

UM TECTO ENTRE RUÍNAS? AS HUMANIDADES NA UNIVERSIDADE DO SÉCULO XXI

António Sousa Ribeiro

Universidade de Coimbra – CES

«Existe esperança para as Humanidades no século XXI?» – a pergunta enfática formulada por Susan Bassnett num texto escrito há poucos anos (Bassnett, 2002) é apenas uma variante especialmente drástica das muitas e recorrentes interrogações análogas sobre o campo das Humanidades que, no conjunto, poderiam agrupar-se sob a designação de discurso da crise. Não é necessária uma pesquisa aprofundada para verificar a omnipresença deste discurso. É verdade que, como argumentam alguns, ele acompanhou desde sempre a presença institucional das Humanidades na universidade e a crise mais não é, no fundo, do que a expressão da essencial auto-reflexividade das disciplinas humanísticas. Este, contudo, é um argumento dificilmente sustentável, por duas razões: em primeiro lugar porque, como irei ainda expor, os contornos da crise são, na Universidade do século XXI, bem distintos do que foram noutros contextos; em segundo lugar, e não será mau que isto seja dito logo de início, um olhar sobre a história moderna das Humanidades encontrará, sem dúvida, como fio condutor uma recorrente ânsia de legitimação, mas não deixará também de detectar como atitude dominante uma mais ou menos arrogante ou autista confiança na legitimidade «natural» de disciplinas que, no âmbito do modelo

humboldtiano, podiam reivindicar a centralidade do seu objecto, a «cultura» e, mais especificamente, o património cultural da nação. À luz desse modelo, era possível, por um lado, cultivar em perfeita boa consciência um acentuado desdém pelas condições materiais da produção cultural – dito de outro modo, era possível a cegueira para a dimensão de barbárie que, segundo a famosa expressão de Walter Benjamin, subjaz a todo o documento de cultura; e, por outro lado, concomitantemente, era também possível a ignorância eurocêntrica do outro colonizado e o conseqüente comprazimento num falso universalismo. De facto, ao pôr a tradição humanista de uma cultura letrada ao serviço de um projecto educativo aparentemente consensual, coincidente com a ideia de nação, a retórica universalista do humanismo iluminista associou-se a uma noção enfática de cultura mediada pela forma do Estado nacional e achou-se posta ao serviço das ficções do centro com que esse Estado cimentava ideologicamente a legitimidade do seu projecto. E, assim, a despeito de toda a retórica em contrário, as Humanidades foram-se traduzindo num saber simplesmente instrumental – o culto de valores aparentemente desinteressados e de uma ficção de autonomia revelava-se, afinal, como condição de eficácia na subordinação a um conceito de cultura assente na lógica da regulação, um conceito anti-cosmopolita e anti-emancipatório.

É por tudo isto que não é possível ter-se demasiada paciência com a cultura da lamentação alimentada pela fantasia de uma centralidade supostamente perdida. Se as Humanidades têm futuro, esse futuro não está, seguramente, no seu passado. Há bons argumentos, como tentarei mostrar, para confiar nesse futuro e para conceber nele uma nova centralidade para o campo das Humanidades. Mas tal implica necessariamente uma reconstrução do conceito, e essa reconstrução, é necessário reconhecê-lo, depara-se hoje com condições particularmente difíceis.

De facto, no contexto da universidade em ruínas, isto é, da universidade transformada num sistema burocrático organizado segundo critérios de eficiência e de racionalidade económica moldados pela lógica do capitalismo neoliberal em tempos de globalização (Readings, 1996), a vulnerabilidade das Humanidades tornou-se mais patente do que nunca. Como assinala Boaventura de Sousa Santos no seu ensaio sobre a universidade do século XXI (Santos e Almeida Filho, 2009), toda a evolução recente das universidades tem sido dominada por uma crise institucional que não é separável da crise de legitimidade e de hegemonia, mas se sobrepõe a elas, levando a soluções que, em vez da reforma profunda orientada por uma reflexão estratégica capaz de conduzir a um reequacionar da arquitectura dos saberes e a uma concomitante redefinição do lugar da Universidade na sociedade, privilegiaram o alinhamento pela lógica do mercado. Sobretudo em contextos periféricos e semiperiféricos, as consequências são, reconhecidamente, catastróficas. Nas faculdades de Letras das universidades portuguesas, a especialização na formação de professores permitiu, durante um certo período de tempo, ignorar essas consequências, ao mesmo tempo que assentava numa aceitação acrítica de concepções profissionalizantes e vocacionistas que concorriam elas próprias para reforçar a mesma ideologia do mercado que, em última análise, condenava à irrelevância as Humanidades enquanto espaço crítico e auto-reflexivo. Pense-se também como o chamado modelo de Bolonha, originalmente pensado, se fizemos fé nas primeiras declarações programáticas, como um processo de harmonização do modo de organização dos percursos curriculares à escala europeia, tem vindo, sim, a traduzir-se num processo de uniformização. A generalização deste modelo, ao consagrar uma forte compressão dos percursos de formação e um sistema de graus e de escolhas curriculares orientados no sentido de uma adequação à rápida entrada no mercado de trabalho, traduz a mesma

