

# A QUESTÃO DO FUNDAMENTO NA DOCÊNCIA UNIVERSITÁRIA CATÓLICA

Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes GONÇALVES<sup>1</sup>

## 1. Por que tratar de Fundamento na docência universitária?

A reflexão filosófica sobre a questão do Fundamento na docência universitária tem por objetivo explicitar que a docência se assenta no Fundamento, compreendido em suas dimensões de instituição, alicerce e fundamentação, propiciando que o pensamento docente seja um pensamento fundamental. Justifica-se esse objetivo, ser o caráter originário de *arché*, presente na concepção de Fundamento, identificado com o que se denomina de *aletheia*, traduzida na língua latina por *veritas*. Assim sendo, compreender o Fundamento é compreender a verdade do que se investiga.

A busca então pela verdade propiciou que o Fundamento se desenvolvesse como fundamentação para pensar o ser, embora a conotação metafísica tenha desembocado no ente, principalmente no ente supremo. A ciência advinda no auge do período medieval não dispensava a fundamentação metafísica, mesmo que a sua fonte principal, Aristóteles, um dos grandes pais do pensamento ocidental, tenha sido trazida para o Ocidente mediante pensadores árabes<sup>2</sup>. É verdade que a

Teologia, subsidiada pela Filosofia, era a “rainha” da Universidade, tendo logo abaixo, ainda em um âmbito superior, a Medicina e o Direito. Mesmo na idade moderna, em que preponderou o antropocentrismo e emergiu a ciência moderna, cujo método marcado pela tríade hipótese, observação, verificação, trazia à tona o empirismo como um dos elementos preponderantes na cientificidade do pensamento, não se abdicou da filosofia. Aliás, foi Leibniz, um dos pais da matemática moderna ao lado de Descartes, que afirmou *nihil sine ratione*, sendo esse o seu *principium ratione* ou *principium grande*, também compreendido como *principium fundamentum*. Nesse sentido, nada há sem Fundamento e, por conseguinte, nada pode estar sem instituição, alicerce e fundamentação. A própria organização da Universidade moderna, desde Kant<sup>3</sup>, Fichte<sup>4</sup> e Humboldt, o Fundamento tornou-se crucial para a ciência se afirmar ou se fincar como ciência. Mas o Fundamento não se consolidou na especificidade de cada ciência, superando o perigo de sua fragmentação, mas assumiu o caminho da *Universitas*, já realçada por Newmann<sup>5</sup>, um dos grandes idealizadores da Universidade propriamente católica, em que se acentuou a necessidade do diálogo entre as ciências, das ciências com a

<sup>1</sup> Bacharel e Licenciado em Filosofia e bacharel em Teologia pela PUC-Campinas, mestre em Teologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção da PUC-SP, doutor em Teologia pela PUG (Roma, Itália) e pós-doutor em Filosofia pela Universidade de Évora (Portugal). É docente-pesquisador da PUC-Campinas, líder do grupo de pesquisa “Teologia Contemporânea”, desenvolvendo pesquisa sobre análise filosófico-teológica da religião, avaliador institucional do MEC-INEP.

<sup>2</sup> Essa é a situação típica de Tomás de Aquino que, em meio ao auge do pensamento platônico-agostiniano, marcadamente idealista e dualista, buscou congregá-lo com o pensamento substancialista e realista de Aristóteles, mediante o seu contato com os árabes Averrois e Avicena.

<sup>3</sup> Cf. KANT, I. *O conflito das Faculdades*. Edições 70: Lisboa, 1993.

<sup>4</sup> Cf. FICHTE, J.G. *Por uma Universidade Orgânica*. Ed. UERJ: Rio de Janeiro, 1999.

<sup>5</sup> Cf. NEWMAN, J.H. “Newman e a ideia de uma Universidade”, in TURNER, FM (org.) *Newman e a ideia de uma Universidade*. Edusc: Bauru (SP), 1996, pp. 45-236.

sociedade e com a religião. Por sua vez, Heidegger não apenas retomou o Fundamento na história da filosofia, como também o abriu ao âmbito ontológico-hermenêutico, passando-o de suas dimensões supramencionadas para o seu caráter abissal, uma vez que o Fundamento conduz ao abismo do pensamento e, conseqüentemente, à sua profundidade<sup>6</sup>.

Além da justificativa intrínseca à história da Filosofia, há de se ater também ao próprio contexto cultural denominado de pós-modernidade<sup>7</sup>. A despeito da diversidade de interpretações referentes a esse conceito<sup>8</sup>, há um consenso em filosofia, de que a pós-modernidade denota paradoxo entre ruptura e continuidade da modernidade, pensamento nomadológico, transversal e fragmentado<sup>9</sup>, efemeridade cultural<sup>10</sup>, virtualidade comunicacional<sup>11</sup>, pluralismo em diversas situações<sup>12</sup>, globalização política e econômica<sup>13</sup>. Edifica-se um novo ritmo de tempo, clamante paradoxalmente pela rapidez e pelo sossego<sup>14</sup>, e uma nova configuração espacial, inclusive com retorno às tribos<sup>15</sup>. Ademais, a razão moderna, marcada pelo cientificismo empirista e messiânico, não mais possui primazia,

possibilitando que surja uma razão sensível, tipicamente mosaica, concentrada no cotidiano humano<sup>16</sup>. Trata-se da emergência do “quarto uomo”<sup>17</sup>, com suas novas configurações sociais, religiosas, culturais, políticas e econômicas<sup>18</sup>.

O caráter paradoxal da pós-modernidade é visivelmente presente na ciência. Não há dúvidas de que uma vertente densa que se apresenta na filosofia atualmente é a hermenêutica. Com a hermenêutica possibilitou-se o redimensionamento da metafísica por meio da formulação de uma ontologia hermenêutica<sup>19</sup>, maior atenção à estética e à diversidade de formulações históricas trazendo à tona a relevância do contexto no ato interpretativo<sup>20</sup>. Com isso, emergiu um pensamento débil<sup>21</sup> que rompe com a dureza da ciência moderna e possibilita o surgimento de uma ciência pós-moderna<sup>22</sup>, trazendo à tona uma crise das metalinguagens, o conflito das interpretações<sup>23</sup>, o cuidado com a existência<sup>24</sup> e uma nova forma de efetivar a compreensão e apreender a verdade, concentrada no diálogo e na fusão de horizontes<sup>25</sup>. Mas a ciência continuou a avançar e a pautar por seu respectivo método científico e por primar por sua verdade, assumindo novos rumos em diversos

<sup>6</sup> Cf. HEIDEGGER, M. “Vom Wesen des Grundes”, in *Wegmarken*, Gesamtausgabe IX. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976, pp. 123-175. A expressão alemã *Grund* exprime a ideia de Fundamento, mas quando se coloca o *Ab no Grund*, formando o *Abgrund* se traduz por abismo, não no sentido de ruína ou lançamento em algo desconhecido, mas no sentido de profundidade, daquilo que se encontra no fundo mais fundo.

