

Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula 325
30 de janeiro de 2016

[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.

O texto desta aula chama-se “O percurso filosófico de Aristóteles”. Eu vou ler aqui, e comentar. Se houver tempo, comentarei um segundo texto sobre a fenomenologia das correntes políticas, quer dizer, é uma introdução a um sistema de conceitos descritivos para descrever uma determinada situação política. Primeiro veremos este texto sobre Aristóteles porque é continuação do “A vocação filosófica de Platão”, dado na semana passada.

Com esta série, que são partes que depois serão aproveitadas no livro *Introdução ao Método Filosófico*, a minha idéia é ilustrar (nesta parte do livro, não nele inteiro) alguns casos que mostrem a presença inevitável e incontornável dos sete elementos do método da técnica filosófica, descritos em *A Filosofia e seu Inverso*, em todas as biografias conhecidas de filósofos. Claro que esses sete itens não pretendem mostrar uma ordem cronológica: eles têm de estar presentes, mas alguns podem se antecipar aos outros. De qualquer modo, são eles que definem a atividade filosófica, e, portanto, têm de estar presentes.

Em Platão já temos, portanto, o modelo inteiro e acabado do filósofo e do *método*, do percurso que o transforma em filósofo, progredindo desde o espanto inicial, o *thambos* do qual falará Aristóteles, até uma reorganização de todo o conhecimento disponível [para o filósofo, evidentemente], reorganização à luz da qual o filósofo refará muitas vezes a forma da sua consciência pessoal, (...)

Isto quer dizer que, à medida que o filósofo vai adquirindo novos conhecimentos e tentando integrá-los na sua visão, ele não está apenas anexando pecinhas separadas; quer dizer, cada elemento novo remexe, de algum modo, todo o conjunto da sua visão pessoal, e não teria como deixar de ser assim.

(...) a qual por sua vez refluirá sobre o conhecimento reorganizado, dando-lhe a tonalidade peculiar da personalidade do filósofo que o reorganiza e transmite.

Esta personalização da visão pessoal pode chegar a ser tão importante, que Nietzsche achava que todas as filosofias só diferem pela forma das personalidades. Ele via as várias filosofias como distintas personalidades que se projetavam em uma visão do mundo. Claro que esta opinião é extremamente exagerada, mas o elemento está presente, quer dizer, há uma parte de verdade nela. Mas supor que a filosofia fosse apenas uma projeção da personalidade seria supor que ela fosse como uma criação artística livre – o que não é. O filósofo não vai criar as suas idéias de maneira totalmente espontânea e livre, porque ele tem de lidar com os

elementos encontrados no presente, inclusive na própria tradição filosófica. Nenhum filósofo começa ignorando a filosofia anterior; ao contrário: ele tem de a absorver; em segundo lugar, ele tem de absorver os problemas que estão presentes na sua sociedade, e tentar rearticulá-los de uma maneira coerente. Então a Filosofia não é uma criação livre de jeito nenhum; portanto, não é uma projeção da personalidade. Porém, este elemento projetivo existe, sobretudo, na forma final que a exposição filosófica assumirá oralmente ou por escrito – este é realmente o lado criativo da Filosofia, e está na sua expressão.

Com Aristóteles esse toque pessoal se torna ainda mais nítido à medida mesma em que o método mesmo se problematiza (...)

É claro que em Sócrates e Platão existe um método implícito. Mas Aristóteles faz do próprio método um tema e um problema filosófico; ele discute o método, coisa que os outros não fazem.

(...) e tem de ser reorganizado para servir mais utilmente à formação individual do filósofo e à reorganização do conhecimento.

Uma vez falhada a ousada tentativa de Werner Jaeger de descrever o desenvolvimento temporal das idéias de Aristóteles,¹ (...)

Parêntese: isto aqui está no livro do Werner Jaeger, *Aristóteles - Bases para a História de seu Desenvolvimento Intelectual*, e sua tese era que o pensamento de Aristóteles havia evoluído desde um platonismo puro e dogmático do início para uma atitude mais próxima das ciências naturais. Claro que esses dois lados existem; Aristóteles era eminentemente um cientista natural, 80% de seus escritos são de ciências naturais (e não do que hoje chamaríamos Filosofia). Mas esta cronologia que Jaeger tentou descrever não existe, não corresponde à cronologia dos escritos, como mais tarde se demonstrou. Valeu a tentativa, mas não funcionou.

(...) o percurso intelectual que transformou o jovem aluno da Academia platônica naquele que seria para Sto. Tomás de Aquino “o” Filósofo por antonomásia parece destinado a continuar para sempre um enigma historiográfico insolúvel.

Não podemos esquecer também que, de tudo o que Aristóteles escreveu, só nos sobrou um terço dos seus escritos, os quais consistem apenas de anotações para aula. Quer dizer, os escritos publicados, e que se tornaram conhecidos na época, desapareceram. Não temos a menor idéia de como era o estilo literário de Aristóteles. O próprio Cícero, que era o grande estilista da antigüidade, achava aquilo uma maravilha. Mas jamais saberemos. Sem esses escritos publicados, fica difícil de se restabelecer qualquer cronologia. O que era publicar um livro naquela época? Era reunir uma platéia e ler o texto; quer dizer, o número de cópias que se podia fazer era mínimo, pois tudo tinha que ser copiado à mão, então não havia distribuição de livros como há hoje – não havia um mercado livreiro. Ou seja, lançar um livro era como dar uma aula: o sujeito lia o livro. Agora, imaginem a capacidade do auditório para ouvir uma leitura inteira de um livro num dia só.

No entanto, há alguns pontos que, nesse percurso, estão bem assentados. O primeiro é que Aristóteles, quando ingressa na Academia aos dezoito anos, já traz uma boa bagagem de

¹ Werner Jaeger, *Aristóteles. Bases para la Historia de su Desarrollo Intelectual*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1946

conhecimentos de ciências naturais, adquirida de seu pai, Nicômaco, médico oficial da corte do rei Felipe da Macedônia. (...)

Isto aí podemos dar por assentado. Quer dizer, Aristóteles observava o trabalho do pai, aprendeu muita coisa com ele, então tinha uma idéia já bastante aprofundada do corpo humano e da sua analogia com os corpos de outros animais, etc. – ele já trazia tudo isto pronto. Depois ele irá acrescentar muito mais ao longo do tempo.

(...) Não consta que tivesse algum treinamento matemático especial.

Isto é uma coisa até estranha, porque a exigência de conhecimentos matemáticos era básica para os que ingressavam na Academia. Algum conhecimento matemático Aristóteles tinha, mas isso não aparece em parte alguma dos seus escritos, e, mais tarde, ele demonstrará um certo desprezo pelas matemáticas (achará ser um estudo para crianças). Ele dava muito mais importância às ciências de observação. Ou seja, é um espírito muito parecido, nesse sentido, com o de qualquer cientista moderno; ele parece mais com Buffon, Cuvier, Charles Darwin do que com um filósofo no sentido que teve no século XVIII ou XIX, quando esses setores do conhecimento já estavam separados e colocados em faculdades distintas.

O segundo é que a experiência do *thambos* só pode ter-lhe vindo no decorrer do aprendizado da própria doutrina platônica, em contraste com a experiência da desordem social que tanto inflamara a mente do seu mestre. Aristóteles, não devemos esquecer, era um estrangeiro, macedônio de nascimento, privado da possibilidade legal de participar da política ateniense, a qual, para ele, só se tornará motivo de cogitação secundária e tardia.

