INTRODUÇÃO À VIDA INTELECTUAL

Curso ministrado por Olavo de Carvalho

Primeira Aula

1. A vida humana se manifesta em vários níveis ou planos de expressão. Os essenciais são os seguintes:

(a) Vida natural

(b) Vida civil

(c) Vida política

(d) Vida intelectual.

2. A vida natural, que o homem tem em comum com os animais, plantas e microorganismos, consiste na aptidão para a relação com o ambiente terrestre, mediante alimentação, crescimento, reprodução, sensitividade, etc.

3. A vida civil consiste essencialmente em connubium et commercium, como a definiam os juristas romanos.

O termo connubium, embora designe especificamente a parceria conjugal, é usado para significar todas as relações dela derivadas ou a ela associadas, como todas as relações de parentesco, os círculos de amizade e de frequentação mútua, etc.

Commercium designa a atividade econômica em toda a sua extensão. Compreende essencialmente as formas de produção (de transformação do dado natural) e de apropriação dos bens, quer naturais, quer artificiais.

O termo sociedade civil designa o conjunto de laços e relações estabelecidos entre os homens em razão do connubium, do commercium, ou de ambos.

Uma parte desses laços, a mais constante e explicitamente admitida como válida pelos poderes que dirigem a sociedade, chama-se Direito Civil. É o conjunto de regras explícitas (ou explicitáveis), quer escritas, quer consuetudinárias, que regulam o connubium e o commercium, bem como suas múltiplas zonas mistas e intermediárias. O direito de herança, por exemplo, regula uma zona mista de connubium e de commercium.

(Há evidentemente outras regras que regulam a vida civil e que não fazem parte, explícita ou implicitamente, do Direito Civil. Em princípio, qualquer regra de convivência, que goze de certa permanência admitida, pode ser incorporada ao Direito Civil, sendo por isto variáveis os limites entre regras jurídicas e regras morais, usos e costumes, etc. Porém há sempre uma franja de hábitos inconscientes e reflexos, os quais, sendo de grande eficácia social, não podem, entretanto, ser incorporados ao Direito Civil antes de serem conscientizados. Os hábitos inconscientes podem ser uma causa de ineficácia do Direito Civil).

4. A vida civil enlaça os homens em grupos cada vez maiores -- classes, grupos de interesse, corporações profissionais, etc --, determinados, quer por afinidades de intenção, quer pela necessidade econômica, quer por proximidade regional, etc. A relação de cada um destes grupos (ou dos indivíduos que as representam) com o restante da comunidade, denomina-se vida política.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

A vida política abrange, fundamentalmente, o governo e a justiça. O governo compreende a administração e a defesa externa. A justiça compreende a legislação e a aplicação das leis. Por meio do governo e da justiça, a vida política regula e molda as relações nascidas da vida civil, de modo a harmonizá-las ao interesse da comunidade como um todo (pelo menos tal como esta se compreende a si mesma).

A administração compreende (a) o estabelecimento das metas da vida comum; (b) a designação das tarefas; (c) a garantia do seu cumprimento.

A aplicação das leis divide-se em: julgamento e coerção (hoje correspondentes a tribunais e polícia).

A defesa externa compreende todas as relações com outras comunidades: (a) relações políticas; (b) relações comerciais; (c) defesa militar.

Vários desses setores têm de atuar em estreito inter-relacionamento, motivo pelo qual em algumas comunidades aparecem fundidos ou confundidos, como por exemplo a legislação e o estabelecimento das metas.

5. A vida intelectual consiste na ponderação (quer imaginativa, quer intelectual em sentido estrito) dos fins últimos da vida natural, da vida civil e da vida política, segundo o que se entende como natureza de cada uma; e, portanto, consiste no julgamento da vida social (civil e política) como um todo, no conhecimento e avaliação das relações entre as três instâncias, à luz do autoconhecimento do homem como ser consciente e racional.

Razão é a capacidade de coordenação hierárquica de todos os conhecimentos, em vista de princípios ou de valores.

Inteligência é a capacidade de alcançar conhecimento verdadeiro.

Conhecimento é a capacidade de indicar, para si mesmo ou para outrem, algum objeto da experiência interna ou externa, por meio de sinais intencionais; bem como de assinalar relações efetivas e possíveis entre esses objetos, e combinações efetivas ou possíveis dessas relações.

