

Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula Nº 132

26 de novembro de 2011

[versão provisória]

Para uso exclusivo dos alunos do Curso Online de Filosofia.
O texto desta transcrição não foi revisto ou corrigido pelo autor.
Por favor não cite nem divulgue este material.

Boa noite a todos, sejam bem-vindos.

Na aula passada, nós abrimos um breve parêntese na leitura de Descartes, para fazer alguns esclarecimentos de ordem, por assim dizer, metodológica. Hoje, vou continuar com esses esclarecimentos, e não sei se conseguiremos retornar à leitura da terceira meditação. Se não houver tempo, continuaremos na próxima aula.

Vocês devem ter reparado que, na técnica de leitura que estamos usando, fazemos dois movimentos opostos e complementares. Por um lado, tentamos nos aprofundar nos detalhes do texto, ou seja, partindo de um interesse geral que temos por questões da filosofia, cultura etc., vamos, por assim dizer, afunilando, como numa espiral que se fecha para dentro dos detalhes mais sutis do texto; e em seguida voltamos, abrindo novamente a perspectiva, até relacionar aquilo com questões cada vez mais amplas, que chegam até aquelas que dizem respeito à nossa vida no mundo presente. Nós vamos, então, até o texto de Descartes, e retornamos à nossa própria posição.

Este modo de leitura parece-me inerente à própria natureza da atividade filosófica. A partir do momento em que definimos a filosofia como “a busca da unidade do conhecimento na unidade da consciência e vice-versa”, é evidente que dessa definição decorre um tipo de leitura tipicamente filosófica de textos filosóficos. É claro que, na totalidade (ou quase) dos manuais de filosofia e introduções à filosofia existentes, não se encontra realmente nenhuma definição ou conceito da filosofia – eu, pelo menos, nunca encontrei. O que se faz é aceitar um legado, uma tradição que denomina “filosófico” certo conjunto de obras; mas é fácil perceber que entre esse conjunto e o conteúdo daquilo que se denomina filosofia não há uma relação tão clara como entre a bibliografia teatral e o que é o teatro.

A peça de teatro tem uma série de características formais que nos permite reconhecer se ela é ou não uma peça de teatro: personagens e atores num palco, numa arena ou em qualquer outro lugar apropriado; as falas dos diversos personagens. Não se pode conceber uma peça de teatro que não tenha falas dos personagens. (Mesmo que seja um só personagem, como um monólogo, alguém está ali falando – uma peça de teatro em que ninguém fale nada é algo absolutamente incompreensível).

É fácil então identificar o gênero teatro pelos caracteres formais dos textos. Mas o mesmo não acontece com o gênero chamado filosofia. Por exemplo, encontram-se, sob a denominação de filosofia, obras dos mais diversos gêneros – inclusive peças de teatro, além de diálogos, tratados, ensaios, narrativas, poemas etc. A filosofia, portanto, não corresponde a um gênero literário específico. Também não se pode dizer que ela corresponda a um conjunto de problemas determinados. A todo o momento há problemas que entram e saem do repertório filosófico, e há algumas questões consideradas tradicionalmente filosóficas que outros filósofos dizem não serem problemas de maneira alguma – falsos problemas, falsas colocações, que deveriam ser simplesmente esquecidos. Não há, assim, uma temática que possa ser materialmente chamada “filosófica”.

Ora, se não há um gênero literário, se não há uma temática, o que há de comum em todas essas coisas? Se buscarmos uma definição na quase totalidade desses manuais e introduções à filosofia, chegaremos à seguinte conclusão: a única definição que está sendo dada ali é que “filosofia é tudo aquilo que os filósofos denominem como tal”. E se perguntarmos “o que é um filósofo?”, deduziremos que filósofo é todo aquele que diga que o é e que seja aceito como tal por outros que também dizem que o são.

Num dos manuais mais recentes, de autoria de Steven Cahn, *Philosophy for the 21st Century* - uma antologia extraordinariamente bem feita de textos filosóficos -, o autor observa que nenhum de nós jamais escapou de situações em que nos vemos constrangidos quando as pessoas nos perguntam “o que é essa tal de filosofia que você faz?”. Bem, eu me livreí desse problema há muito tempo, quando vi que havia uma maneira muito simples de encontrar um conceito universalmente válido de filosofia, desde que se descubra qual a estrutura comum entre tudo aquilo sendo feito por que aqueles que assim se denominam. Qual é o ponto comum? Onde eles se encontram? Onde se estabelece o seu diálogo? Do que trata esse diálogo? Esse conceito é válido desde que afastemos todos os aspectos acidentais e nos atenhamos àquilo que é absolutamente constante, que está presente em todos, pois é óbvio que eles estão fazendo alguma coisa.

A dificuldade aí reside num problema que os filósofos escolásticos chamariam de confusão entre o objeto material e o objeto formal da filosofia. É curioso que tantos autores de introduções, pessoas tão hábeis e eruditas, cometam a esparrela de tentar definir a filosofia apenas pelo seu objeto material – e então, evidentemente, tudo cabe dentro da filosofia. Quer dizer, quem quer que tenha dado um palpite sobre uma questão filosófica é considerado automaticamente filósofo. Mas isto é um erro porque, por exemplo, se eu escrevo, como o poeta Luciano, um poema sobre a natureza, isso não faz de mim um biólogo, ou um zoólogo, e muito menos um astrônomo. O objeto material não basta para definir uma ciência – isto é a coisa mais óbvia do mundo.

Os escolásticos diziam que o objeto de uma ciência tem de ser definido em três níveis: primeiro, o *objeto material*; segundo, o que eles chamam de *objeto formal motivo*; e, terceiro, o *objeto formal terminativo*. *Objeto material* é a coisa, o assunto, a entidade da qual aquela ciência fala; *objeto formal motivo* é

o aspecto específico sob o qual essa ciência o aborda; e *objeto formal terminativo* são as perguntas finais que essa ciência tenta responder a respeito desse objeto. A ciência botânica, por exemplo, trata de vegetais, como a agricultura – o que não significa que elas são a mesma coisa. Tratam do mesmo objeto, mas sob aspectos diferentes, portanto têm um diferente *objeto formal motivo*, e o que elas visam a responder são questões totalmente diferentes.

Eu pergunto: se todos sabem dessa distinção, por que ninguém jamais aplicou esse critério a respeito da filosofia? Nem mesmo os filósofos escolásticos o fizeram. Quando procuramos nos grandes manuais de filosofia escolástica, como o famoso manual do Padre Kleutgen, publicado na Alemanha no meio do século XIX, ele afirma que “filosofia escolástica era a filosofia que se praticava nas escolas da Idade Média”. Ora, essa afirmação não diz nada a respeito do conteúdo da filosofia escolástica, apenas informa o lugar onde se a cultivava. Mas isto equivale a afirmar que filosofia grega era a filosofia que se fazia na Grécia: [00:10] não diz nada a respeito do que é o seu objeto, apenas onde ele está e onde você o encontra. É incrível que uma disciplina que já tem, na mais modesta das hipóteses, dois mil e quatrocentos anos de idade no Ocidente, ainda se encontre tão desorientada quanto à sua própria definição.

Não me parece que esta seja uma situação inevitável, mas é uma situação realmente artificial, derivada às vezes, me parece, de uma certa vaidade que alguém possa ter de estar cultivando uma coisa indefinível... Quer dizer, por um lado, o filósofo passa vergonha porque não sabe explicar o que está fazendo e tem alguma dificuldade em justificar a sua profissão perante as pessoas leigas; mas por outro lado existe um encanto em se praticar uma atividade indefinível. E entre a humilhação e a vaidade se estende toda uma gama de confusões possíveis.

Existem, no entanto, certos traços comuns a todos os filósofos e dos quais não se pode escapar de maneira alguma. O primeiro é: o filósofo sempre investiga as coisas a partir dos seus próprios poderes cognitivos, sem contar com nenhuma autoridade externa. Ele até pode se referir a essa autoridade, mas não pode alegá-la como prova ou fundamento daquilo que está dizendo. Um filósofo pode, por exemplo, ser cristão ou muçulmano – o que o levará a se referir ao Evangelho ou ao Corão como fonte inspiradora de alguns de seus pensamentos – mas não pode resolver uma questão filosófica dizendo: “o Evangelho diz isto, ou o Corão diz aquilo, e está acabado!” Assim, a renúncia a resolver as questões mediante o apelo a uma autoridade externa, ou a uma autoridade coletiva, é um traço permanente e universal de todos os filósofos. Isto quer dizer que, quando o indivíduo aborda alguma questão filosófica tomando como autoridade final para a resolução de seus problemas uma autoridade externa, ele não é um filósofo de maneira alguma – ainda que esteja abordando questões filosóficas.