<sup>7</sup> Cf. LYOTARD, J.F. *La condition Postmoderne*. Les Éditions de Minuit: Paris, 1979; CONNOR, S. *Cultura Pós-moderna. Introdução às teorias do contemporâneo*. Loyola: São Paulo, 1993; HARVEY, D. *Condição Pós-moderna. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Loyla: São Paulo, 1992.

<sup>8</sup> Cf. GONÇALVES, P.S.L. *Por uma nova razão teológica. A teologia na pós-modernidade*. Unisinos: São Leopoldo, 2005.

<sup>9</sup> Cf. OLIVEIRA, M.A. “Pós-modernidade: abordagem filosófica”, in GONÇALVES, P.S.L. – TRASFERETTI, J. (orgs). *Teologia na Pós-modernidade. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. Paulinas: São Paulo, 2003, pp. 21-52.

<sup>10</sup> Cf. LIPOVETSKI, G. *O império do efêmero. A moda e seu destino nas sociedades modernas*. Companhia das Letras: São Paulo, 2006.

<sup>11</sup> Cf. LÉVY, P. *Cyberculture*. Éditions Odile Jacob: Paris, 1997.

<sup>12</sup> Cf. ORTIZ, R. *Mundialização e cultura*. Brasiliense: São Paulo, 2000.

<sup>13</sup> Cf. IANNI, O. *Teorias da globalização*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2002.

<sup>14</sup> Cf. MAFFESOLI, M. *O Instante eterno. O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. Editora Zouk: São Paulo, 2003; Id. *O ritmo da vida. Variações sobre o imaginário pós-moderno*. Record: Rio de Janeiro – São Paulo, 2007.

<sup>15</sup> Cf. MAFFESOLI, M. *O tempo das tribos. O declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2006.

<sup>16</sup> Cf. Id. *Elogio da razão sensível*. Vozes: Petrópolis, 2005.

<sup>17</sup> Cf. MORRÁ, G. *Il quarto uomo. Posmodernità ou crisi della modernità?*. Armando Editore: Roma, 1992.

<sup>18</sup> Cf. GONÇALVES, P.S.L. “A teologia na cultura pós-moderna”, in SOUZA, Ney de (org.). *Teologia em diálogo. Os desafios da reflexão teológica na atualidade*. Santuário: Aparecida, 2011, pp. 13-64.

<sup>19</sup> Cf. STEIN, E. *Compreensão e finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Editora Unijuí: Ijuí, 2001.

<sup>20</sup> Cf. GADAMER, H.G. *Verdade e método(I). Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Vozes – São Francisco: Petrópolis – Bragança Paulista, 2003.

<sup>21</sup> Cf. VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Martins Fontes: São Paulo, 2002.

<sup>22</sup> Cf. SANTOS, B.S. *Introdução a uma Ciência Pós-moderna*. Graal: São Paulo, 2003.

<sup>23</sup> Cf. RICOEUR, P. *Le conflit des interpretations*. Edition du Seuil: Paris, 1969.

<sup>24</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit. Gesamtausgabe 2*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1977.

<sup>25</sup> Cf. GADAMER, H.G. *Verdade e Método (I). Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Vozes – São Francisco: Petrópolis – Bragança Paulista, 2003.

ramos, principalmente em relação à mente humana<sup>26</sup> e às questões ecológicas<sup>27</sup>. Mesmo em meio às novas teorias comprovadas empiricamente, a ciência possui um rosto moderno de fragmentação, de pensar o seu *positum* e, por conseguinte, caracterizar-se em sua onticidade, sem o pensamento acerca da totalidade, requerendo assim a presença da Filosofia para servir-lhe de fundamentação onto-lógica.

A docência universitária, por sua vez, não está isenta das influências desse contexto, seja no âmbito dos discentes que assimilaram veementemente esta cultura, seja em seu âmbito próprio, seja no que se refere à política educacional, na qual se configuram tanto o rigor científico do ofício e da profissão de docentes, quanto uma intervenção político-educacional do Estado mediante sistemas avaliativos e exigências sistêmico-pedagógicas. Com um alunado de cultura pós-moderna, principalmente por constituir-se formalmente de menor apreensão da cultura da biblioteca convencional e apreendendo com intensidade uma cultura da comunicação virtual, da visualização e da audição, construindo uma cultura de respostas rápidas e muitas vezes superficiais aos desafios da vida, a docência universitária tem diante de si o desafio de desenvolver ciência, no ensino e na pesquisa, com a devida fundamentação epistemológica e com todos os elementos que constituem o Fundamento da docência. Com a mencionada intervenção do Estado, suscita-se a pergunta acerca da autonomia da docência e da Universidade, que constitui o próprio Fundamento universitário e, por conseguinte, o espírito de *Universitas*. Em termos interrogativos: como superar a superficialidade da cultura pós-moderna, a intervenção do Estado sem que se sacrifique a autonomia da Universidade, principalmente de seus docentes e o espírito de intelectualidade e cientificidade que constitui o espírito da Universidade? A docência universitária está a serviço do ofício ou da profissão docente?

Conforme o exposto, o que está colocado reclama por uma conceituação filosófica de Fundamento e sua operação hermenêutica na docência universitária.

## 2. O que é Fundamento?

A exposição filosófica sobre o conceito de Fundamento implica reconhecer que não há um *positum* específico para a respectiva conceituação, mas há o movimento do filosofar que é próprio da filosofia: pensar o ser do Fundamento em um âmbito ontológico. Nisso reside a identidade da Filosofia: constituir-se em uma ciência ou uma sabedoria de caráter ontológico<sup>28</sup>. Por isso, ao se pensar filosoficamente o Fundamento emerge também a reflexão sobre o Ser – sobre aquilo que É –, uma vez que ambos se identificam à medida que se remetem à verdade. Então Ser, Fundamento e Verdade estão entrelaçados. A verdade se define por ser a consonância que se mostra na condição de concordância com aquilo que se apresenta na identidade como unido. Isso significa que verdade e identidade se entrelaçam, pois somente o que se identifica pode ser verdadeiro. E o verdadeiro manifesta o Ser, aquilo que É e que se identifica com o próprio Fundamento, em sua condição de *arché* que institui, alicerça e fundamenta<sup>29</sup>.