Conhecimento verdadeiro é aquele que não pode ser invalidado por nenhum outro conhecimento.

O homem, tão logo chega a compreender-se como ser racional e inteligente, isto é, capaz de conhecimento universal, ordenado e verdadeiro, admite que as metas da vida natural, civil e política, de um lado, não bastam como finalidade da vida humana, e que, de outro lado, elas não seriam possíveis sem a vida intelectual.

As comunidades animais têm evidentemente vida natural e, nas espécies mais complexas, pelo menos um rudimento de vida civil e política. Porém as regras que determinam a vida civil e política entre os animais resultam apenas de determinações genéticas pré-estabelecidas, com um repertório quase invariável de soluções adaptativas para as variáveis exigências do meio natural. Quando este repertório se esgota em em face de novas exigências do meio, a espécie se extingue. Chamamos a esse repertório regulação instintiva.

O homem, porém, não nasce com um repertório pronto de soluções para a vida civil e política, e está, portanto, livre para regulamentá-las como bem lhe pareça, tentando, experimentando, errando, corrigindo-se, e acumulando indefinidamente conhecimentos provenientes das experiências passadas, por sua vez integradas pela razão em sínteses cada vez mais abrangentes, depositadas na herança cultural.

A herança cultural (e seus acréscimos e reformulações) constitui a força regulativa que determina as formas da vida civil, e política, exercendo, portanto, no caso do homem, função correspondente a aquela que a regulação instintiva desempenha nas comunidades animais. Ora, a

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

vida intelectual é a condição prévia da herança cultural. É ela, portanto, e não propriamente o sedimento da herança cultural, a força regulativa da vida civil e política.

6. Um rudimento de vida intelectual é indispensável ao estabelecimento da vida civil e política, mas, uma vez estabelecida a sociedade civil e política, a vida intelectual retroage sobre os resultados alcançados, para julgá-los em face do valor mesmo da inteligência humana.

Por esse papel que ela desempenha antes e depois da constituição da sociedade, ela é autônoma em relação a esta. A vida intelectual tem na vida civil e política (a) um objeto de sua criação; (b) condições de seu exercício como atividade do homem civil e político; (c) matéria de sua ponderação.

Não é incomum que a criação se volte contra o criador, pretendendo a sociedade civil e política ditar ou limitar as condições de exercício da vida intelectual. Porém esta, como poder regulativo autônomo, é por natureza de âmbito universal e não pode ser regulada por nenhuma comunidade em particular. Quando a vida intelectual perde sua autonomia e passa a ser determinada ou regulada pela vida civil e política, perde sua universalidade, sua veracidade e sua eficácia, não podendo mais atuar como poder corretivo e regulador. Em resultado, a comunidade, perdendo a visão de seus fins (determinados pela inteligência humana), começa a se ater às metas consuetudinárias, entra na repetição e perde a capacidade adaptativa às novas circunstâncias, naturais ou históricas. A vida intelectual é a única garantia da universalidade das metas e valores comunitários e, portanto, a única garantia da sua subsistência em face do universo histórico e natural.

A comunidade que perde a vida intelectual como poder regulador, decaindo para uma forma estritamente política de auto-regulação, volta suas costas para o universo e se toma como padrão universal, isto é, desliga-se do cosmos e da humanidade. Logo decai para formas puramente civis de regulação, instalando-se o conflito generalizado entre os grupos e, em última instância, procura apoiar-se na regulação natural, que lhe está vedada pela própria natureza das coisas.

O homem não tem, portanto, outra alternativa: ou a vida intelectual autônoma, ou a queda progressiva para uma animalidade que, não podendo ser atingida de fato, permanece como limite teórico da sua decadência.

7. A tipologia hindu das quatro castas propõe que existam homens, geneticamente selecionados, destinados a viver para cada uma dessas quatro expressões da vida humana, isto é, homens que regulam seus atos pessoais, espontaneamente, pelas metas da vida natural, da vida civil, da vida política e da vida intelectual. São, respectivamente, os shudra, os váishia, os kshatríia e os brâhmana.