Um exemplo característico seria o teólogo muçulmano Al-Ghazzali, indivíduo duma habilidade filosófica extraordinária, mas que não acredita que a filosofia possa resolver problema algum, já que tudo está resolvido no Corão e o que não estiver no Corão simplesmente não tem importância... A autoridade final para a resolução dos problemas é o Corão. Ou seja, não há problemas filosóficos, há apenas problemas teológicos a serem resolvidos mediante o apelo a um texto sagrado. Também não são filósofos João Calvino e Martinho

Lutero, assim como não se podem considerar textos filosóficos os dogmas da Igreja, ainda que às vezes tratem de questões filosóficas. Todos esses textos tratam de questões *materialmente* filosóficas, mas eles não têm um *objeto formal motivo* filosófico, e muito menos um *objeto formal terminativo* filosófico. Ou seja, eles não enfocam essas questões sob o aspecto propriamente filosófico e não buscam resolver questões filosóficas por meios filosóficos. Existem, portanto, inúmeros textos que fazem parte da história da filosofia sem fazer parte da filosofia. São textos que mostram a convivência da filosofia com outras disciplinas ou com outras formas de atividade cultural socialmente reconhecidas. Este é o primeiro traço universal da filosofia: o filósofo nunca apela a uma autoridade exterior a ele próprio.

Os filósofos escolásticos resolviam este problema dizendo que a teologia investiga os problemas à luz da revelação e a filosofia, à luz da razão natural. Mas esta não é uma maneira apropriada de resolver o problema porque o filósofo pode perfeitamente negar os poderes da razão natural, pode desenvolver uma filosofia de tipo irracionalista. George Santayana, por exemplo, dizia que a fonte última do conhecimento filosófico é algo que ele chamava de “fé animal”, que não se identifica com a fé religiosa. É evidentemente uma tomada de posição irracionalista, e não se pode dizer que ele está usando a razão natural no mesmo instante em que a nega. Temos, assim, que a definição da filosofia como a investigação, à luz da razão, dos grandes problemas natural não abrange todos os casos possíveis, apenas uma parte deles, e, portanto, esta não é uma distinção adequada. Ela servia para os fins pedagógicos, didáticos, da filosofia escolástica, porque se tratava de distinguir entre duas faculdades, a de filosofia e a de teologia. É uma distinção quase administrativa, apenas, e não substantiva.

O que caracteriza, portanto, o filósofo não é o uso exclusivo da razão natural, mas o apelo exclusivo à sua própria consciência. Seja ele um racionalista ou um irracionalista, um empirista ou qualquer outra coisa, ele não apela a outra autoridade exceto àquilo que ele sabe e que pode perceber. Isto é comum a todos os filósofos, sem exceção. Por que dizemos, por exemplo, que São Tomás de Aquino é um filósofo e Al-Ghazzali não é? Porque São Tomás de Aquino distinguia perfeitamente entre os momentos em que estava falando em nome da lei revelada e em nome de sua própria consciência, apenas. Notamos uma diferença brutal entre a perspectiva da *Suma Teológica*, que é toda baseada na Revelação, e a da *Suma contra os Gentios*, totalmente baseada no que ele chama de “razão natural”. A autoridade da sua consciência é fundada na razão natural (e a de Santayana não é). De qualquer modo, S. Tomás apela à autoridade daquilo que sabe, do que ele pode compreender sem o auxílio de uma fonte revelada ou de uma autoridade externa.

Todos os filósofos são assim, e portanto já não estamos mais em um mato sem cachorro e não precisamos dizer que filosofia é tudo aquilo que os filósofos assim o denominam. Pois algum filósofo pode se enganar e denominar de filosofia algo que não o é. Por exemplo, muitos autores denominam Al-Ghazzali de filósofo, quando ele absolutamente não o é, ainda que abordando assuntos nominalmente filosóficos.

Há um segundo traço também comum a todos. O filósofo sempre procura alguma orientação pessoal no universo do conhecimento disponível. Todos o

fazem. Qualquer que seja a sua orientação pessoal, ele busca um senso de orientação dentro do conjunto de um conhecimento existente, e não de um conhecimento inexistente. Talvez ele não esteja em busca de um novo conhecimento, ou talvez ele investigue determinados pontos específicos com métodos científicos, ou teológicos, ou por meio da imaginação artística. Ele pode estar fazendo isto também, mas não é obrigatório. Assim, quer o próprio filósofo contribua para o avanço do conhecimento científico, teológico, artístico etc., quer não o faça de maneira alguma, ele necessariamente busca um senso de orientação dentro do conjunto do conhecimento que esteja disponível para ele — e, portanto, no seu tempo. Como [00:20] ninguém dispõe de todo o conhecimento possível, é claro que o horizonte dentro do qual o filósofo busca essa orientação é delimitado pelo conhecimento disponível a ele — e este conhecimento também não é estático, porque ao longo da vida ele aprende alguma coisa.

Esse senso de orientação é móvel, uma característica também comum a todo filósofo: à medida que ele aprende novas coisas, que chegam novas informações, ele tenta fazer com que o senso previamente obtido adapte-se a esses novos conhecimentos — o que muitas vezes força alguns filósofos a mudar de ideia ao longo da vida. Schelling, por exemplo, construiu quatro sistemas filosóficos, tentando, em cada um, integrar novos dados e informações que não conferiam com o que ele sabia antes. Isto não quer dizer que esses quatro sistemas sejam totalmente incompatíveis entre si; são como aquelas bonequinhas russas que estão umas dentro das outras; cada sistema novo não se reduz ao anterior, mas também não o rejeita completamente. Do mesmo modo, podemos acompanhar alguma evolução intelectual na vida de alguns filósofos — e a evolução do pensamento do filósofo é sempre um problema para os seus intérpretes, porque raramente ele deixa uma narrativa da sua evolução interior, dizendo “primeiro pensei isto, depois aconteceu aquilo, que me fez mudar de ideia”. Só às vezes eles procedem assim, e você tem de reconstituir essa evolução por meios conjecturais.

Para entendermos a dificuldade disto, a chamada evolução do pensamento de Aristóteles é até hoje um problema. São dois mil e quatrocentos anos de discussão. No começo do século XX, Werner Jaeger publica o livro *Aristóteles: bases para o estudo do seu desenvolvimento*, em que afirma ter havido uma ruptura na evolução de Aristóteles: começa como um platônico e termina mais ou menos como um cientista experimental de tipo moderno. Outros dizem que essa evolução não houve; Aristóteles continuou acreditando naquilo que acreditava no começo, apenas acrescentando-lhe algo. O fato é que, até hoje, “ninguém sabe quem morreu: eu garanto que foi ele, ele garante que fui eu”... Esta é a situação. É o caso também da evolução de Karl Marx. Nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, de 1844, vemos que Marx tem uma perspectiva mais ou menos de tipo humanista, como um humanista da Renascença. Mas Louis Althusser, em *Pour Marx* (Pró Marx), diz que existiu uma ruptura; o Marx da maturidade já havia rompido com toda aquela perspectiva e não acreditava mais nela. Outros afirmam que existiu, sim uma continuidade — mas também ninguém sabe como essa evolução se deu de fato.

A simples existência desses problemas de investigação histórica mostra que, ao longo da vida, o senso de orientação do filósofo evolui de alguma maneira. E, se muda, é porque evidentemente a busca do senso de orientação é a

constante ao longo do processo. Se o indivíduo, ao absorver novas informações, não fizer nada para coerenciá-las com as suas ideias gerais anteriores, então ele não está buscando um senso de orientação de maneira alguma, nem precisa dele.

Existem inúmeras atividades intelectuais, algumas bem complexas e sofisticadas, onde nenhum senso de orientação é requerido. A ciência experimental é uma delas. Quem faz uma descoberta em ciência experimental não tem nenhuma obrigação de coerenciá-la com todas as outras descobertas científicas anteriores. Muito menos tem a obrigação de encontrar uma explicação para as suas implicações e consequências culturais mais vastas. Uma descoberta científica pode causar toda uma discussão de tipo cultural-filosófica à qual o próprio autor da descoberta permanece totalmente alheio.