Se a compreensão do conceito de Fundamento remete à compreensão do Ser, então surge a pergunta: como é possível compreender o Ser? A compreensão do Ser parte de sua pré-compreensão ontológica, na qual o Ser está simultaneamente velado e escondido. Em seu ocultamento ou encobrimento está a possibilidade de ser desvelado, descoberto, trazido à luz. Mas o Ser em si não é acessível, senão pela compreensão do ente em seu ser, que se movimenta e manifesta a sua verdade. Em outras palavras, a compreensão

<sup>26</sup> Cf. DI BIASE, F – AMOROSO, R. (orgs.) *A Revolução da Consciência. Novas descobertas sobre a mente no século XXI*. Vozes: Petrópolis, 2004.

<sup>27</sup> Cf. MARGULIS, L. – SAGAN, D. *O que é Vida?* Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 2002; WILSON, E. *O futuro da Vida. Um estudo da biosfera para a proteção de todas as espécies, inclusive a humana*. Editora Campus: Rio de Janeiro, 2002.

<sup>28</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe 61*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1985, pp. 1-12.

<sup>29</sup> Cf. HEIDEGGER, M. "Was ist Metaphysik?", in *Wegmarken. Gesamtausgabe 9*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976, pp. 123-137.

do Ser se efetiva na compreensão do ser do ente, imbuído de caráter histórico e existencial. A verdade por sua vez, não é apenas a predicação de enunciados linguísticos que se fixam historicamente, mas aquilo que transcende tal predicação. A transcendência é a própria ultrapassagem do Ser no ente ou do próprio ente em seu ser, em sua condição de ente existente. Isso significa que na ultrapassagem, a verdade não se esgota em uma sentença, nem se exaure em uma *adequatio* linguística, mas se apresenta em sua própria identidade originária: *aletheia*<sup>30</sup>. Derivado de *lethe* – esquecer<sup>31</sup>, fechar, encerrar – *aletheia* designa recordação e abertura, possibilitando a penetração da clareira no ambiente que se abriu. Assim sendo, a verdade é a abertura iluminadora, de clarificação, de evidência, de transparência<sup>32</sup>.

Para que a verdade, identificada com o Ser e com o Fundamento não se torne abstrata, torna-se necessário que se visualize em seu interior o conceito de mundo, assaz utilizado na história da filosofia, para a compreensão do ser. Dessa forma, somente por meio da presença do ser no mundo é possível compreender o mundo. E como o ser se compreende somente a partir do ser do homem, cabe, então, ao homem em movimento, em seu desenvolvimento histórico a conceituação de mundo. Logo, mundo designa o significado da existência humana, compreendida em três dimensões: si mesmo – *Selbstwelt* –, os outros – *Mitwelt* e o ambiente – *Umwelt* –<sup>33</sup>. Nesse sentido, supera-se o dualismo separatista entre matéria e espírito, corpo e alma, realidade e ideia, porque a compreensão de mundo implica integrar todos esses elementos, constituindo um todo em que as três dimensões se entrelaçam.

A despeito dessas três dimensões de mundo, há de se compreender que quando o homem cria o seu mundo, o faz com as três dimensões e no contexto da multiplicidade de mundos, com a potencialidade relacional de todos esses mundos. Assim sendo, o mundo é o homem em relação com outros homens, situado em contextos históricos, culturais, sociais e marcado por uma potência de transcendência ou de ultrapassagem histórico-existencial. Na inserção do homem no mundo, constituindo mundos, emerge a visão de mundo, concebida como o modo de o homem olhar o mundo, projetando-se nele, com todas as suas visões prévias e relações com outras visões que constroem o mundo ou a multiplicidade de mundos. Nessas relações humano-mundanas situa-se a liberdade em movimento, caracterizando a transcendência do próprio homem que com seu mundo, se relaciona com outros mundos, conhecendo-os e compreendendo o sentido desse mesmo conhecimento. O processo de compreensão mundana efetuado pelo homem possibilita o desvelamento do ser na história dos mundos constituídos, sem que isso signifique não haver mais nada para ser velado. Ao contrário, o desvelamento já indica o velamento do ser e a necessidade do cuidado para que a verdade desse mesmo ser não se adéque e se feche em sentenças apresentadas em perspectiva absoluta<sup>34</sup>.

Em sua identificação com o ser e com a verdade, o Fundamento se manifesta em sua transcendência, cuja identidade se radica na liberdade do *Dasein*<sup>35</sup> que se apresenta como ser-no-mundo, efetivando a ultrapassagem mundana. Nessa efetividade, tornada possível em função do desenvolvimento da liberdade, caracterizadora da transcendência, o Fundamento se consolida como

<sup>30</sup> Cf. HEIDEGGER, M. “Aletheia (Heráclito, Fragmento 16)”, in *Ensaio e Conferências*. Vozes – São Francisco: Petrópolis – Bragança Paulista, 2002, pp. 226-249.

<sup>31</sup> O principal sentido etimológico de *lethe* é esquecer, o que provavelmente conduziu Heidegger à reflexão sobre o esquecimento do Ser, enquanto é fechamento do à verdade do Ser que se desvela naquilo que é velado.

<sup>32</sup> Cf. HEIDEGGER, M. “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, in HEIDEGGER, M. – JASPERS, K. – SARTRE, J.P. et al. *Kierkegaard vivo*. Alianza: Madrid, 1970, pp. 125-152. A identificação entre o termo grego *aletheia* e o termo alemão *lichtung* esclarece que a verdade é aquilo que clarifica, que ilumina, que evidencia, que traz a luz para que as coisas sejam vistas e manifestadas.

<sup>33</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des Religiösen Lebens. Gesematausgabe 60*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1995, pp. 3-30.

<sup>34</sup> Cf. HEIDEGGER, M. “Vom Wesen des Grundes”, in *Wegmarken*, op. cit. pp. 137-162.

<sup>35</sup> A utilização do termo *Dasein* feita por Heidegger em *Sein und Zeit*, identifica-se com o homem que em sua condição ontológica e ôntica de existência, se lança e se projeta no mundo, evidenciando que o Ser – somente se configura no homem em movimento ôntico de sua existência ontológica.

fundar, cuja compreensão está no instituir, no alicerçar e no fundamentar. Antes, porém, deve-se afirmar contundentemente que a liberdade não é uma espécie particular de fundamento, mas é a própria origem do Fundamento. Isso significa afirmar que o tolhimento da liberdade é a inibição da transcendência e a ausência de Fundamento e, por conseguinte, inatingibilidade da verdade e não atuação do ser.