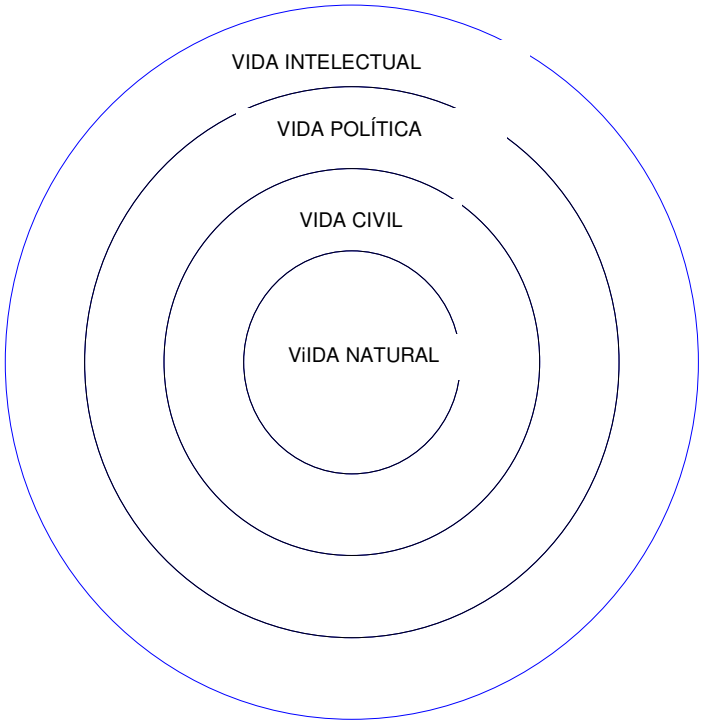
Quando as castas se misturam, forma-se um tipo composto, o shandala ou pária, caracterizado pela presença, em sua alma, de forças e tendências incompatíveis entre si.

Segundo esta teoria, seríamos hoje todos uma raça de párias, coexistindo em nós, em diferentes dosagens, essas quatro tendências. Pode haver, entretanto, homens nos quais uma dessas tendências seja suficientemente forte para subjugar as outras, devendo então essa tendência ser reforçada pela educação.

Não precisamos admitir o fundamento genético dessa teoria para aceitar a sua veracidade psicológica. Como expliquei a psicologia das castas num outro trabalho, não vou demorar-me nisto agora.

8. As quatro expressões da vida (e as quatro tendências das castas que lhes correspondem) não devem ser imaginadas como faixas separadas, mas como círculos concêntricos, de modo que a vida civil abrange a vida natural, a vida política abrange as duas anteriores, etc.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.



9. Deste modo, é evidente que a participação do homem nessas quatro formas de vida requer aptidões e conhecimentos cada vez mais complexos e abrangentes. A inaptidão para a vida natural exclui logicamente o homem da vida civil (por exemplo, o louco ou o doente incapaz de alimentar-se, tomar banho, etc). A inaptidão para a vida civil exclui o homem da vida política: o homem incapaz de zelar por seus próprios bens e interesses não será admitido como representante de grupos maiores. Assim também, a inaptidão para a vida política exclui o homem da vida intelectual: o homem incapaz de abarcar intelectualmente a comunidade em que vive, com toda a complexidade de suas relações internas, muito menos será capaz de julgar essa comunidade como um todo, em face do ambiente natural ou da humanidade.

O homem tem de ser habilitado, pois, primeiro para a vida natural, depois para a vida civil, depois para a vida política e depois para a vida intelectual (a qual, no entanto, já estava em germe na raiz do seu aprendizado, que sem ela não poderia vir a começar).

A educação é, portanto, uma instância da vida que atravessa todos os quatro níveis. É o eixo que liga o homem como ser natural ao homem como cidadão, como membro da comunidade política e como intelectual.

A educação abrange desde o ensino das habilidades necessárias à vida natural (andar, comer, lavar-se) até as sínteses superiores da razão, passando pelos deveres da vida civil e política.

10. A passagem de cada fase da educação à fase seguinte se dá pelo domínio de certas aptidões específicas a cada uma delas. Na próxima aula, veremos quais.