Veja, por exemplo, as consequências culturais, morais e políticas da teoria da evolução. Se procurarmos nos próprios escritos de Charles Darwin, encontraremos muito pouca coisa sobre ela. Ou seja, Darwin soltou a sua teoria e disse: “que se danem as implicações culturais, isto é problema seu!” E mais não disse nem lhe foi perguntado. O mesmo se dá com a teoria de Edward Wilson sobre a sociobiologia, segundo a qual, na conduta humana, praticamente tudo é determinado hereditariamente. Bom, é uma teoria científica, que tem consequências morais, políticas, culturais etc. Muita gente ficou brava com o que Wilson disse, mas ele de fato não tem nada a ver com isso. Ele não está expondo essa teoria como filósofo, portanto não está buscando um senso de orientação geral na cultura; está apenas acrescentando um dado que ele acredita ter descoberto. Outro exemplo: o livro de Julian Jaynes sobre a origem da consciência, onde ele afirma que os homens, até certa fase da história, simplesmente não tinham consciência, no sentido individual. Eles ouviam vozes, os deuses falavam pela suas bocas. Diz ele que só a partir de um determinado momento histórico se pode falar de consciência. Bem, quais seriam as consequências desta afirmação? A primeira delas é que a consciência não é um atributo permanente do ser humano, mas um fato cultural que aconteceu e pode desacontecer num outro momento. Mas, pergunto eu, o que é que Julian Jaynes tem a ver com isso? Ele solta a sua teoria, a qual pode estar certa ou errada, mas não tem a obrigação de dar conta de todas as suas consequências.

Isto quer dizer que uma descoberta científica, ou, digamos, uma revelação religiosa, pode contribuir não para a orientação das pessoas, mas para a sua desorientação completa. Não é preciso dizer o impacto que a teoria da evolução teve para toda a humanidade cristã. Todos ficaram desorientados a partir dela. O mesmo aconteceu com a chegada da física quântica. Desde Newton até o fim do século XIX, os físicos viviam num mundo maravilhosamente maquinal, onde tudo funcionava de acordo com leis permanentes, e no qual tudo estava, por assim dizer, explicado. De repente, descobre-se que, num nível subatômico, nada funciona daquela maneira; não existem leis, não existem constantes; tudo pode acontecer e o máximo que podemos fazer é medir fatos estranhos que não entendemos de maneira alguma. É claro que isto dinamitou imediatamente toda uma concepção do mundo. A toda hora, as ciências, a religião, a política etc. nos trazem fatos novos que destroem o nosso senso de orientação. E quem busca um senso de orientação no conjunto? Somente a filosofia.

Assim, temos, em primeiro lugar: a filosofia é sempre e necessariamente uma atividade fundada na consciência individual; é um tipo de investigação onde a única autoridade é a consciência individual. Segundo: ela busca um senso de orientação – não um senso de orientação qualquer, que pode ser encontrado na própria moral religiosa, por exemplo, mas esta não nasce na nossa consciência. A moral religiosa depende de uma revelação e de uma autoridade externas, socialmente constituída – seja na forma de uma igreja, como no Ocidente, seja sob a forma de uma classe dirigente, como no Islam. Lá não existe uma igreja, uma instituição, e sim uma classe, chamada *Umma*, a comunidade dos sábios. E quem é sábio? Aquele que os que se chamam sábios aceitam como tal. [00:30] A *Umma*, portanto, é o parecer geral dos intérpretes qualificados do Corão. Isto é um senso de orientação, mas não uma filosofia, porque não tem como seu foco, como sua fonte, a consciência individual.

A busca de uma orientação geral a partir de uma consciência individual compõe dois dos traços definidores da filosofia. E são traços definidores que se caracterizam não só pela sua constância, isto é, pela sua presença ao longo de toda a história da filosofia e em todos os filósofos (se tomarmos o conjunto da bibliografia considerada filosófica, o conjunto daquilo que os filósofos aceitam como tal, sem poder defini-la, encontraremos ali dois traços definidores absolutamente constantes).

Há um terceiro traço. Nessa busca da orientação, o filósofo está sempre aberto a qualquer descoberta nova que modifique ou abale o senso de orientação já adquirido. Ou seja, nenhum filósofo jamais fecha o horizonte do material disponível dizendo: “Não, só vale o que entrou até agora. O que vier daqui em diante não interessa mais”. Isso nunca aconteceu. Cada filósofo, até o instante da sua morte, está aberto à entrada de novos dados, de novas informações que possam demolir o seu senso de orientação e obrigá-lo a começar tudo de novo. Ou seja, o horizonte das perguntas filosóficas suscitadas pelo avanço do conhecimento é um horizonte em aberto. E, se é um horizonte em aberto, esse senso de orientação nunca pode ser considerado definitivo. Todos os filósofos, portanto, estão sempre abertos à possibilidade de que seja preciso começar tudo de novo, em outras bases. Nenhum pretendeu resolver um problema de uma vez para sempre. Talvez algum problema específico, mas não o problema da orientação geral. Isso significa que toda filosofia tem esse caráter experimental ou, para usar um termo dos norte-americanos, “tentativo”. A filosofia é “tentativa” e não dogmática.

Já temos, assim, três características: filosofia é uma atividade da consciência individual, que busca um senso de orientação e é de ordem “tentativa”, experimental. E, se o filósofo está sempre aberto ao ingresso de novas informações, significa que, em princípio, ele está aberto a todo o horizonte do conhecimento disponível, ainda que não disponha desse conhecimento. Isso significa que, se encontro um senso de orientação a partir do que conheço, mas sei que o universo do meu conhecimento não abrange todo o universo do conhecimento existente na minha sociedade, eu nunca poderei dizer que só me interessa aquilo que já sei. Então, em princípio, eu estou aberto à totalidade do conhecimento disponível, embora eu mesmo, pessoalmente, não disponha dela materialmente no momento. Temos, então, quatro traços

definidores da filosofia que não apenas estão presentes em todos os filósofos, mas não estão presentes em mais nenhuma atividade humana.

Então, pergunto, qual é a dificuldade em definir a filosofia? Nenhuma! A dificuldade só vem do fato de que os autores de manuais e, às vezes os historiadores, introduzem no campo filosófico certas atividades que não têm esses objetivos, mas que, de raspão, tocam em questões discutidas pelos filósofos.

É fácil perceber que não há questões que sejam propriamente filosóficas. Por exemplo, houve toda uma tradição da qual Susanne K. Langer e o nosso Miguel Reale fazem parte e segundo a qual a filosofia se define antes pelas suas perguntas do que pelas suas respostas. Eu digo que se fosse assim seria fácil. Seria só fazer a lista das perguntas e saberíamos o que é filosofia.

Acontece que não há nenhuma questão que você possa dizer que é exclusivamente filosófica, que também não foi abordada pela teologia ou pelas ciências, ou pela imaginação artística. Então, se tentarmos definir a filosofia como um conjunto material de conhecimentos, não conseguiremos. Se tentarmos defini-la como um conjunto de temas e problemas, também não conseguimos. Mas nós conseguimos definir a filosofia como uma atividade cognitiva muito específica e inconfundível, que é a busca da orientação no conjunto do conhecimento disponível por uma consciência individual.

Há outro fator que confunde as coisas. Alguns filósofos, nominalmente tidos como tais, negam a validade de toda a tradição filosófica. Nietzsche é um deles. Ele diz: “tudo o que fizeram até agora é bobagem porque, na verdade, eles não estavam buscando um senso de orientação, mas estavam apenas alimentando a sua vaidade.” No fundo é isso o que Nietzsche diz. Ele desce o cacete em Sócrates, a quem chama de um vaidoso que está apenas lambendo o próprio ego e assim por diante. Então, nós podemos perguntar: quando Nietzsche diz isso, ele o faz do ponto de vista de quem está buscando um senso de orientação geral? Ou seja, ele diz isso como filósofo ou não? A resposta é evidentemente negativa. O que ele quer é simplesmente destruir a tradição filosófica e colocar não um senso de orientação, mas uma nova escala de valores, na qual a busca da orientação não tem a mais mínima importância. É evidente que, nesse sentido, Nietzsche não é um filósofo de maneira alguma. Ele é um autor, um escritor, que se volta contra a tradição filosófica e propõe uma coisa completamente diferente, assim como Al-Ghazzali no seu tempo, ou João Calvino, ou o Martinho Lutero. Todos consideravam a filosofia uma atividade errada, inútil, ou pecaminosa; ou até criminosa. É evidente que aquele que se volta contra uma atividade em sua própria base e a considera errada ou criminosa não se consideraria, ele mesmo, um praticante dessa atividade.