concepção produtivista que contribui para a erosão da posição das Humanidades.

Um olhar sobre o denominado espaço europeu da investigação não levará a conclusões muito diversas sobre a persistência de uma lógica de marginalização. Um manifesto recente de um grupo de investigadores ingleses de topo intitulado «Prioridades futuras das humanidades na Europa: O que é que as humanidades têm para oferecer?» (AAVV, 2007) – um exemplo entre muitos –, embora não deixando de apontar as responsabilidades das próprias Humanidades neste processo, começa por constatar que elas são «mal compreendidas e desvalorizadas na Europa» e no âmbito das instituições europeias, e por afirmar preto no branco que «as humanidades têm muito mais para oferecer do que supõem a comunidade de investigação europeia e o comissário europeu para a investigação». O problema é que não se trata, evidentemente, de uma particular má vontade do comissário em questão, trata-se de uma situação e uma tradição institucionais que, apesar de muitos sinais isolados, teimam em persistir.

Neste quadro, as Humanidades, mais do que nunca, correm o risco de ficarem prisioneiras de modelos que, no fundo, perpetuam uma dicotomia da qual não podem sair senão perdedoras. De facto, é evidente que, no modelo das duas culturas, elas não podem aspirar senão a um lugar residual ou sumptuário – lembre-se que, na visão original de C.P. Snow, as Humanidades estão viradas para o passado e são, portanto, pouco mais do que um resíduo pré-moderno, liberto da pressão da modernização, mas, por isso mesmo, também arredado de uma possibilidade de futuro (Snow, 1959). É a aceitação inquestionada desta camisa de forças que subjaz a um modelo como o defendido pelo filósofo pós-moderno alemão Odo Marquard, que define as Humanidades como ciências da compensação, remetendo-as para a função quase terapêutica de, como o nome indica, compensar os

défices da modernidade, no sentido da reparação dos danos infligidos ao sujeito moderno pela ciência e a técnica (Marquard, 1987).

Parece óbvio que uma reconstrução do conceito só poderá ter lugar para além destas dicotomias paralisantes, o que implica, desde logo, o abandono do acantonamento na racionalidade estético-expressiva como fonte última de legitimação. Por outras palavras, cabe às Humanidades pensar transversalmente os domínios autonomizados pela modernidade, em vez de se resignar a essa autonomização ou de reivindicar uma espécie de território exclusivo. Ou, dito ainda de outro modo, não se trata – já não se trata – de tomar como objecto a «cultura», mas sim a forma cultural do mundo (Frühwald *et al.*, 1991: 41).

Onde poderá então estar o núcleo essencial do problema? Recuemos um pouco, exercitando aquela memória da longa duração histórica que não é, seguramente, privilégio das Humanidades, mas, sem dúvida, encontra nelas uma base metodológica essencial. Numa das suas conversas com Eckermann, em 15 de Outubro de 1825, lamentava Goethe – e não se esqueça que, no horizonte conceptual do autor do *Fausto*, que também foi cientista, o modelo das duas culturas seria alguma coisa literalmente impensável – que o progresso das ciências fosse alargando, é certo, o âmbito do conhecimento exacto das coisas, mas, ao mesmo tempo, muitas das verdades assim produzidas de pouco servissem, isto é, não apresentassem relevância para o que lhe parecia realmente importante do ponto de vista do ser humano (Eckermann, 1955: 150). Reconhece-se aqui, evidentemente, a unilateralidade da perspectiva humanista; mas reconhece-se também a incomodidade perante a progressiva ocupação do campo do saber pela lógica da previsibilidade determinista. Por outras palavras, o que, aos olhos de Goethe, ia ficando cada vez mais por responder era o problema central do Iluminismo, o problema da relação entre a racionalidade objectiva do conhecimento e a moralidade subjectiva da acção.