27 de maio de 1991

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

INTRODUÇÃO À VIDA INTELECTUAL

Curso ministrado por Olavo de Carvalho

Segunda Aula

CONDIÇÕES DE PARTICIPAÇÃO NESSAS QUATRO ESFERAS

I. Da vida civil à vida natural

1. Simultaneidade e sucessividade. -- A atividade da espécie humana desenrola-se nessas quatro esferas -- natural, civil, política e intelectual -- simultaneamente. Do mesmo modo, o indivíduo concreto está simultaneamente envolvido nas quatro, já que desde seus primeiros anos, como sujeito passivo que é titular de direitos, exercidos em seu nome pelo pai; que se beneficia, como consumidor inconsciente e indireto, da vida econômica; que sofre, sem saber, as consequências de remotas mudanças ocorridas na esfera política, as quais reverberam sobre sua família, afetando seu estatuto econômico, seu exercício das liberdades civis, alargando ou estreitando seu horizonte de desenvolvimento humano; que, enfim, recebe, através da educação formal e informal, o influxo das idéias e valores gerados nos centros irradiantes da vida intelectual.

Neste sentido de receptáculo passivo, o indivíduo humano já está, desde que nasce, rodeado das quatro esferas e ao alcance de tudo quanto nelas se passe. Porém, como sujeito ativo, capaz de atuar sobre si mesmo e sobre os demais segundo intuitos pessoais e conscientes, é só de maneira gradual e sucessiva que ele vai conquistando o acesso a cada uma delas, mediante um esforço de crescimento que é trabalhoso e semeado de riscos. Cada transição de etapa a etapa pode custar-lhe os tormentos de uma verdadeira revolução interior, que se realiza entre angústias e temores e sob a ameaça constante do fracasso.

A descrição mesmo esquemática desse processo evolutivo constituiria toda uma genealogia da consciência intelectual, e não tenho a mais mínima pretensão de realizá-la aqui. Tudo o que cabe fazer, no contexto do que nos interessa agora, é destacar certas condições psicológicas mínimas, sem as quais as transições decisivas não poderiam realizar-se de maneira alguma; e quando as chamo psicológicas e mínimas, subentendo, respectivamente, primeiro que têm de ser preenchidas no indivíduo e pelo indivíduo, independentemente das outras inumeráveis condições que, para a consumação da evolução individual, teriam de ser atendidas pela família, pela escola, pela sociedade, pela sorte; e, segundo, que são condições necessárias, mas nem de longe suficientes.

2. Natureza do ingresso na vida civil. -- A primeira transição é a que recolhe o homem do círculo estreito da vida natural para atirá-lo na arena maior da vida civil.

A maneira mais simples e eficiente de caracterizar essa transição é em termos jurídicos: Enquanto puro ser vivente, enquanto mera criatura da natureza, o homem não pode ser sujeito de obrigações e é tão-somente titular de direitos. A entrada da criança na vida civil é portanto marcada pela aquisição de obrigações, frouxas e implícitas a princípio, rígidas e formais em seguida.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

Dito de outro modo. O homem não é sujeito de obrigações enquanto membro da humanidade genérica e biologicamente considerada, mas sim enquanto membro de uma comunidade determinada, enquanto cidadão ou súdito (palavra que, convém lembrar, é sinônimo de ″sujeito″, por sua vez derivado de *sub jectum*, ″colocado sob″, no sentido de sofrer um jugo ou comando de outrem).

Dito de outro modo ainda. Sujeito de obrigações formais e explícitas não é o homem genérico, o racional vivente da definição de Aristóteles, mas o homem específico: o inglês perante a Rainha que personifica a comunidade inglesa; o italiano perante a sociedade italiana; o habitante do município e comarca enquanto morador desse município e comarca; o cidadão de uma república; o membro de uma casta; de uma tribo determinada, com seu determinado código de leis e normas.

Isto não quer dizer que não haja, teórica e ao menos vagamente, ″deveres″ para o homem em geral, no sentido em que Kant fala do imperativo categórico, ou naquele em que Simone Weil submete a noção de direito à noção de dever, dizendo que o direito de um, a que não correspondesse simetricamente uma obrigação para os outros, nada seria; ou, ainda, que não existam mandamentos divinos universais, cuja obediência deva ser exigida de todo homem pelo simples fato de ser homem[1]. Não quer dizer, enfim, que a condição humana, em si e por si, não implique deveres, e pesadíssimos deveres. Tais deveres existem: ante o próximo, ante a própria consciência, ante o sentido da vida, ante o Altíssimo. É a legalidade imanente do tecido cósmico, de que nos fala a mitologia grega, na interpretação de Paul Diel[2]. É a lei natural, de que falavam os juristas romanos e os filósofos escolásticos[3]. É o ″direito quântico″, ínsito na estrutura mesma da matéria, o qual na era da ecologia, foi advogado pioneiramente no Brasil por Goffredo da Silva Telles[4] e hoje atrai as atenções mundiais na versão que lhe dá Michel Serres[5]. É talvez, segundo Konrad Lorentz[6], o sedimento acumulado de uma evolução milenar que condensa a experiência adquirida da espécie humana num punhado de princípios universais de conduta, automatizados no cerne da herança genética como uma ″segunda natureza″.

