

Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula Nº 141
11 de fevereiro de 2012

[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.

Eu vou recomeçar a ler o texto desde o início, porque muita gente perdeu.

“Já faz tempo que, movido por decepções repetidas, deixei de acompanhar a produção escrita da filosofia USP. Até o ponto em que cheguei, nada se havia ali publicado que chegasse nem aos pés de pelo menos uma obra da primeira geração de filósofos uspianos, o *Ensaio sobre a moral de Descartes*, de Lívio Teixeira, de 1955. A julgar pelos escritos dos professores Giannotti, Chauí, Arantes e outros, aquela faculdade parecia ter andado para trás. Procurando outras fontes do pensamento brasileiro, descobri as obras magníficas de Mário Ferreira dos Santos, Maurílio Penido, Miguel Reale, Vicente Ferreira da Silva e Vilém Flusser, ante as quais os uspianos empinavam os narizinhos, numa grotesca afetação de superioridade. Julgando que não havia nada de errado em retribuir o desprezo ao gênio com o desprezo ainda maior à mediocridade, perdi todo o interesse em saber o que na filosofia USP se ensinava ou se discutia.”

Isso foi há uns vinte anos.

“Digo não só para confessar que meus julgamentos sobre aquela instituição podem estar um pouco desatualizados, mas para enfatizar o interesse que despertou em mim o artigo de Joel Pinheiro, ‘Méritos e deméritos da filosofia acadêmica no Brasil’, publicado no site da revista Dicta&Contradicta¹. No sentido puramente escolar, diz Pinheiro, a faculdade de filosofia da USP ‘é séria. Ela se propõe a ensinar seus alunos a ler textos filosóficos e sair de lá com alguma ideia do que importantes filósofos de diversas áreas e períodos tinham a dizer’. Melhor ainda, ‘não é palco de propaganda esquerdista’ e ‘não dá margem, ou dá pouca margem, à picaretagem’.

Esse mérito, creio eu, não é novo. A filosofia USP de 1980 a 1990 já fazia essas coisas, e não creio que as fizesse muito pior do que agora. O problema naquela época era também o mesmo de hoje. Prossegue Pinheiro: ‘esse mérito, contudo, deixa um silêncio no ar. Um silêncio eloquente que aponta para o que a faculdade não faz: preparar seus alunos para a discussão filosófica; para pensarem por conta própria; para darem a sua própria resposta às grandes questões; para serem, enfim, filósofos.’

Os próprios porta-vozes da instituição reconhecem isso há tempos. No seu livro de 1994, *Um departamento francês de ultramar*, Paulo Arantes confessava que, em meio século de funcionamento, ela não havia produzido um só filósofo. Buscando desesperadamente uma justificativa para a existência da entidade,

¹ <http://www.dicta.com.br/meritos-e-demeritos-da-filosofia-academica-no-brasil/>

ele declarava que, em compensação, ela havia produzido excelentes historiadores da filosofia. Quais? Perguntava e pergunto eu. Que grandes obras de história da filosofia saíram dali, comparáveis, mesmo de longe, às de Ueberweg, Zeller, Fraile, Copleston, Guthrie, Mondolfo, Giovanni Reale? Absolutamente nenhuma. O prêmio de consolação que Arantes oferecia era perfeitamente inexistente. A faculdade ensinava, de fato, história da filosofia – e talvez a ensinasse até bem –, mas não produzia nenhuma.

Pinheiro está certíssimo em dizer que ali falta alguma coisa, e que o que falta é produzir filósofos, mas será que, para suprir essa deficiência, basta o incentivo à livre discussão? O remédio me parece ralo e duvidoso. O próprio articulista pergunta: ‘se existisse esse espaço de discussão e de posicionamento pessoal, alguém duvida de que ouviríamos muita asneira?’. Com toda a evidência, o enfoque de Joel Pinheiro não escapa ao dualismo paralisante que há décadas volta periodicamente à baila, como um cacoete invencível ou um ritual obsessivo-compulsivo, opondo mecanicamente, à rotina profissional uspiana, pomposamente baseada de “rigor”, o beletismo autoindulgente, o achismo, o livre jogo das opiniões soltas, o bundalê das idéias.

Recentemente, o sr. Julio Lemos, com uma imagem um tanto pueril, contrastou a disciplina espartana das formigas engenheiras com a irresponsabilidade festeira das cigarras mágicas, achando que dizia grande novidade, sem saber que reincidia no automatismo mental que remonta aos anos 40 do século passado: a disputa entre João Cruz Costa, Heraldo Barbuy, Oswald de Andrade e outros pela cátedra de filosofia da USP (...)

Eu comento esse episódio mais adiante.

(...) automatismo que, longe de dar uma ideia do leque de alternativas na realidade do pensamento mundial, só reflete a estreiteza provinciana dum pseudodebate risível, folclórico, na mais generosa das hipóteses.

O que falta na USP não é espaço para os arroubos inventivos do cérebro estudantil. O que falta, digo logo, é ensinar filosofia. Mas não é isso precisamente que Pinheiro diz que ali se faz? É, mas ele está equivocado, no sentido etimológico da palavra equívoco — dar o mesmo nome a coisas diferentes.

O que se faz na USP não é ensinar filosofia; é transmitir cultura filosófica. A cultura filosófica compõe-se de três coisas: a) conhecer bibliografia filosófica e lê-la na máxima extensão possível; b) dominar a técnica da análise de textos, para ter a certeza de que se compreende o que se leu; e c) conhecer a história da filosofia, as escolas filosóficas, na sua cronologia, e nas relações que têm umas com as outras.

Essas três coisas são ótimas, mas ensiná-las não é ensinar filosofia. A rigor, elas são filologia: estudo científico dos documentos escritos. Tão arraigado é o complexo filológico da USP, que o professor José Arthur Giannotti chegou a definir a filosofia como “uma atividade com textos”. Na filosofia USP — repito, na USP até o ponto em que acompanhei sua atividade — não apenas não se ensina filosofia como não se tem a menor ideia do que seja o ensino da filosofia. O próprio Joel Pinheiro não tem porque ali formou a sua mentalidade e, mesmo ao apontar as deficiências do ensino recebido, raciocina dentro de um quadro de referências uspiano.

Para entender o que é ensinar filosofia, é preciso partir de uma observação elementar. Como já resumi essa observação no programa de um curso que dei recentemente, limito-me a citá-la:

‘A filosofia não é uma ciência, é uma técnica.

Se uma ciência busca recortar um conjunto homogêneo de fenômenos e reduzi-lo a uma chave explicativa comum que possa ser confirmada ou impugnada por todos os pesquisadores interessados, o resultado dela é necessariamente uma série de sentenças articuladas entre si por nexos lógicos e referida ao mundo da experiência por um sistema de procedimentos de verificação.

Uma técnica, ao contrário, reúne várias correntes causais autônomas e heterogêneas, irreduzíveis a princípios comuns e unificadas tão somente pelo resultado a obter. Nenhuma técnica, por mais simples que seja, se reduz à aplicação de um princípio científico único. Nenhuma técnica, a rigor, se deixa explicar totalmente pela ciência. A técnica tem sua racionalidade própria, interseccionada com a da ciência mas não redutível a ela.’

Se você examinar direitinho o que os filósofos têm feito ao longo dos séculos, verá que a técnica filosófica se compõe da integração das seguintes atividades: i) *a anamnese*, pela qual o filósofo rastreia a origem das suas crenças e assume a responsabilidade por elas; ii) *a meditação*, pela qual ele busca transcender o círculo de suas ideias e permitir que a própria realidade lhe fale numa experiência cognitiva originária; iii) *o exame dialético*, pelo qual ele integra a sua experiência cognitiva na tradição filosófica, e esta naquela; iv) *a pesquisa histórico-filológica*, pela qual ele se apossa da tradição; v) *a hermenêutica*, pela qual ele torna transparentes para o exame dialético as sentenças dos filósofos do passado e todos os demais elementos da herança cultural que sejam necessários para a sua atividade filosófica; vi) *o exame de consciência*, pelo qual ele integra na sua personalidade total as aquisições da sua investigação filosófica; e vii) *a técnica expressiva*, pela qual ele torna a sua experiência cognitiva reproduzível por outras pessoas.

Com toda evidência, o que se ensina na USP são apenas os itens quatro e cinco dessa lista – os quais nem bastam para fazer do aluno um filósofo, nem compõem, separadamente dos outros, nada que mereça o nome de ensino da filosofia. Eles são, no entanto, os pilares de uma sólida cultura filosófica.

Cultura filosófica é o que o sujeito sabe da filosofia, sem ter de assumir a responsabilidade pessoal de filosofar. A cultura filosófica tem duas propriedades importantes: primeira, ela pode ser adquirida inteirinha em livros, sem necessidade de professores. Os livros essenciais dos filósofos estão traduzidos em tudo quanto é língua: as histórias da filosofia — gerais e especiais — são abundantes e muitas delas de leitura bem agradável, como a de Copleston ou a de Michele Sciacca ou até a *História da Filosofia Grega*, de Guthrie, é mesmo uma obra-prima da literatura. Dúvidas de terminologia podem ser esclarecidas em dicionários de filosofia, também abundantes, dos quais prefiro, entre numeráveis outros, o de José Ferrater Mora e o de André Lalande.

Mesmo a análise de textos está tão bem explicada em livros que quem quer que não consiga aprendê-la sozinho não tem jeito para a filosofia.

Isso parece contradizer o que eu disse a respeito da técnica, a qual requer algo mais [00:10] do que o aprendizado em livros, mas a análise de textos é uma

exceção porque se constitui inteiramente de textos. Não há vantagem alguma em fazer uma análise de texto oralmente sobre aquela que se faz em texto — aliás, a feita em texto é melhor. Portanto, é uma técnica que se pode aprender inteiramente em livros.

Segunda, sozinha, a cultura filosófica, mesmo em doses cavalares, não fará de você um filósofo, apenas um erudito. Os dois homens de maior cultura filosófica que já viveram no Brasil acabaram não revelando, no fim das contas, nenhum talento especial para a filosofia. Refiro-me a José Guilherme Merquior e Otto Maria Carpeaux. O primeiro, do qual Raymond Aron exclamou: “este menino já leu tudo”, mostrava uma inabilidade patética sempre que saía do seu terreno natural — a história, a ciência social e a crítica — para se aventurar em discussões de pura filosofia. O segundo nem se metia nelas; deslizava entre autores e doutrinas, descobrindo afinidades e diferenças com uma destreza de leitura incomparável, mas ninguém ficava sabendo, no fim das contas, o que ele pensava a respeito. Em suma: o que se ensina na USP é aquilo que um sujeito esforçado poderia aprender em casa e que, por si mesmo, não basta para fazer dele um filósofo.