É neste problema central que, a meu ver, continua a residir o núcleo futurante da ideia das humanidades. Se é verdade que ao horizonte dessa ideia subjaz a interrogação permanente sobre a relação entre a racionalidade do conhecimento e a ética da acção, a reconstrução das Humanidades, ao levar-nos «para além das duas culturas» (Nunes, 1998-99), revela-se, não apenas como necessidade epistemológica, mas também como urgência ética e política. Lembra-se Boaventura de Sousa Santos em *Um discurso sobre as ciências*, que o que há de futuro nas Humanidades «é terem resistido à separação sujeito/objecto e terem preferido a compreensão do mundo à manipulação do mundo» (Santos, 1987: 44). Analogamente, os autores de um decisivo balanço crítico sobre *As Humanidades hoje* publicado na Alemanha no início dos anos 90 – entre esses autores estão nomes de referência como Wolfgang Frühwald, Hans Robert Jauss ou Reinhart Koselleck – apontavam como eixo central do futuro das Humanidades a assunção da tarefa da «antropologização do saber» (Frühwald *et al.*, 1991: 51). Só assim, argumentam esses autores, elas serão capazes de produzir um «saber orientador» (*Orientierungswissen*), feito de perguntas e respostas, capaz de fundamentar uma acção esclarecida – um saber definido por oposição àquele saber simplesmente instrumental (*Verfügungswissen*), «incapaz de conseguir a conjugação entre os que sabem e os que agem» (*ibid.*: 68).

O desiderato da antropologização do saber, como é bom de ver, não é senão outra forma de exprimir a resistência à separação sujeito/objecto aludida por Boaventura de Sousa Santos. É um desiderato que não tem nada da feiticização do universal ou da busca das raízes inscritos na matriz convencional dos saberes humanísticos. Pelo contrário, sendo certo que a noção de que a raiz do ser humano é o próprio ser humano está subjacente a essa lógica de antropologização, o que esta visa é a localização do saber, a produção do saber contextual

que permite, justamente, responder à pergunta pelo humano para além da abstracção dos falsos universais. O escravo ou o bárbaro estrangeiro são humanos? A humanidade de Próspero é a mesma de Caliban? O que é que define o ser humano na era pós-genómica? Tudo perguntas, a que poderiam acrescentar-se muitas outras, que não podem ter resposta sem mobilizar instrumentos de reflexão que pertencem ao arsenal das Humanidades.

Os processos de globalização e a revolução digital confrontam as humanidades com lógicas radicalmente descontextualizantes. Ao fazê-lo, obrigam-nas a repensar a sua posição de um modo que corresponde, no fundo, a recuperar vectores essenciais, mas silenciados, da tradição do paradigma humanista. De facto, diferentemente da concepção moderna de racionalidade, que representa um «ideal descontextualizado», esse paradigma, como lembra Stephen Toulmin (1992), insistia em que o pensamento e a acção não deviam ser apenas racionais, mas também razoáveis, comportando, nomeadamente, a diversidade social, cultural e intelectual. Esta «razoabilidade» traduzia, no fundo, uma atitude profundamente contextualista, atenta mais à contingência do que às regularidades deterministas, mais ao particular e ao concreto do que à generalização abstracta.

É, sem dúvida, numa tal exigência contextualizante que reside um dos aspectos decisivos do impacto dos *cultural studies* sobre o conjunto dos saberes contemporâneos. É essa exigência que permite não perder de vista tudo aquilo que resiste à lógica da indiferenciação – a começar pelo sofrimento concreto dos seres humanos vítimas de violência, opressão ou exclusão. Não me interessam neste momento os limites do projecto dos *cultural studies*, sobretudo quando ele reintroduz pela porta das traseiras uma certa forma de universalismo culturalista ou quando tende a confinar-se num fenomenologismo descritivista que arrasta consigo a perda da dimensão crítica. Interessa-me é sublinhar como a ambição de acrescentar ao estudo da cultura a

interrogação da forma cultural do mundo constitui um exemplo apropriado de uma das várias formas hoje assumidas pela transformação do campo das Humanidades.