Quando, por exemplo, ele irá estudar a constituição de Atenas, etc. Mas ele não podia dar palpite na política local, e, com certeza absoluta, não teve dela aquela experiência direta e traumática, que foi tão importante para Platão. De onde surgiu esse espanto inicial, essa dúvida que coloca o sujeito na direção de uma investigação filosófica? Só pode ter sido de um lugar: no curso do aprendizado da própria doutrina platônica. Isto aconteceu não no campo aberto da sociedade em geral, mas no recinto fechado da Academia.

Em compensação, é quase impossível que o confronto entre os altos vãos do universo dialético-matemático de Platão e o hábito adquirido da observação direta dos fatos da natureza sensível não infundisse desde o início algum desconforto intelectual no discípulo recém-chegado. (...)

Por um lado, tem-se aquela imensa construção platônica, que vai desde o mundo sensível até o universo das formas e dos princípios eternos, tudo isto conduzido por uma inspiração, de um lado, dialética (adquirida de Sócrates), de outro lado, matemática, com aquela importância toda que Platão dava às figuras geométricas (a ordem da formação das figuras geométricas era, para ele, de algum o modo de formação do próprio mundo). E, de repente, chega o rapaz cheio de conhecimentos biológicos e topa com aquela construção inteiramente abstrata, matemática, geométrica. É impossível que isso não criasse algum problema para Aristóteles, porque ele devia olhar aquilo tudo e se perguntar de onde materialmente eles tiraram aquilo, qual era a base de observação que havia em tudo aquilo. É quase impossível que Aristóteles não se fizesse esta pergunta. E justamente essa experiência, esse contraste entre biologia e geometria, será o que vai colocá-lo na linha de investigações que será dele até o último dia.

(...) Não consta que este houvesse jamais colocado em dúvida a veracidade e o valor fundamentais da filosofia platônica, mas era patente que, para o filho de Nicômaco, algo estava faltando nela, algo sem o qual a escalada platônica do sensível ao inteligível permanecia um

modelo abstrato irrealizável na prática, uma sucessão de saltos cognitivos mágicos em vez de um desenvolvimento orgânico da unidade do conhecimento e da alma do aprendiz. (...)

Podemos ver que, nos *Diálogos*, Sócrates vai de certo modo retirando os ouvintes do círculo de atenção que eles dão ao mundo sensível, e elevando-os à visão do mundo das idéias e dos princípios. Porém, ele está apenas mostrando isto, não os está ensinando como se faz, qual é o processo. Isto ele não tem em parte alguma.

(...) Resolver essa dificuldade foi sem dúvida a inspiração inicial de Aristóteles e a meta a que ele se dedicou até o fim dos seus dias. Que até à extrema velhice ele continuasse a se declarar um platônico não deve ser visto como mera homenagem formal ao mestre falecido, mas como um reconhecimento de que toda a sua obra pessoal se destinava a integrar-se nos ensinamentos gerais da Academia em vez de cavar um abismo que a separasse deles para sempre. (...)

Isto aqui é importante. Vocês têm de entender a filosofia de Aristóteles dentro da filosofia platônica, dentro da Academia, embora ele tivesse depois montado a sua própria escola. Aí Platão já havia morrido, a Academia estava nas mãos de pessoas bem menos capazes, e Aristóteles já não tinha mais nada que aprender ali. Então quando volta da sua viagem à Macedônia, ele cria a sua própria escola, à qual chamará de *Liceu*. Mas Aristóteles, até o fim de seus dias, usa a expressão “nós, os platônicos”, portanto, ele está dizendo que o que está fazendo está dentro da orientação geral da Academia, e é assim que ele sempre tentava entender, em vez de dizer como naquele quadro de Rafael, *Escola de Atenas*, onde aparece Platão indicando para cima, e Aristóteles, para baixo – isto aí é uma figura poética, não corresponde de maneira nenhuma à realidade.

Eu não creio que exista legitimamente uma escola aristotélica e uma escola platônica, existe uma escola só que é a platônica. Dentro dela tem Aristóteles, cujo universo não tem a amplitude do de Platão, é bem menor, pois Aristóteles está tratando de uma parte especializada e tentando calçar aquela construção com elementos de método que a solidifiquem de alguma maneira. Portanto, ele não está combatendo aquilo; ele pega uma ou outra contradição não resolvida, que evidentemente tinha de aparecer (toda filosofia acaba sempre tendo alguma contradição; a do próprio Aristóteles também terá fim), e vai partir dela para completar o serviço do mestre.

(...) A ruptura, se houvesse, eliminaria desde logo o problema fundamental, (...)

O problema fundamental de Aristóteles é um problema que está na filosofia platônica. Se ele houvesse abandonado a filosofia platônica, o problema teria acabado. Se ele tivesse resolvido abandonar tudo para começar de uma outra linha completamente diferente, ele teria de arrumar um outro problema. Mas cadê o outro problema? Não existe outro problema em Aristóteles, só este.

(...) que só permanecia um problema na medida em que Aristóteles aceitasse ao mesmo tempo, a validade geral da filosofia platônica e a falha profunda, mas sanável, que ele enxergava nela.

Não se trata aqui daquilo que, no século IX, o filósofo árabe Al-Kindi tentou: conciliar as filosofias de Platão e Aristóteles. Não há necessidade de conciliar absolutamente nada, porque uma coisa está dentro da outra.

Aristóteles atacará esse problema mediante a descoberta de alguns conceitos descritivos fundamentais, a começar pela noção mesma de *desenvolvimento orgânico*, (...)

Este não é um termo dele; é um termo que eu estou botando aqui, mas que é geralmente reconhecido hoje como uma expressão da mentalidade aristotélica.

(...) talvez a mais importante das suas contribuições à filosofia.

Essa noção deve ter surgido espontaneamente da observação dos seres vivos, que se caracterizam pelo poder de sofrer ou impor-se modificações ao longo do tempo sem perder a forma básica que os define como espécie e como indivíduos. (...).

Claro que aí existe uma diferença fundamental entre os seres vivos e os demais: todos os seres sofrem modificações com o tempo, mas os seres vivos se impõem modificações. Quer dizer, eles agem e, agindo, modificam-se.

(...) A maior prova de que essa propriedade existe é que nem todas as modificações são aceitáveis: há um limite, ultrapassado o qual o organismo definha e morre. (...).

Por exemplo, as mudanças de temperatura. Todos os animais se adaptam a diferentes temperaturas, mas dentro de um certo limite. Se a temperatura baixa ou aumenta demais, o bicho morre. Isto quer dizer que cada animal já vem a este mundo com a capacidade para suportar mudanças de temperatura dentro de uma escala definida.

(...) Existe portanto uma fórmula básica, um algoritmo que, de espécie em espécie e de indivíduo em indivíduo, demarca o conjunto ou sistema das modificações que um ser vivo deve e pode sofrer, e para além do qual ele cessa de existir. Aristóteles denominou *substância* a entidade assim delimitada, (...)

Ou seja, o que é uma substância? É um algoritmo de modificações possíveis e impossíveis, toleráveis e intoleráveis. Essa explicação de substância, de fato, não será encontrada em lugar nenhum (eu nunca vi isto aqui). Mas, para mim, isto está óbvio nos textos de Aristóteles.

