporte de sinapses comunicativas entre subsistemas autónomos, logo, descartável e marginal na relação inter-comunicativa entre dispositivos. Deste «nada» não «há conceito, nem intuição», pois o nada é «sem margens, sem contornos, sem determinação» (Souche-Dagues, 1996: 179). Também se trata da organização de uma ordem injusta porque deixa de existir nexo entre «conhecimento da norma – da legalidade – e o desejo de justiça, que ativa os atos de consciência» (Romano, 2012: 112).

O segundo é relativo à propensão de todas as instituições sem o valor acrescentado da liberdade institucional – porque dependentes de formas de poder e sem o reconhecimento social estabelecido – para o que pode ser designado por «normatividade algorítmica» (Sadin, 2015: 133 sqq.), que se traduz na ideia simplificadora de que os trabalhos da razão e do pensamento devem alinhar-se com uma nova narrativa da verdade, aquela que é representada por «números que falam por si só» (Sadin, 240). A pressão desta irracionalidade traduz-se numa necessidade fáctica de receber um atributo de verdade proporcionado pelos «dispositivos» que de algum modo ordenam os sistemas políticos ocidentais que são basicamente, como observou um dia o constitucionalista Maurice Duverger, «pluto-democracias», pois

desenvolveram-se a partir de pactos entre liberais e absolutistas que nunca permitiram realizar plenamente o lema *Liberté, égalité, fraternité* (Duverger, 1972). Será aqui ocasião para lançar uma interrogação: será o dispositivo técnico tão desapegado da realidade histórica que com isso pretende ter atingido um grau de universalidade tal que se transforma no fundamento de tudo? (Hui, 2020: 12). Que pode, e deve, o pensamento universitário dizer sobre esta hipótese?

§ 5. Mas de nada de nada serviriam estas considerações se não admíssemos à partida que todo o conhecimento é impuro. Nem ciência, nem arte, e muito menos o conhecimento revelado, deixam de ser impregnados por pré-juízos ideológicos, para já não falar da sua «co-implicação». Com expressividade, diz Jorge Wagensberg que as «pátrias» do conhecimento são puras e abstratas, mas não as respetivas «mátrias» e, por isso, «pode exigir-se a alguém que morra pela pátria, mas, pela mátria, só tem sentido viver» (Wagensberg, 2014: 56). Do que se trata, portanto, é de reconhecer o óbvio: a transdisciplinaridade «abre a mente a um fogo cruzado de linguagens de todas as potências e acentos» (Wagensberg: 62), desde que autêntica. O que não é uma preocupação da Universidade-instituição.

Todavia, é facto que a especialização acentua este lado negativo, impondo crescentes complexidades, «balcanizando» as fronteiras do saber, acabando por desaguar no contrário da «mestiçagem» do conhecimento (Japiassu, 2006: 15 sqq.). De facto, a simples complementaridade e a banalidade descaracterizam a verdadeira inter- e transdisciplinaridade. Por isso, a atitude adequada coloca a problemática do paradoxo entre o uno e o múltiplo, aceita o complexo como núcleo de onde emerge, naturalmente, um paradigma de distinção/conjunção, sem tombar na propensão para a «híper-simplificação» que, na verdade, contamina boa parte da prática em torno do debate epistemológico contemporâneo. Há algo de irónico em saber-se que boa parte da nossa fé radica na dúvida, como disse Wagensberg, embora o sistema social funcione com um desmesurado apego às certezas e à segurança. Também aqui deteto um lado estrutural da nossa animalidade, muito condimentado com os traumas que o humano sofre quando vive transições paradigmáticas.

Esta «cegueira faz, assim, parte da nossa barbárie» (Morin, 2014: 24), esquecendo que a degradação e a desordem caminham paralelamente à organização e à ordem. É por isso que aqui se prefere falar de «transdisciplinaridade», com isso assumindo a definição que foi concebida para o efeito: «a abordagem científica, cultural, espiritual e social dizendo respeito ao que está entre as disciplinas, através das disciplinas e além de toda disciplina» (Japiassu, 15-16). Compreende-se que este Autor fale de um «sonho transdisciplinar» definindo-o deste modo: «o lugar geométrico mais ou menos utópico onde deveria manifestar-se o conjunto dessas estratégias tendo por finalidade a compreensão do mundo presente numa perspectiva utópica de unificação dos conhecimentos» (Japiassu: 23).