A técnica filosófica, em contrapartida, é algo que só um gênio incomum conseguiria aprender sozinho. As técnicas quase sempre são assim. Dificilmente você aprenderá a dirigir um automóvel, a cantar, a dançar, a atuar no teatro, a manejar ou construir equipamentos complicados, só pela leitura de manuais de instruções, sem o exemplo vivo de um mestre habilitado. Mesmo as ciências mais exatas e impessoais não podem operar sem o uso de instrumentos complexos cujo manejo requer o aprendizado direto, anos de prática (junto com o instrutor) e a aquisição de talentos sutis cuja transmissão inclui um bocado de comunicação não-verbal, pessoal e humana, no mais alto grau.

Isto é: você tem de ver o sujeito mexendo no equipamento. Ele teria muita dificuldade se quisesse reduzir esses atos a uma explicação verbal. Você tem de estar lá e ver.

Esse é o coeficiente de subjetivismo do qual nenhum conhecimento científico pode jamais escapar. Em toda essa imensa área da atividade intelectual, o autodidatismo não tem vez. Ora, é justamente para fornecer esse tipo de conhecimento que existem as universidades. Se tudo pudesse ser aprendido em livros, elas não teriam a menor razão de ser e poderiam, com vantagens, ser substituídas pelas bibliotecas públicas.

O ensino da filosofia é uma das áreas onde essa diferença se exhibe da maneira mais patente. Mesmo uma pesquisa superficial mostrará que só houve grande ensino da filosofia onde um filósofo vivo e presente, no auge dos seus poderes intelectuais e pedagógicos, transmitia aos alunos, na convivência pessoal e diuturna, o exemplo da sua busca e do seu *know-how*. Muitos desses alunos deixaram depoimentos onde não sobra margem a dúvidas: quem não viu um filósofo de verdade bracejando, dia-a-dia, com as dificuldades da sua própria filosofia, não saberá jamais o que é filosofar, pouco importando a imensidão da sua cultura filosófica. Que é, afinal, o primeiro grande clássico da filosofia ocidental senão o relato do convívio fecundante entre o mestre e o seu discípulo genial? Leiam o *Platão*, de Paul Friedländer, e terão uma idéia de até que ponto esse convívio, com toda a sua riqueza de experiências pessoais e de percepções diretas, é indispensável à formação do filósofo.

A obra inteira de Platão não é senão um longo depoimento da experiência que ele teve com Sócrates.

Quantos discípulos não nos legaram depoimentos decisivos sobre a força do exemplo direto colhido de grandes professores de filosofia — grandes porque não eram apenas professores e sim filósofos no pleno exercício da sua busca pela verdade —; um Santo Alberto, um Hegel, um Boutroux, um Ravaisson, um Husserl, um Ortega, um Alain, um Croce, um Cassirer, um Rosenstock. O simples fato de que, na USP, nada se enxergue exceto o rigorismo filológico, de um lado, e as opiniões irresponsáveis, do outro, prova que ninguém ali tem a menor idéia do que seja o ensino da filosofia, pois a filosofia move-se justamente na área intermédia entre os dois extremos do saber e da opinião, depurando a opinião para transformar em saber e vasculhando o saber para revelar o que nele resta de opinião camuflada. Nenhuma dessas duas atividades pode-se realizar por qualquer das duas vias que, na presunção uspiana, dividem e esgotam o *orbi* inteiro das possibilidades da inteligência.

Não: o que falta na USP não é mais espaço para os alunos dizerem asneiras. Eles já desfrutavam amplamente desse espaço nas assembléias estudantis, na mídia universitária, na internet. Só perdem, nisso, para os professores mesmos — Chauís, Giannottis, Safatles, especialmente —, que, se em classe assustam os aluninhos com o fantasma do rigor, na mídia se deleitam dizendo tudo quanto é asneira que bem lhes pareça. Justamente nesse ponto tenho de entrar num capítulo de autobiografia que muito esclarecerá o que eu estou dizendo.

Já contei, em outro lugar, a origem remota das minhas indagações filosóficas de infância, mas o primeiro livro de filosofia que li foi *O discurso do método*, de Descartes, do qual encontrei, no escritório de meu pai, uma tradução portuguesa. Eu tinha uns treze anos. Não encontrei grande dificuldade para entender o argumento geral — perdendo, é claro, uma infinidade de detalhes —, mas, alertado pelo filósofo, criei grandes esperanças no ensino da geometria, que, justamente naquele ano, deveria suceder ao da álgebra no programa do ginásio.

Qual não foi a minha decepção quando, logo na primeira ou segunda aula, o professor nos informou, com a cara mais bisonha do mundo, que um ponto não media nada e que uma reta se compunha de infinitos pontos: “Quer dizer, professor, que, somando infinitos nadas, obtém-se alguma coisa e até alguma coisa de tamanho ilimitado, como uma linha reta?” O homem se atrapalhou todo e demonstrou, por A mais B, que nunca tinha pensado no assunto.

Foi como se um abismo se abrisse aos meus pés. A disciplina que prometia ser o modelo supremo da racionalidade (...)

Nas férias entre um ano e outro, eu tinha lido, em Descartes, que a geometria era o modelo mesmo da racionalidade humana. Eu iria aprender geometria e comecei a me sentir importante mas, quando cheguei na escola, já tive essa decepção.

(...) A disciplina que prometia ser o modelo supremo da racionalidade começava por exigir que nós, pobres crianças inocentes, engolíssemos uma premissa que era o cúmulo da irracionalidade, uma contradição viva, um absurdo total. Aquilo travou de tal maneira a minha inteligência que, dali até o fim do ano, só acumulei zeros em geometria, na vaga esperança de que, somados, me dessem uma boa média final. (Essa expectativa geométrica não se cumpriu.)

Dali para diante, comecei a testar os conhecimentos dos professores de outras matérias, não por espírito de porco, mas por incerteza genuína. Resultado: perdi o interesse por todas as outras matérias exceto idiomas, que eram de necessidade absoluta. Os zeros se espalharam pelas colunas restantes do meu boletim e, por volta do fim do ano, eu havia chegado à conclusão de que, se desejasse entender alguma coisa, teria de me virar sozinho.

Passei a matar aula regularmente não para ir ao cinema ou jogar futebol, mas para me trancar na biblioteca da escola, na biblioteca municipal ou no cubículo onde se alojava o nosso clube de ciências — de cuja chave eu dispunha por injusto favorecimento de um professor benévolo —, lendo livros de filosofia. Um deles, que requeria atenção mais prolongada — as *Obras*, de Espinosa, na velha edição de Émile Saisset —, até levei para casa e, *mea culpa*, jamais devolvi. (Ainda tenho os dois volumes, onde, em cima do carimbo da biblioteca, um gaiato anotou: “sub-repticiamente extraído da...”).

Na *História da filosofia ocidental*, de Bertrand Russell, que era uma leitura muito agradável, divertida, aprendi quais eram os filósofos principais e me atirei ao consumo voraz dos seus livros, mas logo percebi que, por esse caminho, eu ia acabar é rico de idéias confusas.

Como não havia mais ensino de filosofia no ginásio e a perspectiva da faculdade ainda era longínqua, decidi investigar, por mim mesmo, como era o ensino da filosofia em outros países e regradar meus estudos pela ordem que os manuais recomendassem. Logo caíram-me nas mãos o manual de filosofia de Armand Cuvillier, o *Curso de Filosofia* de Ferdinand Alquié, a *Introdução à Filosofia*, de Alain, a *Lógica Menor*, de Maritain, a *Introdução à Lógica Simbólica*, de Suzanne K. Langer, e vários outros livros que me davam uma idéia do que os meninos da minha idade estariam — ou deveriam estar, imaginava eu — aprendendo em terras menos bárbaras.

Quando cheguei àquela fase em que os seres humanos começam a se imaginar adultos, decidi investigar se era vantajoso cursar uma faculdade de filosofia. Não tinha a menor ambição de carreira universitária; meu problema profissional estava resolvido.

Tendo entrado para o jornalismo com dezessete anos, obtive ali algum sucesso, dinheiro suficiente para o meu sustento e sobretudo o reconforto de trabalhar meio período, como o regulamento da profissão então determinava, com tempo sobrando para estudar em casa. Examinando os salários dos profissionais mais velhos, vi que, se permanecesse no ofício por mais uns anos, logo estaria ganhando cinco ou seis vezes mais que um professor [00:20] universitário médio. Estava decidido: jornalista eu era, jornalista seria até a morte. Mais tarde, quando os patrões começaram a boicotar o meio período, tornei-me *freelancer* e continuei dono do meu horário.

Cursar faculdade, então, era coisa sem finalidade profissional nenhuma. Valia pelo aprendizado, apenas, tal como eu havia feito nos cursos de teatro e cinema, também sem nenhum intuito de carreira.

Para grande felicidade do público brasileiro, que não teve de me ver nas telas e nos palcos.

Nessas condições e considerando também o emprego mais racional do meu tempo livre, era preciso escolher o melhor e somente o melhor. Ouvi muitas recomendações mas, àquela altura, já tinha cultura filosófica suficiente para

julgar, por mim mesmo, o ensino que mais me convinha e pus-me a ler os programas de cursos universitários, revistas acadêmicas, livros dos professores locais mais notórios, indo de vez em quando à faculdade da rua Maria Antônia, à PUC da Monte Alegre ou à Sedes Sapientiae para saber o que lá se ensinava.

Nem é preciso dizer o que aconteceu. Quando notei que o ensino da filosofia naquelas instituições se constituía quase que exclusivamente de história da filosofia e análise de textos, perguntei a mim mesmo se havia proveito em gastar horas viajando de ônibus, todo dia, só pelo prazer de ouvir de viva voz aquilo que podia aprender melhor em casa. O curso do professor João Cruz Costa na USP, por exemplo, baseava-se todo no manual de Cuvillier, que eu já conhecia de cabo a rabo e que, na França, era livro para escola secundária.

Havia, ainda, outro obstáculo. Os preconceitos emburrecedores que o corpo docente, especialmente da USP, cultivava como se fossem provas de genialidade. Para o leitor fazer uma idéia de até aonde isso chegava, note que o professor Giannotti, quando, nos anos 1950, decidiu estudar algo da fenomenologia, teve de fazê-lo pelo viés da lógica porque naquela augusta instituição se acreditava que ontologia é coisa da direita...