É claro que a tentativa de se inserirem dentro da filosofia os ataques que a atividade filosófica recebeu cria problemas insolúveis. Por exemplo, se tenho um plano de construir uma casa, esse plano implica, primeiro, uma concepção genérica de como e onde será a casa etc. Em seguida, implica um detalhamento desse plano, sob a forma de um projeto arquitetônico e de um orçamento. Em terceiro lugar, implica uma série de medidas e de ações práticas destinadas a contratar os construtores, comprar os materiais,

encontrar o lugar apropriado para a construção etc. Mas, no meio de tudo isso, por exemplo, a minha sogra pode chegar e dizer: “Você é um louco! Onde já se viu construir uma casa desse tamanho? Você não tem dinheiro para isso, você irá à falência! Você já tem uma bela casa.”. Ou seja, ela está argumentando contra a minha idéia. O que ela está dizendo pode ser chamado de arquitetura? Pode ser chamado de construção? Não.

[00:40] As críticas a uma atividade podem ser de dois tipos. Pode ser crítica interna, ou seja, dentro do desenrolar da atividade. À medida que crio o plano da minha construção, eu faço a crítica do meu plano porque ele não está muito bom, ou está caro demais, ou porque é inexecutável. Com isso, vou modificando o plano. É claro que a crítica do senso de orientação faz parte da sua própria busca, mas, se eu me voltar contra essa busca e disser que nenhum senso de orientação deve ser buscado, ou que não se tem de buscá-lo na consciência individual, mas que aquilo que se procura é algo completamente diferente, é claro que não isso não faz parte da filosofia. E toda a confusão no conceito de filosofia deriva de todas as objeções ao projeto filosófico serem incluídas na definição de filosofia.

Ora, é fácil perceber, ao ler as *Meditações* de René Descartes, o que ele faz: busca um senso de orientação e o faz dentro dos recursos da sua consciência individual sem apelar a uma autoridade externa. Ele não apela nem à autoridade das ciências, nem à autoridade da religião, nem à autoridade do senso comum, nem à autoridade dos governantes – a nada. Ele está, por assim dizer, sozinho, “num mato sem cachorro”, tentando se orientar. Isso é filosofia no seu sentido mais puro e mais eminente. Então, queremos um exemplo de filósofo? René Descartes! Pouco importa se nós concordamos com ele ou não; pouco importa se nós achamos que o senso de orientação que ele buscou é apropriado ou não; pouco importa, também, que nós, por vezes, o consideremos de uma inabilidade grotesca – isto é filosofia no seu sentido mais eminente e mais puro. Por isso mesmo, é muito conveniente nós começarmos nossa série de leituras com *Meditações de Filosofia Primeira*, de René Descartes, porque estamos dando um exemplo: “Olhem o que esse sujeito fez.”. E o que nós vamos fazer é mais ou menos o que fez Descartes. Se ele já fez, por que nós temos de fazer de novo? Simples: passaram-se muitos séculos, novos conhecimentos foram adquiridos e, já no seu tempo, Descartes não dava conta de todo o conhecimento disponível. Por exemplo, nós vemos que o seu conhecimento de filosofia antiga e escolástica é altamente deficiente, embora ele tivesse estudado com filósofos escolásticos – mas nenhum São Tomás de Aquino ou Duns Scott; eram apenas professores universitários.

Há também uma terceira dificuldade. A atividade dos filósofos, à medida que prossegue, produz documentos que atestam a sua história. Esses documentos são a bibliografia filosófica, a qual, por sua vez, oferece certas dificuldades de acesso. Por exemplo, ela pode estar escrita numa língua antiga, em uma linguagem demasiado pessoal e pode refletir dados culturais que já não estão à sua disposição, elementos de uma ciência perdida ou desconhecida. Isso significa que é necessária a aquisição de uma cultura filosófica à medida que buscamos o nosso senso de orientação pessoal e nos reportamos aos nossos antecessores. E essa cultura filosófica requer a colaboração de uma série de indivíduos, de atividades que não são filosóficas em si mesmas, como a

filologia. Se alguém não tenta ler os textos antigos e se forçar para que sua compreensão se atualize, para que sua compreensão continue possível, pelo seu contexto cultural e temporal, perde-se a tradição filosófica e daí temos de reinventar a roda a todo o momento.

Em torno da atividade filosófica, portanto, desenvolvem-se várias outras atividades, inclusive de ordem puramente editorial, ou seja, prover textos que atestem a tradição filosófica e que fiquem à disposição dos filósofos. Também, em função disso mesmo, existe toda uma atividade de ensino, de transmissão de uma tradição. Ora, o indivíduo que transmite uma tradição de estudos não precisa, necessariamente, ao mesmo tempo, estar empreendendo uma atividade filosófica ele próprio. Ele pode não estar buscando um senso de orientação no conjunto, mas buscando apenas o conhecimento da tradição filosófica, do ponto de vista seja de um filólogo, seja dum historiador, ou simplesmente de um pedagogo.

Existe aí uma série de problemas de delimitação de fronteiras, porque é impossível que um filólogo ou um historiador possa desempenhar a sua atividade – chegar a uma compreensão adequada dos textos filosóficos legados pela tradição – sem que surja algum problema filosófico de interpretação dos textos. Então, em algum momento, ele terá de tratar de questões filosóficas, mas isso fará dele um filósofo? Depende. Fará se a busca dessa orientação tornar-se a sua atividade central e predominante; no entanto, se a busca da orientação é apenas um elemento ocasional dentro de uma atividade cujo objetivo é apenas restaurar e retransmitir a tradição filosófica, então ele não é um filósofo de maneira alguma; é apenas um filólogo ou um historiador.

Existem casos limítrofes, como o de Etienne Gilson, grande historiador da filosofia escolástica. Ele por vezes encontra certos problemas tão cabeludos que o obrigam a escrever livros propriamente de filosofia, nos quais procura um senso de orientação para obter respostas aos textos que ele está estudando. O fato de o mesmo indivíduo desempenhar duas atividades, ainda que de maneira articulada, não faz com que essas atividades sejam a mesma.

Quando pensamos numa instituição chamada Faculdade de Filosofia, temos um problema porque, na maior parte dos casos, não há nenhum filósofo lá. Existem, digamos, historiadores e filólogos, cultores do conhecimento filosófico, da tradição filosófica. Alguns podem até odiar essa tradição, mas o que eles estão fazendo é falar dela e a transmitir. Isso quando chegam a fazê-lo, porque, quando se acusou a USP de, em mais de meio século de Faculdade de Filosofia, não ter produzido sequer um filósofo, eles responderam, pela boca do Paulo Arantes, no livro *Departamento Francês de Ultramar*: “ah, nós não produzimos nenhum filósofo, mas produzimos excelentes historiadores da filosofia”. A pergunta é: cadê? Onde está o nosso Etienne Gilson, o nosso Copleston, o nosso Émile Bréhier, o nosso Guido de Ruggiero e assim por diante? Não existe! Cadê a grande história da filosofia escrita em português? Não há! Ora, eu mesmo sou autor de uma história da filosofia, que foi gravada e não escrita, e está publicada em trinta e dois fascículos que equivalem mais ou menos a doze volumes. Isso é uma história da filosofia suficiente para representar o nosso país dentro da tradição da história da filosofia? De jeito nenhum, nem de longe! Porque uma série de conferências que seguindo, mais ou menos, uma ordem cronológica, dá conta do pensamento filosófico não

constitui ainda uma história da filosofia em sentido formal. Eu precisaria acrescentar toda a documentação do que eu estou dizendo, e precisaria discutir as questões de fontes etc. – e eu não fiz nada disso. Bem, se a minha história da filosofia não atende isso, muito menos a da Marilena Chauí ou a do Paulo Ghiraldelli. Então, que grande celeiro de historiadores da filosofia é a USP? Não produziu filósofo algum e tampouco algum historiador da filosofia – nem sequer da filosofia brasileira. Cadê a história da filosofia brasileira escrita por um uspiano? [00:50] Não existe.