O fundar do Fundamento se efetiva como instituir mediante a transcendência do *Dasein* no mundo em que habita. Essa transcendência é possível à medida que o *Dasein* se projeta no mundo, penetra o ente pela ultrapassagem, possibilitando um novo horizonte de mundo desse mesmo ente. Dessa forma, o que transcende é o que se encontra no ente, enquanto projeto de mundo assumido pelo ente e nele ultrapassado. Ao estar no ente, tem-se o fundar como alicerçar, porque o ente que foi cativado pelo *Dasein* e o projeto de mundo instituído pertencem respectivamente a uma temporalidade. Desse modo, a transcendência se radica na essência do tempo<sup>36</sup>, cuja articulação entre *chronos* e *kairós* possibilita inferir que o Fundamento se caracteriza pela inserção do *Dasein* no mundo, enquanto articula no horizonte de possibilidades a própria possibilidade e a sua privação, e não pela sua rigidez, solidez e imutabilidade. Dessa forma, denota-se a finitude da liberdade do *Dasein*, cuja transcendência simultaneamente excede e priva, eleva e decai<sup>37</sup>. O *Dasein* se apresenta na relação com o ente no mundo em que se finca, propiciando a possibilidade transcendental da intencionalidade, trazendo à tona o fundar como fundamentar.

Fundamentar não é derivado da prova de proposições ôntico-teoréticas, mas a possibilidade de suscitar o porquê em geral, principalmente em sua origem transcendental. Justifica-se essa afirmação o fato de que o fundar instituidor proporciona possibilidades de existência e o fundar como alicerce propicia o fincar das possibilidades de

existência. Isso significa que se realça o poder-ser do *Dasein*, cuja sobrelevação se efetiva no projeto de mundo, propiciando que o porquê surja em vista de tal sobrelevação, seja repassado pelo domínio do ente que à volta do homem se apinha na situação. Dessa forma, torna-se necessário que o porquê se irrompa em função da transcendência, trazendo à tona o que nele já reside: a pré-compreensão. Ao se levantar o porquê já se tem uma resposta primeira e última, sem que isso signifique a igualdade de proposições ou de sentenças. São respostas que se identificam à medida que não se compreende sem a pré-compreensão, sem a previedade conceitual que é jogada no dinamismo da transcendência da própria fundamentação<sup>38</sup>.

Os três modos de fundar constituem a essência do Fundamento, porque os três são respectivamente, possibilidade, base e comprovação, que emergem transcendentalmente do fundar no projeto do mundo, na cativação pelo ente e na fundamentação ontológica do ente. Assim sendo, a essência do Fundamento é a clarificação da essência do ser e da verdade, radicados na liberdade efetivada na temporalidade do *Dasein*, denotando então a transcendência, compreendida como ultrapassagem, desse mesmo *Dasein* que se temporaliza no ente, sem esgotar-se nesse ente. Por isso, a liberdade, enquanto transcendência do *Dasein* é o fundamento do Fundamento e, por conseguinte, se caracteriza por determinar transcendentalmente a unidade dos três modos de fundar. Por isso, essa liberdade é tão fundamental que se identifica como abismo – *Ab-grund* –, não no sentido de ruína e perdição, mas de aprofundamento do *Dasein* em sua própria existência radicada no ente. Ao se identificar com o abismo, a liberdade coloca o *Dasein* no âmbito do poder-ser, perante possibilidades que se abrem diante da escolha finita, o seu destino – *Schicksal* –. A abissalidade do *Dasein* não é um aprofundamento psicológico da existência, mas o movimento

<sup>36</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Der Begriff der Zeit. Gesamtausgabe 64*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2004.

<sup>37</sup> Cf. Veja HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen zur Aristoteles*, op. cit. pp. 56-60. Essa dialética entre elevação ou acesso e decadência fora desenvolvida por Heidegger desde quando desenvolvera a sua hermenêutica da faticidade, com base na *faktische Lebenserfahrung*, em que não há qualquer juízo de valor embutido tanto no âmbito da elevação quanto no da decadência. Ocorre que elevar-se e decair são elementos constituídos da experiência de vida fática do *Dasein* humano.

<sup>38</sup> Cf. HEIDEGGER, M. "Vom Wesen des Grundes", op. cit. pp. 162-168.

primordial em que a liberdade propõe originariamente o conteúdo do mundo fundado, mergulhado pelo próprio *Dasein*. Nesse sentido, o *Dasein*, situado no mundo projetado e lançado, exerce sua liberdade revelando simultaneamente sua finitude e sua transcendência enquanto liberdade para o fundamento<sup>39</sup>.

O *Dasein* transcendente e livre é o próprio homem que, com a existência transcendente sobrepuja possibilidades, apresentando-se como ser da lonjura – *Wesen der Ferne* –. Essa distância, concebida na transcendência humana, possibilita que o homem estabeleça relação com o ente, marcada pelo florescimento da verdadeira proximidade. E quando homem pode ouvir na lonjura é que ele amadurece em sua existência o despertar da resposta da coexistência, do ser-com-os-outros, sacrificando a egoidade para conquistar o autêntico si-mesmo.

O Fundamento é, então, a existência ontológica do homem em jogo, em relação com os outros homens, constituindo mundos que não sejam superficiais, mas que sejam profundamente abissais, capazes de trazer à tona a verdade como *Aletheia*, identificada com o ser compreendido como clareira – *Lichtung* – que ilumina o homem, para que ao caminhar se encaminhe constituindo novos caminhos, denotativos de sua transcendência e liberdade, fundamentais para o sentido de sua existência.

### 3. O fundamento aplicado à Docência Universitária

#### 3.1 A docência universitária:

A docência em sua proveniência da palavra latina *docens* remete a *doctor* e *doctrina*, podendo haver também relação com a *didachalia* dos gregos, compreendida como ensinar. Dessa forma, a docência está relacionada ao ato de ensinar uma determinada doutrina, cuja posição doutoral do docente se fundamenta em sua capacidade de

dominar a doutrina que ensina. O ato de ensinar é também um ato de educar, pois a expressão latina *educare* corresponde ao processo de conduzir alguém para um determinado destino. À medida que se ensina, propicia a educação, enquanto capacitação ou formação para se alcançar um destino almejado.