(...) para distingui-la das várias propriedades, acidentes e estados que podiam sobrevir a essa entidade. (...)

Por exemplo, as mudanças de temperatura em relação às substâncias são acidentais. Quer dizer, não foi o ente que mudou a temperatura; ela simplesmente acontece, e ele está, neste momento, em um certo estado, determinado pela temperatura daquele momento – isto aí é um acidente. Uma mesma substância passa por diversos acidentes, mas o volume total dos acidentes que ela pode sofrer é limitado. Por exemplo, se você se machuca e sangra: a ferida pode cicatrizar, mas ultrapassado um certo limite, não cicatrizará mais, e a você sangrará até morrer.

(...) Uma substância, nesse sentido, é aquilo que não é nem parte nem atributo de outra substância.

Na verdade, esta é a única definição que Aristóteles fornece da substância. Ele diz que substância é aquilo que não é nem parte nem atributo de uma outra substância. Isto quer dizer que, para saber o que é substância, não basta ter lido a definição que ele deu, é preciso ver como ele usa este conceito e daí extrair, de dentro dessas aplicações, qual é o conceito efetivo e total que ele tinha de substância. Isto que ele diz, “não é atributo nem parte de outra substância”, não é uma definição: é apenas um critério diferenciador, para diferenciar o que é uma substância do que não é uma substância (uma qualidade, um estado etc.). Por exemplo,

para se distinguir um homem do braço de um homem: o braço não é uma substância porque ele só pode ser concebido como parte de uma outra substância. Na verdade, Aristóteles só indica este critério diferenciador, mas ele não dá uma definição definitiva de substância. Pelo menos, eu nunca a encontrei. Ele não dá, mas está usando este conceito o tempo todo. Então vamos ver como ele o usa, e daí entenderemos o que ele está realmente pensando quando diz a palavra “substância”.

O conceito de substância, tal como logo se tornou claro para Aristóteles, não se aplicava somente aos seres vivos, mas a qualquer outro ente que não fosse, em si mesmo, nem parte nem atributo de outra substância, mas tivesse na sua própria constituição a fórmula das modificações compatíveis e incompatíveis com a subsistência da sua forma essencial. (...)

Prestem bem atenção. Para Aristóteles, a substância nunca foi uma coisa fixa. Fixo é apenas o algoritmo, que é a fórmula das modificações possíveis até o seu limite. Mais tarde, este conceito se perde totalmente de vista e dá um desastre que dura até hoje. Por exemplo, o problema do ser e do devir. Mas Aristóteles diz que o devir é o ser, qual é o problema?

(...) Uma montanha pode ser perfurada para um túnel sem deixar de ser montanha, mas, se é escavada até chegar ao nível do solo, cessou de existir enquanto montanha. A água, separada em partículas de hidrogênio e oxigênio, não é mais água. (...)

Só é enquanto essas partículas estiverem unidas, de acordo com uma fórmula específica. Isto não pode ser mudado? Claro que pode, pode-se separar as partículas.

(...) A pele de urso separada da carne viva e exposta num museu não é mais urso: tem figura aparente de urso, mas não forma integral de urso.

Decorridos quase dois milênios, essa descoberta fundamental de Aristóteles desapareceu da consciência filosófica ocidental, sendo substituída por uma noção radicalizada e utópica da substância como “aquilo que é em si mesmo e é concebido através de si mesmo; em outras palavras, aquilo cuja concepção pode ser formada independentemente de qualquer outra concepção”.

Esta definição de substância acima vem de Spinoza (*Ética, I, III*); ela é autocontraditória e francamente estúpida. Veremos daqui a pouco.

Não é aqui o lugar de comentar essa alteração e as consequências devastadoras que produziu. Basta observar duas coisas:

(1) O único ser que atendia à exigência assim formulada era o Ser Absoluto, ou Deus, (...)

Quer dizer, o único ente que pode ser concebido independentemente de qualquer outra concepção é o Ser Absoluto, que não depende de mais nada. A concepção de Deus não depende de que existam coelhos, casas, pessoas.

(...) do qual tudo o mais, privado de substancialidade, se tornava atributo. (...)

Só existe um substantivo, que é Deus, o resto é tudo adjetivo. Isto é um negócio um pouco hinduísta: só Brahma existe. E tudo o que Brahma fez não existe? Então, ele nos enganou.

(...) Não espanta que, por essa via, tão logo a noção de Deus desapareceu do cenário, se chegasse à negação de toda substância e à redução das coisas a impressões e estados da mente humana.

É o que vai acontecer no tempo de George Berkeley e, sobretudo, de David Hume, criando um falso problema, a cuja solução Kant dedicará o melhor dos seus esforços (que não precisavam ter sido realizados de maneira alguma). Mas, note bem, quando chega no tempo de Kant, esta noção de substância tinha sumido completamente. O pessoal só entendia substância de acordo com o modo como a definiam os filósofos da época clássica européia (Descartes, Spinoza, Leibniz etc.). Todos eles definiam substância mais ou menos como a mônada de Leibniz: uma coisa totalmente separada e independente de tudo o mais – que também é um falso problema criado por Spinoza e Descartes que Leibniz tenta resolver.

(2) Chega a ser espantoso que ninguém notasse ser esse conceito autocontraditório na base: se a substância existe por si mesma e é concebida através de si mesma, como pode a sua substancialidade depender da concepção que fazemos dele? (...)

Note que Spinoza define a substância pelo modo como você a concebe. Que é substância? É uma coisa que nós concebemos de uma certa maneira; portanto, a substância depende da nossa concepção. É a mesma torção que fez Descartes, onde o mundo, o universo etc., tudo desaparece e passa a depender de um “eu” pensante. Spinoza entra em uma contradição semelhante, sem perceber. É pior do que o fenômeno de Kant, não é nem fenômeno, é apenas uma impressão subjetiva, não é um fenômeno no sentido objetivo de uma coisa que aparece. Por exemplo, as nuvens de um determinado momento são um fenômeno, são um modo de aparecerem, elas não são a substância das nuvens. Mas, no caso de Spinoza, não se está falando de fenômeno neste sentido, está-se falando de uma mera impressão, de um mero pensamento.

Isto já é para fazer o sujeito desistir de ler Spinoza na primeira linha. Primeira não, na terceira linha (é a terceira definição dada por Spinoza). Eu tentei ler Spinoza quando era jovem. Vou confessar uma coisa para vocês: eu roubei as obras de Spinoza da biblioteca do Colégio Estadual de São Paulo e nunca mais devolvi, estão aqui até hoje. Até um amigo meu, onde tem o carimbo da biblioteca, pôs assim: “Volume sub-repticiamente retirado da biblioteca”. Eu tentei ler Spinoza, mas realmente cheguei nessa terceira linha e empaquei porque não entendi isso aí, e achei que era muito burro por causa disto. Hoje vejo que não, não era eu que estava burro. Qualquer pessoa normal, e que preste atenção ao que está lendo, vai perceber isto: se a substância é independente de tudo o mais, como é que ela pode ser definida pela nossa concepção? Tem alguma coisa errada aí.

(...) Mais claro ainda: como pode a concepção da substância ser independente “de qualquer outra concepção” se desde logo ela depende da concepção que tivermos de uma coisa chamada “nossa concepção”?