Joel Pinheiro relata que, hoje, na filosofia USP, se estudam seriamente os filósofos medievais, até mesmo os menores, como Mateus de Aquasparta. Na época, as coisas não eram assim. Ignorar a filosofia medieval era elegante. O sintoma mais evidente disso acabou aparecendo na coleção da Editora Abril, *Os Pensadores*, organizada por professores da USP, sob a direção de José Américo Motta Pessanha.

Não preciso ler esse pedaço, pois nele eu resumo o que disse a respeito dessa coleção e do Seminário de Ética, realizado no Museu de Arte de São Paulo, em 1990. Eu comento isso no § 3 de *O jardim das aflições*. Quem quiser, consulte lá.

Como já relatei esse episódio em *O jardim das aflições*, não preciso me repetir aqui. Noto apenas que, em 1990, eu já tinha 43 anos de idade e, diante daquele show de inépcia, eu só pude me congratular pela presciência juvenil que me mantivera à distância daquela malfadada instituição de ensino.

Também é possível que na filosofia USP, como assegura Joel Pinheiro, já não se faça tanta propaganda esquerdista. De um lado, a queda do muro de Berlim e o descrédito intelectual do marxismo recomendam mesmo a seus adeptos remanescentes uma certa discricção. Do outro lado, não é mais necessário fazer propaganda uma vez que, desde os tempos de Fernando Henrique, a intelectualidade uspiana tomou o poder, controla o país e, ocupada em fazer a revolução desde cima, não tem mais por que entregar-se a ocupações humildes de agitador e militante, deixando isso para os alunos.

Mas é historicamente certo que, desde o início, o grupo dos Giannottis e similares não teve por meta o estudo da filosofia enquanto tal e sim, como confessou Roberto Schwarz, um membro do grupo: 'a transformação do mínimo e do máximo, mexer no currículo do departamento, tomar conta do pedaço, meter a colher no debate ideológico, intervir na política científica e, mais remotamente, mudar a ordem social do Brasil e do mundo'.

'Tomar conta do pedaço'. Poderia haver expressão mais significativa, mais eloquente? 'Mudar a ordem social do Brasil e do mundo' pode soar como grande política, mas sua expressão concreta e imediata na escala do departamento de

filosofia era o compromisso sagrado com a politicagem mais rasteira: dominar os instrumentos de mando, boicotar e anular os concorrentes. Em suma: tomar conta do pedaço.

Ninguém sabe o que vem a seguir. Alguém publicou isso na internet, mas ninguém leu.

A primeira batalha pela conquista do pedaço veio logo na inauguração do departamento, quando, no concurso para o provimento de cátedra de filosofia, todos os candidatos menos um — o preferido da esquerda — foram vetados *in limine*, impedidos de apresentar suas teses sob a desculpa de que não “tinham diploma de filósofos”. A expressão provocou risos em dois observadores estrangeiros de fama internacional, Enzo Paci e Luigi Bagolini. O escolhido, João Cruz Costa, tinha, de fato, um diplominha francês, mas até seu discípulo, José Arthur Giannotti, admite que ele era homem sem estudos sistemáticos; no fim das contas, um autodidata que ‘lia o que lhe caía nas mãos’.

Nada tenho contra os autodidatas, sendo até considerado, erroneamente, um deles, mas entregar o departamento a um amador alheio a todo esforço acadêmico enquanto se preteriam homens de alta qualificação técnica como Barbuy, Czerna e Vicente Ferreira, era ignorar a advertência de Henri Bergson: o autodidata capaz de trabalho universitário é no mínimo um gênio. Trabalho universitário ao qual o eleito das esquerdas continuou perfeitamente alheio, enquanto os autodidatas o prosseguiram fora da USP.

Também nunca vi um professor uspiano confessar que um dos nunes tutelares do departamento, Gaston Bachelard, era ele próprio um autodidata em filosofia. Todos os filósofos sem diploma são iguais, mas alguns são mais iguais que os outros. Não preciso relatar o episódio de Vilém Flusser, um caso deprimente que meu caro aluno Ronald Robson já pôs em circulação, em resposta ao mesmo artigo de Joel Pinheiro que estou comentando.

Não deixem de ler esse artigo. Chama-se “Vilém Flusser vai à escola politécnica”². Procurem no Google e vocês acharão.

‘Tomar conta do pedaço’ foi operação coroada de sucesso, para a glória de um grupelho ambicioso e a desgraça da cultura nacional. Se a filosofia USP acabou por dar atenção à filosofia medieval e até um pouco da filosofia brasileira que antes desprezava, isso foi somente uma manobra com que aquele departamento, tarde demais, se adaptou ao que não podia vencer. Em parte, a pressão veio de dentro da própria USP.

Enquanto Pessanha e seu círculo escondiam no fundo do baú mil anos de filosofia, as faculdades de História e de Educação continuavam a fazer seu serviço honradamente. A primeira, com os estudos medievais de Hilário Franco Júnior, jamais suficientemente louvados; a segunda, com a magistral História da Educação, de Ruy Afonso da Costa Nunes (um católico conservador que jamais teria vez no departamento de filosofia), na qual volumes substanciosos eram consagrados ao pensamento medieval.

Mais ciosa de sua imagem e das suas obrigações, a filosofia USP se notabilizou pela sua capacidade de macaquear, retroativamente, as iniciativas alheias que não conseguia boicotar e, em seguida, pavonear-se de um pioneirismo perfeitamente inexistente.

² <http://www.adhominem.com.br/2012/02/vilem-flusser-vai-escola-politecnica.html>

Eu mesmo tive a honra deprimente de ser um dos macaqueados. Tão logo publiquei não um, mas dois livros sobre Aristóteles — o meu e o de Émile Boutroux, recolocando em circulação um autor que fazia três décadas estava vergonhosamente ausente da bibliografia universitária nacional —, os uspianos se apressaram em retirar da gaveta e exibir à deslumbrada platéia uma tese de Oswaldo Porchat Pereira que durante trinta e seis anos ninguém ali sentira a menor urgência de publicar.

Dito isso, volto às minhas andanças de juventude. Continuei, pois, estudando sozinho e me impressionando cada vez mais com o número de autores importantes que o establishment filosófico ignorava solenemente.

Como os manuais de Cuvillier e Alquié davam grande importância à psicologia como preliminar aos estudos epistemológicos, decidi consagrar alguns anos ao estudo dessa disciplina, com a ajuda do meu amigo Juan Alfredo César Müller, só para descobrir, anos depois, que os psicólogos recém-egressos da USP e da PUC nunca tinham ouvido falar em Maurice Pradines, Lipot Szondi, René Le Senne, Gustave Thibon, Paul Diel, Igor Caruso, Bruno Bettelheim, Julian James e nem mesmo em Viktor Frankl, do qual, àquela altura, já havia um círculo de estudos no sul do país.

Quando entrei nos estudos de religiões comparadas e tradições espirituais, na década de 1970, sob a direção de Michel Weber e Martin Lings (este, um pouco depois) e por meio dos livros de René Guénon, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Seyyed Hossein Nasr, Leo Schaya e outros cuja influência em profundidade viria a abrir na carapaça da intelectualidade ocidental o rombo por onde entraria a invasão islâmica, aí foi que senti, de uma só vez, todo o peso da indolência mental do nosso establishment universitário.

Convocado pelo psiquiatra Jacob Pinheiro Goldberg para um debate sobre religiões e depois para uma conferência sobre tradições espirituais no Instituto de Biociências da USP, o que mais me impressionou foi a preguiça auto-satisfeita com que tantos cérebros uspianos voltavam as costas a acontecimentos [00:30] intelectuais de magnitude incomparável nos quais já se anunciava com clareza, para quem soubesse observá-los, as imensas transformações históricas que iriam sacudir o mundo nas décadas seguintes.

Em praticamente todo o meio universitário paulista — não só uspiano —, só conheci *um* estudioso, além do próprio Goldberg, que não estava totalmente cego e indiferente ante a revolta cultural e potencialmente política que a penetração islâmica nos altos círculos do Ocidente ia sutilmente preparando. Meu amigo Ignácio da Silva Telles, professor da faculdade de Direito, enxergava aí alguma coisa, ainda que confusamente, e tinha ao menos o mérito de entender que aquilo que eu estava dizendo era mortalmente sério. Duas décadas se passaram antes que os formadores de opinião egressos das nossas universidades comessem a se dar conta de que o Islam era uma potência avassaladora capaz de mudar o curso da História mundial, e mesmo os que o notavam não estão conscientes até agora das raízes intelectuais da coisa.

Aquilo que já estava visível em 1970 não começou a ser discutido pela intelectualidade local antes de 1990 — e discute só porque essa penetração islâmica agora assumiu uma feição mais popular, mais pública, através de imigração, greves, quebra-quebra, terrorismo etc. Quando a coisa estava mostrando as suas primeiras raízes intelectuais, era o momento de perceber que o que estava acontecendo na vida intelectual, mais dia, menos dia, teria

repercussões históricas maiores, então era preciso prestar atenção. Não; ninguém queria prestar atenção.

Não preciso continuar com esse rosário de decepções. Aos trinta e poucos anos de idade, eu já havia concluído que, da classe universitária brasileira, se podia esperar tudo, exceto o mínimo indispensável de iniciativa intelectual, de desejo de saber, sem o qual uma vida de estudos se reduz à rotina seca e burra de uma profissão burocrática.

Até então, embora tivesse acumulado mais cultura filosófica do que qualquer professor que eu conhecesse, e embora, ocasionalmente, desse umas conferências aqui e ali, eu não me sentia seguro para publicar nada sobre assuntos de filosofia porque ainda me faltava o essencial: a vivência pessoal, o aprendizado direto com um filósofo autêntico na plenitude de seus poderes criativos. Isso não existia em nenhuma universidade brasileira e, carregado de filhos e despesas, eu não podia sair do país. O maior dos nossos filósofos, Mário Ferreira dos Santos, havia morrido em 1968; Vicente Ferreira, em 1963; Flusser tinha voltado para a Europa em 1972; e o Instituto Brasileiro de Filosofia de Miguel Reale já não estava mais em seu momento de maior esplendor.

A intensa leitura de biografias de professores notáveis e, de vez em quando, o encontro fugaz com algum grande espírito — Julián Marías, Seyyed Hossein Nasr, Martin Lings —, me davam uma vaga imagem do que uma convivência pedagógica poderia ser. Mas, no fim das contas, tudo não passava do sonho impossível de um pobre rapaz latino-americano sem dinheiro no bolso.