Talvez por isso, e ao contrário do Tolstoi lido por Berlin, que era uma raposa julgando-se um ouriço, fosse preferível o contrário: julgar a Universidade ser um ouriço sendo, porém, uma raposa em contínuo e agitador vaivém sem esquecer, contudo, que há um percurso permanente entre a originalidade e a novidade do saber.

Com efeito, só uma abertura radical colocaria problemas à tendência para uma racionalidade simplificadora e compressiva, na medida em que não seria atraída pela pretensão da divisão e separação dos campos do saber que a especialização prossegue, imparável. Talvez seja altura de reavivar uma asserção forte, escandalosa, politicamente muito incorreta, de Bachelard, mas que faço minha: «a Sociedade foi feita para a Escola, não a Escola para a Sociedade» (*Apud* Japiassu: 37). De contrário, a Sociedade nunca passará, *nolens volens*, da repetição do mesmo.

Referências bibliográficas

- Berlin, I. (2009). *El Erizo y la zorra: Tolstoi y su visión de la historia*. Ediciones Península.
- Borges, J. L. (s/d). *Ficções*. Livros do Brasil.
- Bouthoul, G. (1953). *La Guerre*. P.U.F.
- Couloubaritsis, L. (2014). *La Philosophie face à la question de la Complexité. Le défi majeur du 21.e siècle. II – Complexités scientifique et contemporaine*. Éditions Ousia.
- Dewey, J. (2019). O Conceito de Arco-reflexo na Psicologia. The Reflex Arc Concept In Psychology. *Cognitio: Revista De Filosofia*, 20(2), 446-455. (T. Goms, Trad.). <https://doi.org/10.23925/2316-5278.2019v20i2p446-455>
- Dodds, E. R. (1977). *Les Grecs et l'Irrationnel*. Flammarion.

- Duverger, M. (1972). *Janus: Les deux faces de l'Occident*, Fayard.
- Ferreira, M. F. (2007). *Cristãos e Pimenta: A 'Via Media' na Teoria das Relações Internacionais de Adriano Moreira*. Almedina.
- Gatta, G. (2020). *Rethinking Liberalism for the 21st Century. The skeptical radicalism of Judith Shklar*. Routledge.
- Habermas, J. (2016). *En la Espiral de la Tecnocracia*. Ed. Trotta.
- Habermas, J. (2023). *Une Histoire de la Philosophie. II – Liberté rationnelle. Traces des discours sur la foi et le savoir*. Gallimard.
- Halík, T. (2022). *A tarde do cristianismo*. Ed. Paulinas.
- Hui, Y. (2020). *Fragmentar el Futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. Caja Negra.
- Japiassu, H. (2006). *O Sonho Transdisciplinar e as Razões da Filosofia*. Imago.
- Lamo de Espinosa, E. (1996). *Sociedades de Cultura, Sociedades de Ciência*. Ed. Nobel.
- Moreira, A. (2014). A Quarta dimensão da Universidade. *Revista de Ciências Sociais e Políticas*, (3).
- Morin, E. (2014). *Introduction à la Pensée Complexe*. Ed. du Seuil.
- Morin, E. (2016). *Le Paradigme Perdu: La nature humaine*. Ed. du Seuil.
- Nussbaum, M. (2013). *Non per Profito: Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*. Il Mulino.
- Ortiz-Osés, A. (1986). *La Nueva Filosofía Hermenéutica. Hacia una Razón Axiológica Posmoderna*. Anthropos.
- Pániker, S. (2016). *Asimetrías: Hibridismo y retroprogresión*. Kairós.
- Romano, B. (2012). *Nichilismo Finanziario e Nichilismo Giuridico: Conoscenza e Coscienza*, Torino. Giapichelli.
- Sadin, E. (2015). *La Vie Algorithmique: Critique de la Raison Numérique*. Ed. L'échappée.
- Salmon, C. (2019). *L'Ère du Clash*. Fayard.
- Shklar, J. (2002). *Visages de l'Injustice*. Circé.
- Simondon, G. (2013). *L'Individuation à la Lumière des Notions de Forme et d'Information*. Millon.
- Souche-Dagues, D. (1996). *Nibilismes*. P.U.F.
- Streck, L. (2021, 15 de fevereiro). *Senso comum teórico dos juristas. Estado da Arte*. <https://estadodaarte.estadao.com.br/politica/senso-comum-teorico-lls/>
- Wagensberg, J. (2014). *El pensador intruso*. Tusquets.
- Warat, L. A. (1979). *Mitos e Teorias na Interpretação da Lei*. Ed. Síntese.