Tais deveres existem, mas, sendo imanentes ao ser do homem e do mundo, não podem se atualizar na consciência subjetiva, não podem transitar do em si ao para si senão pela mediação de obrigações concretas e determinadas, impostas ao homem pelo meio social imediato, e por ele reconhecidas ao menos como existentes. É a estas que me refiro, chamando-as concretamente obrigações, para diferenciá-las da noção mais genérica de deveres. Um dever, neste sentido, consiste em estar potencialmente sujeito a obrigações antes mesmo da vigência explícita delas, da sua positivação em norma de conduta numa comunidade determinada.″Dever″ é noção de direito natural ou de moral natural; ″obrigação″ é de moral positiva ou direito positivo. Obrigação é a positivação, no tempo, de um dever natural imanente. O bebê recém-nascido pode ter ″deveres″, enquanto ser humano, mas o senso comum admite que tais deveres permanecerão em estado latente, sem traduzir-se em quaisquer obrigações, até que a criança esteja em condições de aceitá-las (ou rejeitá-las) pessoalmente e voluntariamente.

O ingresso na vida civil é portanto um processo que se prolonga por muitos anos, entre avanços, recuos e ambigüidades, uma mutação muitas vezes nebulosa entre formas elásticas e limites cambiantes. É difícil dizer onde começa e onde acaba; e, pior ainda, muitas vezes não acaba nunca, prolongando-se em tentativas mais ou menos frustradas, por toda a duração de uma vida.

1 Simone Weil, L'Enracinement.
2 Paul Diel, Le Symbolisme dans la Mythologie Grecque.
3 Giorgio Del Vecchio, Lições de Filosofia do Direito.
4 Goffredo da Silva Telles, Direito Quântico.
5 Michel Serres, O Estado Natural.
6 Konrad Lorentz, A Demolição do Homem.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

Mas a nebulosidade cronológica não macula em nada a perfeita distinguibilidade lógica das duas etapas: o homem está cingido à vida natural enquanto seu meio social o reconhece como titular de direitos sem cobrar dele nenhuma obrigação; penetra na vida civil à medida que adquire -- e sabe que adquire -- obrigações.

Como veremos adiante, o que caracteriza como civis essas obrigações, e as distingue das obrigações políticas a adquirir mais tarde, é que elas vinculam o indivíduo exclusivamente aos seres com que tenha um trato pessoal e direto: familiares, amigos vizinhos, colegas, patrão, empregados, fregueses.

Define-se, portanto, o ingresso na vida civil pela aquisição (progressiva e problemática o quanto seja) de um corpo explícito (embora também mutável e problemático) de obrigações para com os seres com quem o sujeito dessas obrigações tenha um trato pessoal e direto, isto é, de obrigações para com o seu círculo de convivência[7].

3. Linguagem e analogia. -- Assim definida a transição, podemos agora investigar as condições indispensáveis para que ela se cumpra. A primeira e mais óbvia dessas condições é o domínio da linguagem, desenvolvido ao ponto de permitir que o indivíduo obedeça a ordens expressas. O senso comum reconhece que não cabe falar de ″obediência″, nem, portanto, de ″desobediência″, ante a ordem que não se compreenda. Sem linguagem, portanto, nada de vida civil (a não ser, como já vimos, na posição de sujeito passivo).

Mas é igualmente óbvio que a linguagem não basta, pois muitas ordens não são proferidas só para serem atendidas na hora, mas para fixar uma norma destinada à obediência reiterada e rotineira. Ninguém diria obediente um garoto só pelo fato de lavar as mãos quando lhe ordenam; mas começariam a considerá-lo tal quando, repetida a ordem um certo número de vezes, ele passasse em seguida a lavar as mãos por sua própria iniciativa quando se repetissem situações similares àquela em que a ordem foi inicialmente proferida.