Foi então que, por intermédio de uma das filhas de Mário Ferreira, conheci o padre Stanislavs Ladusāns, um filósofo estoniano que o papa João Paulo II, seu amigo de juventude, havia encarregado da missão impossível de reintroduzir um pouco de catolicismo numa universidade católica do Brasil. Encontrando resistência demais no departamento de Filosofia da PUC-Rio, ele simplesmente criara outro departamento, num belo casarão da Gávea, onde instalou a maior biblioteca de filosofia que já existiu neste país e, com poucos colaboradores, iniciou os cursos do Conpefil, Conjunto de Pesquisa Filosófica da PUC do Rio de Janeiro.

Dele eu só havia lido uma antologia de auto-retratos intelectuais de filósofos brasileiros, onde muito me impressionou o fato de que um estudioso europeu, mal chegado ao país, se interessasse mais pela produção filosófica local do que qualquer universidade brasileira. Estava também informado de que fora por iniciativa dele que Mário Ferreira, já no fim da vida, havia recebido, pela primeira vez, um convite para lecionar em instituição de ensino superior no Brasil, chegando a dar umas poucas aulas na Faculdade N. S. Medianeira, dos jesuítas, pouco antes de morrer. Goethe costumava dizer ser privilégio do talento reconhecer o gênio, que a mediocridade só busca destruir. Sendo Mário provavelmente o pensador brasileiro mais discriminado e boicotado, o padre Ladusāns, ao reconhecê-lo e honrá-lo contra tudo e contra todos, se revelava, no mínimo, um homem de talento e coragem.

Fui procurá-lo, de início, como a um puro conhecedor da obra de Mário, em cujo estudo eu andava mergulhado fazia alguns anos. Tendo descoberto, por baixo da barafunda dos textos do filósofo, uma espécie de ordem secreta que explicava o sentido do conjunto, eu havia escrito um estudo de umas trinta páginas sobre 'A estrutura da Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Mário Ferreira dos Santos'. Fui mostrá-lo ao padre para que ele julgasse se aquilo valia alguma coisa e se fazia sentido publicá-lo. Ele era um homem grandão,

gordo e forte, com uma cara de poucos amigos, do qual se esperaria antes uma bronca do que quaisquer palavras animadoras. Deixei o escrito com ele e voltei em duas semanas para receber uma reprimenda.

Para minha grande surpresa, ele me respondeu: ‘aceito isso desde já como trabalho de conclusão de curso, mas primeiro você tem de fazer o curso’. Que curso? ‘O nosso curso do Conpefil: dura quatro anos e você recebe seu diploma pela Universidade de Navarra, com a qual temos um convênio. Não estamos procurando quantidade, temos só dois alunos, queremos só os melhores.’ Em seguida, deu dois nomes de alunos ilustres que haviam se formado lá e estavam ensinando, um em Liechtenstein, a outra numa faculdade brasileira — não me lembro qual.

A mensalidade do curso era irrisória. As aulas eram aos sábados, da manhã até a noite, correspondendo a uma carga diária de mais ou menos três horas. Durante três anos, passei as noites de sábado dormindo num ônibus de São Paulo até o Rio, e as de domingo, voltando para São Paulo, onde, esbagaçado mas feliz, dormia até a segunda de manhã.

Logo na primeira aula, tive um choque. O homem colocou os problemas fundamentais da teoria do conhecimento, dividiu-os numas quantas perguntas e anunciou: ‘vamos examinar cada uma dessas questões desde o ponto de vista das principais escolas filosóficas, confrontando umas com as outras, e depois vamos esboçar a solução pessoal que nos parece a mais apropriada para cada uma delas.’ Em seguida, passou a analisar o conhecimento pelos sentidos, conforme visto por Platão, por Aristóteles, pelos estoicos, e veio vindo até chegar a Husserl e Merleau-Ponty.

Não era só um relato histórico; cada novo capítulo era uma etapa, trabalhosa e problemática, de um processo dialético que se desenrolava na mente do expositor naquele mesmo instante, com idas e vindas que, refletindo a intensidade de uma busca interior, não saltavam nenhuma dificuldade. Nada havia ali de exposição escolar: era a própria busca filosófica do nosso professor que, assumindo a linguagem da história, enxergava nos avanços e recuos da inteligência em luta com um problema ao longo dos tempos, a imagem ampliada de um esforço cognitivo presente, vivo diante de nós. Não era um conhecimento pronto, nem uma análise de textos: era uma filosofia *in fieri* (uma filosofia que estava se fazendo), a luta da inteligência para perfurar a opacidade do pensamento e atingir a realidade das coisas.

‘É isso, meu Deus do céu!’, exclamei dentro de mim. Era isso que me faltava, era isso que faltava em todo o pretenso ensino da filosofia que eu conhecera até então no Brasil. Não erudição histórica, não análise de texto, não mera exposição de doutrinas prontas, mas a experiência viva do filosofar, o exemplo de como se faz. Era como se um surdo, tendo lido partituras e conhecido da música só a sua estrutura matemática, de repente tivesse os ouvidos destampados e sua alma inundada pelos acordes de uma cantata de Bach.

Nada impede que um surdo estude a matemática da música e compreenda a sua estrutura. De repente, ele começa a ouvir e vem a música de verdade.

Muitas vezes o professor Ladusâns repetiu essa performance diante de nós, naquela sua pronúncia medonha, repleta de Rs. Não sei quanto de meus colegas — eram apenas quatro, depois três, depois dois — perceberam claramente o que estava se passando. Para alguns deles, muito daquilo era matéria nova e o esforço de gravar o conteúdo na memória empanava um

pouco o brilho da forma, mas, para mim, ali não havia praticamente informações novas. A diferença era que tudo que eu recebera pronto, cristalizado em textos, vinha agora em estado de magma, ardente e vivo.

Você pode apreciar milhares de esculturas em museus, nas praças ou nas reproduções impressas. Pode chegar a dominar, por esse meio, toda a história da escultura. Pode até compreender, mediante explicações eruditas, muitos dos princípios estéticos e das técnicas do fundo dessas obras, mas jamais se tornará um escultor se não tiver a oportunidade de ver um escultor trabalhando.

O padre Ladusāns era um discípulo de Husserl, empenhado em unificar a fenomenologia com a escolástica, mais ou menos na linha de André Marc e Cornelio Fabro, que eu admirava tanto. Ele não era um professor de filosofia; [00:40] era um filósofo a quem acontecera de estar filosofando em voz alta na frente de um grupo de estudantes e ser, sob esse aspecto e nesse momento, um professor. Se querem saber, essa é a definição mesma de um grande professor de filosofia.

Palavras quase idênticas foram usadas por muitos estudantes para descrever a experiência que tiveram nas aulas de Alain, de Bergson, de Ortega, de Zubiri ou do próprio Husserl. Foram ditas também a propósito de Mário Ferreira, que não conheci pessoalmente mas do qual tive a oportunidade de ouvir muitas aulas gravadas.

Essa experiência deixou em mim muitas marcas, das quais assinalo aqui duas. Desde logo, ela me deu, pela primeira vez, a segurança de escrever e publicar textos de filosofia, porque agora não conhecia não só os produtos, mas os processos de fabricação. Em segundo lugar, ela me infundiu o gosto da exposição oral, que até hoje prezo muito acima de qualquer coisa escrita. Tenho a certeza de que, se conseguisse reproduzir no escrito as nuances todas do que transmito em aula, eu mereceria o prêmio Nobel de literatura.

Houve alguns filósofos que chegaram perto disso, e um deles, Henri Bergson, recebeu mesmo o Nobel. Outros foram José Ortega y Gasset, Alain, Benedetto Croce e George Santayana. Que prosadores maravilhosos! Mas também é notório que o universo filosófico de cada um deles é relativamente esquemático e simples, sem a riqueza de perspectivas, a complexidade polifônica de um Husserl, de um Zubiri, de um Voegelin, cuja linguagem pesadamente técnica leva os leitores ao desespero."

Eu registro até aqui; já havia dado mais ou menos essas explicações oralmente, ou aqui ou no meu programa, mas a conclusão disso está bem nítida: se não há um filósofo atuante, lutando contra as dificuldades da sua própria filosofia naquele mesmo momento em que ele está falando com os alunos, então simplesmente não há ensino da filosofia. Há transmissão de cultura filosófica, uma coisa que se pode adquirir facilmente em livros, lendo histórias da filosofia, dicionários de filosofia e livros de análise de texto.

É este o problema do ensino da filosofia não só na USP mas no Brasil inteiro.

(Alguém pergunta o nome do padre: Stanislavs Ladusāns. Como já contei a vocês, ele era um filósofo estoniano que morreu de alegria: quando os russos saíram da pátria dele, ocupada havia trinta anos, ele ficou tão contente que teve um enfarto e morreu. Isso aconteceu no terceiro ano do nosso estudo e,

por isso mesmo, não foi possível terminar o curso e obter o tal do diploma — o que não tem a mínima importância, pois o que eu estava buscando, o que me faltava, era essa experiência, que você não pode obter em nenhuma faculdade brasileira.)

Existe um outro lado da coisa, que vai nos dar algum trabalho para explicar mas que é obrigatório, que é o seguinte: existe a possibilidade de você encontrar um filósofo no pleno exercício das suas funções, mas não é qualquer filósofo que serve. Se você encontrar um filósofo que está trabalhando dentro de uma linha de pensamento acadêmico onde tudo já está muito arrumadinho, você pode se dar muito mal, e isso acontece precisamente quando se entra no estudo da filosofia pelo viés da escola analítica.

No começo do século XX, a escola analítica teve por ambição reduzir a filosofia à lógica, tentando demonstrar que todos os “problemas filosóficos” eram como que equívocos de linguagem, frases mal feitas, que induziam à confusão e que então levavam as pessoas a entrar em discussões que não tinham saída. Poder-se-ia facilmente se livrar desse problema mediante análise das próprias sentenças: se você fizesse uma análise lógica, gramatical delas, o problema filosófico desapareceria da sua mente.

A proposta era absolutamente ridícula e alguns dos que começaram com essa idéia depois se afastaram muito dela. Foi o caso do próprio Wittgenstein e outros enfim, como Arthur Whitehead, que não foi propriamente um membro da escola analítica, mas um dos camaradas que criaram o instrumental para ela, escrevendo, com Bertrand Russell, o livro *Principia Mathematica* — Whitehead tomou uma direção completamente diferente. Mas a escola analítica continuou ocupando um espaço muito grande. Durante muito tempo, os membros da escola se ocuparam principalmente de demolir ou de impugnar os velhos “problemas da filosofia”.