O ensinamento na docência universitária é acoplado ao significado de Universidade, cuja indicação originária remete ao espírito das Universidades medievais - principalmente as três grandes: a de Oxford, a de Paris e a de Bolonha -, em que se primava pela intelectualidade de seus membros desenvolvida em temas denotativos da produção universal do conhecimento. Nesse sentido, as Universidades se desenvolviam à luz da relação entre o mestre e os seus discípulos em quatro pontos. O primeiro era a *praelectio*, em que o mestre instruía os seus discípulos à leitura da(s) obra(s) referente ao tema em desenvolvimento. O segundo era a *lectio*, em que os alunos efetuavam a leitura supramencionada, objetivando levantar suas questões e sua primeira posição sintética do texto lido. O terceiro correspondia a *quaestio*, promovida pelos alunos em diálogo com o seu respectivo mestre, cuja função de exegeta gradativamente dá lugar para a de um pensador. Nesse sentido, a resposta à *quaestio* emerge como *determinatio*, elemento crucial para o quarto ponto: a *disputatio*. Esse era o momento do debate que se inicia na própria relação do mestre com os seus alunos e se estendia para a discussão ampla, o *quodlibet*, entre os diversos grupos. Em todo o processo da *disputatio*, eram desenvolvidos três elementos: o da afirmação de uma tese ou *determinatio*, a apresentação de sua objeção e a exposição da solução encontrada ao longo do debate<sup>40</sup>.

Conforme o exposto, o espírito das Universidades medievais era o da *universitas cognitio*, superando o risco da produção fragmentada do conhecimento, uma vez que sua dinâmica primava pela dialética da busca da verdade sapiencial. Esse espírito não esteve longe das Universidades

<sup>39</sup> Cf. HEIDEGGER, M. "Vom Wesen des Grundes", op. cit. pp. 168-175.

<sup>40</sup> Cf. LE GOFF, J. *Os Intelectuais na Idade Média*. José Olympio Editora: Rio de Janeiro, 2003.

modernas, ainda que com o surgimento das Faculdades, identificadas com a diversidade da ciência moderna, se manifestasse epistemologicamente a identidade singular de cada faculdade ou ciência. Nesse sentido, a divisão apresentada por Kant entre faculdades superiores - Teologia, Medicina e Direito - e faculdade inferior - Filosofia<sup>41</sup> - não implicava, necessariamente, o conhecimento concebido em seu fragmento epistêmico. Sabe-se que Kant efetuou essa divisão, porque as denominadas faculdades superiores tinham esse *status* em função de sua relação estreita com o poder governamental do Estado, enquanto que a Filosofia tinha a função de analisar o compromisso dessas faculdades com a verdade, compreendida em seu todo. Por isso, à faculdade de Filosofia cabia analisar todas as disciplinas para examinar a sua verdade. A faculdade de Filosofia estava dividida em dois departamentos: o das ciências históricas – história, geografia, linguística, estética, entre outras – e o das ciências racionais puras – matemática pura, filosofia pura, metafísica da natureza e dos costumes –. Essa divisão nem mesmo implicava a diferença de grau ou de importância entre as faculdades, mas a função específica de cada uma e principalmente, a respectiva relação entre elas, inclusive a forma conflitiva de relação. Desse modo, não se pode conceber as faculdades sem o conflito, sem a contradição emergente na própria constituição ontológica da Universidade<sup>42</sup>.

Em consideração a essa filosofia da Universidade trazida por Kant, ainda que a Universidade contemporânea tenha intensas marcas da profissionalização oriunda de um modelo tecnicista de educação, a essência da Universidade é a produção da *Universitas cognitio* em meio ao conflito das faculdades, com centralidade antropológica e com direcionamento para a formação do *humanum*. Com essa base, é plausível afirmar que a docência universitária há de primar pela ciência e pela educação do homem,

seja na distinção de cada uma seja na articulação entre ambas.

### 3.2 O desenvolvimento da ciência na docência universitária

Nesse processo concebe-se a ciência como o desvelamento fundante de uma região do ente, a cada vez, fechada em si mesma, em virtude do próprio ter sido desvelado. Conforme o caráter objetivo e o modo de ser de seus objetos, cada região de objetos possui um modo específico de possível desvelamento, demonstração, fundamentação e cunhagem de conceitos que dão forma ao conhecimento que daí surge. Por isso, toda ciência, exceto a filosofia, possui um caráter ôntico, uma vez que um ente previamente dado é tomado como tema. A onticidade denota a presença de um *positum* a ser desvelado, de uma região do ente a ser descoberta sem que isso signifique não haver nada mais de encoberto nela. Por isso, a ciência, por mais exata que se apresente, ainda deixa de desvelar algo, que continua a ser velado e possui potencialidade de ser desvelado<sup>43</sup>.

A compreensão do *positum* da ciência se efetiva hermeneuticamente. A hermenêutica é o ato de abordar, de questionar, de interpelar a própria existência do homem, compreendido em sua situação mundana<sup>44</sup>. A hermenêutica se realiza mediante a conjunção da compreensão e da interpretação, processo que se realiza no “círculo hermenêutico”. Em sua efetividade, a compreensão é o processo que aponta para a possibilidade de existência do *Dasein* no mundo constituído, é o projeto daquilo que pode ser a sua constituição ontológico-existencial. Por isso, só é possível compreender quando se situa no projeto e este, por sua vez, só se consolida estando no mundo, obtendo a compreensão ontológica na abertura e inserção do *Dasein* no mundo. Interpretar, por sua vez, significa apreender a compreensão, dando-lhe sentido existencial ao tomar a situação em sua totalidade conjuntural já

<sup>41</sup> A despeito de Kant afirmar que a Filosofia é a única faculdade inferior, pode-se deduzir o acréscimo do saber estético e literário enquanto faculdades inferiores, uma vez que a Filosofia se estendia também para as Artes e Letras.

<sup>42</sup> Cf. DERRIDA, J. “Mochlos ou o Conflito das Faculdades”, in DERRIDA, J. – PETERSON, M. *O Olho da Universidade*. Estação Liberdade: São Paulo, 1999, pp. 83-122.

<sup>43</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*. Martins Fontes: São Paulo, 2008, pp. 28-70.

<sup>44</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Ontologie. Hermeneutik. Gesamtausgabe 63*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1995, p. 9

compreendida. Ao apropriar-se do que já se compreendeu, a interpretação move-se a essa totalidade conjuntural e funda-se na posição, na visão e na concepção prévias. Interpretar requer, então, apreender a pré-compreensão, circulá-la no dinamismo da compreensão, visando apropriar-se do sentido do que se busca compreender e interpretar. O sentido é o aquilo que sustenta a compreensão de algo e se articula na possibilidade de abertura da compreensão, é a perspectiva articuladora da posição, visão e concepção prévias, apresentando-se como um existencial do *Dasein* mergulhado no mundo. A compreensão e interpretação desse existencial exigem efetivar o círculo que os move, porque o círculo em movimento pertence à estrutura de sentido<sup>45</sup>.