O ingresso na vida civil pressupõe, portanto, além do domínio da linguagem, também as capacidades: de memorização de um conjunto de ordens ou normas; de reconhecimento das situações ou contextos em que essas normas devam ser aplicadas; de ampliação indefinida -- e progressivamente complexa -- do campo de aplicação dessas normas a situações crescentemente complexas e imprevistas; a capacidade, enfim, de aprender, conexionando a fórmula de uma norma abstrata à variedade concreta das situações que se apresentem na experiência.

Todas essas capacidades repousam, em última instância, no domínio de uma única modalidade de operação cognitiva: a analogia, ou reconhecimento de similaridades por entre a floresta das diferenças. Na variedade da vida vivida, não há duas situações perfeitamente idênticas. A mera constatação de identidades e diferenças, de que são capazes até as máquinas de calcular, não bastaria nunca para que o indivíduo lograsse aplicar uma mesma norma a situações mesmo ligeiramente diferentes. O reconhecimento de que, por trás de uma aparência diversa, se oculta ″no fundo″ uma mesma coisa, é a analogia; é, como diz Susanne K. Langer[8], o reconhecimento de uma mesma forma em vários conteúdos, ou de um mesmo conteúdo em várias formas; ou, como a definiam os escolásticos, é uma síntese de diferença e semelhança. A analogia é a condição do aprendizado -- a bem dizer, a condição de todo conhecimento -- e, portanto, a condição do ingresso na vida civil. É pela analogia que as crianças podem aprender a obedecer ordens inteligentemente, erigindo as ordens em normas e diversificando as normas numa pluralidade de aplicações diferentes em situações semelhantes, ou de aplicações semelhantes em situações diferentes. À criança que reconhecidamente não possua ainda essa

[7] Esta distinção é psicológica e não coincide exatamente com a diferença entre direito civis e políticos.
[8] Susanne K. Langer, An introduction to Symbolic Logic.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

capacidade, só um pai por completo tapado exigirá obediência verdadeira; ela não pode ainda obedecer, também não pode desobedecer, e simplesmente não sabe do que se trata.

4. Futurição e imaginação. -- Ocorrem, porém, duas observações de primeira importância. Primeira, que as crianças são barbaramente concretistas. Segunda, que são, como demonstrou Jean Piaget, imitadoras servis movidas pelo absolutismo mais literal e autoritário. Estas duas observações nos levarão ao cerne mesmo do que estamos investigando.

Embora o ser humano seja por natureza capaz de operar intelectualmente nos três graus de abstração, é só progressivamente que essa capacidade se atualiza. Durante os primeiros anos, é a mera abstração sensível que desempenha, no processo cognitivo infantil, o papel predominante, de modo que a criança não faz ainda analogias entre conceitos abstratos, mas tão-somente entre formas sensíveis. Isto faz com que ela dê relevo a analogias que ao adulto parecem fortuitas, ao mesmo tempo que permanece alheia ou cega a relações que o adulto julga significativas e importantes.

