



Educação pela contingência – o não idêntico no seio da instituição

*Gustavo Chataignier**

Resumo: O intuito do trabalho é o de problematizar a educação na formação das subjetividades enquanto um *locus* privilegiado de reflexão da sociedade sobre si mesma. Enquanto Instituição, se insere nos processos de efetivação de forças, o que lhe confere uma posição eminentemente política. Assim sendo, serão exploradas sobretudo duas vias descritivas: primeiramente, atentar-se-á à conceitualização althusseriana de “Aparelhos Ideológicos de Estado”, em consonância com a teoria da ideologia do autor francês. Em um segundo momento, o campo teórico abordado será o hegeliano. Será então questão, após uma crítica ao chamado “panlogicismo” que impede o desabrochar das particularidades, um remanejamento do sistema, no sentido de privilegiar a figura da contingência. Assim, o conceito de “efetivação” ganha relevo para se pensar Instituições na história. Por fim, a “dialética negativa” adormecida se aproxima de uma formação teórica que une continuidade e ruptura. Em nosso caso, lida-se com a universidade aberta à diversidade.

Palavras-chave: Contingência. Filosofia da educação. Ética. Intersubjetividade.

Education by contingency - the non-identical within the institution

Abstract: The aim of the work is to problematize education in the formation of subjectivities as a privileged locus of reflection of society. As an Institution, it is inserted in the processes of effective forces, which gives it a political position. In this way, two paths will be explored: firstly, the Althusserian conceptualization of “Ideological State Apparatus”, in line with the theory of ideology. In a second moment, the theoretical field addressed will be the Hegelian one. It will then be a question, after a critique of the so-called “panlogicism”, a re-direction of the system, in the sense of privileging the figure of contingency. Thus, the concept of

* Doutor em filosofia pela Universidade de Paris 8 – Vincennes- Saint-Denis. Professor de Estética da Comunicação de Massas do Departamento de Comunicação Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). *E-mail:* gustavo.chat.gad@gmail.com.

“effectiveness” gains importance to think Institutions in history. Finally, the Adornian “negative dialectic” approaches a theoretical formation that unites continuity and rupture. In our case, we deal with an university opened towards diversity.

Key-words: Contingency. Philosophy of education. Ethics. Intersubjectivity.

L'éducation par la contingence: le non-identique au sein de l'institution

Résumé: On portera sur le rôle joué par l'éducation dans la subjectivités en tant qu' elle constitue un des lieux, voire le lieu, où la société se réfléchit. Comme institution, elle s'insère dans le processus d'effectuation des forces, ce qui lui confère une position politique. Nous emprunterons surtout deux voies: premièrement, nous nous concentrerons sur le concept althussérien d' « Appareils Idéologiques d'État », en phase avec la théorie de l'idéologie. Le deuxième champ est hégélien. Il sera question, après une critique du « panlogicisme », après un réaménagement de son système, de privilégier la figure de la contingence. Ainsi, le concept d' « effectivité » est central afin de penser l'inscription dans l'histoire. Enfin nous verrons que la « dialectique négative » s'approche d'une théorie rassemblant aussi bien la continuité que la rupture. En ce qui nous concerne, nous voulons faire place à l'idée d' une Université ouverte aux différences.

Mots-clés: Contingence. Philosophie de l'éducation. Éthique. Intersubjectivité.

Introdução – da estrutura

A imersão na escola e na Universidade garante um momento de internalização de normas, pois, ainda que tais instâncias não se separem de forma estanque no curso da vida, inserem-se na experiência dos indivíduos após os primeiros convívios de ordem familiar. As críticas geralmente dirigidas à educação formal argumentam que as capacidades assim adquiridas não fazem senão reproduzir padrões dominantes, não permitindo que outras formas de cultura e de pensamento cheguem à expressão. Bourdieu, por exemplo, desmascara a escola como instituição

neutra; Althusser a descreve como mola mestra na reprodução da ideologia (criação e aceitação de falsos problemas); críticos, especialmente no Brasil, demonstram que o vestibular escolhe os já escolhidos. A análise conjuntural, que se debruça sobre casos particulares, pode muito bem corroborar o que foi dito. Contudo, uma visada filosófica depreende um funcionamento autônomo de tal deslocamento à intersubjetividade.

O sujeito passa pelo desafiador processo de, fora de si (e “dos seus”), formar um si. Nesse sentido, ao invés de desconsiderar todo debate conceitual como “discurso do mestre” ligado ao princípio de dominação e privilegiar um pretensão agir “espontâneo”, é questão reconstruir o princípio de educação pela alteridade – quer seja ela étnica, social, cultural ou outra. Sua figura lógica é a “contingência”, aquilo que paradoxalmente demanda/resiste a apropriações. Isso posto, a Universidade é compreendida enquanto não o único lugar, mas certamente como uma posição privilegiada (e tensa) a partir da qual a sociedade se problematiza. O conhecimento de práticas (a prática do conhecimento) pode iluminar, ainda que intermitentemente, novas práticas, novas apostas – para além da platitudes que opõe “reprodução” a “resistência”. Em suma, trata-se de um universal que não impõe identidade, mas, antes, leva à efetividade: ele se indaga acerca do vir a ser das particularidades concretas e sobre suas possibilidades.

Problema – pequeno excursão idealista

Em um primeiro momento trabalharemos, portanto, as referências de Louis Althusser, no intuito de transformar em conceito determinações de época: a compreensão do funcionamento das instituições de ensino se pauta pela dinâmica específica da sociedade francesa na virada dos anos de 1960 e 1970. O desafio de pensar o próprio tempo, encarado por ele, ultrapassa, certamente, limites espaciais, se prestando a preciosas análises comparativas com outros *corpora* sociais.

Em um segundo momento, contudo, levantaremos uma questão so-

bre os limites de tais críticas: se ideologia e dominação materializam-se em discursos, há que se relativizar a existência concreta das instituições de educação. Acreditamos que essa postura abre o debate para a apropriação política, ao invés de condenar as instâncias de ensino – o que, a bem da verdade, não se encontra muito longe da pura e simples recusa da linguagem conceitual.

Por fim, destacaremos uma indagação que acompanha os questionamentos anteriormente levantados, a saber, a historicidade. Jamais neutra, a educação é atravessada pela história. A questão de fundo, por assim dizer, desse trabalho é a necessidade da relação (e não a relação necessária) entre o pensamento e seu outro, o contingente. Posto à prova por aquilo que passa, o pensamento só se determina quando se perde, com ele se confundindo. O “voltar a si” do pensamento não redundando no elogio a um mundo espiritual, mas, antes, em um processo produtivo. Ao tomar emprestadas algumas considerações do idealismo absoluto hegeliano, acreditamos que “a substância é sujeito”.¹

Três leituras decorrem dessa assertiva: 1) o sujeito não preexiste, ele é uma ruptura, uma interrupção na natureza ou na realidade dada, sendo portanto uma constatação/fundação a posteriori, cuja determinação é, contudo, progressiva/irreversível – pôr os pressupostos nada mais é do que retroagir imediatamente, no momento mesmo da determinação (o que em um só tempo aceita e muda todo o passado); 2) sujeito e objeto não podem ser elucidados estática e exteriormente, sendo necessário o movimento relacional de determinação recíproca para lhes conferir sentidos provisórios, pois imanentes aos encontros e internos a conjunturas; 3) a ideia é sujeito: relacionando-se entre seus pares, outras ideias (na história da filosofia ou no presente agonístico), as ideias devem ser tomadas em suas problemáticas e processualidades específicas. Por isso que afirmar sua subjetividade acarreta em postular um princípio de inteligibilidade possível para todo o ente – no gesto hegeliano de reversão, o sujeito é

¹ (HEGEL, 1975, p. 17).

ideia, isto é, pode ser compreendido (e compreender) mediante esforço.