Essa transformação, no que tem de mais promissor, faz-se, em vários planos e de diferentes modos, no sentido de uma epistemologia da fronteira e de um saber fronteiriço. Não um saber para além das fronteiras, mas um saber que se exerce na fronteira, que se constrói dinamicamente nos espaços de articulação, nomeadamente de articulação com as ciências sociais. A percepção mais elementar de qualquer teoria da fronteira diz-nos que nenhuma fronteira é estática ou estanque, mas é sempre dinâmica e porosa. O que significa que, ao autodefinirem-se como razão fronteiriça, preocupada com os espaços de articulação e com as condições de existência desses espaços, as Humanidades se mantêm centradas nos seus objectos tradicionais – a cultura, a memória, a linguagem – mas o fazem de um modo que, inevitavelmente, é levado a reconceptualizar esses objectos à luz da experiência desestabilizadora das zonas de contacto.

Em tempos de crise, é sempre avisado certificarmo-nos de que temos consciência segura do que é fundamental. E o fundamental, do ponto de vista das Humanidades, nomeadamente num mundo como o de hoje em que, como lembra Michel Serres (1998), o deus tutelar já há muito não é Prometeu, o deus do fogo e da transformação industrial, mas sim Hermes, o deus da comunicação, o fundamental passa sempre pela linguagem – linguagem num sentido lato, que inclui todos os modos de codificação da experiência do mundo. É verdade que a centralidade da linguagem se afirma em condições marcadas pela sua tendencial redução a informação e, concomitantemente, pela vertiginosa aceleração global do tempo da informação. Mas é justamente enquanto crítica da informação que as Humanidades podem lançar mão de virtualidades que sempre lhes assistiram, desde logo, a capacidade de ler devagar, uma virtude que não é incompatível com

o mundo digital, pelo contrário, só pode beneficiar da ampliação do horizonte de possibilidades permitido por este.

Saber quem fala e quem cala é uma questão decisiva no âmbito do exercício da cidadania e do combate às muitas formas de exclusão, que começam sempre por ser formas de recusa da linguagem e de produção de silêncios. Cabe lembrar que o conceito de retórica, no seu sentido próprio, não aponta simplesmente para a arte de falar bem, mas, antes disso, e muito mais, para o saber falar, falar para uma comunidade e ser capaz de fazer sentido no uso esclarecido dos signos que estruturam a consciência dessa comunidade, ser capaz de participar eficazmente no circuito discursivo e comunicativo em que se está inserido. Sendo assim, a retórica é indissociável da cidadania, também na acepção de que não há cidadania sem acesso ao discurso. Quando Gayatri Spivak, no seu ensaio clássico, sem dúvida controverso, mas sem dúvida também muitas vezes mal entendido, pergunta se o subalterno é capaz de falar (Spivak, 1993), é, fundamentalmente, a questão da cidadania e da exclusão da cidadania que está a pôr em saliência. Porque não se trata, evidentemente, de o subalterno não ter voz ou não ser capaz de articular-se em discurso, trata-se, em primeira linha, das condições de poder que fazem com que o lugar de enunciação do subalterno no seio da diferença colonial condene o seu discurso à irrelevância por o oferecer à violência de interpretações que o silenciam, ainda mais se, sendo mulher, se situa numa dupla subalternidade.

Não é, seguramente, por acaso, que os estudos pós-coloniais nasceram em boa parte em departamentos de Humanidades, e absteino-me de citar aqui os nomes canónicos. Ao oporem um conceito de diferença – desde logo o conceito de diferença colonial – ao universalismo abstracto do pensamento ocidental, os estudos pós-coloniais servem-se de instrumentos que vão buscar, em boa parte, aos estudos da linguagem e aos estudos literários, desde logo o instrumento da