Quer dizer, eu preciso conceber que é a “nossa concepção” para poder chegar a definir a substância. Quando o pessoal fala de grandes filósofos e cita Platão, Aristóteles, Spinoza, isto está errado. Platão e Aristóteles estão muito acima de Spinoza, Descartes, etc. Leibniz e Schelling conseguem ainda ser dignos de comparação com aqueles – mas são pouquíssimos os que são dignos disto. Em geral, os filósofos estão muito abaixo de Platão e Aristóteles.

Esse fenômeno exemplifica algo daquilo que Schelling qualificou de puerilização da filosofia na entrada da modernidade.

Ou seja, esse pessoal simplesmente não estudava Aristóteles o suficiente. Se estudassem, veriam que, em geral, os problemas que estavam tentando resolver já estavam resolvidos.

Voltando a Aristóteles: o passo seguinte da sua descoberta (na ordem lógica, não necessariamente cronológica) foi admitir que, em toda substância, o aspecto permanente, que definia a sua continuidade ao longo das transformações que sofria, não era a matéria de que se compunha, mas sim a *forma* que dava unidade a essa matéria. “Forma”, aqui, não deve se entender como figura externa visível, nem como um modelo perfeito fixo, mas precisamente como a fórmula, o algoritmo por trás das transformações.

Em que consiste a substancialidade da substância? Consiste em que nela existe um algoritmo, uma fórmula que já define o limite das suas transformações possíveis ao longo do tempo. É isto que dá a unidade. Por exemplo, desde que nasceu, você sofreu muita modificação (cresceu, engordou, emagreceu, criou ou perdeu barba, e assim por diante; a mulher engravidou, teve nenê, deu de mamar, etc.). O que permaneceu constante? Materialmente nada permaneceu constante, tudo modificou. Mas tem esse mesmo algoritmo, esta mesma fórmula que permanece constante. Qual é a prova de que existe esta fórmula? É a de que, chega um dia, você morre, ou seja, sobreveio uma transformação que é incompatível com a fórmula da sua substância.

Estava aí resolvida, implicitamente e quase que de raspão, a principal dificuldade da filosofia platônica, o mais básico motivo da perplexidade do jovem aluno da Academia. Em Platão, o mundo inteligível se sobrepunha ao sensível, mas como passar deste àquele e, sobretudo, como voltar ao mundo sensível para nele agir com base no que aprendemos do inteligível? Era preciso sair da caverna para ver o mundo inteligível, mas como? E como voltar a ela para falar aos escravos do mundo lá fora?

Então, é preciso ver o seguinte: a dialética de Sócrates, aprendida por Platão, descrevia esta passagem de um nível ao outro, mas não dizia como ela se fazia. Não se pode dizer que a própria dialética operava este método. Não é possível que, pelo simples fato de se ouvir a explicação, se comece a captar o inteligível nas coisas – é preciso um algo mais. Quer dizer, não possível que a minha passagem do sensível ao inteligível aconteça só porque ouvi Sócrates. Deve acontecer algo dentro de mim para que eu faça isto. Que algo é esse? Isto aí você pode procurar em Platão - não há em lugar algum.

Com certeza os Diálogos mostravam que Sócrates havia saído da caverna e voltado, mas seria absurdo pretender que a dialética socrática explicava o processo de ida e volta. Os dois mundos pareciam continuar separados por um hiato intransponível. (...)

Tanto que, até hoje, se fala do dualismo platônico. Platão diz que existem duas ordens de realidades, completamente heterogêneas e quase incompatíveis, das quais só uma é perfeitamente real, e a outra é mais ou menos ilusória.

(...) O fato mesmo de que Platão só falasse do mundo inteligível por meio de mitos mostra que ele mesmo não tinha ou não queria transmitir aos alunos uma noção mais clara da ascensão libertadora.

Quer dizer, sempre quando chegava na hora “H” (de saber o que realmente está acontecendo no mundo inteligível), Platão contava um mito. Aí pode sempre surgir a pergunta: mas depois, quando o Giovanni Reale reconstruiu o ensinamento oral de Platão, não tem nada aí? Resposta: (34:43)

A redescoberta do “ensinamento oral” de Platão pelo prof. Giovanni Reale² não nos ajuda muito nesse quesito. Ela mostra que, acima do mundo das Formas, Idéias ou arquétipos das coisas, Platão reconhecia a existência de um mundo dos Princípios eternos, que davam razão das Formas. Mas isso ainda não resolve o problema da passagem.

Isto aí resolve algumas das dificuldades que o próprio Aristóteles encontrou. Mas não há a menor menção ao problema da passagem.

Aristóteles resolveu o problema com aquela simplicidade quase prosaica que só os gênios logram atingir: passávamos do sensível ao inteligível, dizia ele, não por meio de algum procedimento misterioso, de algum salto metafísico, mas por meio de uma faculdade cognitiva banal, que usamos nas mais simples percepções do dia-a-dia: a *abstração*.

Abstração consiste simplesmente em considerar separadamente aspectos que, na coisa real, aparecem juntos e inseparáveis. (...)

Ou seja, é uma separação mental — só se opera na sua mente, e não se dá na coisa em si mesma.

(...) O que se oferece à nossa percepção são entes concretos (de *cum + crescior* = ‘crescer junto’), isto é, a forma com sua presença atual mais todas as suas propriedades, acidentes e circunstâncias, mas raramente prestamos atenção a tudo isso junto. Separamos os aspectos que nos interessam e deixamos os outros como num plano de fundo. (...)

O Mário Ferreira dos Santos chamava a isto de *atualizações* e *virtualizações*: quando uma coisa se torna actual (isto é, efetiva), e outra se torna virtual (meramente possível). Ou seja, quando se separa um objeto para prestar atenção em um de seus aspectos, não se eliminam os outros aspectos (eles continuam ali, mas virtualmente; a pessoa pode vir a prestar atenção neles em seguida).

(...) Olhamos uma parede e notamos a sua cor, sem pensar no peso das pedras ou tijolos que a compõem. Olhamos uma cadeira e temos em vista a sua função, sem pensar na árvore de onde veio a madeira que a compõe.

Quase toda a nossa percepção das coisas em volta é sempre abstrativa. Dificilmente, temos a consciência de um objeto integral, com todas as suas propriedades. Sabemos que isto existe, e, se quisermos, podemos reconcretizar as nossas percepções, lembrando dos aspectos virtuais e, de certo modo, tentando fazer uma constelação de aspectos simultâneos, para adquirir a visão do que é o concreto. Este é o espírito da filosofia do Mário Ferreira dos Santos, que ele chama de *Filosofia Concreta*, que é a que faz a abstração, e depois recompõe o objeto concreto, atualizando as suas virtualidades. Eu acho que o Mário foi um dos poucos que realmente entendeu o que Aristóteles estava querendo.

A abstração, que pode separar apenas aspectos sensíveis, pode também ir saltando do sensível ao inteligível, atravessando as camadas que vão do imediato ao permanente. (...)

Ou seja, você capta um objeto na sua presença atual, e, portanto, já o captou abstrativamente. Isto porque, por exemplo, ao se pegar um gato, ele já passou por todas as suas idades anteriores antes de chegar no ponto em que está agora. Mas o observador não está pensando nisto; está prestando atenção na presença atual do gato. Isto já é abstração. As pessoas que a gente conhece tiveram várias idades, mas elas sempre tiveram esta mesma idade? Esta mesma

² Giovanni Reale, *Per Una Nuova Interpretazione di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1987.

idade é inerente a elas? Claro que não. A idade atual é apenas um estado pelo qual a pessoa está passando. Então, você a apreende pelo seu estado atual; você não está negando a existência das idades anteriores, mas não está prestando atenção a elas. A qualquer momento, você pode lembrar que esta pessoa tem por trás de si uma história, um desenvolvimento biográfico, um drama temporal – você pode lembrar de tudo isto.