O idealismo absoluto reivindica a igualdade dos contrários, ou a passagem nos extremos. Ora, a natureza é o espírito em alteridade consigo mesmo (e não apenas o outro do espírito). Se o espírito se exterioriza na natureza não é por lhe ser anterior, mas, muito pelo contrário, por pressupô-la e ser, a posteriori, sua “verdade” ou segunda natureza.² Como comenta com perspicácia Slavoj Žižek, o conceito tem na natureza sua exterioridade, objetiva e separada (tese); em um segundo momento, esse exterior é negado e integrado ao espírito, que atinge a autoidentidade (antítese). Finalmente, essa identidade deve ser reiterada, posto que é produção (síntese). Tal identidade é, conseqüentemente, negativa: ao se relacionar com seus pressupostos naturais o espírito não os apaga (negação imediata), mas, isto sim, se relaciona consigo – eis a positividade e efetividade do espírito devindo. Não é algo exterior que se acrescenta à natureza em um mau infinito. Em outras palavras, a natureza do espírito é processual; há espírito enquanto houver vir a ver; voltar a si é, portanto, criar espírito.³

Esse é o modelo teórico de uma “educação pela contingência”, onde se engendra um processo de formação. Não se trata de meramente impor normas, mas de relacionar regras e acontecimentos, abrindo um ao outro no curso da efetivação. A história (substância) é feita por rupturas, produtoras de subjetividades, fiéis ao acontecimento. Currículos e grades são contrabalanceados pela combinação do tempo e seus contratempos.

Althusser – entre demarcação e produção

A obra de Louis Althusser pode ser dividida, ainda que imperfeitamente, em três períodos: o científico, o de autocrítica e finalmente o aleatório. Nos primeiros escritos, como *Pour Marx* e *Lire ‘Le Capital’*,

² (HEGEL, 1995, p. 15, § 381).

³ (ŽIŽEK, 2013, p. 311-312).

privilegiou-se o desvelar da ciência como maneira de contraposição ao economicismo, visto como ideologia. Nessas primeiras caracterizações do pensamento althusseriano nos inspiramos de artigo da filósofa francesa Isabelle Garo⁴.

“Por teoria”, escreve Althusser, compreende-se uma “forma específica da prática”, emaranhada no seio da “prática social” de uma sociedade dada. Sua “matéria prima” contém os “conceitos”, provenientes de diversos domínios, tais como os empíricos, técnicos e, finalmente, ideológicos. Vejamos algumas definições: “teoria” (entre aspas) que corresponde ao “sistema teórico determinado de uma ciência real” (seus conceitos fundamentais, em sua unidade mais ou menos contraditória em um determinado momento). Dito de outra maneira, uma ciência reflete seus resultados e meios em sua teoria. Em contrapartida, uma “Teoria” (com “t” maiúsculo) é uma “teoria geral” ou uma “teoria das teorias práticas existentes”, encarregada de transformar o empirismo em conhecimento. O “gesto” (teórico) abre sua própria via. Surpresas e “desvios” seriam decorrentes de “erros ideológicos” ou de uma “falha teórica”. Isso implica em considerar os conceitos enquanto “meios de produção”. Seu emprego perfila um “método”, cuja matéria prima é tanto a ideologia quanto a ciência. A ideologia é identificada ao “passado” pré-científico de uma teoria; sua tarefa é portanto purgar a ciência de seu passado de-

⁴ « Louis Althusser: l'idéologie, entre philosophie et politique », disponível no site www.marxau21.fr. Outra chave possível para esses textos é uma teoria da história que conjuga ruptura e conjuntura. Uma situação de crise articularia seus elementos internos da seguinte maneira: aponta-se, inicialmente, ao “não antagonismo”, passando-se depois ao “antagonismo” propriamente dito (graças a “deslocamentos” nas esferas secundárias ou não econômicas), para em seguida (sob o efeito de uma “condensação”) se chegar à “explosão” do presente. Como coloca o próprio Althusser, “quer dizer que a condensação da luta em um local estratégico é inseparável do deslocamento da dominante entre as contradições; que esses fenômenos orgânicos de deslocamento e de condensação são a existência mesma da ‘identidade dos contrários’ até que produzam a forma globalmente visível da mutação ou do salto qualitativo que sanciona o momento revolucionário de refundação do todo” (ALTHUSSER, 1966, p. 222). Todavia, não é a ocasião para desenvolver o espinhoso – e cativante – tema da contingência na história. Quanto a esse tema, ver BENSÄID, 1999; RICEUR, 1985.

feito. Teoria e método são o “lado ativo” formador do conhecimento, o “momento determinante” do “devir das coisas”.⁵

Deve-se à teoria do “corte”⁶ marxiano, aliás nunca negada⁷, dar conta da ação material da ideologia no domínio prático. A abordagem althusseriana se debruça sobre a prática como uma espécie de “acontecimento teórico”: seus postulados lhe permitem se demarcar da consciência ideológica pois constituiria, posto que descoberta, como as condições de fabricação de seu objeto. Isabelle Garo nota que, a exemplo da autorreferencialidade da ideologia, essa ciência é consciente de seu ponto de partida.

Todavia, em seguida, “constitui a partir dessa posição de ruptura seu campo próprio e seu mundo distinto, sua verdade ao mesmo tempo que sua realidade”. A descoberta a qual nos referimos não é de um puro objeto, mas a da crítica da experiência primeva, o que pode retificar erros da teoria. A adoção dessa ferramenta se inscreve na tradição marxista da autocrítica, com a peculiaridade de recusar, acredita Garo, o “critério da prática”.⁸ De todo modo, a crítica althusseriana remete a compreensão marxista às premissas de uma teoria do conhecimento. Abstrata e objetiva, pois não empírica e no entanto demonstrável, a ciência possui o objetivo de estabelecer a “distinção do real e do pensamento” levada a cabo por uma “leitura ‘sintomal’”.⁹

Para Althusser, longe de ser uma “aberração”, a ideologia é uma estrutura da história – portanto de natureza transhistórica. Apenas uma concepção ideológica da realidade poderia pensar em um mundo sem ideologia. A ideologia é uma localização no todo complexo pré-estruturado da sociedade, de onde retira sua eficácia. Sua ação, contudo, se dá no nível do inconsciente – não objetivável, só é tornada consciente

⁵ (ALTHUSSER, 1966, p. 168-170 e 175).

⁶ (ALTHUSSER, 1966, p. 25).

⁷ “Não cedo sobre esse ponto” (ALTHUSSER, 1974, p. 17-18).