análise crítica do discurso, que constitui o método essencial da obra fundadora de Edward Said, na sua crítica determinante à construção do Oriente no imaginário ocidental enquanto imposição de uma violência que corresponde à liquidação do outro, tornado invisível pelo próprio discurso que ficticiamente o nomeia (Said, 2003). A crítica dos lugares dominantes de produção discursiva contrapõe-lhes a especificidade e a diferença dos lugares de enunciação, a relação indissociável entre o enunciado e o seu contexto, entre o texto e o mundo contingente em que é produzido e recebido, a irreduzibilidade das linguagens – tudo noções que pertencem ao património teórico-metodológico da vertente crítica dos estudos literários. Um dos atributos definidores do texto literário traduz-se, para parafrasear Karl Kraus, na circunstância de que quanto mais de perto se olha para uma palavra mais de longe olha ela para nós. Por outras palavras, a leitura literária oferece um modelo epistemológico assente na desfamiliarização e na desconstrução do que é comum e na aprendizagem de uma complexidade que, em última análise, se mostra sempre irreduzível. Não surpreende que uma geração de teóricos expatriados treinada numa hermenêutica crítica ou nas subtilezas do desconstrucionismo tenha encontrado o caminho para a crítica pós-colonial, um caminho que a levou, inevitavelmente, também ao encontro de disciplinas como a Antropologia, a Sociologia ou a Teoria Política.

De facto, os estudos pós-coloniais são hoje, sem dúvida, dos mais vitais lugares de encontro entre as Humanidades e as Ciências Sociais. São, por excelência, um lugar fronteiriço de produção de conhecimento e de transdisciplinaridade. A intensidade do encontro transdisciplinar pode ser também medida pela transmigração dos conceitos. Exemplifico brevemente com o conceito de tradução. *Orientalismo*, embora de modo implícito, é também um livro sobre tradução – mais especificamente, sobre um modelo de tradução assente na redução do outro ao mesmo. Mas talvez não seja de imediato evidente que esta

afirmação, que, suponho, será aqui e agora amplamente consensual, dificilmente seria possível nesta forma há trinta anos, no momento em que o livro foi publicado. Para que isso se tornasse possível, foi necessário, não apenas o alargamento, mas também a ampla reformulação do conceito que veio a dar-lhe o estatuto central que hoje detém na reflexão contemporânea (Ribeiro, 2005).

Um breve relance sobre a teoria da tradução mostra que ela começou por habitar os departamentos de linguística aplicada, cultivando um conceito disciplinarmente limitado, restrito a relações entre textos no âmbito de processos de transferência interlinguísticos. Na formulação mais simples, esses processos pressupõem a unidade tanto da língua de partida como da de chegada, limitando a actividade de tradução à procura das equivalências adequadas à transferência de um sentido pré-constituído de uma língua para outra – no limite, o tradutor não seria mais do que um simples intérprete, situado numa margem muito estreita e dotado de muito escassa autonomia. Este modelo foi cedendo o lugar a modelos crescentemente pluralizantes, e o conceito de tradução foi-se tornando crescentemente difuso e polissémico – *фуззы*, na expressão de Susan Bassnett, uma das protagonistas deste processo (que, diga-se de passagem, não se mostra minimamente preocupada com essa *фуззыness* do conceito) (Bassnett, 2001).

De há muito que os estudos de tradução se deslocaram do eixo da linguística para o eixo dos estudos culturais e dos estudos pós-coloniais e se estabeleceram como uma interdisciplina. Na verdade, no entendimento que hoje temos, toda a situação em que se procura fazer sentido a partir de um relacionamento com a diferença pode ser descrita potencialmente como uma situação translatória. Nesta acepção ampla, o conceito de tradução aponta para a forma como não apenas línguas diferentes, mas também culturas diferentes e diferentes contextos e práticas políticos e sociais podem ser postos em

contacto de forma a que se tornem mutuamente inteligíveis e possam encontrar modos concretos de articulação, sem que com isso tenha que se sacrificar a diferença em nome de um princípio de assimilação. O que significa, dito de outro modo, que a questão da ética da tradução e da política da tradução se tornaram tanto mais prementes nos nossos dias, como pedra de toque da possibilidade de um cosmopolitismo crítico.