O desdobramento do círculo é a proposição que deriva da interpretação e é lugar próprio e primário da verdade. O sentido disso desdobra-se na demonstração, na predicação e na comunicação, os quais são apresentados no círculo, consolidam o modo de realização da hermenêutica e do *logos* analítico do ser no mundo. O *logos* culmina na linguagem que pronuncia um discurso referente ao sentido do mundo apropriado à compreensão e sua interpretação. Mas esse pronunciamento exige a escuta e o silêncio que possibilita o discurso do *Dasein* no mundo. Por isso, linguagem e *Dasein* no mundo se identificam à medida que esse *Dasein* é evidenciado na linguagem, cuja condição ontológico-existencial está no próprio ser no mundo<sup>46</sup>. É essa identificação que possibilita a efetividade do círculo no cotidiano da vida, com tudo aquilo que a vida tem: decadência e acesso. Dessa efetividade surge a verdade como *aletheia*, abertura às novas possibilidades, clareira para que o homem caminhe, realize o percurso de caminho. Por isso, realça-se a importância da categoria “cuidado” – *Sorge* ou *curare* –, a ser aplicada ao *Dasein*, visando enfatizar o surgimento da verdade como superação de dogmatismos, de moralismos, de

rigorismos que inibem e tolhem a condição efetiva do ser no mundo<sup>47</sup>. A linguagem resultante denota um pensamento fundamental e meditativo, isento de fragmentação e que possibilite visualizar o *positum* da ciência no contexto da existência mundana do homem. Nisso reside o fundamento expresso na linguagem: a de que a verdade e o ser não possuem efemeridade e nem se prendem ao impensado, mas residem na linguagem que exprime o dizer e o pensar do Fundamento<sup>48</sup>.

A afirmação de que a “ciência não pensa”<sup>49</sup> não é uma atitude de refutação à ciência, mas de que a ciência sem a filosofia, que é o próprio filosofar em movimento, não se torna um pensamento e menos ainda um pensamento fundamental. Este caracteriza a ciência à medida que esta centra-se no seu *positum*, vinculando-o à existência do homem que constitui mundos, se situa em mundo ambiente e vivencia a relação desses mundos. Por isso, a identificação entre o homem e o *Dasein* é plausível à medida que se concebe o homem como ente de linguagem, capaz de fazer a ultrapassagem – em função de seu caráter transcendental, mediante a sua liberdade que funda *ethos* que propicia a constituição da *oikos*, da boa convivência. Desse modo, a ciência não pode ser desenvolvida sem que seja relacionada com o sentido da existência do homem, sem sua eticidade que, na efetividade da liberdade, constrói o *humanum*<sup>50</sup>.

### 3.3 O caráter educacional da docência universitária

Afirmou-se acima que vige na docência universitária um caráter educacional, compreendido como formação do homem em sua condição humana. Para que se compreenda a condição humana, a antropologia filosófica afirma o caráter transcendental do homem, explicitando sua condição histórica e sua condição de sujeito livre. A compreensão da condição histórica do homem

<sup>45</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, op. cit. pp. 197-216.

<sup>46</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, op. cit. pp. 216-239.

<sup>47</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, op. cit. pp. 240-306.

<sup>48</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?* Trotta: Madrid, 2008.

<sup>49</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?*, op. cit. p. 188.

<sup>50</sup> Cf. OLIVEIRA, M. *Ética e racionalidade moderna*. Loyola: São Paulo, 1993, pp. 152-173.

remete ao conceito de tempo, no qual o homem delimita sua vida entre o tempo linear – *chronos* – e o tempo oportuno – *kairós* – vivenciando a experiência da angústia em função da situação do viver presente na vida e da dinâmica que o projeta para tomar decisões consoantes à sua própria existência. Por isso, afirmou-se acima que o caráter transcendental do homem aponta para a sua liberdade, cujo desenvolvimento remete à eticidade humana para a efetividade da *oikós*. Desse modo, o transcendental do homem se realiza na horizontalidade histórica da existência humana.

Por sua vez, a antropologia teológica cristã parte da afirmação bíblica de que Cristo é o novo homem, no qual se encontra o modelo de homem. Essa afirmação está enraizada na concepção de que Cristo é o novo Adão que está em contraste com o primeiro Adão, marcado pelo pecado original, concebido como a força do pecado que leva o homem a pecar. A menção sobre o Adão veterotestamentário recorda a palavra hebraica *Adam*, traduzida no grego por *Anthropos*, que se remete a *adamah* – em latim *húmus* – aludindo à condição humilde originária do homem. Esse *Adam* está concebido biblicamente como *ish* – varão – e *ishah* – varoa – e é *Damut* – Imagem – e *Selém* – Semelhança – de Deus. Desse modo, Cristo como novo Adão é a retomada graciosa do que o homem é em sua origem: constitutivo de um devir de comunhão com Deus e em sua condição de Semelhança possui caráter transcendental para realizar essa comunhão. Essa condição humana justifica a colocação veterotestamentária do homem como aquele que cresce, se multiplica e domina a terra e tudo o que nela habita, bem como a mensagem neotestamentária de que o homem, ao assumir a fé cristã, deve viver o evangelho mediante estruturas sociais justas e fraternas, e sedimentar-se como homem novo<sup>51</sup>.

Na tradição cristã, essa antropologia bíblica desdobrou-se na categoria “pessoa”, cuja origem etimológica se remete ao século II quando por

ocasião da definição trinitária de Deus. A concepção trinitária assimilada do novo testamento não significava afirmar a existência de três deuses e nem de um único de Deus e duas criaturas excelsas, mas requeria afirmar um único de Deus constituído de três pessoas. Assim sendo, utilizou-se a noção grega de *ousia* traduzida por *substantia* em latim, para afirmar o caráter único da substância de Deus. Utilizou-se também as palavras *hipóstase* e *prosopon*, ambas da língua grega e traduzidas por *persona* para afirmar a pessoalidade do Pai, do Filho e do Espírito. Sabe-se que *hipóstase* firmou-se dogmaticamente para afirmar as naturezas humana e divina na única pessoa de Jesus Cristo, e que a palavra *prosopon* designava máscara que representava cada personagem dos teatros gregos. Ao se aplicar dogmaticamente a palavra *prosopon* na questão das pessoas divinas, apropriou-se também da palavra grega *perichoresis* que literalmente se traduz por interpenetração e que Santo Agostinho traduziu-a por *relatio*. Isso significa afirmar que cada pessoa divina está relacionada às outras duas, pois não há Pai sem Filho e vice-versa e não há relação entre Pai e Filho se não houver o Espírito – *Pneuma* em grego – que vitaliza a ambas as pessoas divinas e que procede também de ambas. Conjugando a substancialidade com a pessoalidade pericorética, tem-se um Deus que é única substância divina, constituída de três pessoas que se relacionam pericoreticamente. Então, em Deus não há solidão, mas distinção de pessoas divinas e unidade de substancialidade divina<sup>52</sup>.