⁸ GARO, Louis Althusser : l'idéologie, entre philosophie et politique, p. 13.

⁹ (ALTHUSSER, 1965, p. 28 e 27).

quando assumida enquanto inconsciente, ou seja, em sua especificidade. A existência não é representada tal como vivida, mas mediada (ou sobre-determinada) pelo imaginário: a unidade da relação do homem com o mundo se dá na sobreposição das relações reais com as relações imaginárias¹⁰. Viver a ideologia quer dizer acreditar no mito, naturalizando-o.

No que tange os textos de Althusser sobre a reprodução, deve-se destacar o manuscrito póstumo *Sobre a Reprodução*, que originou o célebre artigo “Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado”, publicado em 1970 na revista *La Pensée*.¹¹ Aí a posição de Althusser tende a defender a divisão social do trabalho acadêmico, ao naturalizá-lo. O elogio do docente se avizinha de um elogio da ordem. Isso explicaria porque o autor não retomou o artigo em *Pour Marx*, de 1965: “O saber distribuído é uma verdadeira ciência? Então sua distribuição corresponde verdadeiramente a uma necessidade técnica (...)”¹². Vê-se um efeito político cru da teoria do corte¹³. Depois de 1968, constatou-se o primado do movimento de massa sobre o Partido; mostrou-se também, em ato, como um aparelho do Estado pode ser subversivo: a Universidade.

Práticas são ideológicas (o não saber é informado desde uma conjuntura, seu ponto cego); ideologias se realizam por meio da forma sujeito. Para além da figura do sujeito da ação, o sujeito exprime sempre uma relação de sujeição, portanto de dominação – um sujeito se submete a outro sujeito, real ou imaginário. A imaterialidade das crenças reproduz-se na materialidade das ações. O indivíduo não é autônomo, o que seria ideologia, mas sim sujeito, chamado a cumprir papéis e exercer funções – interpelado por um nome próprio.

Responder a uma interpelação engendra o reconhecimento de si do sujeito. Se, por um lado, ele se reconhece em um discurso, por outro, desconhece os mecanismos pelos quais é chamado à participação no

¹⁰ (ALTHUSSER, 1966, p. 238-240).

¹¹ (ALTHUSSER, 1964, p.80-111).

¹² (ALTHUSSER, 1964, p. 89).

¹³ (ALTHUSSER, 1966, p. 89).

socius e reproduz no nível interpessoal as relações de poder da sociedade.

O Sujeito ideológico necessita de sujeitos reais; estes, por seu turno, se acreditam autonomamente portadores de conteúdos. Tal relação demonstra para Althusser um duplo caráter especular, desembocando em uma quadratura de determinação da forma sujeito. Sigamos a longa citação:

Constatamos que a estrutura de toda a ideologia, ao interpelar os indivíduos enquanto sujeitos em nome de um Sujeito Único e absoluto é especular, isto é, funciona como um espelho, e duplamente especular (...). O que significa que toda ideologia tem um centro, lugar único ocupado pelo Sujeito Absoluto, que interpela, à sua volta, a infinidade de indivíduos como sujeitos, numa dupla relação especular que submete os sujeitos ao Sujeito, dando-lhes no Sujeito, onde qualquer sujeito pode contemplar sua própria imagem (presente e futura), a garantia de que certamente trata-se deles e Dele, e de que se passando tudo em Família (a Santa Família: a Família é, por sua essência, Santa) (...). (ALTHUSSER, 2003, p.102-103)

Essa duplicação (a conjugação da interpelação das práticas sociais com a decorrente crença de pertencimento) constrói o seguinte ciclo: 1) interpelação dos indivíduos como sujeitos; 2) submissão; 3) reconhecimento mútuo entre sujeitos concretos e Sujeito ideológico (identitário); 4) naturalização e não problematização da existência¹⁴.

Ao se aceitar que todo e qualquer discurso veicula, ao menos potencialmente, “ideias”, conclui-se que todo e qualquer discurso seria dotado de autonomia; mais ainda, igualizados sob a forma “simbólica”, seriam igualmente (indiferentemente) válidos. Ora, o gesto da dúvida nos leva a indagar acerca do sentido de tais ideias. Afastando a hipótese de uma “média” ou de um “apaziguamento” entre forças, acreditamos que o curso das ideias depende de uma ideia diretora – de um significante mestre. Ideias ganham corpo na prática e na permanência (relativa) das instituições¹⁵. Dito de outra maneira, há que se dotar a sociedade de

¹⁴ (ALTHUSSER, 2003, p.102-103).

¹⁵ (ALTHUSSER, 2003, p. 88-89).

uma “aparelhagem”, um dispositivo que a mantenha em curso. Assim Althusser delega aos Aparelhos Ideológicos do Estado a função de dominar pela persuasão.

A reprodução das condições de produção é social, e não meramente econômica; a reprodução simbólica exige a materialidade dos aparatos técnicos inseridos na dinâmica social. A escola forma, mas essa formação tende a seguir o mercado. Vejamos de onde parte Althusser.

Sociedades existem porque consomem, e só há consumo porque há produção¹⁶. Para se manter, toda sociedade se organiza em função de um modo de produção – esse modo de produção deve se reproduzir, o que inclui a força de trabalho e necessidades simbólicas; afora o fato de novas necessidades surgirem. Todos devem se manter e se formar, ou seja, para estarem aptos a ganhar um salário devem desenvolver certas competências. E no capitalismo essa formação não se dá no local de trabalho, mas sim fora da esfera imediata da produção – nas instituições¹⁷. Essa diferença pode tanto acarretar numa grande integração de uma sociedade “sem fora” ou “unidimensional” (a depender do gosto do leitor), quanto uma chance para inovação e reflexão. Prossigamos.

Escola não neutra – os aparelhos ideológicos de estado

Ao Aparelho Repressivo de Estado (o Estado propriamente dito, nas figuras da administração, do exército, da polícia, da justiça e das prisões) se juntam os Aparelhos Ideológicos de Estado (Igrejas, escolas, partidos, empresas, famílias, imprensa). Um não existe, ou melhor, não funciona sem outro. É pertinente contudo postular que enquanto o ARE se caracteriza pela violência e pela coerção, os AIE’s devem convencer

¹⁶ Essa argumentação segue a esteira marxista: “a primeira pressuposição de toda história humana é naturalmente a existência de seres humanos vivos”; “A primeira ação histórica é portanto a produção dos meios que permitam a satisfação dessas demandas, a produção da vida material ela mesma” (MARX; ENGELS, 1968, p.57 e 45).

¹⁷ (KONDER, 2002, p. 120).

– seu princípio é o da produtividade. E tanto melhor se se apagarem, apresentando-se como naturais ou inexistentes. A interpelação corriqueira na rua do “ei, você!” é a própria ideologia cujo funcionamento imanente produz o efeito do sujeito: sem exterior para si, ela é o exterior da ciência¹⁸.