E isto é exatamente o que o Mário tenta com a sua *Filosofia Concreta*, com a decadalética. A decadalética consiste em você puxar os aspectos virtualizados, e articulá-los com o aspecto abstrativo presente que se está percebendo.

Neguinho que nunca estudou essas coisas, que nunca se exercitou nisso, não é capaz de pensar corretamente – ele sempre vai confundir o abstrato com o concreto, e vai ficar, evidentemente, em um nível pueril. A maior parte das pessoas só têm raciocínio pueril. Agora, para elas isto não vai fazer a menor diferença, porque a vida delas também é abstrata, elas só lidam com determinados aspectos das coisas. E esses aspectos elas conhecem suficientemente bem para poder manipular o que quer que seja.

Mas, se você quer partir disso aí para uma abordagem científica ou filosoficamente aceitável, você vai ter que fazer tudo isto que estou explicando. É isto que vai distinguir o filósofo dos demais seres humanos. O filósofo vai tentar ter, sobretudo, uma visão cognitiva autoconsciente e responsável.

No textinho que tem em seguida, sobre as correntes políticas, vocês vão ver a que ponto esta incapacidade de articular abstração e concreção pode ser desastrosa em qualquer debate público. Daí você entende porque nações, povos inteiros, sofrem como cães por causa da inépcia dos seus guias, líderes, etc., que não são filósofos. Quando Platão falava do “rei-filósofo”, não é que você vai pegar, na faculdade de filosofia da USP, os formandos e professores, e botá-los no governo. Não é isto. O rei-filósofo, no sentido de Platão, é alguém que percorreu todo este trajeto, e que tem uma visão totalmente responsável das coisas. Não quer dizer que seja uma visão infalível, mas vai ser até o máximo que um ser humano é capaz de alcançar naquele momento.

Ao longo da história, nós encontramos por vezes governantes que eram capazes de ter uma visão profunda das coisas, e que tinham, senão a formação, pelo menos o instinto filosófico suficiente para apreender a realidade concreta por trás das realidades. A que distância estamos daquilo que disse o senhor Michael Dummett: “a Filosofia é uma atividade para quem gosta de argumentos abstratos”. Isto é a antifilosofia. Enquanto se gosta de argumentos abstratos, se está apenas no nível da retórica, não mais do que isto. Você está testando argumentos para ver quem tem razão. Mas acontece que a Filosofia não é para saber quem tem razão. É para um sujeito apreender a realidade, mesmo que ele não consiga explicá-la, mesmo que ninguém consiga acreditar nele. Isto não tem importância, pois são aspectos secundários. Isto se refere à difusão da Filosofia, e não à Filosofia.

A Filosofia é uma atividade que se realiza inteiramente na consciência individual. Pode ser compartilhada, porque a consciência individual humana é necessariamente coparticipativa. Por exemplo, nós precisamos da linguagem. Mas a atividade filosófica mesma se perfaz dentro da consciência individual, com ou sem a ajuda de outros.

(...) Vemos uma vaca inteira, mas é por meio de uma seleção abstrativa que conservamos uma imagem dela na memória. (...)

Então, você vê uma vaca, e conserva a sua imagem, como ela estava naquele instante, na memória. Mas você pode usar esta imagem de vaca para pensar somente nisto (esta era aquela vaca, naquele instante, naquele lugar, etc.); ou para pensar a vaca inteira (desde que ela nasceu até a sua morte), embora você só esteja vendo a imagem de uma vaca em um momento, mas a sua intenção é a vaca inteira; ou você pode até pensar esta imagem como símbolo da espécie inteira das vacas, ou de um rebanho de vacas, ou de um certo grupo de vacas, e assim por diante...

Aluno: ...Da vacalidade em toda a sua plenitude.

Olavo: A vacalidade é também um conceito abstrato. Não é isso que estou falando. Você está vendo a imagem de uma vaca, e o que você tem por trás dela não é a vacalidade. Este é um erro de interpretação que os caras fizeram. A vacalidade é apenas a qualidade abstrata que diferencia aquela espécie. E não é isto em que você está pensando. Você está pensando aquela vaca concreta, com toda a sua vida, ou em um grupo de vacas reais, ou a espécie vaca inteira quantitativamente (embora sendo um número indefinido, você pode estar pensando nisto). E também você pode pensar na vacalidade, mas esta é apenas um aspecto disto. (44:50)

(...) Essa imagem é um esquema do fato, ou esquema fático. Ela só nos mostra um aspecto da vaca, mas na nossa memória esse aspecto se torna para nós um signo não só da vaca inteira com todos os seus aspectos (o *hypokeímenon*, a substância real por baixo dos diferentes aspectos), mas também, se quisermos, da espécie “vaca”, a classe de todas as vacas. (...)

Esquema fático é um termo do Mário Ferreira. *Hypokeímenon* é a palavra que Aristóteles usa para designar substância, e que significa “aquilo que está embaixo”. Então, por baixo de todas as sucessivas aparências da vaca, existe uma substância, que é o algoritmo, a fórmula das suas transformações possíveis, mas não só a fórmula considerada abstrativamente – a fórmula tal como está encarnada neste ser em particular, considerado seja na sua quantidade concreta (em número indefinido, evidentemente) – a espécie vaca, por exemplo -, seja apenas na sua fórmula central (ou vacalidade, como queiram). Agora, se a pessoa não entende isto, ela sempre vai ficar opondo a vaca concreta à vacalidade. Isto é esquecer o trabalho de Aristóteles, e voltar ao enigma platônico (“como pulamos da vaca para a vacalidade”).

Disto, surgem vários problemas. Existe a vacalidade, ou ela é algo em que nós pensamos somente? É o famoso problema dos universais – problema que não existe, para quem entendeu Aristóteles. Se se pensar que a vacalidade existe e é um ente real – é uma coisa. Se se pensar que real são só as vacas concretas individuais, e a vacalidade é apenas um conceito, criado pela mente do sujeito – é outra coisa. Mas acontece o seguinte: a vaca individual concreta não é apreensível, por nós, sensivelmente. A percepção sensível já é abstrativa – só se vê um aspecto da coisa. Então, a famosa vaca individual, que os nominalistas vão dizer que é a única realidade, também não é uma realidade sensível. O que se vê é uma aparência momentânea de vaca; por baixo disto, concebe-se uma vaca integral (do nascimento à morte), que não é perceptível, mas é pensável; e, por cima disto, concebe-se a vacalidade, ou seja, a qualidade essencial que define todas as vacas. E aí está montado o problema dos universais: nominalismo x realismo.

Agora, vamos pensar o seguinte. O aspecto momentâneo apreendido, aquele que se conserva na memória, é apreendido realmente? Por exemplo, a vaca que você viu estava em movimento. Você guarda a imagem da vaca em movimento, ou só a figura estática da vaca? Você pode guardar uma coisa, como pode guardar a outra. Isto quer dizer que este ser

individual concreto que, para os nominalistas, é a única coisa que existe também não é concreto, também não existe.