Pior, eles não podiam escrevê-la porque, para isso, seria preciso que integrassem ao horizonte da história da filosofia brasileira todos os autores que escreveram coisas de filosofia; mas eles não podem fazê-lo, pois, ao mesmo tempo, estavam lutando para que a denominação de filósofo fosse exclusiva deles, ou seja, daqueles que receberam aquela formação dentro da USP. Portanto, precisavam excluir os de fora, a que chamavam de beletistas. É algo de uma ousadia, duma arrogância, fora do comum, porque um professor da USP chamar de beletista o Mário Ferreira dos Santos – o sujeito que mais dominava a técnica filosófica no país – é de uma arrogância absolutamente demencial. Então, os uspianos estavam de certo modo estruturalmente impedidos de escrever uma história da filosofia.

É claro que essa situação específica local, provinciana, também cria dificuldades para o conceito da filosofia. Qualquer indivíduo que, no decurso de sua formação de filósofo, esteja sob a influência da USP, recebe, além dos problemas naturais, usuais, tradicionais da definição da filosofia, mais algumas dificuldades que vão tornar o panorama ainda mais intrincado e nebuloso.

Uma das grandes utilidades da leitura das *Meditações de Filosofia Primeira* de Descartes é vermos o que é a atividade filosófica desempenhada na sua plenitude e com claríssima consciência de por que essa atividade é filosófica. René Descartes, ao dizer, “eu vou ter de colocar todo o conhecimento anterior entre parênteses e começar tudo do zero”, pode estar exagerando e de fato está. Como dizia Edmund Husserl: “raciocinar sem pressupostos é como andar sem pés”. Descartes, portanto, exagera e evidentemente a sua afirmativa é hiperbólica, mas nós podemos aceitá-la como uma versão exagerada de uma obviedade. Ou seja, ele está investigando o universo do conhecimento em busca de um senso de orientação, usando como única fonte de orientação a sua própria consciência. Não podemos dizer que Descartes usa apenas a sua própria “razão”. Ela é somente um elemento do conjunto. Ele também usa a imaginação, a memória, os sentimentos, etc. No fim, ele conclui pelo predomínio da razão, mas não é somente a razão que é colocada em movimento. (Os escolásticos também exageraram ao dizer que a filosofia busca o conhecimento das coisas últimas pela razão natural.)

Aqui nós temos então um exemplo de o que é a atividade filosófica. Pouco importa o julgamento que nós façamos dos resultados obtidos. Mas se há uma coisa inegável é o que René Descartes é claramente um filósofo, dos mais típicos, e, nesse sentido, constitui um exemplo para nós; um exemplo do que nós também vamos fazer. Se é possível empreender essa atividade como ele a empreendeu, ou se temos de modificar o nosso método e encontrar outra via, é outro problema. (Eu de fato acredito que a ideia da fazer tábua rasa do conhecimento é absolutamente inviável.) Além disso, quando dizemos que a

atividade da filosofia é eminentemente uma atividade da consciência individual, Descartes entende essa afirmação no sentido também hiperbólico. Vocês já devem ter reparado que ele considera a consciência individual como sendo o único porto seguro e como se fosse uma entidade que subiste por si, isoladamente de tudo o mais, ao ponto de poder colocar tudo o mais em dúvida.

Ora, eu me lembro claramente de que minha consciência individual não nasceu pronta. Eu me lembro de que ela foi aos poucos emergindo de uma pasta confusa de sentimentos, sensações e experiência que eu tive. E lembro-me de que quando cheguei ao ponto de poder dizer “eu” – ou seja, de me distinguir claramente do meio ambiente, das sensações difusas, da unidade familiar etc. – eu já estava, por assim dizer, bem velhinho; tinha uns cinco anos de idade. Dr. Freud dizia que o ego aparece aos cinco anos e acho que ele não está totalmente errado. Você não pode falar de uma consciência individual enquanto não há uma distinção clara entre você e o outro.

Quando Dr. Freud fala que o ego aparece aos cinco anos, não quer dizer que já nessa idade você tenha uma noção clara da fronteira entre você e o outro. O conhecimento dessa fronteira é um problema que você terá de continuar tentando resolver pelo resto da sua vida. Um dos problemas que isso implica, e no qual eu já toquei em aulas passadas, é o problema da fonte das suas idéias e crenças. Quando você pergunta “de onde eu tirei essa idéia?” – seja quando você acredita em alguma coisa com relação ao mundo em geral, seja com relação à natureza da realidade, seja com relação ao certo e errado, seja com relação à sua responsabilidade individual nas situações vividas etc. –, você vê que está com um abacaxi tremendo nas mãos, porque você não se lembra. Você não sabe quais foram as fontes de suas idéias. Mas, se você não sabe as fontes de suas idéias, como você ousa dizer a palavra “eu”? Você não sabe onde termina o seu “eu” e onde começa o do outro.

Assim, a reconstituição da história de suas idéias é uma condição prévia para que você possa dizer a palavra “eu” com plena autoridade, o que significa dizer: “eu sei o que fiz, eu sei o que pensei, eu sei quais foram os elementos que absorvi de fora, qual transformação operei em cada elemento e eu sei, nessa transformação, quais elementos introduzi por minha invenção e aqueles que aprendi com outros”.

Logo, a própria consciência individual não é um elemento pronto, como imagina René Descartes. Ela é produto de uma elaboração altamente complexa, de uma série de conquistas realizadas ao longo da vida. E foi justamente por entender isso que eu comecei este curso com o famoso exercício do necrológio, porque saber quem você quer ser é o princípio da distinção entre o que é você e o que são os outros. O seu objetivo de vida, o que você pretende ser quando crescer, é aquilo que é mais próprio a você, mas aparece apenas sob a forma de um ideal, algo que você não é ainda, mas que será se você conseguir ser você mesmo. Ou seja, o nosso “eu mesmo”, aquilo que é mais pessoal em nós, só aparece em nós como a forma de uma possibilidade a se realizar. Quando essa possibilidade se realizar é que nós poderemos dizer: “opa, eu sou eu mesmo”. E como Dom Quixote: “Yo sé quien soy”. Ora, se o “eu consciente” fosse uma coisa, como Descartes pretende, não haveria esse problema. Eu tenho aqui uma coisa que consiste em pensar e ali,

tem uma série de coisas que consistem em estar no espaço, podendo ser medidas. Tudo isso, pensando bem, é simplório demais para ser verdade.

Então, a busca [1:00] do senso de orientação pela consciência individual implica, em primeiríssimo lugar, uma consciência clara do processo complexo e dialético da formação da própria consciência individual. Esta consciência, se não vem pronta, tem de ser conquistada. Então é claro que você só vai conquistá-la se você quiser. De certo modo, a consciência individual, como tantas vezes insistiu o grande Louis Lavelle, é uma conquista que se faz ao longo do esforço de compreensão dialética das relações entre essa mesma consciência e o mundo onde ela existe. Se nós vemos que a nossa consciência vai se diferenciando a partir da descoberta de fronteiras entre o eu e o outro, então evidentemente não existe consciência sem o outro e, portanto, não existe consciência sem mundo. O mundo é uma condição de possibilidade de consciência, que se descobre a si mesma na medida em que descobre o mundo e, simultaneamente, a sua dependência dele e a sua distinção em relação a ele.

Isto quer dizer que colocar em dúvida a existência do mundo é de certo modo autocontraditório com a descoberta da consciência. Eu só posso fazer isso se acreditar que a consciência é algo pronto e cuja existência independe de tudo o mais. Mas eu não posso fazer isso porque contraditório com a minha história. Por exemplo, René Descartes não pode dizer que é o mesmo antes de colocar essa questão e depois de colocar essa questão; ele sabe que mudou. Enquanto estava no Colégio de La Flèche, aprendendo a filosofia tradicional e acreditando nela, Descartes não tinha colocado o problema da dúvida metódica. Quando ela aparece, ele sofre uma mutação. Ora, se ele sofreu essa mutação, como é que ele pode considerar a sua consciência como coisa? Ele mesmo está provando que ela não é uma coisa e sim que ele se formou enquanto eu consciente pelo choque com o ensino recebido, com o seu ambiente intelectual. Sem esse ambiente intelectual, ele não seria ele mesmo e não teria colocado o problema da dúvida. Se você não tem de que duvidar, você não duvida. Então Descartes toma consciência de si em contra distinção ao seu ambiente intelectual.