Enquanto a unidade dos aparelhos de repressão é centralizada, a unidade dos AIE’s é ideológica e difusa, ainda que, em derradeira instância, tenha como horizonte a manutenção do poder; em contrapartida, opera com relativa autonomia em relação às formas efetivas de poder. O termo “Estado” merece nossa atenção detalhada, uma vez que sua função lógica supera a identificação positiva de uma forma de governo. Não se trata apenas da distinção entre estatuto público e privado, presente na fundação do Estado de direito, distinção esta prevista em lei. Nesse sentido, há que se buscar a condição de possibilidade para tal normatividade: o Estado estaria para além do direito, este sendo um conjunto de criações a posteriori. Nem público nem privado, o Estado é o que enseja essa diferenciação. O decisivo, isso posto, é atentar ao funcionamento com finalidade integradora e sua legitimação ideológica¹⁹. Em suma, o Estado desempenha o papel de garantidor das singularidades, que deve ser por elas reiterado. Não é possível manter o poder sem, concomitantemente, ações de ordem ideológicas.

Nesse sentido, a escola é o mais importante dos AIE, permitindo às formas de governo até a ruptura com a religião²⁰. A reprodução, material e simbólica, da sociedade se joga de ponta a ponta na educação. Qualificar para o bom desempenho de uma função (discurso técnico) não exclui a transmissão de valores e regras; ademais, trata-se de processos que se desenrolam em uma lógica produtiva já constituída, ou seja, no seio da divisão social do trabalho. Fruto de elaboração teórica, essas relações não estão presentes no cotidiano. Esse diagnóstico também é compartilhado com Bourdieu, para quem a escola valoriza qualidades distribuídas de

¹⁸ (ALTHUSSER, 2003, p. 97-98). Evidentemente que o termo “ciência” se presta a inúmeros debates. É o que tentaremos estabelecer ao fim do presente trabalho.

¹⁹ (ALTHUSSER, 2003, p. 69 e 74).

²⁰ (ALTHUSSER, 2003, p. 76-77).

maneira desigual na sociedade. Isso faz com que a escola reproduza a diferença social, ao invés de saná-la. Assim, seguir normas pode ser vivenciado como uma “violência simbólica”, remetendo à relação, em tese extra-pedagógica, entre dominantes e dominados ²¹.

A escola forma um par ideológico com a família. Desde o maternal, crianças são expostas, de maneira obrigatória, ao que deve ser reconhecido como válido. As diferentes cadeiras oferecidas carregam visões de mundo, do cálculo à história, passando pela literatura; há ainda doses mais concentradas de ideologia nas abordagens diretas de filosofia. Por certo “virtudes” (nacionalismo, moral, relações humanas, mitos originários, progresso, voluntarismo) também são aprendidas em outras ocasiões (família, bens culturais, esporte, exército). Mas em nenhum deles há tamanha exposição: são horas diárias ao longo de anos! Tudo isso é encoberto pela “ideologia da escola”, que se apresenta como “neutra” – o que apenas confirma seu caráter ideológico²². A escola mostra todo seu potencial produtivo: ela produz sujeitos adequados à ordem.

Funcionamento político

Contudo, nos permitimos levantar uma questão: do diagnóstico da eficiência simbólica, cuja presença atravessa toda e qualquer ação²³, tem-se, grosso modo, duas chaves de leitura, aparentemente excludentes. Ou bem se abdica de todo trabalho reflexivo, reduzido à “auto-evidência” de cliques (mentais ou materiais), por meio dos quais a máquina do mun-

²¹ (BOURDIEU; PASSERON, 1992, p. 66 e 20). Todavia, a relação mestre-discípulo (portanto uma distinção do lugar de fala) não pode por si só ser abandonada em nome de, para falar com Freud, “sua majestade a criança” – que se vê, muito em função da família e da sociedade, mais como “consumidora” do que como “aluna”. Nessa outra leitura, a escola se avoca a postura da resistência. A questão a ser levantada pelo pedagogo, portanto, seria como mostrar/fazer com que o discípulo seja, ele também, mestre. A autoridade do professor não deve ser classista, e sim afetivo-intelectual, ao mesmo tempo que da ordem da construção junto ao corpo discente

²² (ALTHUSSER, 2003, p. 79-80).

²³ Em termos hegelianos, tratar-se-ia de uma “mediação necessária”. Que se afaste, de pronto, a leitura da operação de um princípio identitário. O sentido materialista da dialética não é outro senão relacional.

do²⁴ se nos abre qual uma janela, no melhor estilo *Windows...*; ou bem a sociabilidade da instituição, isto é, seu funcionamento, não responde a apelos mecânicos, posto que sua existência e seus procedimentos são indissociáveis de deliberações e de conjunturas (um lugar vazio). Em uma palavra, o princípio agonístico não pode portanto ser apagado. A questão da educação é eminentemente uma questão política. Assim sendo, se trata de reorientar seu papel formador. O discurso do conceito não pode aceitar ser equiparado ao discurso da dominação. Muito pelo contrário, suas luzes intermitentes são emancipadoras. Caso contrário, adeus filosofia.

Esse movimento é eminentemente ideológico: ao se levar a termo a crítica às filosofias da identidade, houve habilidade e força suficientes para se encampar o discurso de integração da vida universitária (o que mostra, aliás, a porosidade constitutiva do tecido universitário). Como os nomes remetem a situações, essa integração significa mercado (significante mestre, condição não isenta de efeitos): supressão de disciplinas teóricas, obrigatoriedade de estágios, cursos cada vez mais rápidos, avaliações quantificadoras etc. Em uma palavra, passou-se da violência simbólica ao atavismo crítico-conceitual. Para Rousseau, é preciso “perder tempo” quando se trata de ensino aos jovens²⁵.

Ao invés de negar a integração, é questão se indagar qual modelo de integração se deseja como horizonte. Se é verdade que a educação

²⁴ “E como eu palmilhasse vagamente/ uma estrada de Minas, pedregosa, / e no fecho da tarde um sino rouco/ se misturasse ao som de meus sapatos / que era pausado e seco; e aves pairassem / no céu de chumbo, e suas formas pretas/ lentamente se fossem diluindo/ na escuridão maior, vinda dos montes/ e de meu próprio ser desenganado./ a máquina do mundo se entreabriu/ para quem de a romper já se esquivava/ e só de o ter pensado se carpia./ (...)/ Mas, como eu relutasse em responder/ a tal apelo assim maravilhoso,/ pois a fê se abrandara, e mesmo o anseio./ a esperança mais mínima — esse anelo/ de ver desvanecida a treva espessa/ que entre os raios do sol inda se filtra;/ (...)/ baixei os olhos, incurioso, lasso./ desdenhando colher a coisa oferta/ que se abria gratuita a meu engenho./ A treva mais estrita já pousara/ sobre a estrada de Minas, pedregosa./ e a máquina do mundo, repelida./ se foi miudamente recompondo./ enquanto eu, avaliando o que perdera./ seguia vagaroso, de mãos pensas” (ANDRADE, 1979, p.303-307).

²⁵ (ALTHUSSER, 1966, p. 67).

reproduz e atualiza relações existentes, naturalizando-as, não é menos correto afirmar que tal reprodução é também produtora. Ou seja, propõe-se um “contra discurso”, e não um discurso da “verdade”: o gesto crítico só retira plenamente suas consequências quando não se situa ao exterior da situação. Implicada, determinada e determinante, a crítica não separa de maneira estanque ciência de opinião.