As Humanidades, como tudo o resto, aliás, são demasiado importantes para estarem apenas confiadas aos seus «especialistas». Como escreve Walter Mignolo num texto sobre «The Role of the Humanities in the Corporate University» (Mignolo, 2000), todo o investigador ou cientista, independentemente do campo em que se situe, é igualmente responsável por elas. Na verdade, as Humanidades, antes de serem uma «área de especialidade», são um modelo de abordagem do mundo e uma metalinguagem crítica que permite pensar esse mundo de um modo que é único, no sentido em que não é substituível nem pode subsumir-se noutra perspectiva. É assim que teremos de concluir que, se há uma universidade do futuro e um futuro para a universidade – uma universidade digna desse nome –, esse futuro terá de passar, em aspectos centrais, pelas ciências sociais e humanas, na condição de que estas sejam capazes de reequacionar-se nalguns dos sentidos que neste texto apenas pude aflorar no referente às Humanidades. Tudo o que fui apontando pressupõe um quadro institucional em que as condições de produção de conhecimento crítico não estejam em definitivo sufocadas pela lógica de mercado e pela *audit culture* imperantes na universidade-empresa. Não é seguro que esse quadro institucional esteja minimamente garantido, o que implica também que a função das Humanidades na universidade tenha que começar pelo mais elementar, a tarefa política de assegurar um espaço amplo de respiração para saberes que não se satisfaçam com a irrelevância de uma posição residual. O meu título – um tecto

entre ruínas? – está, gostaria de sublinhá-lo a concluir, formulado no modo interrogativo. É que, na procura, muitas vezes ansiosa, de um tecto que possa tornar essas ruínas pelo menos habitáveis, não me parece que possa retirar-se das Humanidades qualquer esperança de conforto, pelo contrário. Mas isso, afinal, está de acordo com o melhor da tradição do campo, a aceitação auto-reflexiva da precariedade essencial da linguagem, das culturas, das identidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AAVV (2007), «Future Priorities of the Humanities in Europe: What Have the Humanities to Offer? Report of a Round Table Conference Held to Draft a Manifesto for the European Commissioner and Working Papers for the EC Working Party on Future Priorities for Humanities Research», *Arts & Humanities in Higher Education*, 6(1), 123-127.
- BASSNETT, Susan (2001), «The Fuzzy Boundaries of Translation», in Roberto di Napoli *et al.* (orgs.), *Fuzzy Boundaries? Reflections on Modern Languages and the Humanities*. London: Centre for Information on Language Teaching and Research, 67–77.
- BASSNETT, Susan (2002), «Is There Hope for the Humanities in the 21st Century?», *Arts & Humanities in Higher Education*, 1(1), 101–110.
- ECKERMAN, Johann Peter (1955), *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Frankfurt am Main: Insel.
- FRÜHWALD, Wolfgang *et al.* (1991), *Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MARQUARD, Odo (1987), «Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften», *Universitas*, 42(1), 18-25.
- MIGNOLO, Walter D. (2000), «The Role of the Humanities in the Corporate University», *PMLA*, 115(5), 1238-1245.
- NUNES, João Arriscado (1998/1999), «Para além das ‘duas culturas’: Tecnociências, tecnoculturas e teoria crítica», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 52/53, 15-60.

- READINGS, Bill (1996), *The University in Ruins*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RIBEIRO, António Sousa (2005), «A tradução como metáfora da contemporaneidade. Pós-Colonialismo, fronteiras e identidades», in Ana Gabriela Macedo; Maria Eduarda Keating (orgs.), *Colóquio de Outono. Estudos de Tradução. Estudos pós-coloniais*. Braga: Universidade do Minho / Centro de Estudos Humanísticos, 77-87 (ver também <http://www.eurozine.com/article/2005-07-18-ribeiro-pt.html>)
- SAID, Edward (2003), *Orientalism*. London: Penguin Books.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1987), *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; Almeida Filho, Naomar (2009), *A Universidade no século XXI: Para uma universidade nova*. Coimbra: Almedina.
- SERRES, Michel (1998), «La société pédagogique», *Le Monde de L'Éducation, de la Culture et de la Formation*, 9, 6-8.
- SNOW, C.P. (1959), *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. New York: Cambridge University Press.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1993), «Can the Subaltern Speak?», in Patrick Williams; Laura Chrisman (orgs.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York: Harvester Wheatsheaf, 66-111.
- TOULMIN, Stephen (1992), *Cosmopolis, the Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

ABSTRACT

The “crisis of the Humanities” is discussed in its epistemological, ethical and political implications in the context of the increasing commodification of the universities. In order to acquire a new centrality in the order of knowledge, the humanities will have to undergo a profound reconceptualization. In the process, the development of a critical potential will depend on their ability to establish themselves as a mode of border thinking, well aware of its precarious condition, but, at the same time, capable of vital articulations.