Ao afirmar que o homem é Imagem e Semelhança de Deus, a antropologia teológica mira o seu olhar em Deus para falar do homem, e ao conceber a Divindade como unidade substancial na diversidade pericorética de pessoas divinas, coloca o homem como também um ente relacional. Nesse sentido, afirmar que o homem é pessoa significa que ele é ente de relações: consigo mesmo, com os outros humanos, com a natureza

<sup>51</sup> Cf. LADARIA, L. *Antropologia Teológica*. Piemme Theologica – PUG: Roma, 1995, pp. 15-202.

<sup>52</sup> Cf. WOLINSKI, J. “Le économie trinitaire du salut (II<sup>e</sup> siècle)”, in SESBOÛE, B. – WOLINSKI, J. *Histoire des Dogmes(I). Le Dieu Du Salut*. Desclée: Paris, 1995, pp. 135-176; SESBOÛE, B. “Le Mystère de la Trinité: Réflexion spéculative et élaboration Du langage. Le ‘Filioque’. Les relations trinitaires (A partir Du IV<sup>e</sup> siècle)”, in *Ibidem*, pp. 281-339; GRESHAKE, G. *Der dreiene Gott. Eine trinitarische Theologie*. Verlag Herder: Freiburg im Bresigau, 1997.

e com Deus. Para essa antropologia o homem é criatura de Deus com capacidade de colaborar com o seu Criador, cocriando toda a sua criação. Essa afirmação coincide com aquela da antropologia filosófica que coloca o homem como social, histórico, ecológico, transcendental e livre, que busca realizar-se como homem em sua existência<sup>53</sup>.

Ao se afirmar a educação humana como uma das dimensões da docência universitária pretende-se indicar que a tarefa da docência não se reduz à profissionalização de seu aluno e tampouco, conforme se observou acima, é essa a essência da Universidade. A docência universitária deve formar o aluno como pessoa, a fim de que assuma sua condição histórica e social, na condição de sujeito que age com liberdade transformando a matéria mediante o trabalho, estruturando sua vida social de modo a fazer prevalecer a justiça em todas as suas dimensões, estabelecendo relações fraternas e dando sentido sapiencial à sua existência. Essa formação articula ciência e educação, tornando a ciência educativa e propiciando que o profissional formado pela instituição em que essa docência é desenvolvida, não se reduza a um operador técnico de sua área específica, mas um egresso acadêmico com as marcas de uma antropologia transcendental e cristã ou até mesmo de um humanismo cristão<sup>54</sup>. A realização dessa tarefa é a essência da questão do Fundamento na docência universitária. Para que essa tarefa efetive torna-se necessário o aprofundamento da exposição mediante a entrada na tríade da Universidade que é constitutiva à própria docência: o ensino, a pesquisa e a extensão.

#### 3.4 A tríade da docência universitária: pesquisa, ensino e extensão

A docência universitária remete à tríade que constitui a estrutura essencial da Universidade:

ensino, pesquisa e extensão. Para que se desenvolva o ensino na docência, torna-se necessária a pesquisa, considerada como um processo de investigação científica sobre a verdade de um ente ou de uma região do ente, ainda desconhecido. A motivação da pesquisa tem dois polos originários: a curiosidade que constitui ontologicamente o homem à busca da verdade e a demanda oriunda da estrutura social em que está inserida a Universidade. A pesquisa oriunda da demanda social atende ao Estado ou alguma entidade privada e pode ser denominada de “pesquisa finalizada”<sup>55</sup>. Esse tipo de pesquisa serve à razão instrumental, possui o selo da utilidade e da eficiência e ao tornar-se exclusiva na docência universitária denota que a Universidade perdeu sua autonomia, concordou com a hegemonia da razão instrumental, imbuí-se da primazia da linguagem do cálculo e da informação, e isenta-se de uma ontologia hermenêutica que abarca o encontro entre o homem e o ser. Nesse encontro, a pesquisa emerge também a partir da verdade do ser que, não necessariamente se determina pelo Estado ou por alguma entidade privada, mas pelo amor à verdade, pela abertura ao espírito da *curiositas* que é próprio da existência humana e à sensibilidade que ultrapassa uma perspectiva de ciência que está fragmentada em uma única área do saber. Permanecer na exclusividade da “pesquisa finalizada” implica não se ater ao que Heidegger denominou *Ereignis*<sup>56</sup>, que se traduz em língua brasileira como acontecimento-apropriação ou também como evento, para designar o encontro entre o ser e homem. Em outras palavras, a exclusividade de investimentos em “pesquisa finalizada” representa a autossuficiência humana, o fechamento humano à manifestação do ser e, por conseguinte, à verdade que emerge do próprio ato de pesquisar.

A ciência que se permeia pelo Fundamento é uma ciência fundamental, cujo escopo não se

<sup>53</sup> Cf. SEGUNDO, J. L. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Sal Terrae: Santander, 1993, pp. 105-136.

<sup>54</sup> Cf. GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. “O humanismo cristão de Alceu Amoroso Lima e sua influência na teologia contemporânea no Brasil”, in ACTAS DO I CONGRESSO INTERNACIONAL (II): *O pensamento luso-galaico-brasileiro (1850-2000)*. Imprensa Nacional – Casa da Moeda: Lisboa, 2009, pp. 45-71.

<sup>55</sup> Cf. DERRIDA, Jacques. “As pupilas da Universidade”, in DERRIDA, Jacques – PETERSON, Michel. *O olho da Universidade*. Estação Liberdade: São Paulo, 1999, pp. 139-149.

<sup>56</sup> Cf. HEIDEGGER, M. “Brief über den ‘Humanismus’”, in *Wegmarken*, pp. 313-362.

reduz ao atendimento às demandas sociais do Estado ou de entidades privadas e nem à isenção da filosofia e das ciências humanas em seu desenvolvimento metódico e epistemológico. Essa ciência fundamental denota a constituição da comunidade universitária como uma “comunidade de pensadores”<sup>57</sup> e não de um aglomerado de docentes que transmitem informações e de alunos que as recebem para colocá-las em prática em sua vida profissional, objetivando unicamente a inserção exitosa no mercado de trabalho. Uma comunidade de pensadores desenvolve a pesquisa transfinalizada, que ultrapassa a finalidade estatal ou privada, mas que articula as demandas sociais com o ser que se manifesta ao homem. A ciência fundamental articula a técnica científica com a metafísica – cuja essência se identifica com uma ontologia hermenêutica –, traz em si toda a historicidade do pensamento presente em determinada ciência, retomando a tradição não como algo velho e inadequado, mas como o elemento antigo que se conserva contemporâneo a cada época histórica. Desse modo, a tradição acompanha e se subjaz na elaboração do conhecimento científico, de modo que esse conhecimento se torna marcado pelo Fundamento que ao mesmo que sustenta e alicerça, fundamenta abrindo a verdade conhecida para novas possibilidades de verdade<sup>58</sup>.