(Quando falo problemas da filosofia, ou questões filosóficas, sempre tomem isso entre aspas. Eu uso a expressão porque é corrente, mas não acredito que existam problemas especificamente filosóficos. Não acredito que exista uma lista de perguntas estritamente filosóficas e distintas das científicas ou teológicas. Filosofia não é uma questão da matéria, do assunto, mas do enfoque que se coloca. Na medida em que eu mesmo defini filosofia como a unidade do conhecimento na unidade da consciência e vice-versa, então qualquer coisa pode ser matéria de investigação filosófica desde que você esteja visando a trabalhar nessa área de tensão entre a unidade da sua consciência individual e a unidade do conhecimento acessível. São duas unidades que permanecem sempre potenciais, que nunca se perfazem, porque não é da natureza do homem se constituir como unidade perfeita. Então se poderia até dizer que, em vez de ser uma busca da unidade, é apenas uma luta contra a dissolução, contra o estilhaçamento da psique ou do universo cultural.)

Durante oitenta anos, a escola analítica se ocupou de dizer que assuntos como Deus, imortalidade da alma etc. não eram assuntos filosóficos porque não podiam ser formulados de modo que atendessem aos requisitos lógicos e gramaticais dessa mesma escola. De uns trinta anos para cá, outros membros da escola decidiram virar o jogo e usar aqueles mesmos instrumentos

analíticos para provar que tudo aquilo que os analíticos diziam ser impossível era perfeitamente possível e até necessário. Surge, por exemplo, a defesa de uma metafísica analítica e até de uma teologia analítica.

Essa escola se baseia fundamentalmente no aprimoramento dos instrumentos lógicos de análise da linguagem; mais especificamente, da linguagem filosófica. É claro que, em certos casos, isso é de uma grande utilidade, mas às vezes acontecem verdadeiras tragédias por causa dessa orientação. Vou lhes mostrar uma.

Santo Alberto Magno criou o que até hoje se chama “argumento ontológico” da existência de Deus. (Ele nunca usou essa expressão, nunca chamou este argumento de ontológico. Na verdade, quem acaba formulando esse argumento da maneira mais formal e acabada é René Descartes, como nós já vimos nos textos que viemos estudando.) O argumento pode ser resumido da seguinte maneira: se você concebe Deus como um ser infinitamente perfeito e, mais ainda, no dizer de Santo Anselmo, um ser que não apenas é mais perfeito do que nós imaginamos, mas mais perfeito do que podemos imaginar, então temos de admitir que Ele tem todas as perfeições possíveis e imagináveis e que, se lhe faltasse o dom da existência, ele seria imperfeito. Conclusão: o próprio conceito de Deus implica a Sua existência.

A partir daí, surgiu uma série de discussões. Alguns acharam que o argumento era válido, como por exemplo Descartes, que o defendeu com unhas e dentes. Outros foram contra: Schopenhauer dizia que isso era apenas uma brincadeira, um trocadilho. Kant também impugnou, dizendo que existência não é um predicado; ao contrário, dizer que algo existe não acrescenta nada aos seus predicados. Tem-se a definição da coisa, definição que já tem, implicitamente, todos os seus predicados. Dizer que essa coisa existe ou não em nada lhe altera a definição, portanto a existência não é um predicado. Esse é o argumento de Kant.

E assim veio, até hoje. Desde os últimos cinquenta ou sessenta anos, os filósofos analíticos estão se digladiando a esse respeito.

Para uma escola que prometeu justamente libertar a filosofia das discussões sem fim mediante uma análise de linguagem que estourava como bolhas de sabão as perguntas filosóficas, o fato de ela estar já há cem anos [00:50] discutindo esse assunto sem chegar a conclusão alguma é uma espécie de “saída de leão, chegada de cão”. Por que isso acontece? Por que aqueles que se propuseram libertar a filosofia das discussões sem fim entram, eles próprios, numa discussão sem fim?

Se você começar a aprender filosofia com um desses filósofos analíticos — seja do tempo da crítica destrutiva, seja agora, na nova fase da reconstrução analítica, com Michael Dummett, Alvin Plantinga e tantos outros, muitos deles realmente brilhantes —, você vai ficar persuadido, em primeiro lugar, de que a filosofia é eminentemente a análise do discurso; e, em segundo lugar, de que existem “questões filosóficas”, um repertório de questões da filosofia; e, em terceiro lugar, que essas questões são filosóficas porque não dizem respeito à experiência, mas ao puro raciocínio. Ou seja, a filosofia é eminentemente uma

atividade apriorística; ela não depende da experiência e se desenrola na pura esfera do raciocínio. Todos os analíticos acreditam mais ou menos nisso.

Mas isto é o que *eles* acham da filosofia — não o que todos os outros acharam ou que filósofos de outras escolas acham. Na medida em que você aceita essa proposta inicial da filosofia, não é possível mais sair de dentro dela porque qualquer “questão filosófica” ou qualquer outra questão que você examine será sempre analisada pelo viés da análise da linguagem, pela lógica do signo, pela estrutura do silogismo etc. e vai continuar aprofundando, cada vez mais, esta análise lógica até chegar a um limite impossível, onde todas as questões ou serão resolvidas ou impugnadas.

No caso específico da discussão sobre o argumento de Santo Anselmo, isso é muito interessante porque Alvin Plantinga, um dos filósofos mais eminentes da nova escola analítica, a cristã, fez uma antologia dos textos que dão o *status quaestionis* da discussão sobre o argumento de Santo Anselmo. Plantinga coloca os textos do próprio Santo Anselmo, depois de São Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Schopenhauer etc. até chegar aos últimos expoentes da escola analítica. Algo absolutamente notável é que, o tempo todo, eles estão falando do *argumento*: ele vale ou não? A existência é um predicado ou não? (Schopenhauer, por exemplo, dizia que, como a existência de Deus já foi embutida na premissa, ela será obtida na consequência. É como um mágico que tira um coelho da cartola porque o colocou lá... Outros dizem que não é assim, e a discussão continua.)

Mas o fato é o seguinte: em nenhum momento Santo Anselmo escreveu o que quer que fosse sobre o argumento ontológico. Ele estava escrevendo sobre Deus. O *objeto* do argumento era Deus.

Na introdução da coletânea de Plantinga, um filósofo chamado Richard Taylor (foi Plantinga quem selecionou os textos, mas a introdução foi escrita pelo professor Taylor) diz que Santo Anselmo, nos livros *Monologion* e *Proslogion*, não está tentando descobrir se Deus existe. Ele já está persuadido, pela fé, de que Deus existe, e está tentando apenas encontrar algum fundamento intelectual da fé — não para reforçá-la mas apenas para esclarecê-la. Porém, uma vez que ele disse isso, o problema da fé é posto de lado e pode-se prosseguir indefinidamente discutindo a consistência lógica do argumento.

Mas Santo Anselmo diz que, *se você compreende* o conceito de Deus, então você tem de admitir que esse conceito exige a existência — ou, mais ainda, implica a impossibilidade da não-existência — de Deus. Mas a frase decisiva é “se você compreende”. O que é compreender o conceito de Deus? O que é compreender o conceito de qualquer coisa?

Eu lhe digo, por exemplo: quadrado redondo. Eu lhe dou a definição de quadrado redondo: uma figura plana, de quatro lados retilíneos e iguais e quatro ângulos retos, e todos os pontos dos seus lados são equidistantes de um centro. Você não compreendeu a definição? Sim, perfeitamente. E justamente porque você compreendeu a definição, você sabe que essa coisa não pode existir.

Em que medida o quadrado redondo é compreensível? Note bem, não o seu conceito, apenas. Se você tivesse somente o conceito, você poderia saber, a partir daí, que o quadrado redondo é impossível? Não. Você precisa tentar partir do conceito para a realidade da coisa considerada. Você sabe que uma figura conceituada assim não pode se realizar. Mas isso quer dizer que você não tem na mente só a definição verbal: você tem um esforço mental de realização do conceito, e esse esforço evidentemente falha. Não é possível fazer uma figura assim.

Se eu lhe digo, por exemplo: um animal que é um cruzamento de cavalo e galinha, um “gavalo”. Você pode tentar imaginá-lo com vários formatos, mas você sabe que, pelos meios da fisiologia animal, não é possível realizá-lo. Note: ele pode ser realizado em imaginação, mas não na esfera biológica. Isso significa que, em todos esses exemplos de conceitos de coisas impossíveis, nós temos não apenas a definição verbal, mas um conceito, no sentido pleno da palavra: *concepção*, apreender duas coisas juntas. Tomam-se a esquemática lógica da definição e os traços reais que, na experiência, se mostrariam naquele ente assim definido. Nós vemos que justamente esses traços que deveriam aparecer na experiência não o podem fazer porque o quadrado redondo não é realizável nem mesmo em imaginação e o cavalo-galinha, ou “gavalo”, só é realizável na imaginação, mas não pelos meios da biologia.

O que é compreender o conceito de Deus? É só entender as seguintes palavras: “um ser infinitamente perfeito”? Ou, mais ainda: “um ser que não somente é mais perfeito do que imaginamos, mas mais perfeito do que tudo que podemos imaginar”? Você compreendeu esse conceito? Não, você compreendeu a definição verbal. [1:00] Se você não fizer nenhum esforço de se perguntar “mas como seria esse ser na realidade?”, você não tem verdadeiramente um conceito, mas só uma definição verbal.

Todas as discussões que se desenrolam sobre o argumento de Santo Anselmo desde o seu tempo até hoje, e principalmente nas últimas décadas, se atêm à estrutura lógico-linguística do argumento, partindo do princípio de que todo mundo apreendeu o sentido do conceito, quando a verdade é que não apreenderam. Para ter o conceito, eu preciso fazer algum esforço para realizar mentalmente o objeto considerado, e é justamente quando esse esforço falha, como nos casos do cavalo-galinha e do quadrado redondo, que eu digo: esse objeto não existe ou não pode existir; sua existência é impossível. Estes conceitos só podem existir na mente, e não existem sequer como conceitos mas somente como definições verbais. Isso significa que, na medida em que a discussão se concentra no argumento e não no objeto conceituado, ela se torna uma discussão exclusivamente lógica. Porém, não se esqueçam de que Santo Anselmo disse que esse argumento é verdadeiro *se você compreende o conceito de Deus* como ser absoluta e infinitamente perfeito. Mas o que é compreender o conceito de Deus como ser infinitamente perfeito?