Então isso confirma a tese do Lavelle: a consciência não é um dado inicial; ela resulta de um luta, por assim dizer. Uma luta pela sua autodefinição e pelo domínio de si mesma dentro do mundo e em contra distinção a ele. Mas mesmo a palavra “mundo” é uma forma específica do ser ou da existência. Então qual é o primeiro dado? Não é o “eu”, é um negócio chamado *existência*, dentro da qual eu vou pouco a pouco distinguindo duas dimensões: eu e não-eu, ou o mundo. Mas note bem: não é que o mundo se defina em face do eu, mas precisamente ao contrário: o meu eu é que vai aos poucos se autodefinindo dentro de um mundo que está dado. E, se o mundo não fosse dado, eu não perguntaria pelo meu eu.

Então nós vemos que o caminho seguido por Descartes não é um caminho modelar. Descartes dá um exemplo do que é a filosofia como busca de orientação no conjunto dos conhecimentos a partir de uma consciência individual; um exemplo claríssimo e inegável – por assim dizer, clássico. Mas isso não quer dizer que o modo como ele realizou essa operação seja para nós um modelo, como pretendia Husserl, que dizia: “Todo mundo que pretende

entrar no universo da filosofia deve passar pelas etapas de Descartes". De modo algum. Antes de tomar as decisões cognitivas que Descartes tomou, você tem de se lembrar da sua história, porque esta sua história é o que gerou aquele centro desde o qual você está investigando tudo, que é a sua consciência individual.

Vamos fazer uma pausa, daqui a pouco voltamos.

Aqui há algumas perguntas muito interessantes e pertinentes, entre as quais a seguinte:

Aluno: A busca pela consciência da qual o senhor falou tem a ver com que S. Paulo diz: "Vossa vida está escondida no Cristo"? Pois como o senhor mostrou em outras aulas, o mais [...] do ser humano é uma atividade da bondade divina.

Olavo: Sem dúvida, mas este é um ponto de chegada e não de partida. Se você partir de uma sentença como "a vida humana está escondida no Cristo", você está partindo da autoridade do Evangelho. E para isso não é preciso filosofia alguma, é preciso apenas uma atividade teológica elementar que está ao alcance de todos. Não é necessário sequer ser um teólogo profissional, que consiste em ler e entender o texto sagrado. Aceitar essa sentença e raciocinar a partir dela não requer nenhuma atenção especificamente filosófica. Mas chegar a essa sentença a partir dos dados disponíveis na sua consciência individual e não a partir do dogma da fé, é outro problema. Nós podemos chegar a ela também por via filosófica.

Aluno: Estava discutindo com um professor de faculdade, cientista político, que está criticando você e o Luis Filipe Pondé, dizendo que ambos criticam o Foucault, mas não discutem a ontologia ou a epistemologia dele, e sim ficam atacando os elementos da sua vida moral. Procurei no site para ver se havia alguma apostila ou áudio, e o que achei foram algumas menções em artigos.

Olavo: De certo modo, você mesmo já respondeu à questão. Menções feitas de passagem, em um artigo, não constituem de maneira alguma uma crítica a um filósofo. Ela suporia que eu escrevesse no mínimo um artigo inteiro sobre o filósofo, o que eu nunca fiz sobre Foucault. Tampouco dei uma aula ou escrevi um ensaio sobre ele. Então eu nunca, jamais me propus fazer uma interpretação global da obra do Foucault e nem mesmo uma crítica a um único livro dele. Lembro-me de fazer uma alusão, sem citar o nome, a ele no artigo "Escravos por natureza". Eu perguntava: se não existem escravos por natureza, por que existem clubes de sadomasoquismo, onde o sujeito que está bem de vida, tem prestígio etc., paga para levar chicotada, ser humilhado etc.? Esse é um impulso muito profundo no homem. A natureza escrava, ao não ser reconhecida como tal – como não existe oficialmente a instituição da escravidão e, portanto, a existência de escravos por natureza não é aceita na sociedade – refugia-se e ressurgue como fantasia sexual. Mas a tendência está lá. O próprio dr. Freud dizia que os impulsos não reconhecidos ressurgem como fantasia ou como neurose. Está aí provado, quer dizer, existe um número imenso desses clubes no mundo, um número imenso de masoquistas que pagam para apanhar. Não só apanhar, porque o sofrimento físico é uma coisa, mas para sofrer humilhação; portanto, criar uma relação hierárquica de senhor

e escravo.

Foi só isso que eu mencionei. Não é, de maneira alguma, uma crítica ao Foucault, muito menos à sua filosofia. Se fosse fazer crítica, também eu me lembro de ter mencionado – de passagem – *As palavras e as coisas*, que eu considero um grande e importantíssimo livro. Não quer dizer que eu vá concordar com todas as conclusões, mas sempre achei muito bom. Eu nem creio que eu tenha condição de fazer uma análise integral da filosofia do Foucault, porque eu não li todos os seus livros, então essa crítica é totalmente despropositada. Mencionar algo de passagem não é [1:10] uma crítica, de maneira alguma, a um filósofo. Se do fato de o Foucault frequentar clubes de masoquismo eu tivesse deduzido algo contra as suas ideias, talvez. Mas eu não estou deduzindo absolutamente. A relação entre a conduta moral e a filosofia é uma relação sempre altamente problemática e tem de ser estudada caso por caso. Em alguns casos, uma coisa é totalmente independente da outras, em outros casos não é. Não sei até que ponto este seria o caso do Foucault.

De qualquer modo, dizer que “ambos criticam o Foucault”! Como é que você pode dizer que criticou o filósofo, se você nunca escreveu nem um artigo de jornal sobre ele? O que é isto? Eu escrevi muitos artigos, por exemplo, sobre marxismo e sobre temas filosóficos específicos. Não me lembro de ter escrito *um único* artigo de jornal sobre um filósofo, qualquer filósofo. Eu tomo temas de atualidade. Mesmo nas aulas, você pode procurar, não dei nenhuma sobre Michel Foucault. Se você procurar ali na *História Essencial da Filosofia*, tem aula sobre Edmund Husserl, Karl Marx, S. Tomás de Aquino – Foucault, não. Então do que esse sujeito está falando? Será que você tem obrigação de examinar e escrever especificamente sobre todo e qualquer filósofo que você menciona de passagem, quando você está falando de outra coisa? Isto é obviamente impossível. Então, esse professor está querendo falar mal de alguma coisa, está reclamando.

Aluno: Você já comentou o Kant [...]

Olavo: Comentei também Kant de passagem. Eu acho que eu escrevi um artigo curtinho sobre Nietzsche, que não é sequer uma apreciação crítica da sua filosofia em geral, é só sobre algum ponto específico. Queria eu estar livre dessa atividade jornalística para poder escrever um ensaio sobre cada filósofo que eu estou lendo. Gostaria de fazer isso, mas não posso. O máximo que eu posso fazer é transmitir nas aulas. Uma aula de uma hora, transcrita, corresponde a umas quarenta laudas – que levariam duas semanas se fossem escritas.

Aluno: Fiz algumas mudanças difíceis na minha vida, do tipo mudar de país para estudar, largar emprego no Brasil para tentar outra carreira e, por último, mudei de país, como você, e vivo aqui nos EUA. Relendo o livro Um caminho, de José Maria Escrivá, sempre medito sobre esta passagem da nota editorial: “Daí o que o bem-aventurado Escrivá denuncia a tentação de mudar de lugar (número 832). Porque equivale separar-se da vontade de Deus. Cada cristão deve santificar-se segundo a sua própria missão e dentro do seu estado. E por isso o simples cristão que vive no seio da sociedade deve santificar-se e santificar os outros partindo dessa situação, santificando o trabalho profissional e toda a sua vida”.

Olavo: É claro que essa afirmação não pode ser tomada em termos estritos. Por exemplo, S. Tomás de Aquino nasceu num lugar chamado Roca Seca, na Itália, e foi exercer a sua atividade em Paris. Será que ele estava errado por causa disso? Você tem de ir aonde a sua atividade é possível e onde é mais conveniente. Inclusive para você atuar num país às vezes é muito conveniente você estar no exterior – é exatamente o meu caso. Depois de chegar aqui, eu consegui ter uma atuação muito mais profunda e vasta no Brasil do que tinha antes. Como dizia Lenin: “As revoluções se fazem do exterior”. Então essa frase não é para ser tomada ao pé da letra.