A defesa da relevância estratégica da educação como componente da liberação faz com que ouçamos ressonâncias da filosofia marxiana e a questão de seu estatuto filosófico. O projeto de “realização da filosofia” do jovem Marx²⁶ consistiria, na verdade, em um “desvio”, logo convertido em “estadia”²⁷, na filosofia – em movimento tenso em direção ao mundo:

A filosofia, não podendo absolutamente mais pretender sair de seu tempo, não pode se libertar dos conflitos que a estruturam. Ela deve se desfazer do olhar intemporal voltado à verdade das normas, para se contentar em tomar partido, em se engajar na batalha²⁸.

Dito de outra maneira, a filosofia não determinada a história, é, antes, uma “filosofia na história”, para retomar a feliz fórmula de Étienne Balibar²⁹. O pensamento crítico se prolonga nas zonas ontológicas parciais, nas ciências positivas – inclusive as chamadas “humanidades”.

Garo nota com perspicácia que a “intervenção política” proposta por Althusser restringia-se “a um setor da realidade, o das ideias”, válidas por si sós. Sem sombra de dúvida, a ideologia é um *médium* social, mas a operação do corte epistemológico a separa das contradições concretas. Se, por um lado, Althusser aposta na disseminação material da ideologia, por outro reencontra a noção de imaginação, “(...) redelimitando tendencialmente a ideologia como setor separado do real”³⁰. Por via de consequência, perde-se de vista a especificidade do político, despoliti-

²⁶ “É portanto de bom direito que na Alemanha o partido político prático exige a negação da filosofia”; ou ainda: “A crítica do céu se transforma assim em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, a crítica da teologia em crítica da política” (MARX, 2005, p. 97 e 91).

²⁷ (LABICA, 1976, p. 45 e 78).

²⁸ (RENAULT, 1995, p. 46).

²⁹ (BALIBAR, 1997, p. 300).

³⁰ GARO, Louis Althusser: l'idéologie, entre philosophie et politique, p.15

zando as potências de apropriação: a educação (mas também a arte, por exemplo) mobiliza a ação, podendo abarcar temas e problemas políticos. Não obstante, a ação coletiva e o governo do que é comum apresentam-se como momentos distintos, mesmo que relacionados com os anteriormente citados. Afinal de contas, “o educador deve se educar”³¹.

O esforço de pensar o corte inserido em uma continuidade é uma tentativa de conjugar a continuidade histórica com a aparição, ou seja, processo e ato. Ora, é disso que se trata a política: “Em política, se é constantemente levado a pensar juntos, em sua unidade contraditória, a ruptura e a continuidade, o acontecimento e a história, o ato e o processo”. Dito de outra maneira, a lógica narrativa de objetos como a história e o inconsciente mostram que do corte jorra, ainda, história, deixando uma cicatriz³².

Na *Fenomenologia do Espírito* diz-se que noções opostas – como por exemplo sujeito e objeto, finito e infinito – são, em um primeiro momento, tomadas fora de sua unidade, numa oposição exterior e estática; seu “uso” ou a entrada em movimento, uma interferência qualquer, não poderia deixá-los indiferentes³³. É o caso da ciência, “saber que se sabe” e que possui “de um lado, a consciência do objeto, e, de outro, a consciência de si mesma”. Ela não é o “outro absoluto” da opinião, mas “seu outro relativo”: “longe de repousar sobre a autossuficiência positiva, ela é determinada por sua própria negatividade”. O movimento da consciência produz o objeto, mas apenas enquanto objeto do conhecimento. Ademais, a relação do saber para com este objeto é resolvida no absoluto como “sujeito-objeto”. Sínteses tais como a de um sujeito que é um não-sujeito ou o interior que é exterior desconstroem a “subjetividade soberana”: este raciocínio nos leva ao encontro de Marx, tendo em vista que a ligação entre a reificação das relações sociais (o caráter objetual dos indivíduos suporte – *Träger* – da estrutura) e da “vontade subjetiva” de revolucionar a ordem existente traz à tona a unidade contraditória do positivismo que elimina o sujeito, bem como do voluntarismo apressado a doar sentido

³¹ (“MARX; ENGELS, 1968, p. 32).

³² (BENSAÏD, 2001, p. 95-142).

³³ (HEGEL, 1975, p. 65).

às complexas contingências históricas³⁴.

Žižek retoma o argumento althusseriano no contexto da reconceitualização da noção gramsciana de “hegemonia”, empreendida por Ernesto Laclau e Chantal Mouffé. Ao se compreender hegemonia como uma disputa simbólica entre termos de igual potência (posto que todos simbólicos), perde-se de vista tanto a especificidade do que está em jogo quanto o fato de que existe um termo preponderante que determina os demais – o que é passível de ser modificado graças a deslocamentos em regime de contingência:

na série de lutas (econômica, política, feminista, ecológica, étnica etc.) sempre existe uma que, mesmo sendo parte constituinte da cadeia, secretamente sobredetermina o horizonte. Essa contaminação do universal pelo particular é mais ‘forte’ do que a luta pela hegemonia (isto é, por meio de qual conteúdo particular a universalidade da qual é questão vai exercer a hegemonia?): ela estrutura anteriormente o terreno mesmo sobre o qual uma multidão de conteúdos particulares lutam pela hegemonia. (Žižek, 2000, p. 98).

Para o benefício do pensamento crítico, uma série de questões tidas como privadas ou apolíticas foram repolitizadas; em contrapartida, não se pode deixar de politizar o capitalismo. Essa “nova hegemonia” opera politicamente por meio de uma disjunção da economia, critica o pensador esloveno: trata-se antes de um resultado dessa estratégia (imanência ao método) do que uma determinação ontológica³⁵. Mesmo relações de dominação anteriores ao capitalismo, como as relativas ao gênero, são ressignificadas pela mediação da vida no mercado.

Em Gramsci, a relação dominante/dominado estende suas ramificações em toda sociedade civil. Desde então não se lida com uma dimensão “pré-política”, pois nelas se acoplam “aparelhos hegemônicos”. Os conflitos sociais são portanto sacudidos, já que atravessam toda a sociedade: “a revolução não é só somente e prioritariamente político-estatal,

³⁴ (BENSAÏD, 1999, p. 375-376).

³⁵ (ŽIŽEK, 2000, p. 98).

mas também social e cultural”. Antes de se exercer o poder, a luta pela hegemonia já é operante³⁶.