Tente imaginar uma das perfeições de Deus, para saber como seria e para você ter idéia real desse ente hipotético chamado Deus; uma idéia que contenha em si mais substância que a mera definição verbal lhe está oferecendo. Ou seja, para se certificar de que está falando de alguma coisa, mesmo puramente imaginária, e não somente de um esquema verbal, você tem de fazer esse esforço.

Tente conceber o que é, por exemplo, a bondade ou a compaixão infinitas. Você tem o seu próprio nível de bondade e compaixão. Será possível que seja este o limite da compaixão divina? Não: Ele deve ser um pouco mais bondoso e um pouco mais compassivo do que você. Na medida em que você tenta conceber o que *seria* uma bondade, já não digo infinita, mas simplesmente maior que a sua, é impossível que você faça isso sem perceber as limitações da sua bondade e, portanto, o coeficiente de maldade que existe em você. Feito isso, você automaticamente vai se perguntar: “mas como eu, dentro da minha maldade, poderia conceber o que é efetivamente a bondade, se eu não a conheço?”.

Nesta investigação, o simples fato de você tentar imaginar uma bondade maior do que a sua já coloca em questão os limites da sua bondade e a sua maldade. É impossível você continuar meditando isso sem que isso coloque você mesmo em questão. Ou seja, você está tentando imaginar uma qualidade que não tem e, na medida mesma em que você não a tem, percebe que a concepção que você tem dela é deficiente e que, para ter uma concepção mais clara, intensa e real, você precisaria tornar-se melhor.

Do mesmo modo, se digo “Deus é infinitamente sábio”, tenho de me perguntar o que é a sabedoria infinita. Vamos ver o coeficiente de sabedoria que eu tenho: ele é pequenino, limitado, e não é que eu não consiga conceber uma sabedoria infinita — eu não posso conceber uma sabedoria maior do que a minha porque, para isso, eu precisaria ser mais sábio do que sou.

Por exemplo, se você encontrar um sujeito chamado Platão, dirá: Platão é mais sábio do que eu. Como você sabe que ele é mais sábio que você? Se você é menos sábio que ele, você, por definição, não tem dentro de si os conteúdos da sabedoria dele. Como você pode chegar a perceber que Platão é mais sábio que você? Não será pela apreensão de um conteúdo cognitivo que compõe essa sabedoria — ou então você saberia o que ele sabe. Você percebe isso porque tem uma abertura para uma sabedoria que é superior à sua. Você se coloca numa posição de aprendizado humilde e devoto perante Platão e então você confirma que ele é mais sábio porque algo vem de lá que não poderia ter saído de dentro de você. O mesmo vale para qualquer outro atributo.

Isso quer dizer que a única maneira possível de você preencher de algum conteúdo, ainda que imaginário, o conceito de Deus como ser infinitamente perfeito é a sua progressiva abertura a faculdades e dons e qualidades que você ainda não tem, efetivamente, mas que tem em potência. E como você sabe que as tem em potência? Porque você é capaz de se abrir para elas e adquirir um pouquinho delas. Ou seja, o sujeito cognoscente é transformado no curso dessa busca; e é transformado precisamente porque, na medida em que tenta conceber perfeições que lhe são superiores, ele adquire automaticamente esta atitude de abertura e devoção. E esta abertura vai modificando-o. Esta é a única via de acesso pela qual o conceito de Deus como ser infinitamente perfeito pode sair do mero esquema da definição verbal para se transformar em alguma representação de uma coisa — coisa que pode nem mesmo existir, segundo você.

À medida que você se abre para dimensões cada vez maiores das várias qualidades que você está buscando, e à medida que você é transformado e

transfigurado pela contemplação imaginativa ou esperançosa dessas qualidades, chega um ponto em que você percebe não ser mais o sujeito ativo da busca e que aquelas próprias qualidades que o transcendem estão transfigurando-o. E este é o máximo conhecimento de Deus que podemos ter. Exatamente no curso desta busca você se abre para qualidades que o transcendem; você se abre para a transcendência. Ora, no curso desta investigação, você descobre que esta abertura para a transcendência é um elemento fundamental da sua própria consciência. Se você não tiver essa abertura para a transcendência, você só pode saber aquilo que já sabe, ter as qualidades que já tem e nunca pode melhorar. Mas a experiência nos mostra que não é assim.

A abertura para a transcendência — e Eric Voegelin insistia muito nisso — é um elemento fundamental da consciência. Isso quer dizer que, na medida em que o ser que nós estamos buscando é infinito, ilimitado, infinitamente bom, infinitamente sábio etc., ele não pode se tornar um conteúdo da minha consciência, mas só pode ser conhecido como uma abertura dessa consciência para algo que ela não sabe mas que pode saber. Na medida em que você descobriu a estrutura da sua consciência como abertura, você descobre que aquilo que está para além dela infinitamente tem de existir necessariamente, ou sua consciência não poderia existir.

Como pode existir uma consciência cuja verdadeira estrutura é a abertura para a transcendência se não há transcendência alguma? Isso significa que a única atitude possível do filósofo que está buscando dar algum conteúdo ao conceito de Deus para depois saber se Ele existe é a atitude de **[1:10]** abertura e de contemplação devota. Em suma, a atitude da prece. E é por isto mesmo que Santo Anselmo, ao escrever o seu “argumento”, ele o faz sob a forma de uma prece que ele dirige ao próprio Deus, e não de um argumento que ele está oferecendo para uma assembléia de filósofos, embora ele diga que vale para os filósofos também.

Santo Anselmo acreditava em Deus pela fé. Mas o que quer dizer esta fé? Ela é simplesmente acreditar numa sentença, numa tese? Claro que não! Ela é justamente essa abertura, sem a qual o objeto não tem consistência e só resta a você, então, discutir a estrutura lógica do argumento. Mas o argumento não vale pela sua estrutura lógica; o próprio Santo Anselmo já advertiu que ele é válido se você compreende o conceito de Deus e não é, portanto, um insensato, um Nabal de que fala a Bíblia.

Toda a discussão sobre o argumento que deixa de lado o problema de como conhecer o objeto do argumento é uma discussão de insensatos. Ela deixa escapar o objeto, fala de nada, é apenas de uma troca de palavras. Isto pode prosseguir indefinidamente, sem conclusão, porque qualquer discussão sem objeto não tem conclusão.

Se, para a sua formação, você segue os meus conselhos, procura um filósofo de verdade, para vê-lo trabalhando, e encontra Bertrand Russell, Michael Dummett ou Alvin Plantinga e os vê examinar aquele argumento, e vê alguns deles, como cristãos, tentando defender o argumento de Santo Anselmo — você estará totalmente viciado num tipo de filosofia que não tem objeto, apenas esquemas lógicos aos quais alguns conferem validade metafísica.

Mas quem lhe disse que Deus é assunto da metafísica? Por acaso você está realizando essa operação de busca para além das suas possibilidades físicas? Claro que não: você está limitado por ela. O próprio Santo Anselmo está muito consciente dos limites do conhecimento humano quando ele diz: “Deus é maior não somente do que aquilo que concebemos, mas do que tudo que possamos conceber.” Ele sabe que o objeto da sua busca está além do seu alcance. Mas você fica sabendo, de Deus, aquilo que está além do seu alcance? Não; só aquilo que você alcançou: a abertura da sua alma para a transcendência de tal modo que essa alma começa a ser transfigurada pela transcendência, a qual se torna o fator ativo, enquanto você se torna, como diz a Bíblia, apenas um vaso que recebe o conteúdo.

Essa é a experiência universal de todos os que buscaram conhecer Deus e não apenas um argumento a respeito de Deus. O argumento, em si, tomado apenas como estrutura lógica, não vale nada, e todas as críticas que se fizeram a ele são inteiramente válidas. Mas, diz Santo Anselmo, o argumento só é válido se você compreender o conceito de Deus e se você não for um insensato, um Nabal, que é aquele que nega Deus. Se você nega Deus, você não vai procurá-lo; se você não O procura, o seu conceito de Deus está vazio porque você não fez a busca e não tem a abertura para a transcendência. Você literalmente não sabe do que está falando.

Eu lhes digo isso para que fique claro que, se é preciso buscar um filósofo no pleno exercício dos seus poderes, não basta procurar qualquer filósofo. Alguns, ainda que sejam pessoas muito interessantes, muito boas, vão viciá-lo nesse raciocínio.

Eu fiz algumas notas, um apêndice àquele texto sobre ciência e filosofia. Como Michael Dummett entrou na conversa, vamos falar sobre ele.

“Nas suas conferências, de resto memoráveis, sobre as bases lógicas da metafísica, sir Michael Dummett parte de duas premissas.

Primeira, à filosofia cabe responder certas perguntas de interesse geral como “temos livre-arbítrio?, pode a alma ou a mente existir fora do corpo?, como podemos distinguir o certo e o errado? — há um certo e errado ou simplesmente os inventamos? — podemos conhecer o futuro ou afetar o passado?, existe um Deus?”.

Segunda premissa: a filosofia deve responder a essas perguntas mediante o uso do puro raciocínio lógico *a priori*. (...)

Muito interessante, mas as duas premissas estão cem por cento erradas. Elas não são aceitáveis, de maneira alguma.

De um lado, algumas das questões mencionadas são muito mais acessíveis ao método experimental do que a qualquer análise *a priori*. Se existe atividade mental fora do corpo, é, com toda evidência, uma questão *de facto* e não de princípio.

Como eu poderia deduzir de uma definição de alma, se esta existe ou não fora do corpo? Seria pelo “método do coelho” de que fala Schopenhauer: coloca-se

um coelho dentro da cartola, depois se tira ele de lá. Isso quer dizer que, se você tentar resolver por métodos lógico-metafísicos a questão da atividade cognitiva fora do corpo, você cairá em argumentos sem substância. Não há solução por este lado. É uma questão *de facto* e não de princípio porque só pode ser resolvida — e ela tem sido resolvida — por meio de observação e indução, como em todos aqueles casos que mencionei no curso “A Consciência de Imortalidade”.

Tome uma daquelas observações, como o caso da senhora que, em estado de morte clínica (sem atividade cardíaca ou cerebral alguma, portanto), via-se saindo do seu corpo, voando, e viu que alguém havia deixado um sapato vermelho no teto do hospital. Ela acordou dizendo o que havia visto. Todos acharam que era loucura, mas foram verificar e descobriram que o sapato estava realmente lá. E outros que acordam contando o que outras pessoas estavam fazendo em outros quartos do hospital, que eles não poderiam enxergar nem mesmo se estivessem vivos e conscientes.