Ou seja, entre o sensível e o inteligível não existe uma gradação de realidade (este é menos real, aquele é mais real), porque, para um ser real, o outro tem de ser real também. Então, ou tudo o que nós percebemos e pensamos é uma farsa (e caímos na hipótese do “gênio mau”, de Descartes), ou temos que admitir que, por trás de todos esses aspectos (a individualidade concreta, a aparência momentânea, a evolução temporal da vaca, o rebanho das vacas, a espécie vaca), existe alguma coisa.

Este problema já estava cem por cento resolvido em Aristóteles. Agora, quando se chega em Kant ou no próprio Descartes, por exemplo, o conhecimento que eles tinham de Aristóteles era muito deficiente, porque era adquirido somente através dos últimos representantes da Escolástica, os quais já não eram propriamente aristotélicos (já tinham transformado a coisa).

E dizer que nunca estudou Aristóteles, mas estudou mesmo que seja Santo Tomás de Aquino, não adianta. Estudar Sto. Tomás fará você estender a filosofia dele, não a de Aristóteles. Quer dizer, você tem que ir direto nos textos de Aristóteles, os quais são difíceis, chatos (porque não têm continuidade, é tudo quebrado). Mas você vai ter que fazer o esforço de recompor a filosofia dele desde os elementos que ele lhe deu. Isto eu considero o exercício fundamental da filosofia. Muita coisa que é da filosofia de Aristóteles ele não explica, apenas pratica (ele faz na sua frente) – e é você que tem de dizer o que ele está fazendo.

(...) Aristóteles chamava a essa imagem *eidos* (εἶδος),³ isto é, forma visível, figura. Aí cessava, segundo Aristóteles, o trabalho da *inteligência passiva*, que só registra e ordena as percepções sensíveis. Mas a *inteligência ativa* podia dar um passo adiante, separando, no *eidos*, a vaca individual da espécie vaca, (...)

Quem faz esta distinção? É você mesmo quem faz. Quer dizer, eu estou pensando a mesma imagem da vaca ou como símbolo daquela vaca (no seu desenvolvimento inteiro, na sua história inteira, na sua concretude); ou estou pensando nesta mesma vaca como símbolo da espécie vaca, ou de um grupo de vacas. Sou eu que decido isto: é a minha atenção que gira para um sentido, ou para um outro. Mas, à medida que ela gira para lá ou para cá, tudo o que ela está vendo existe, porque, do contrário, não existiria nem mesmo a vaca individual concreta, e sim somente a sua aparência momentânea. Este é o problema que Kant tentará resolver, o qual não existia, pois já estava resolvido antes.

A diferença de tamanho desses filósofos gregos para tudo o que veio depois é um negócio absolutamente monstruoso. Então, essa história de “os grandes filósofos” é uma grande bobagem. Só existiram dois grandes filósofos: Platão e Aristóteles. O resto é tudo aluninho, incluindo Sto. Tomás de Aquino.

(...) cuja essência permanente (*ousía*) igual em todas as vacas, a qual podia em seguida ser expressa numa *definição*.⁴ Não por coincidência o termo *eidos* se traduz em latim como *species*: a forma da espécie já está dada implicitamente na figura do ente individual; (...).

Ou seja, você não tem que subir do sensível ao inteligível. O inteligível está na sua cara. É uma questão de você prestar atenção neste ou naquele aspecto.

³ Este *eidos* já não é exatamente o que foi percebido, ele já é uma seleção abstrativa.

⁴ O que é a definição? É a tal da vacalidade.

(...) o trabalho da inteligência agente é separá-la, torná-la explícita e expressá-la numa definição. Era assim que o entendimento humano subia dos entes sensíveis à sua forma inteligível.

Os outros parágrafos são o começo do texto seguinte, e não convém entrar nisto agora. Quer dizer, na próxima aula, eu também vou ter que aprofundar um pouco mais este tema do Aristóteles.

Esta técnica aristotélica das distinções e articulações é a formação básica do filósofo. Isto não é aprendido nem em Platão – só está em Aristóteles. Você pode perguntar, então, por que Dante Alighieri e Sto. Tomás de Aquino consideravam Aristóteles, e não Platão, “o” Filósofo. É simples: porque o platonismo, no Platão, não se realiza; ele só é mostrado como um quadro, uma obra-de-arte, que mostra certas possibilidades, mas não as realiza. A coisa só se realiza mesmo através do método aristotélico – não tem outro. (54:36)

Agora, eu vou ilustrar isto aqui. Eu coloquei, no *Facebook*, estas duas notinhas (claro que sem dar todo o contexto que estou dando aqui para vocês), para mostrar até que ponto a falta de um treino filosófico efetivo pode tornar as pessoas incapazes de entender os fenômenos mais patentes e brutais que estão na frente delas.

Vocês já ouviram muita discussão sobre o que é direita e esquerda. Cada um dá a sua definição, o dicionário dá a definição. Só que essas definições nunca correspondem a entes reais, são definições nominais, apenas. Uma definição nominal não é o sentido de uma palavra, e sim o sentido que o dicionarista houve por bem destacar ali (um ou vários sentidos que ele percebeu). Mas, no uso real, a coisa pode ter outros sentidos. Então:

“Os termos direita e esquerda têm vários níveis de significado, que correspondem a fenômenos reais especificamente diferentes (...)”

Ou seja, existe uma variedade de significados de uma palavra, mas nem todos eles correspondem a diferenças entre objetos reais. Alguns podem corresponder apenas a diferenças na intenção do falante (“eu quis diz isto; eu quis dizer aquilo”). Mas algumas dessas mudanças de significado correspondem a diferenças reais no próprio corpo do objeto.

“(...) que os nossos lindos doutrinadores e comentaristas de mídia confundem até chegar à alucinação completa.

1. Desde logo significam ‘ideologias’, isto é, modelos gerais de sociedade, documentados historicamente em textos (...)”.

Isto é básico. Quer dizer, o que é ideologia? É um negócio que está em um texto. Tem que estar explicado, e alguém explicou isto aí.

“(...) e justificados por interpretações da realidade histórico-social modeladas numa linguagem aparentemente científica, mas criadas propositadamente para justificá-los. (...)”.

Por um lado, *direita* e *esquerda* significam já ideologias. Aí já há várias, que podem ser colocadas tanto em uma, quanto na outra.

Ideologias são apenas modelos ideais (da sociedade, do Estado, das leis, etc.), que são expostas como se fosse um objetivo é desejável. Para mostrar que isto é desejável, se faz então uma interpretação da realidade (há aqui este ideal, e por que ele é bom? Porque a situação está assim e assim; e precisamos sair dela por esta via).

Então, em todo discurso ideológico existe o lado ideal e o lado pretensamente real; o lado que está na chave do discurso imperativo (isto é: “vamos fazer isto ou aquilo”), e o outro lado, na chave descritiva (“o mundo está assim, está assado”). Por exemplo, pode-se dizer “precisamos socializar os meios de produção, porque o capitalismo cria a ‘mais-valia’, e explora os coitadinhos, etc.”; por outro lado, pode-se também dizer “precisamos liberalizar a economia, porque o Estado é predatório, toma todo o dinheiro do povo, sem lhe dar nada em troca”. Então, tem-se aí uma ideologia socialista e uma liberal. Existem vários modelos diferentes delas. Sempre, na ideologia, tem-se esses dois lados: o ideal e a interpretação do real. Essa ideologia consiste apenas em discursos, e estes estão publicados (há textos que a documentam).