Pela abertura do espírito objetivo

O que sobrou de Hegel? Tentamos trabalhar essa questão em alguns outros textos. De maneira geral, nossa interpretação busca dar uma sistematicidade à contingência, não separada do ritmo longo da história – o que modifica uma e outra. Em termos “interiores” ao hegelianismo, se nos permitirem a expressão, isso consiste na estratégia de substituir o conceito de “liberdade” pelo de “possibilidade”, tentando evitar a temida teleologia. Para esse efeito recorreremos a alguns “escudos” teóricos, afora o élan marxista que entretém uma relação tensa com Hegel:

1) a reatualização do conceito de “reconhecimento”, quer seja pela psicanálise, quer seja pela filosofia social (que se pense na “luta à morte” entre senhor e escravo, tal como descrita no capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*); 2) a leitura de John McCumber a respeito da interpretação de Hegel empreendida por Rorty: segundo este último, seria possível reivindicar uma aliança entre o historicismo hegeliano, o evolucionismo darwiniano e o pragmatismo. Dessa maneira, a filosofia de Hegel assumiria as diversas mutações pelas quais passou, deixando de ser um grande e lento Tiranossauro para dar lugar a ágeis e pequenos pássaros³⁷;

3) segundo o historiador da filosofia e tradutor Jean Hyppolite, a reflexão é um momento positivo do absoluto que “eleva o verdadeiro a um resultado” e que “suprime” a oposição entre “o verdadeiro e seu vir a ser”³⁸. Ora, o movimento lógico de determinação se repete na história (donde sua eternidade), mas não caminha a algo mais elevado; 4) finalmente, a tese de doutoramento do jovem Marcuse. Ele crê que todo

³⁶ (BUCI-GLUCKSMANN, 1999, p. 535-537).

³⁷ (MCCUMBER, 1993, p. 28-29).

³⁸ (HYPPOLITE, HEGEL, 1998, p. 19-20).

prosseguimento da *Ciência da Lógica* constatado na *Doutrina do Conceito* não poderia superar os ganhos da lógica objetiva. Quer dizer que a “realidade efetiva” não pode de forma alguma passar a uma estrutura “ainda mais real”. Trata-se, isto sim, de uma “repetição” de realidade. O próprio Hegel declara que a necessidade já é em si o conceito. Eis a razão pela qual Marcuse pensa que a passagem da necessidade ao conceito é uma falsa passagem³⁹

Croce e Dilthey escreveram que a doutrina do espírito objetivo hegeliana seria ainda pertinente, pois imune à metafísica do espírito absoluto. Jean-François Kervégan, em *L'Effectif et le rationnel*⁴⁰, fornece pistas interessantes para uma leitura de Hegel ao nível finito da efetividade.

A *Filosofia do Direito* evoca a *Ciência da Lógica*, o que significa que o espírito objetivo faz ciência, tal como na grande lógica. Todavia, uma vez que a história real desmentiu visadas de reconciliação, forçoso é admitir que a fratura social não é sanável com os conceitos propostos pela doutrina do espírito objetivo. Donde se explica o apelo ou a uma filosofia da história (a colonização do “mundo novo”) ou a figuras do espírito absoluto, como a religião e uma filosofia consciente de si mesma, presente a si. Todavia, recusando tais entradas, procura-se reconstruir uma leitura do espírito objetivo que privilegie Hegel como pensador do presente. Mesmo a reconciliação não mostraria um mundo além: antes, surge como tendência em processo, não realizada, incrustada no presente. Este, por seu turno, se insinua como outro, o que enseja a colocação de um futuro – uma outra figura do mundo, ao invés de outro mundo⁴¹.

Pensar o presente significa extrair o racional daquilo que é efetivo, “(...) deixar a efetividade chegar nela [filosofia] à consciência de seu grau

³⁹ (MARCUSE, 1991, p. 97-98 e 107; HEGEL, 1994, p. 581, §147, aditivo).

⁴⁰ Essa seção de nosso trabalho se inspira notadamente do referido texto de Kervégan. Curiosamente, mesmo não tematizando o espírito absoluto, esse autor mantém a referência à liberdade, pelo menos enquanto operador lógico.

⁴¹ (KERVÉGAN, 2007, p. 30).

e de suas figuras de racionalidade própria⁴². A “eternidade da razão”⁴³ se revela no real do espírito objetivo: a revelação depende do efetivo, não sendo seu “Outro” – mas o efetivo em alteridade consigo mesmo. Seu ser-aí é manifestação de si, não apontando para um além ou aquém do mundo⁴⁴.

A “ciência do Estado”, exposta no prefácio da *Filosofia do Direito*, se preocupa não em como o Estado deve ser, mas como deve ser conhecido⁴⁵. Pensar o que há de racional no efetivo consiste em pensar o que, no interior do Estado (ou de qualquer outra figura presente), o excede; isso que, desde o interior, estipula um limite e portanto aponta para uma mudança. O conceito, assim, se manifesta quando o efetivo está prestes a ceder⁴⁶.

Mas em que consiste o “efetivo”, afinal? Seria tão somente uma recuperação conceitual da realidade? Detenhamo-nos na fórmula da *Filosofia do Direito*, “o que é racional é efetivo; e o que é efetivo é racional”⁴⁷. Uma vez mais, a *Ciência da Lógica* vem a nosso socorro, com a crucial distinção entre “realidade” e “efetividade”.

Realidade corresponde à pura contingência do ser-aí, que se esgota em sua imediaticidade ou necessitarismo (o ser que se encontra diante do nada e gera o movimento do devir). O efetivo quer dizer que somos relacionais e opacos a nós mesmos – somos sempre desde já mediados⁴⁸. A efetividade, assim, reúne necessidade e contingência, se explicando como o domínio da mediação – participante do imediato. Há uma dis-

⁴² (KERVÉGAN, 2007, p. 31).

⁴³ (HEGEL, 1965, p. 242). Essa passagem é descrita de forma teológica no primeiro livro da *Lógica*: “Esse conteúdo [da lógica] é a apresentação de Deus tal como é em sua essência eterna, antes da criação da natureza e de um espírito infinito” (HEGEL, 1987, p. 18-19). Cremos, contudo, ser mais generoso, e mesmo honesto, com Hegel pensar a questão da atemporalidade do ato de passagem.

⁴⁴ (HEGEL, 1982, p. 247).

⁴⁵ (HEGEL, 1998, p. 105).

⁴⁶ (KERVÉGAN, 2007, p. 108).

⁴⁷ (KERVÉGAN, 2007, p. 104).

⁴⁸ “A essência é o ser passado, mas intemporalmente passado” (HEGEL, 1982, p. 2).

tância de si a si, gerada pela reflexividade. Da emergência passa-se à absorção. Interior e exterior coincidem, desde que captados em processualidade. O efetivo não pode ser reduzido à pura interioridade. Antes, ele é o esgotamento da interioridade na dicção de si no exterior. Hegel sai do dualismo presente na aparência do ser e na indeterminação da essência: o ser é sua razão de ser, o que se revela faz parte do meio de sua manifestação. Em uma palavra, e aqui aproveitamos o poder de síntese de Kervégan, o efetivo é o “devir conceito do ser sempre já mediado pela negatividade da essência”. A ideia nada mais é do que a expressão da imanência do efetivo, do movimento que une sujeito e objeto. Isso posto, a identidade entre real e efetivo não pode ser imediata: é de ordem especulativa e processual, o pressuposto e o resultado da relação infinita entre ser e razão. Suas variações e multiplicidade positivas são expostas na doutrina do espírito objetivo⁴⁹.

“Apreensão do presente e do efetivo”, a filosofia nada prescreve à realidade. Ocupa-se de “conceituar o que é (...) pois o que é é a razão”⁵⁰. Para além do espontaneísmo do ser-aí, “o que é” responde pelo nome do efetivo, do que é criado. O efetivo confere identidade (especulativa, que se o diga): faz o outro tornar-se efetivo.