Isto é uma atividade consciente fora do corpo. Não posso dizer que é uma prova da atividade fora do corpo: isto é a *própria* atividade que se mostra como um fato. Se isto é um fato, então não é metafísico. Lembro-me de uma frase de Gurdjieff, sempre um gozador, dizendo as coisas de maneira paradoxal e chocante, mas que às vezes tem umas sacações: “Deus é material porque, se Ele não fosse material, nada o seria”. É claro!

O que diz o Cristianismo? Deus se fez homem e habitou entre nós. Onde está a matéria? Dentro do campo de possibilidades de Deus e não fora. Ele não é só material, mas é material *também* porque, se não fosse, nada poderia ser material. Já dizia o apóstolo: “n’Ele vivemos, nos movemos e somos”. Nossa matéria está dentro de Deus. Não necessariamente no sentido espacial, mas no sentido hierárquico do mais e do menos abrangente.

Será preciso muita metafísica para se chegar a essa experiência de que fala Santo Anselmo? Não — ela é toda física. É você mesmo, com o seu corpo e mente, quem está tentando imaginar algo que o transcende. À medida que essa coisa o transcende, você se abre para novas dimensões que não estão acessíveis a você no momento — mas, quando você se abre, aquilo começa a modificá-lo e, aos poucos, esse fator transcendente e inalcançável toma as rédeas do processo e o transforma mais do que você poderia se transformar a si mesmo. Então, no simples processo de transcender, não a barreira última do conhecimento humano, mas as suas limitações pessoais, e de tentar conceber, por exemplo, uma bondade um pouquinho maior do que a sua — não necessariamente a bondade de Deus, mas aquela do padre Pio, ou de São Francisco de Assis, **[1:20]** ou de Santa Teresa, ou da Santíssima Virgem Maria, que são seres humanos...

Se você não consegue imaginar isso, então “bondade”, para você, é apenas um *flatus vocis*, uma palavra sem significado. Como pode haver um conceito que não significa nada? Pode existir uma definição que não significa nada, como a de quadrado redondo, mas um conceito, *concepio*, agarrar junto aquilo que está no intelecto, *in intellectum*, aquilo que está na coisa, na realidade, *in re* — isto é o conceito, que implica um esforço cognitivo que vai além da mera compreensão verbal da definição.

Quando Santo Anselmo constrói seu “argumento” como uma prece dirigida ao próprio Deus, ele sabe o que está fazendo. Qualquer outra abordagem escapa da abertura à transcendência e fica sem objeto e se prolonga ao longo dos séculos numa discussão insensata sobre o argumento considerado em si. Um argumento considerado em si é separado dos objetos a que ele se refere; é apenas uma fórmula lógico-matemática que você jamais chegará a saber se se refere ou não a uma verdade. Se ele se refere a uma verdade, ela está para além do argumento; ela é um objeto real. Se está dentro do argumento, então é apenas um componente lógico do próprio argumento. Não é possível saber se isto é ou não verdadeiro: só se pode saber se está formalmente correto ou incorreto.

É por isso que, na hora de escolher um filósofo para ensiná-lo, eu digo claramente: nunca procure um da escola analítica, que há cem anos faz a mesma coisa — criar dificuldade para vender facilidade. Vocês não imaginam o número de pessoas que me escrevem dizendo isso: “você precisa ver os últimos progressos da lógica analítica; eles agora criaram uma metafísica e uma teologia analíticas, com as quais estão defendendo o cristianismo...” Mas foram eles mesmos quem criaram essa dificuldade, cem anos atrás. É um problema para eles, que eles criaram e que eles estão resolvendo.

Para mim, nenhum progresso de análise lógica pode resolver esses problemas porque não se trata de um problema lógico e sim de um problema *experimental*, um problema *de facto* no qual você vai ter acesso ao conhecimento não de um argumento, mas de um objeto que, no caso, tem a peculiaridade de ser infinitamente perfeito e inconcebível — portanto, só cognoscível mediante uma abertura na qual a consciência, no instante mesmo em que reconhece a sua limitação e se abre a algo que a transcende, é transfigurada por esta abertura. Neste momento, é o próprio Deus que toma as rédeas do processo e você entende que Deus existe.

(Não estou nem mencionando os casos em que o conhecimento humano é transcendido já na pura esfera física, como nos milagres. Podemos falar disto noutro dia. Santo Anselmo não está falando de milagres que aconteceram e que tenham despertado nele a fé. Ele fala do simples esforço cognitivo interior que não começa na fé mas desemboca nela.)

Se você faz esse esforço de abertura à transcendência, você terá esta abertura, que se chamará fé. Ou seja, você começou com a fé como uma simples hipótese e termina com a fé, que é uma experiência da abertura à transcendência e, portanto, a experiência de você ser modelado por algo que você não compreende, que está acima de você, mas que você entende que é a própria raiz e a própria força vivificante da sua inteligência.

Este é o verdadeiro método cognitivo. O próprio Eric Voegelin menciona isso no texto “Quod Deus dicitur” (“O que se diz que é Deus”) e o complemento natural a este método seria o estudo dos milagres, que, infelizmente, ele nunca fez. Ele estuda Deus somente como fenômeno que sucede à consciência humana.

Mas pela própria dialética da consciência que esbarra nos seus limites e se abre à transcendência e é transfigurada por isso, não se pode dizer que este é um processo que só se dá dentro da consciência porque a palavra “dentro” não faz mais sentido aí. Se é algo que está acima da minha consciência e que me está transfigurando e abrindo as possibilidades mesmas da minha consciência, então evidentemente não é a consciência o fator ativo desse processo e, por isto mesmo, a única atitude possível do investigador é a de abertura e contemplação devota. Não há outra. Não é matéria de fé, no sentido da crença. É a fé no sentido da abertura, que é a estrutura fundamental da consciência humana e quem quer que não disponha disso é um Nabal, um insensato, um idiota, pouco importando o domínio que tenha da lógica. Em grande parte, a Escola Analítica passa da discussão de objetos para a discussão dos argumentos lógicos.

Imagine que você está no meio do mato e, de repente, aparece-lhe um bicho listrado. Você então pensa: “é um tigre ou uma zebra?” Normalmente você olharia melhor o bicho, para saber se se trata dum tigre ou duma zebra. Mas pode aparecer um filósofo analítico e dizer “isso pode ser um erro da sua percepção. Para resolver essa questão, não adianta examinar o objeto. Você tem de examinar a estrutura da sua visão, do seu olho.” E, quando examinar a estrutura do seu olho, você se dirá: “mas o olho, afinal, se compõe de moléculas, que se compõem de átomos, os quais se compõem de partículas — e eu precisarei conhecer até a última partícula”. Enquanto isso, o tigre já o comeu ou a zebra já lhe deu um coice. Uma questão estritamente objetiva, que dizia respeito à natureza do objeto, transforma-se numa investigação sem objeto, voltada ao próprio aparato cognitivo, à sua estrutura e assim por diante — e você nunca sai disso.

Não que as investigações sobre o aparato cognitivo ou a estrutura do pensamento humano sejam inúteis. Mas elas se tornam letais quando você apaga o objeto e tenta resolver o seu conhecimento do mundo mediante a pura análise do sujeito — sem objeto —, ou a análise das suas estruturas cognitivas, ou das suas estruturas de pensamento etc. Eles podem estudar o argumento de Santo Anselmo por duzentos anos, mas o ponto principal eles não saberão — o *de quê* ele estava falando. E esse *de quê* é exatamente aquilo que Santo Anselmo dizia: “se você compreende o conceito”.

Você pode estudar a escola analítica, mas, por favor, não faça a sua formação depender dela. Ela só vai criar um monte de problemas internos que ela mesma resolverá.

A evolução desde Hans Reichenbach e Bertrand Russell, negadores da metafísica, até Michael Dummett e Plantinga pode ser descrita em poucas palavras. Conhecem a história do bode? Põe-se o bode, tudo vira um inferno; tira-se o bode, que maravilha! O deslumbramento que se tem ante a metafísica ou a teologia analíticas é simplesmente um alívio após a retirada do bode — mas quem mandou colocar o bode lá? Quem lhes disse que esses problemas podem ser resolvidos por esse método de análise lógica das sentenças?

Você parte do princípio de que só há experiência do mundo sensível. Mas na experiência do mundo sensível está incluída a abertura à transcendência, mediante a qual, algo que você não sabe nem se é sensível ou não, mas que

está para além da sua consciência, assume as rédeas do processo e te transfigura. É este o método de investigar essas coisas. Não há outro.

Se você quer apenas ficar na análise de conceito, então você está discutindo o nada. Pode ser tudo muito interessante, mas nada tem a ver com o assunto. Ou seja, temos séculos de discussão sobre o argumento de Santo Anselmo que nada têm a ver [1:30] com o argumento. Este é um belo exemplo do que não se deve fazer. Há coisas que não se devem fazer, não servem para nada, mas dão um trabalho miserável, às quais chamamos “máquinas de desentortar bananas”.

Ainda há tempo para responder às perguntas. Vamos fazer uma pausa e voltamos daqui a pouco.

Antes das perguntas eu queria observar que li no *chat* uma coisa perfeita, colocada pelo Carlos Magno: “a filosofia analítica é um vodu ao contrário: o sujeito espeta as agulhas nele mesmo, para ver se o boneco reage”. É exatamente isso!

Aluno: Que livro sobre a escolástica o senhor indica?

Olavo: Anotem aí. É uma sequência de leituras muitíssimo interessantes.

A título de estímulo inicial, de aquecimento, leia o livro de Gilbert Chesterton sobre São Tomás de Aquino. Não é um livro técnico, mas é tecnicamente perfeito. Para quem está fora do assunto, leia Chesterton primeiro.

Em seguida, aprofunde-se lendo o livro de A.D. Sertillanges chamado *Saint Thomas d'Aquin*. Deve haver uma tradução inglesa.

Depois, o livro de Maurice De Wulf, *Filosofia escolástica medieval e moderna*. Um livro curto mas que lhe dará a unidade do desenvolvimento do pensamento escolástico ao longo dos tempos.

Todos esses não são textos originários; são estudos a esse respeito. E, depois, os dois livros do Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale* e *La philosophie au moyen age*.

Feito isso, você estará pronto para ir direto aos textos originários, onde a coisa mais razoável seria você começar com a *Suma contra os gentios*, de São Tomás de Aquino. Até aí, você já pegou o fio da meada; se você ler tudo isso, você terá o caminho das pedras.