Também eu acho que é inteiramente lícito até mesmo você mudar de país no sentido de se integrar na atividade local, que não foi o que eu fiz. A minha atividade ainda está eminentemente voltada para o Brasil. Eu colho recursos daqui — recursos intelectuais, informações, rede de contatos etc. — para exercer essa atividade que eu estou fazendo aqui, que é voltada primordialmente para alunos brasileiros e para os artigos de jornal, programa de rádio. Tudo voltado para o Brasil. Mas também seria lícito, caso eu sentisse que para a minha atividade não há atmosfera no Brasil, se eu me integrasse completamente ao meio americano e trabalhasse para este país.

Também não se esqueça do que dizia Hugo de S. Vitor: “Não é possível ensinar filosofia a um aluno que sente saudade da cabaninha onde nasceu”. O apego ao local de nascimento e à cultura local, depois de certo limite, torna-se impeditivo à atividade filosófica. Um dos elementos básicos do aprendizado filosófico é a desaculturação, quer dizer, desidentificar-se da cultura aprendida e tentar vê-la com olhos críticos, o que só pode ser feito desde o ponto de vista de outras culturas que você absorva e nas quais de algum modo você se integre. Suponhamos que você quer estudar filosofia. Se o meio brasileiro tiver mais influência na sua cabeça do que Platão e Aristóteles, você jamais será um filósofo. Então, sob alguns aspectos, você vai ter de ser mais grego do que brasileiro para poder se tornar um filósofo — isso é de uma obviedade tão grande...

Eu acredito que São José Maria está falando especificamente para os membros do Opus Dei, que devem desempenhar a sua atividade de militantes e de membros do Opus Dei no seu lugar de nascimento. Isto é uma regra para aqueles discípulos em particular, e não uma regra universal.

Aluno: Na medida em que o ser humano é um ser de sentido, em princípio, a filosofia ou tornar-se filósofo, estar à disposição de todos. No entanto, o que se vê é que são raríssimos os casos em que isso acontece. E se filosofar é atividade em que um filósofo busca uma orientação pessoal com esforço de sua própria consciência a partir dos conhecimentos disponíveis, como garantir que se está pelo menos cumprindo esses requisitos, ainda que chegando a conclusões e uma orientação totalmente falsa, como no caso de Descartes? Isto porque me parece, corrija-me, por favor, que se esses elementos forem tomados de maneira formal, por assim dizer, qualquer pessoa pode ser filósofo. Porém, o fato é que não é qualquer modo de cumprir e perfazer esses três elementos que podem se chamar filosofia. Então a questão do como fazer adquire a maior importância. Onde entra o elemento de veracidade na junção desses elementos?

Olavo: É muito simples. O requisito de veracidade é inerente à própria busca de orientação. Quando você está buscando orientação, não busca uma fantasia reconfortante e sim uma orientação dentro de uma situação real e, portanto, constituída com elementos verdadeiros. Mas sempre pode restar aquela objeção de Jean Piaget, quando ele percebe que a filosofia é uma busca de orientação. Ele diz: “Ela não é conhecimento, ela é apenas uma orientação valorativa na escala dos conhecimentos”. Eu digo: se a valoração dos conhecimentos não é conhecimento, então nada é conhecimento. Quer dizer, se ser capaz de pesar os vários conhecimentos, avaliá-los e articulá-los não é conhecimento, então nenhum desses elementos podem em si mesmos ser conhecimentos. Porque eles serem conhecimento ou não depende de um juízo de valor que você faz sobre eles, que não pode ser baseado exclusivamente em cada conhecimento, mas tem de ser obtido pela sua comparação e articulação com conjuntos maiores.

Eu sempre achei o Jean Piaget burro, na verdade. Eu já li coisas dele que realmente me impressionam pela incapacidade dialética e até pela falta de percepção da realidade. Não estou falando mal do seu trabalho especializado na psicologia infantil — se bem que mesmo ali eu localizei erros monstruosos —, mas também não estou criticando o pensamento de Jean Piaget. Para isto eu precisaria abordá-lo como um todo. (Quer dizer, você criticar uma opinião ou uma atitude de um sujeito não é fazer uma crítica a sua filosofia. Isto é uma distinção tão óbvia que não precisaria nem ser feita.)

O elemento de veracidade, assim, está inerente. Mas até mesmo o desenvolvimento do senso da verdade faz parte da busca de orientação e não existe sem ela. O fato de que somente poucas pessoas se dedicam à filosofia é explicado pelo fato de que a cultura que se transmite pela tradição, pelas escolas etc. fornece um senso mínimo de orientação. E para as necessidades da maior parte das pessoas, esta orientação funciona. Ora, o que acontece, quando você começa a estudar filosofia, é que você vê que o senso de orientação impregnado na cultura freqüentemente é um conjunto de mitos e lendas que não se sustenta de [1:20] maneira alguma, e que muitas vezes a cultura é baseada na pura devoção a símbolos e autoridades que em si mesmos não têm valor nenhum. Eu lia uma notícia que saiu em *O Globo*:

“Um dito popular mundialmente famoso – ‘a ignorância é uma benção’ – sempre intrigou Steven Shepherd, professor da Universidade de Waterloo, nos Estados Unidos. Para conferir se havia alguma verdade nessa máxima, ele aplicou testes, nos últimos dois anos, em 511 americanos e canadenses. E descobriu que, quanto menos seus voluntários sabiam sobre temas complexos, como economia, consumo de energia e meio ambiente, menos eles procuravam aprender.”

A necessidade de buscar uma orientação surge na medida em que você absorveu conjuntos de conhecimentos suficientemente vastos e complexos para que você perceba problemas ali. Se você sabe só um pouquinho, então os problemas não aparecem e você não busca saber coisíssima nenhuma. Quer dizer, vive-se num estado de crença em autoridades exteriores que você acredita que existem e que são válidas. Eu diria até mais: não é que elas procuram saber menos. Quanto menos você sabe, mais se apegam às crenças que estão pu-

blicamente vigentes naquele momento. E mais: você rejeita o que pareça contrariar aquilo.

O título: “Quanto menos sabemos, menos procuramos saber”. O próprio *O Globo* ilustrou isto no caso do Foro de São Paulo. Durante anos, *O Globo* se recusou a saber e muitas vezes ficava bravo. Luiz Garcia, diretor de Redação, ficava bravo que eu escrevesse a esse respeito. Ele dizia “Isso aí nem existe, não tem importância nenhuma, não pesa nada”. Hoje, sabemos que o Foro de São Paulo já domina doze países do continente; é a maior organização política de todos os tempos. Mas como ele nada sabia, nada queria saber – ou pelo menos não queria que os outros soubessem.

Aluno: A consciência do eu aparece a partir dos cinco anos, como o senhor bem colocou. Freud analisa este processo, mas não associa o surgimento do eu com a consciência da finitude. Qual é a razão de a morte estar associada à consciência do eu? Eu me lembro da minha experiência, mas nunca encontrei uma explicação psicológica para o fato.

Olavo: Em primeiro lugar, se não existisse consciência de mortalidade, para que nós iríamos buscar uma orientação? Se você não tem um tempo limitado para fazer as coisas, então automaticamente, dentro de um prazo infinito, todos os problemas se resolverão, você saberá tudo. Então não haveria pressa de saber. Aliás, um dos elementos fundamentais que nos induzem a buscar uma orientação é o temor da morte, o qual está sempre presente.

Também não só a morte, mas a finitude de tudo. O fato de que as coisas que agora existem não existirão mais daqui a pouco. A idéia do fim irrevogável de algo. Eu me lembro do caso daquele menino cujo irmãozinho matou a sua formiguinha, o que o chocou e traumatizou profundamente. Por que o menino ficou tão traumatizado com esse episódio? Porque ele viu que de repente é uma coisa que não volta mais. Claro que, depois de alguns dias, o pai arrumara outra formiguinha, disse que era a mesma, e ele aceitou. Mas a ideia de que algo termina irrevogavelmente é um grande susto para nós. É impossível que a alma não seja perturbada por isso.

Mas essa perturbação pode encontrar um alívio numa estória da carochinha, como o menino encontrou, ou dentro de uma crença religiosa, ou no simples esquecimento, ou seja, na dessensibilização, que é o caso de não querer saber. Eu me lembro de quando estava estudando as seitas: alguém me mostrou um vídeo em que uma menina que tinha estado muito tempo dentro de uma seita esquisita (não me lembro qual) e, de tanto fazer exercício psicológico, tinha se idiotizado completamente e dizia: “Não, eu não quero mais saber a verdade”. Dessensibilizou-se simplesmente. Não deixa de ser uma solução provisória.