Este é, então, o primeiro sentido de *direita* e *esquerda*. Você pode pegar vários discursos e classificá-los pelas várias ideologias (ou seja, pela articulação de ideal e real que elas propõem).

“(...) 2. Vêm em seguida as auto-imagens justificadoras dos grupos políticos ativistas, as quais só correspondem às ideologias muito esquematicamente, apelando não raro à imitação da linguagem adversária, como por exemplo quando uma facção direitista se apresenta como defensora da ‘justiça social’ ou o esquerdista apela a ‘valores cristãos’. (...)”.

Apesar de alguém ter estudado tudo das ideologias, ele não está entendendo absolutamente nada da atividade dos grupos políticos reais, porque a relação de um grupo político com a sua ideologia não é de identidade, mas sim de uma tensão dialética. Ou seja, não existe nenhum grupo político no mundo cuja conduta corresponda, ponto por ponto, à sua fórmula ideológica. Isto não existe e não pode existir, porque a atividade real não se desenrola no plano dos textos e idéias, mas no das ações humanas reais.

Ora, para a ação de um partido corresponder milimetricamente à sua ideologia seria preciso que essa ideologia correspondesse milimetricamente à realidade – o que é impossível, pelo simples fato de existirem várias ideologias. Então, quando alguém diz que o sujeito não é comunista porque ele nunca propôs a socialização dos meios-de-produção – isto é uma estupidez fora do comum, coisa de gente que não sabe pensar, que está no primário, confundindo palavras com coisas, com realidades. E achando que grupos políticos são formados de pessoas que colocam o distintivo de uma ideologia, e que, quando abrem a boca, só sai aquele mesmo discurso ideológico.

“(...) Esses dois níveis não podem, de maneira alguma ser descritos e analisados com os mesmos conceitos (...)”.

Para descrever uma ideologia, todos os conceitos são ideais e abstratos. Mas, para descrever um grupo político, não. Isto porque será preciso falar de ações concretas (alianças, acordos, ambigüidades).

“(...) 3. Num outro nível, existem os grupos e partidos reais, liderança e militância. (...)”.

No item 2, eu falei da auto-imagem, ou seja, como cada militante, cada líder justifica as suas ações. Esta justificação já não corresponde à sua ideologia. Por exemplo, você pode estar falando para uma platéia que é hostil à sua ideologia, e então você não vai usar os termos da sua ideologia, e sim os da ideologia da platéia, tentando aproximá-los do que você quer.

Outro exemplo: o caso dos nazistas. Dentro da Alemanha, para um público alemão, eles anunciavam claramente que iam acabar com todos os judeus. Vocês acham que eles faziam isto nas relações internacionais? O cara está precisando de um empréstimo dos EUA, da Inglaterra, e chega lá dizendo: “Me dá um dinheiro para eu matar os judeus!”. Claro que não é assim. Isto quer dizer que, nesse plano da sua autojustificação, da sua auto-apresentação, o político já diverge da sua ideologia, e tem com ela uma relação ambígua.

Do mesmo modo, quando toma o poder, Lênin precisa de dinheiro, de investimentos internacionais; então, ele manda emissários pela Europa inteira, com a seguinte idéia: “Esse Lênin não é comunista – ele fala isso só da boca para fora, para contentar o povo; mas ele é, no fundo, um cara sensato, e não vai fazer nada disso”. E os investidores acreditaram. Então, qual é a auto-imagem justificadora que o agente comunista estava apresentando? É uma imagem que se amolda não à sua ideologia, mas à do cliente. Isto é absolutamente necessário – e sempre acontece. Isto não é hipocrisia, falsidade – isto faz parte da realidade das coisas.

“(...)Suas ações só coincidem com a auto-imagem e com a ideologia de maneira remota e hipotética, (...)”.

Ou seja, o que é ideologia? É a fórmula de sociedade ideal que se quer chegar. O que é a auto-imagem? É a sua autojustificação perante públicos diversos. E, por baixo da sua autojustificação, existem as ações reais que o agente fará. Essas ações são determinadas pela ideologia, ou pela auto-imagem? Nem por uma, nem por outra – serão, pelas possibilidades do momento.

“(...) pois, mesmo supondo-se que tenham o sincero desejo de realizar as metas ali delineadas, têm de primeiro tomar o poder. (...)”.

Ou seja, a atividade de nenhum grupo político consiste em realizar os ideais da sua ideologia, porque, para realizá-los, ele tem que ter o poder primeiro. E tem que ter o poder integral. Enquanto houver resistências na sociedade, os ideais não são realizáveis. Portanto, a realização do ideal é uma coisa remotíssima. O agente tem que, primeiro, tomar o poder, segundo, neutralizar ou eliminar o adversário, e se munir dos meios de ação para, só então, fazer o que quer. Frequentemente, para fazer uma parte do que quer, ele terá de desistir de uma parte.

Exemplo característico disto foi a gestão do Ronald Reagan, na presidência americana. Ele disse que queria fazer duas coisas: cortar e diminuir o orçamento estatal, e dar um jeito na URSS. Só que, para dar um jeito na União Soviética, ele teve que aumentar o orçamento estatal, não porque isto fosse o ideal dele (uma sociedade estatista regulamentada), mas simplesmente porque se tratava da conquista do poder.

“(...) Estratégia e tática de tomada do poder confundem ainda mais os vários níveis de discurso, por causa das exigências imediatas da disputa, das alianças e da propaganda. (...)”.

Sem isto aqui, é impossível descrever qualquer situação política. Qualquer análise que eu tenha feito de qualquer fenômeno político (brasileiro ou estrangeiro) está levando em conta

todas essas distinções. Só que, quando isto é lido por um desses luminares, eles não são capazes de fazer essas distinções, e não sabem nada a respeito delas. Então, eles entendem as minhas análises do jeito que querem, de maneira projetiva.

“(…) Temos, portanto, não uma oposição dual [direita-esquerda], mas uma complexa dialética de SEIS elementos [cada um dos quais com suas variações internas] que se combinam das maneiras mais imprevisíveis em cada situação concreta. A confusão leva os observadores mais inexperientes a desistir de saber o que são direita e esquerda e, portanto, até a negar que elas existam. (...)”.

Por acharem-na confusa, muitos dizem que essa oposição entre direita e esquerda não existe mais. Sim, ela existe: em três níveis diferentes, os quais se articulam uns com os outros, em cada situação concreta.

“(…) Essa incapacidade camufla-se, com frequência, numa afetação de superioridade olímpica, onde o sujeito, justamente por não conseguir entender o fenômeno, acredita que o “superou”

O dr. Feuerstein destaca, entre as principais deficiências da inteligência humana, a dificuldade de seguir DUAS linhas de raciocínio ao mesmo tempo. Imaginem agora o que os nossos iluminados doutrinários e comentaristas conseguiriam fazer com SEIS linhas simultâneas. Anos de treino no modelo dialético da cruz de seis pontas são o mínimo necessário para fazer de alguém um verdadeiro cientista político.”