Essa ciência fundamental presente na pesquisa universitária, por ser sustentada pelo Fundamento, possui a marca do diálogo realizado na interdisciplinaridade e na transdisciplinaridade. A interdisciplinaridade se constitui no diálogo realizado nas fronteiras e pontos de contato entre diversas ciências, podendo culminar em uma nova disciplina, promovendo a convergência e a complementaridade entre várias disciplinas para atingir um objetivo comum, sintetizando os métodos utilizados, as leis formuladas e as aplicações propostas. A transdisciplinaridade é o que se afirma no âmbito dos esquemas cognitivos, atravessa as disciplinas e objetiva à criação de um campo de conhecimentos em que seja possível a

presença de um novo paradigma ou de uma nova maneira de diálogo entre filósofos e cientistas, os esquemas nocionais devendo obedecer à circularidade entre a filosofia e as ciências naturais e humanas. Na transdisciplinaridade se concentra e se desenvolve o recorte transversal das disciplinas e a transversalidade temática que possibilitam a realização da crítica e da cultura em constante movimento de unidade dos saberes científicos<sup>59</sup>.

O ensino é o processo pedagógico de transmissão do conhecimento apreendido durante o processo de investigação, em consonância com a aprendizagem. Por isso, o ensino segue a linha mestra da pesquisa em termos de produção de conhecimento científico, marcado pelo diálogo entre as ciências e pelo amparo filosófico que possibilita a efetividade ontológico-hermenêutica no próprio processo de ensino-aprendizagem. Por haver a característica ontológico-hermenêutica no ensino, então a perspectiva não será dualista em que aparecerão os critérios de erro e acerto, mas o erro terá importância pedagógica nesse processo à medida que apresenta a falibilidade humana, a insuficiência da *adequatio* e a inoperância hermenêutica do dogmatismo. Vinculado à pesquisa, o ensino terá a marca da interdisciplinaridade e da transdisciplinaridade e assim como a “pesquisa fundamental” é transfinalizada, também o será o ensino, tornando-se campo de encontro de liberdades humanas, de efetividade da transcendência, de amor à verdade e, por conseguinte, de formação do *humanum* em sua abissalidade, denotativa da presença do Fundamento no ensino e na pesquisa da docência universitária.

A extensão completa a tríade estrutural da Universidade, mas sua origem está na própria articulação do ensino e da pesquisa, cuja direção é o mundo-outro que espera pela Universidade como servidora mediante sua ciência fundamental e seus sujeitos humanizados, sensíveis às angústias, aos dramas, às potencialidades e às esperanças da era contemporânea da humanidade. Assim, a

<sup>57</sup> Cf. DERRIDA, J. “As pupilas da Universidade”, in DERRIDA, J. – PETERSON, M. *O olho da Universidade*, p. 148.

<sup>58</sup> Cf. HEIDEGGER, M. “Was ist Mewtaphysik?”, op. cit., pp. 103-122.

<sup>59</sup> JAPIASSU, Hilton. *O sonho da transdisciplinaridade e as razões da Filosofia*. Imago: Rio de Janeiro, 2006, pp. 15-79.

docência universitária em extensão não será apenas uma prestadora de serviços, conforme as demandas finalizadas ou pelo Estado ou por entidade privada. Seu serviço será a realização da sua própria essência universitária, a de portar uma ciência fundamental, fundamentada por um pensamento fundamental que ultrapassa a fragmentação, possibilitando que a extensão universitária, denotativa do caráter servidor da Universidade, esteja efetivamente comprometida com a verdade.

#### 4. Conclusão

Ao final deste trabalho reconhece-se que o objetivo estava marcado por apresentar a questão do Fundamento e não os fundamentos da docência universitária. Desenvolver os fundamentos da docência universitária seria uma tarefa pedagógica que tomaria o Fundamento no plural para efetivá-lo como fundamentação. Ao tomar o Fundamento em perspectiva de uma filosofia hermenêutica dialógica seja com a educação seja com outras ciências, explicitou-se que a questão do Fundamento abarca sua relação com a Verdade e com o Ser. Essa relação aponta para uma perspectiva que Heidegger a nomeou de ontológico-hermenêutica, porque o Fundamento não é concebido como algo estático e já finalizado, mas como aquilo que se manifesta como sem-Fundamento – *Ab-grund* – ou ainda abissal. O Fundamento requer, então, o horizonte do aprofundamento de si, mediante o comprometimento com a verdade, concebida como *aletheia – lichtung* –, clareira que possibilita a compreensão do ser na existência do ente humano, que é um *Dasein* que se coloca como ser no mundo, que se relaciona com outros mundos e produz novos de mundos, convivendo na pluralidade de visões de mundo. Essa relação de

mundos se realiza mediante a liberdade que efetiva o transcendental do *Dasein*, enquanto possibilidade de ultrapassagem e, por consequência, de compreensão da verdade como abertura e clareira.

Ao considerar o Fundamento como esse elemento que possibilita o aprofundamento ou a abissalidade da própria Verdade e do Ser, sua aplicação à docência universitária possibilita, então, compreender que a docência não se esgota no profissionalismo da ciência ensinada e pesquisada com finalidade determinada, mas se amplia para a constituição de uma ciência fundamental que explicita um pensamento fundamental, cujo desenvolvimento possibilita a formação abissalmente humana do alunado. Isso implica que a Universidade é *locus* de produção da *Universitas cognitio* e da formação do *humanum*. Sua ciência é tão fundamental que é também educadora, que possibilita a formação do homem que se encontra com a verdade de sua essência.

A docência universitária se identifica com o professorado, cuja palavra remete ao professar a fé em algo. A profissão de fé indica o ato de mergulhar em algo a dar credibilidade. Ser docente é professar a fé na docência, cujo Fundamento articula ciência com educação em convergência com a constituição de uma ciência fundamental e educacional, que pensa porque não se esgota em si mesma, mas se deixa envolver pela filosofia, que é por sua vez, o próprio ato de filosofar. Desse modo, o Fundamento da docência leva o docente a, movido pela sua profissão de fé, a exercer a docência construindo um pensamento fundamental, que seja meditado, capaz de abarcar o todo para formar o humano a cada vez intensamente *humanum*, livre, transcendente, construtor de mundos existentes com sentido.