Quem se torna filósofo? Aquele que não aceita nenhuma dessas soluções provisórias e precisa de algo mais. E por que precisa de algo mais? Porque ele absorveu massas de conhecimentos suficientes para que ele perceba algo de problemático ali dentro, como René Descartes. Veja esse expediente radical, hiperbólico, da dúvida metódica. Por que o sujeito chega a colocar tudo em dúvida? Porque ele quer uma certeza absoluta e sente que não tem certeza alguma. Isso não aconteceria, se ele não tivesse estudo bastante.

Vamos ver se dá tempo de responder mais alguma.

Aluno: Os dogmas da fé, palavra velada, servem sempre de autoridade externa? Ou podemos considerá-las ponto de orientação no quadro do conhecimento disponível, uma vez que a confiança neles depositada nasce do reconhecimento que a consciência individual faz entre as verdades enunciadas e a adequação com a realidade?

Olavo: Isto pode acontecer, sim. Mas você não pode tomar isso como um ponto de partida. Por quê? A verdade revelada supõe o seu entendimento. Há muito tempo eu tenho essa experiência quando leio a *Bíblia*, especialmente o Evangelho: às vezes eu encontro certas sentenças que preciso digerir durante anos. Eu me lembro, por exemplo, do dia em que eu tive um estalo: eu percebi que os Dez Mandamentos não eram uma moral; eles são uma antologia, uma descrição da estrutura da realidade. Eu levei trinta anos para entender uma coisa desta. Quer dizer, eu não podia tomá-los como ponto de orientação antes de ter chegado, no mínimo, a esse entendimento. Claro que há a possibilidade de um entendimento mais profundo, isso não termina.

Eu escrevi e dei várias aulas que eram interpretações de sentenças da *Bíblia* que a partir daquele momento se tornaram pontos de orientação para mim. Mas se tornam ponto de orientação na medida em que você não as toma como autoridade externa, mas que você as internalizou mediante uma busca de sentido – portanto, na medida em que você exerceu alguma atividade interpretativa que não é totalmente de ordem teológica porque não se baseia na autoridade da Igreja, e sim no seu esforço.

Vamos supor que eu fizesse o contrário. Eu leio os Dez Mandamentos e então procuro a exegese cristã e judaica tradicional. Vou ler os padres, os rabinos etc. e vou acumulando aquilo. Assim, eu estou fazendo realmente teologia, quer dizer, estou absorvendo uma interpretação tradicional, para então exercer o meu tirocínio. Mas eu fiz o contrário. Eu não tinha tempo. Eu não posso ler todos os padres, todos os rabinos, para depois saber o que isso quer dizer; eu preciso saber já. Então eu tive de exercer uma atividade filosófica em cima da *Bíblia*.

Eu não garanto que a minha interpretação esteja exatamente de acordo com a doutrina da Igreja. Ela não está contra a doutrina da Igreja, mas eu não sei se alguém da doutrina da Igreja afirma que os Dez Mandamentos não são regras de conduta, mas a própria estrutura da realidade.

Quando Deus diz “amai a Deus sobre todas as coisas”, Ele não está querendo dizer que você deve fazer isso, Ele quer dizer que você faz isso sabendo ou não, ainda que às vezes o faça de modo invertido. E “amai a teu próximo como a ti mesmo”: é impossível você amar a uma pessoa mais do que você ama a si mesmo; simplesmente não acontece. Então você ama o seu próximo como a si mesmo. E se você odeia o outro, é porque você está odiando a você mesmo. Esta é, portanto, uma descrição da estrutura humana. Eu descobri isso para o meu uso pessoal. Não é uma doutrina, não é uma teologia: é uma busca de orientação minha. Portanto, integra-se no trabalho filosófico que estou fazendo.

[1:30]

Aluno: Em uma das suas aulas, você diz que seria bastante difícil sair um filósofo deste curso. Você vislumbra alguém?

Olavo: Não. Não vislumbro ninguém. Podem sair alguns se houver pessoas que têm profundamente esse senso da orientação. Certa vez, perguntaram a Ortega y Gasset: “O que é vocação para filósofo?”. Ele respondeu: “*Serán filósofos todos los que no pueden ser otra cosa*”. Se você tentou ser outra coisa e não conseguiu, e você ainda continua com aquelas perguntas, então você vai ser um filósofo, querendo ou não.

Eu não posso dizer que tenha uma vocação filosófica desde pequenininho. Quando adolescente, eu queria ser um escritor, um romancista etc. Até que um dia eu percebi que eu não tinha nenhuma experiência da vida. E me pareceria uma coisa muito ridícula fazer como David Lawrence, que antes sequer de ter estado com uma mulher na cama, escrevia sobre a vida sexual alheia. Algo incrível! Claro que tudo o que ele escreveu no começo foi uma bela porcaria. Eu não queria fazer isso, então eu falei: eu tenho de adquirir alguma experiência da vida.

À medida que adquiria experiência da vida, eu fui ficando cada vez mais confuso e tive de começar a filosofar não porque quisesse ser um professor de filosofia, ou ter um diploma de filosofia da USP, mas porque eu realmente precisava. Isto significa que eu sou um filósofo e os caras que foram para a USP são apenas bacharéis em filosofia, o que é uma coisa completamente diferente. A profundidade e intensidade da necessidade que você tem da orientação é que determina se você é um filósofo ou não.

Aluno: Se julgar pertinente, e se a pergunta estiver bem colocada, eu gostaria que o senhor respondesse como funciona o ciclo do simbolismo zodiacal. Este ciclo é meramente ideal, formal ou possui uma concretude no mundo dos fatos verificáveis empiricamente?

Olavo: Esta pergunta é um abacaxi. Eu estudei esse assunto por trinta anos e não sei a resposta a ela. Eu sei que, de acordo com tudo o que foi pesquisado, aparentemente, as posições dos planetas na hora do nascimento têm algo a ver com a estrutura da personalidade e com o desenrolar do destino. Isso aparece na pesquisa de Michel Gauquelin de uma maneira absolutamente irrefutável, onde a possibilidade de coincidência é de um para oito milhões. Os astrólogos dizem que é uma prova de que a astrologia funciona. Não, não é. Isso é apenas uma prova de que o assunto tem de ser estudado.

Mas, com relação aos signos, nunca se comprovou nada. Existe uma experiência dos astrólogos, que jamais foi tabulada cientificamente, que acreditam poder discernir certos traços, por exemplo, no signo ascendente, que é o signo que está no horizonte na hora do nascimento. Mas eu sinceramente não sei se isso é uma realidade ou apenas uma impressão. Veja, a distribuição dos planetas no instante do nascimento não tem nada a ver com signos.

Os signos são a divisão em doze da eclíptica, que é o trajeto aparente do sol. E o que se chamam casas são as direções do espaço contadas a partir do lugar onde você está. Você traça uma horizontal que vai dar no horizonte, e você a divide em doze pedaços, que não são iguais ou proporcionais. Você pega o

ponto culminante do céu naquele momento e traça ali uma vertical, e você pode ter, então, entre a linha do horizonte e o meio do céu, uma diferenciação de ângulos maiores ou menores. Então há vários sistemas de divisões de casas. E as casas não correspondem aos signos. Por isso você pode ter vários. Ascendente é o signo que está no horizonte. Qualquer dos dozes signos pode estar no horizonte, conforme o momento.

A pesquisa de Michel Gauquelin não tem nada a ver com signos, apenas com as direções do espaço, isto é, com as casas. Então nós podemos dizer que de absolutamente tudo o que os astrólogos disseram a respeito, só uma coisa foi comprovada: as posições dos planetas nas casas têm algo a ver, por exemplo, com os grupos profissionais. Ele distingue três grupos profissionais e prova uma constante estatística monstruosamente significativa. Então aí tem coisa, e essa coisa tem de ser investigada. É por isso que, quando as pessoas perguntam se a astrologia é uma ciência ou uma pseudociência, eu digo: nem uma coisa nem outra. Ela é um problema científico que jamais foi investigado seriamente.

Então eu acho que por hoje não tem mais. Há umas perguntas boas aqui, mas não dá mais, está muito tarde. Até a semana que vem, muito obrigado.

Transcrição: Roberto Mallet, Jeferson Leandro Milani, Jussara Reis.
Revisão: Fabricio Andrade