A noção de “espírito objetivo” surge, sem assim ser nomeada, já na *Fenomenologia do Espírito*, ao capítulo VI. Nele as figuras do espírito não se confinam mais às figuras da consciência: “figuras de um mundo”, o espírito é portador de uma “efetividade ética”, objetivamente oposto à consciência⁵¹.

O espírito, sobretudo na esfera prática, se caracteriza pela objetivação, por sua capacidade de “permanecer perto de si na objetividade”⁵². O espírito objetivo inverte a filosofia do espírito (subjetivo-objetivo-absoluto), ao seguir a seguinte sequência: objetividade do direito abstrato,

⁴⁹ (KERVÉGAN, 2007, p. 23-26).

⁵⁰ (HEGEL, 1998, p. 103 e 106).

⁵¹ (HEGEL, 1983, p. 12 e 10).

⁵² (HEGEL, 1998, p. 137; KERVÉGAN, 2007, p. 215).

moralidade subjetiva, e a “eticidade” ou *Sittlichkeit*⁵³.

O bojo da questão consiste em lidar (ou superar) a tensão entre as leis objetivas e o mundo vivido, a dimensão da experiência. Assim, o direito não se deixa compreender como restrição, e tampouco como liberdade em si – mas, antes, como realização. A eticidade recebe a subjetividade, dissuadindo-a (ou melhor, se impondo) de sua pretensão à autonomia absoluta⁵⁴; o sujeito ético abandona as ilusões da moralidade, segundo as quais, espontânea e ilusoriamente, seria imediatamente portador da liberdade. Espera-se reunir o formalismo do direito ao formalismo do individualismo por meio da objetividade racional das instituições⁵⁵.

A eticidade corresponde a um mundo de determinações que formam um verdadeiro “círculo da necessidade”. Para os indivíduos, isso corresponde ao mundo vivido, que ganha efetividade como objeto de crença ou conhecimento. A objetividade se torna ética na medida em que os indivíduos deixam de ser estranhos/exteriores a ela, formando um “modo de ação universal”. O conteúdo ativado pela subjetividade é um pressuposto ou substância, ou seja, uma segunda natureza⁵⁶.

O período de Hegel em Iena ficou marcado pela idealização dos antigos, expressa na identificação imediata entre indivíduos e totalidade política. Não se levou em conta, assim, as mediações, tanto subjetivas quanto objetivas. Não se trata de apenas separar o burguês do cidadão, o interesse particular do universal. A *Filosofia do Direito* assume os interesses particulares, cuja articulação cria uma sistematicidade com função de mediação entre a singularidade individual e a universalidade estatal⁵⁷.

O “sistema de dependência multilateral” da sociedade civil agencia as relações entre o singular e o universal, entre o indivíduo e a sociedade política. Se há perda de ligação (não realização⁵⁸) há também a

⁵³ “A ideia da liberdade enquanto Bem vivente” (HEGEL, 1998, p. 251).

⁵⁴ (HEGEL, 1998, p. 252).

⁵⁵ (KERVÉGAN, 2007, p. 271).

⁵⁶ (HEGEL, 1998, p. 251, 252 e 257).

⁵⁷ (KERVÉGAN, 2007, p. 227).

⁵⁸ (HEGEL, 1998, p. 280 e 278).

possibilidade de reconciliação⁵⁹, eis o sistema de carências. O fundo da singularidade não pode simplesmente ser apagado. Sua existência concreta, aliás, corresponde à produção de pobreza e à exclusão das mesmas instituições fiadoras da auto-realização.

Temos assim dois problemas: o primeiro deles, já mencionado, leva à crítica marxista, que compreende as contradições dos mecanismos sociais; o segundo anima essa exposição: até que ponto uma instituição pode ser facilitadora do desenvolvimento das capacidades individuais? Ou, no dizer de Marx, até que ponto a sociedade pode propor “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas demandas”⁶⁰? Kervégan assim coloca a questão: “o reconhecimento de um ‘direito ao mundo’ impõe uma restrição do ‘direito da vontade subjetiva’ ou é a condição de sua efetivação?”⁶¹. Já elencamos elementos ideológicos, no sentido de percepção falseada, nos mecanismos educacionais. Tentaremos mostrar agora, ao fim da reflexão, como uma politização dos espaços de educação é capaz de renovar tanto a formação discente quanto a instituição.

Conclusão – educação pela contingência

Hegel descreve a instituição como “a potência do racional na necessidade”⁶², ou seja, como a “conversora” da heteronomia em liberdade. Para Kervégan, a instituição enseja a reunião de indivíduo e comunidade: em um só tempo, participa-se de um repertório de vida comum e se chega a realizações pessoais; a autonomia não é exterior à interlocução – evidentemente, não isenta de conflitos⁶³.

As instituições objetivas permitem que as disposições do espírito

⁵⁹ (KERVÉGAN, 2007, p. 229).

⁶⁰ (MARX; ENGELS, 1966, p. 32).

⁶¹ (KERVÉGAN, 2007, p. 377).

⁶² (HEGEL, 1998, p. 347).

⁶³ (KERVÉGAN, 2007, p. 369).

subjetivo venham à luz, sem que se trate de um reflexo superestrutural. Eis o desafio de um “institucionalismo fraco” (determinante e não impositivo): “minha identidade social (meu *ethos*) e política (minhas opiniões e meus engajamentos) não é dedutível de minhas propriedades objetivas no campo institucional, eis porque sou ‘livre’ (...)”⁶⁴.

Se a singularidade não é um apêndice assessorio, o que se dá a pensar é justamente o seu encontro com normas e costumes já existentes. Não que os indivíduos sejam “puros” (não mediados culturalmente), mas sim existentes. A redefinição de limites, que mesmo em Hegel desemboca no colapso caso não se apele ao absoluto, é o problema de se pensar a educação sem certeza da implementação de métodos. Não estamos longe da definição adorniana do pensamento. Numa “lógica do deslocamento”, toda pré-formação subjetiva se coloca diante do não idêntico: “A dialética como procedimento significa pensar no interior das contradições em nome de e contra a contradição já experimentada na coisa. Contradição na realidade, ela é contradição contra esta”⁶⁵.

O problema posto no fim da seção anterior pode agora ganhar o contorno do pensamento de Adorno. O processo de formação de si transfere a identidade a um outro absoluto ou é através de um outro que se chega a si – já que a outra opção seria um abstrato retorno à natureza? Leiamos Adorno:

Saber se a consciência, teoricamente e em sua consequência prática, afirma e deseja reforçar a identidade como alguma coisa de último, de absoluto, ou se ela a experimenta como o universal aparelho de constrangimento do qual ela finalmente necessita para se livrar do constrangimento universal, da mesma maneira que a liberdade não pode se realizar senão através do constrangimento civilizatório e não como *retour à la nature*⁶⁶.

⁶⁴ (KERVÉGAN, 2007, p. 371). Ver também Hegel (1998, p. 258): “O direito dos indivíduos a sua destinação subjetiva à liberdade tem seu cumprimento no fato de que pertencem à efetividade ética, esperado que a certeza que possuem de sua liberdade tem sua verdade em tal objetividade, e que esses têm efetivamente no elemento ético sua essência própria, sua universalidade interna”.