Mais ou menos como aquela descrição de Raymond Abellio, no livro *A Estrutura Absoluta* (não o estou recomendando), em que ele fala de três pares de oposições articuladas. Este treino é importante porque, sem ele, o sujeito não tem os instrumentos descritivos, e, portanto, não tem a classificação das correntes e grupos em ação. É o que eu escrevi no *Facebook*: “a ciência política, como a zoologia, começa com a classificação dos bichos”. A classificação é a primeira fase de formação de qualquer ciência.

Então, a gente vê por aí um monte de coisa circulando com o nome de ciência política, mas não há ciência nenhuma, porque não foi feita nem a classificação dos elementos dela. Por exemplo, Darwin lança uma teoria geral explicativa, que ele chama de “teoria da evolução”; ele pôde fazer isto porque os seus antecessores (Cuvier e Buffon) já tinham feito a classificação de todas as espécies animais. Se Darwin não tivesse a classificação, como ele iria articular uma espécie, que apareceu anteontem, com outra, que surgiu há milhões de anos atrás? Não teria como. Sem a classificação, não se faz nada. Imagine o que seria uma mineralogia sem a classificação dos minerais existentes. O indivíduo não saberia distinguir um basalto de um granito, um diamante de uma esmeralda.

A classificação é a fase inicial de toda ciência. E os fenômenos políticos ainda não estão classificados com clareza suficiente. O Eric Voegelin fez um esforço monstro para isto. Se os fenômenos não estão nem classificados, não há como saber qual é a interação entre eles. É como assistir a uma peça onde o espectador não sabe qual ator corresponde a que personagem. E o que hoje se chama de comentário político e de ciência política é esta confusão (um negócio feio, disforme, monstruoso, indigno da inteligência humana) – isto na sua quase totalidade, não só no Brasil, mas em toda parte.

Por exemplo, você vê pessoas falando das ideologias, dando por pressuposto que a atividade do grupo corresponde à sua ideologia. Isto é materialmente impossível. É materialmente impossível que um comunista aja de acordo com a ideologia comunista em todas as suas ações

políticas – isto é impossível, não porque ele seja um hipócrita, mas porque não dá para agir assim. Entre o plano do ideal proclamado e o plano da situação atual, existe um percurso a ser percorrido, o qual é justamente toda a vida política do indivíduo. É como exigir de um sujeito que, indo de São Paulo até ao Rio de Janeiro, esteja já desde o primeiro passo no Rio de Janeiro. Isto não é possível: para chegar ao Rio, ele terá de passar por muitos lugares que não são nem São Paulo, nem Rio de Janeiro. Na vida política é a mesma coisa.

“(…) Tanto a “direita” quanto a “esquerda”, por sua vez, subdividem-se em vários fenômenos especificamente diferentes, (…).”

Ou seja, já se tem os três pares de oposições, mas, dentro de cada um deles, existem subdivisões.

“(…) que só podem ser descritos por conceitos criticamente elaborados e distintos. (…).”

Ou seja, para poder descrever [qualquer coisa], primeiro precisa-se criar os conceitos, com os quais se irá descrever [seja lá o que for]. Esses conceitos têm de ser criticamente elaborados, quer dizer, é preciso ver se eles estão pegando realmente a diferença específica do fenômeno, ou se estão confundindo tudo.

“(…) Só para dar um exemplo, o “liberalismo” é um termo que abarca no mínimo seis correntes ideológicas distintas, às quais correspondem na esfera política real não sei quantos grupos entremesclados e confundidos. Não posso explicar isso aqui por extenso e, portanto, só vou dar, a título de amostra, os nomes de seis ideologias liberais: (…).”

São seis ideologias liberais diferentes, cada ideologia se subdividindo nos outros dois níveis, como falei: o da autojustificação, e o do plano da ação.

“(…) 1) Liberalismo econômico teórico de Adam Smith (que só tardiamente viria a ter alguma encarnação política); (…).”

No século XX, muita gente começa a alegar o Adam Smith como argumento. Mas Adam Smith nunca criou nenhuma corrente política imediata que pudesse ser reconhecida – isto veio depois.

“(…) 2) Liberalismo antimonárquico; (…).”

Ora, Adam Smith era republicano ou monarquista? Nem uma coisa, nem outra. É indiferente, porque ele está falando exclusivamente da economia. Mas, em seguida, aparece uma ideologia liberal republicana. Então, é um liberalismo que, em nome da liberdade individual, prega a derrubada da monarquia, e a instauração de uma república.

Como que esses dois liberalismos se articulam um com o outro? Como se pode explicar que em determinados países, sob regime monárquico, se tem mais liberdade econômica do que em um outro, republicano? As duas coisas não são a mesma – elas se articulam de várias maneiras.

“(…) 3) Liberalismo anticatólico; (…).”

No século XIX, há uma “guerra” entre catolicismo e liberalismo. Muitos dos liberais antimonárquicos eram anticatólicos também; outros, não.

“(...) 4) Liberalismo anti-estatista. (austríaco); (...)”.

O que este tem a ver com os anteriores? Só o nome. Não podia haver um liberalismo anti-estatista antes porque não havia uma política estatista, tal como se definirá, no século XX, o comunismo e o fascismo. O liberalismo, então, se volta contra estas políticas estatistas, identificando ambas como sendo a mesma coisa, como fizeram Mises e Hayek – que analisaram comunismo e fascismo sob um mesmo ponto de vista.

“(...) 5) Liberalismo católico (herético), condenado em várias encíclicas papais, e antecessor, não raro colaborador, de uma corrente esquerdista, a teologia da libertação. (...)”.

É uma corrente que surge dentro da Igreja, com a idéia de modificar a estrutura da doutrina, do dogma, para adaptá-los aos “novos tempos”. O liberalismo foi condenado várias vezes como heresia pelos Papas. E o que o liberalismo católico tem a ver com o liberalismo anticatólico? Às vezes, colabora; às vezes, não. E com o liberalismo antimonárquico? É muito ambígua a relação entre os dois.

“(...) 6) Liberalismo pós-moderno (misto de economia de livre-mercado e a “liberação sexual”, de drogas, etc. (...)”.

Tem algum liberal no Brasil, entre os luminares liberais, que saiba disto tudo? Nenhum sabe. Então, eles usam o termo “liberalismo” apenas como um emblema, porque é bonito ser liberal (assim como um outro pode achar bonito ser socialista).

Agora, uma coisa é a discussão política, jornalística. Outra, é a discussão no plano da reflexão científica filosófica. Mas se esta não existe, então, todo debate externo (político, jornalístico) é só desconversa, é só blá-blá-blá – ninguém estará fazendo alguma força para captar a realidade. Portanto, tudo o que for proposto não terá nada que ver com a realidade, e não vai se realizar jamais. O liberal não vai criar uma economia liberal; o socialista não vai criar socialismo nenhum. Isto é só um desperdício imenso de energia humana.

Agora, em poucos países, a discussão pública chegou ao estado caótico em que está a do Brasil. Isto porque não há nenhum respaldo científico em nada. É só falatório. E o único esforço sério que está sendo feito para botar ordem nisso é aqui, no COF. Mas quem somos nós? Não somos nada na ordem das coisas. Somos uma seita, presidida por um guru maligno, um mestre espiritual. A nossa situação não é desesperadora – mas a do Brasil é. Nós ainda estamos entendendo alguma coisa; portanto, às vezes sabemos o que fazer. Eles não sabem nunca.

Muito obrigado a todos. Até a semana que vem.

Transcrição e Revisão: Eduardo Bueno