O que vem a seguir não é uma pergunta; é uma informação.

Aluno: Como professor de medicina da Unesc — Centro Universitário do Espírito Santo —, tive a oportunidade de montar um grupo de estudos, e a instituição, além de permitir a realização do mesmo com a sua estrutura, também incentivou a criação de uma extensão universitária em humanidades médicas. Encaminho o conteúdo para seu conhecimento. Tenha certeza de que é um pequeno filhote do curso online de filosofia e do que aprendi com todos vocês. O curso é aberto aos alunos da instituição e alguns já mostraram interesse.

Também participarão outros dois colegas aqui do COF, Luis Duarte Júnior e Maurício Laures de Freitas.

Olavo: Parabéns, Hélio. Isso é uma maravilha.

Aqui vem uma pergunta importantíssima.

Aluno: Pensando nesse assunto, o verdadeiro sentido do argumento de Santo Anselmo, não pude deixar de pensar que o mesmo lembra o que li a respeito de Epicuro no seu livro O jardim das aflições, que relata as afirmações de que a prática do epicurismo seria requisito necessário para que possamos entendê-lo etc. (Não me recordo bem o texto.) Sei que, em se tratando do epicurismo, não há o que discutir, mas, se o argumento vale para Santo Anselmo, necessariamente valeria para o outro, ou estou tentando comparar laranjas com bananas?

Olavo: De certo modo, é uma comparação de laranjas com bananas porque essa adoção da atitude interior, de que estou falando, não tem nada a ver com a prática da religião em si mesmo. É uma investigação filosófica real. Apenas você está tentando se colocar na posição cognitiva sem a qual é impossível preencher de algum conteúdo substantivo a definição nominal recebida. Até aí, não tem nada a ver com religião.

Veja que o grande praticante desse método foi Eric Voegelin, que nunca foi um sujeito religioso. Ele só foi à igreja quando batizado e quando morreu. Mas, de certo modo, é um pensador profundamente religioso.

Aqui, trata-se realmente de método filosófico e não de uma prática religiosa ou disciplinar qualquer. É sempre assim: a meditação sobre o que seria a bondade infinita, o que seria a sabedoria infinita, qual o conteúdo dessa definição.

Se alguém acha que, só por dizer a expressão “um ser infinitamente perfeito”, ele já tem idéia do que está falando, ele está provando que, de fato, não tem idéia nenhuma. Não é possível aproximar-se desse objeto senão com uma certa prática da abertura à transcendência — não há outra maneira.

Aluno: A abertura para a transcendência, para a maior perfeição — para Deus, enfim — implica a abertura para o mundo. Se essa aparência corresponde à realidade, como separar o joio do trigo?

Olavo: Em primeiro lugar, a abertura para qualquer objeto é uma condição *sine qua non* para a investigação sobre ele: se você se recusa a enxergar o objeto e quer lidar apenas com a definição nominal, então você não está estudando aquele objeto; está estudando lógica, apenas. E não há nenhum meio puramente lógico de se provar a existência do que quer que seja, e isto é que importa.

O que Santo Anselmo diz não é uma prova lógica; há uma aparência de prova lógica, mas, no fundo, trata-se de uma prova experimental porque não há outro jeito de se chegar a captar algo da substância do ente definido senão por esta abertura à transcendência. Se você se ativer ao puro domínio lógico da

discussão do argumento em si, a coisa não tem solução. Você pode continuar discutindo a sua vida inteira.

Note bem: é muito importante entender que Santo Anselmo em parte alguma tenta provar a existência de Deus. O que ele disse foi o seguinte: se você compreende o conceito de Deus, você entende que a existência está embutida ali. Ele só diz isso. A idéia de usar isso como prova, no sentido polêmico, para provar ante os infiéis a existência de Deus, parece-se mais com Descartes, que tem realmente esse intuito. Mas Santo Anselmo não está escrevendo aos infiéis; ele o faz ao próprio Deus! Ele não vai provar a Deus que Deus existe. O objetivo realmente não é esse; ele está tentando expor o conteúdo inteligível de um artigo de fé. Mas entenda: a fé não é crença; ela é justamente essa abertura.

Aluno: Dentro da verdade divina nada pode o maior dos sábios do que arranhar a superfície, pois tudo o que julgamos saber ou descobrimos como verdadeiro depende do confronto com a realidade mesma, ou seja, depende da realidade à qual tudo está subjugado. O que podemos nós, na nossa mediocridade, é ser humildes e estar abertos para a realidade.

Olavo: Isso é algo básico. *Contra factum non est argumentum*, já dizia São Tomás de Aquino. Antes de procurar os argumentos, nós temos de procurar os fatos! É o que já dizia Eric Voegelin: “Não estude filosofia; estude a realidade”. Do contrário, você pode cair numa discussão muito interessante de acadêmicos, que criam problemas uns para os outros, depois resolvem os seus problemas — e ninguém tem nada a ver com isso. Há interesse puramente lógico.

E eu não acredito que essas discussões puramente lógicas sejam do interesse máximo da filosofia. Nunca foram do interesse de Platão, de Aristóteles... Aristóteles inventa a lógica, mas setenta por cento das suas obras são de ciências, de observação da natureza, de descrição das instituições políticas etc. São livros de ciência.

Eu já disse na aula passada que não acredito que exista uma fronteira nítida entre filosofia e ciência. Se você diz, como Dummett, que a filosofia trata de certas perguntas, que devem ser respondidas por meio do puro raciocínio; isto é filosofia e tudo o mais é ciência — você está fazendo uma divisão [1:40] administrativa. Várias dessas perguntas não são filosóficas no sentido de terem de ser respondidas pelo puro raciocínio — ao contrário, são perguntas que se referem a fatos. E, se referem-se a fatos, não há como fugir do método experimental. Mas o método experimental, por si, no sentido puramente laboratorial, não vai resolver essas coisas porque não há experiência sem a inteligibilidade dos conceitos de experiência.

As atividades filosófica e científica são mescladas de tal maneira que não se sabe onde termina uma e começa a outra. Sempre foi assim, até o tempo de Newton e Leibniz, e só porque você tem de criar departamentos distintos, por uma necessidade administrativa, você vai fazer de conta que existem fronteiras objetivas que na verdade não existem.

Aluno: Estou na décima aula do curso de filosofia, e nesta o senhor dá um exercício de lermos [sic] um livro de filosofia e meditarmos vagarosamente sobre a experiência real que as frases ali escritas relatam. Escolhi o livro Convite à filosofia, de Mário Ferreira. Escolhi bem?

Olavo: Qualquer livro pode ser usado para isso, mas eu nunca recomendo o Mário Ferreira para quem está começando o estudo da filosofia porque os livros dele são horivelmente mal escritos. Tudo aquilo foi ditado ou gravado em aula e alguém fez uma transcrição, que ainda precisa ser editada. Editar não quer dizer conferir as várias edições. O que se tem ali, na verdade, não é um texto mas um rascunho. Seria necessário um trabalho muito profundo de reescrever aquilo — uma edição interpretativa teria de ser feita.

É algo lamentável, mas vê-se muito a diferença entre os textos que o Mário escreveu de próprio punho e aqueles feitos dessa forma. Por exemplo, o livro *Filosofia da crise* foi em grande parte escrito de próprio punho — a sua redação está muito melhor do que aquelas que foram simplesmente gravadas e transcritas. Sem contar que, muitas vezes, as próprias pessoas que transcreviam as aulas, como a esposa do Mário, não entendiam o que ele estava dizendo. Não tinham treino filosófico suficiente para aquilo. Fizeram o melhor que podiam, é um trabalho meritório, mas o resultado ainda está muito aquém do que nós precisaríamos para ter um texto definitivo. O que você está lendo, na verdade, é um rascunho e não um livro.

Com essa ressalva, qualquer livro de filosofia serve para esse exercício.

Aluno: Você pode comentar, em momento oportuno, esses trechos da fala do filósofo Xavier Zubiri (...)

Olavo: Eu acho que é oportuno agora.

Aluno: (...) diz Zubiri: “minha vida intelectual transcorreu como uma corrente ladeada e canalizada por duas margens. Uma, a idéia de liberar o conceito da realidade da sua submissão à idéia de substância. As coisas reais não são substâncias nas substantividades. Não são sujeitos substanciais mas são sistemas substantivos. Disso me ocupei no meu livro Sobre a essência. (...)”

Olavo: Nós podemos discutir isso depois, mas o que ele diz em seguida é importante para nós neste momento.

Aluno: “(...) A outra margem é a de liberar a intelecção, a inteligência, da sua submissão à função de julgar. O ato formal da intelecção não é o juízo mas é a apreensão da coisa real mesma, e essa coisa mesma se nos dá, primária e radicalmente, na impressão sensível, isto é, na impressão de realidade.”

Olavo: Esse passo dado pelo Zubiri é absolutamente fundamental. Em lógica se diz que “a simples apreensão nada afirma”. A atividade da inteligência, então, só começa quando vem o juízo, quando se afirma ou nega alguma coisa.

Isso seria impossível. Se não existe veracidade nenhuma no que você está apreendendo pela simples presença do objeto, então como pode a sua

inteligência enxertar veracidade numa coisa que em si mesma é neutra? Tem de haver a veracidade no simples ato de apreensão.

Na primeira vez em que li isso no Zubiri, eu pensei: é claro que ele está certo; tem de ser assim. E, no meu trabalho *O problema da verdade e a verdade do problema* eu declaro isso com todas as letras. Nesse ponto, eu estou com Zubiri e não abro. O ato fundamental da inteligência é a apreensão da realidade das coisas nas próprias coisas.

Essa dimensão de realidade só existe para o ser humano. Os animais só têm a noção da impressividade; eles têm impressões que lhes chegam. Eles não apreendem coisas, entes e estados de coisas, mas sim o que eles estão sentindo. A percepção humana dá um salto; e apreende o que Zubiri chama “a formalidade de realidade”, ou seja, nós apreendemos as coisas como reais.

Acho que, de certo modo, isso está subentendido em tudo o que estou falando aqui.

Por hoje será só. Está tarde, são onze horas. Há aqui uma pergunta longa sobre Gustavo Corção, mas não poderá ser respondida hoje. Outro dia, falaremos disso.

Quero avisar a vocês que, nesta semana, eu vou colocar na minha página online o anúncio do próximo curso que realizaremos aqui em Colonial Heights, no começo de maio. Quem quiser, vá se preparando para viajar em maio.

Até a semana que vem e muito obrigado.

Transcrição: Fabricio Andrade
Revisão: Igor Lins Vieira