⁶⁵ (ADORNO, 2003, p. 179).

⁶⁶ (ADORNO, 2003, p. 182; em francês no original).

O universal doador de sentido não é positivo: ele é determinado pelo rastro do particular, ou seja, constituído pelo negativo. Essa constatação apenas reforça a necessidade de deliberação e debate para que a instituição da educação seja inclusiva, quer seja em método quer seja em conteúdo. Sem, contudo, repetir mecanicamente os limites da sociedade civil. Mesmo porque o desenraizamento fornece a chance de uma nova familiarização, não forçosamente traumática – em termos deleuzeanos, que se pense na “desteritorialização”. Esse não idêntico trazido ao convívio é o desvelar da essência – não compreendida em termos platônicos, mas enquanto aparecer: “Sua doutrina da objetividade da essência postula que o ser é o espírito ainda não vindo a si. A essência lembra a não identidade, no conceito, daquilo que não é de início posto pelo sujeito, mas que ele persegue”⁶⁷.

Em conferência de 1998, Jacques Derrida declara sua “fé na Universidade”. Essa defesa não significa encastelamento, mas publicização, em contexto em que novas técnicas de comunicação, informação e arquivo transformam a sociedade. Mesmo porque, acredita, jamais se soube ao certo o que seria a “essência própria da universidade soberana”. Ele acredita na liberdade incondicional desse espaço, que propicia não uma certeza – mas o engajamento na promessa da verdade. Aleatória, todavia, a verdade não tem hora ou lugar marcados, podendo ocorrer em qualquer lugar – portanto também fora da universidade. Assim, nem dentro nem fora, a “universidade sem condição” busca seu lugar nas fronteiras, no acontecer que problematiza limites, onde quer que possa vir a aparecer⁶⁸.

Referências

ADORNO, Theodor. *Dialectique négative*. Tradução grupo de tradução do Collège de Philosophie (Gérard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renault e Dagmar Trousson). Paris: Payot & Rivages, 2003.

⁶⁷ ADORNO, 2003, p. 207.

⁶⁸ DERRIDA, 2001.

ALTHUSSER, Louis. Problèmes étudiants. In: *La Nouvelle critique*, n. 152. Paris: janeiro de 1964.

_____. *Lire 'Le Capital' II*. Paris: Maspero, 1965.

_____. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1966.

_____. *Éléments d'autocritique*. Paris: Hachette Littérature, 1974.

_____. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Tradução Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

ANDRADE, Carlos Drummond de. Claro enigma. In: _____. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1979

BALIBAR, Étienne. *La crainte des masses – Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Éditions Galilée, 1997.

BENSAÏD, Daniel. *Marx o intempestivo*. Tradução de M. Guerra. Rio: Civilização Brasileira, 1999.

_____. *Louis Althusser et le mystère de la rencontre*. Disponível em: <<http://www.marxau21.fr/index.php/textes-figures-du-marxisme/althusser-louis/86-althusser-et-le-mystere-de-la-rencontre>>. trata-se de um capítulo de *Résistances – Essai de taupologie générale*. Paris: Fayard, 2001

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Tradução Reynaldo Bairão. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

BUCI-GLUCKSMANN, Christine. Hégémonie. In: *Dictionnaire critique du marxisme*. Organizado por Gérard Bensussan e Georges Labica. Paris: PUF, 1999.

DERRIDA, Jacques. *L'Université sans condition*. Paris: Galilée, 2001.

GARO, Isabelle. *Louis Althusser: l'idéologie, entre philosophie et politique*, disponível em: <http://www.marxau21.fr/index.php/textes-figures-du-marxisme/althusser-louis/28-louis-althusser-lideologie-entre-philosophie-et-politique> .

HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de l'esprit*, tomos I e II. Tradução de Jean Hyppolite. Paris : Aubier-Montaigne, (1941), 1975 et 1983

_____. *Science de la logique*, livro primeiro, primeiro tomo, *La doctrine de l'Être*. Tradução Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Paris : Aubier-Montagne, (1972) 1987

_____. *Science de la logique*, livro II, primeiro tomo, *La doctrine de l'essence*. Tradução Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Paris : Aubier-Montagne, (1976) 1982

_____. *Science de la logique*, segundo tomo, *La Logique subjective ou doctrine du concept*. Tradução Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Paris : Éditions Aubier-Montagne, 1981

_____. *Encyclopédie des sciences philosophiques – I - Science de la logique*. Tradução Bernard Bourgeois. Paris : Vrin, (1970), 1994

_____. *Encyclopédie des sciences philosophiques II – Philosophie de la nature*. Tradução Bernard Bourgeois. Paris : Vrin, 2004

_____. *Encyclopédie des sciences philosophiques III – Philosophie de l'esprit*. Tradução Bernard Bourgeois : Paris, Vrin, 1988

_____. *Principes de la philosophie du droit*. Tradução Jean-François Kervégan. Paris : PUF/Fondements de la politique, 1998

_____. *La raison dans l'histoire*. Tradução Kostas Papaioannou. Paris : UGE/Plon, 1965

_____. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Tradução Jean Gibelin. Paris : J. Vrin, (1946), 1987

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, tomo 3, *Filosofia do espírito*. Tradução Paulo Menezes, com colaboração de padre José Machado. São Paulo: Loyola, 1995

KERVÉGAN, Jean-François. *L'Effectif et le rationnel – Hegel et l'esprit objectif*. Paris: Vrin, 2007

KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

LABICA, Georges. *Le statut marxiste de la philosophie*. Bruxelas: Éditions Complexe, 1976

MARX, Karl. « Introduction » a « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel ». In : *Philosophie*. Tradução Maximilien Rubel com Louis Évrard e Louis Janover. Paris: Gallimard/Folio, (1843) 2005

MARX, Karl, e ENGELS, Friedrich. *L'Idéologie allemande: critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes*. Tradução Henri Augier, Gilbert Badia, Jean Baudrillard e Renée Cartelle. Paris: Éditions sociales, (1845) 1968.

_____. *Critique du programme de Gotha et d'Erfurt*. Tradução Émile Bottigelli. Paris: Éditions sociales, (1875) 1966.

MARCUSE, Herbert. *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*. Tradução Gérard Raullet e Henri-Alexis Baatsch. Paris: Gallimard/Tel, 1991.

MCCUMBER, John. *The company of words: Hegel, language, and systematic philosophy*. Evanston: Northwest University Press, 1993

RENAULT, Emmanuel. *Marx et l'idée de critique*. Paris: PUF/ Philosophies, 1995.

RICŒUR, Paul. *Temps et Récit I e III*. Paris : Seuil, 1983 e 1985.

ŽIŽEK, Slavoj. “Class struggle or postmodernism? Yes, Please !”. In: *Contingency, hegemony, universality*. Organizado por Judith Butler, Ernesto Laclau e Slavoj Žižek. Londres/New-York : Verso, 2000.

_____. “Holding the Place”. In BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; e Žižek, SLAVOJ. (Org.). *Contingency, Hegemony, Universality*. BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; e Žižek, SLAVOJ. (Org.). Londres/New-York : Verso, 2000

_____. *Menos que nada – Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Tradução Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013

Data de registro: 21/12/2015

Data de aceite: 18/01/2017