Um estudo revelador seria, por exemplo, aquele que averiguasse como crianças e adultos divergem quanto às categorias e modalidades em que fazem suas predicações. Ao ver pelas primeiras vezes uma máquina de escrever, uma criança pode ter a sua atenção despertada, primordialmente, pelo fato de ali se encontrar uma letra de formato semelhante àquela que seu pai desenhou para ela ontem ou anteontem. A máquina de escrever ficará sendo para ela aquele ser cuja principal característica é ter um botão com a letra ″e″ ou ″z″. Só mais tarde ela passará a ver a máquina como um objeto capaz de realizar determinadas operações, nas quais a letra ″e″ ou ″z″ entra como simples instrumento entre outros. Para o adulto, ao contrário, a máquina é desde logo um instrumento para certas operações, e a letra apenas uma parte desse instrumento. Em termos de lógica, o que a criança viu como essência é para o adulto apenas uma propriedade, e o que para o adulto é uma essência se revelará à criança apenas como um acidente posterior: a coisa onde consta a letra ″e″ é também capaz de imprimir sinais no papel.Esta diferença deriva de uma outra, mais profunda: é que o adulto está acostumado a encarar a máquina não pelo seu aspecto sensível imediato (que ele toma como dado óbvio e sem importância em si mesmo), mas sim pela sua função, ao passo que a criança, desconhecendo ainda a função da máquina, encara a esta, sobretudo, como uma diferença sensível. Dito de outro modo, a diferença predicamental surge de uma diferença categorial: o adulto encara a máquina sob a categoria da ação (o que ela faz), ao passo que a criança a enfoca sob a categoria da substância (algo que existe, que está presente). Quanto mais nos acostumamos ao uso de um objeto, tanto menos o enfocamos sob a categoria da substância, tanto mais o ″desubstancializamos″, reduzindo-o às suas funções, isto é, à categoria da ação. Não seria exagerado dizer que o adulto encara o mundo em geral predominantemente sob a categoria da ação e da paixão, ao passo que a criança enfoca tudo sob a categoria da substância (substancializando inclusive as qualidades, quantidades, relações, etc). Também não seria demais dizer que as substâncias existem concretamente, ao passo que as ações, relações, qualidades, etc, só podem ser conhecidas abstrativamente. Neste sentido, e se denominarmos intuição a faculdade de conhecer diretamente as substâncias singulares, o conhecimento da criança é fundamentalmente intuitivo; e como o conhecimento intuitivo é contemplativo, no sentido de apenas constatar a presença e a substância, a criança é como que um olho aberto que contempla passivamente o mundo; para adquirir o poder de agir sobre ele, ela terá de perder algo dessa contemplatividade, afastando-se de um conhecimento que opera fundamentalmente sob a categoria da substância, para aos poucos ir enfocando os entes sob as categorias da relação, da quantidade, da ação, etc. Enfim: a aquisição de uma visão racional da organização do mundo, que é condição preliminar para a ação intencional eficiente, custará à criança uma desubstanciação do mundo da experiência.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

Essa desubstanciação, que é também evidentemente um ″desencantamento″, é uma condição do seu ingresso na vida civil, onde os objetos deixarão de ser substâncias a serem contempladas e passarão a ser objetos ou instrumentos da ação humana, concertada segundo normas, hábitos e acordos vigentes no meio social. Este empobrecimento da faculdade intuitiva, que é o preço da aquisição da razão, e portanto do ingresso na vida civil, só poderá ser compensado muito mais tarde, quando e se o indivíduo lograr acesso à vida intelectual. Veremos isto mais adiante.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

INTRODUÇÃO À VIDA INTELECTUAL

Curso ministrado por Olavo de Carvalho

Terceira aula

SUCESSÃO HISTÓRICA DOS QUATRO DISCURSOS

Cada um dos Quatro Discursos desfruta de autoridade durante um certo período na história do Ocidente; por ″autoridade″ entendo a credibilidade que o público dá ao discurso da classe dominante (e esta em si mesmo).

1. O Discurso Poético surge com os primeiros oráculos, na noite dos tempos. É por excelência o discurso de uma casta sacerdotal. Nele estão vazados os Vedas, os poemas de Homero, o Tao-Te-King e demais livros sacros da China, e boa parte do Antigo Testamento. Caracteriza-se por insistir ″relativamente muito pouco numa separação clara entre o sujeito e o objeto: o acento é antes colocado no sentimento de que o sujeito e objeto estão ligados por uma potência ou energia comum... comum à pessoa humana e ao ambiente natural... As palavras estão carregadas de poder ou de forças dinâmicas″; pronunciá-las ″pode ter repercussões sobre a ordem da natureza[1]″.

2. O Discurso Poético vai perdendo sua autoridade com a dissolução da religião grega tradicional a partir do séc. VII AC, com o advento do individualismo religioso e do culto de Dionísios, quando a poesia se torna instrumento de expressão de emoções individuais, perdendo vigência pública[2]. O Discurso Retórico começa a tornar-se dominante com o estabelecimento da polis e sobretudo após a reforma de Sólon (séc. VI AC). Dissemina-se por toda a parte com os Sofistas, professores de oratória da classe dominante. Permanece dominante na Grécia, depois em Roma, até que o fim da República Romana (séc. I AC) suprime aos poucos sua utilidade pública. De força dominante, vai-se tornando objeto de pesquisa e de estudo escolar; a era da Retórica como ciência (já não como vigência pública) está definitivamente estabelecida com Quintiliano (séc. I DC)[3].

2a. O advento do Cristianismo abre um interregno nessa evolução, com um revigoramento temporário da linguagem poética, que se tornaria, com os Evangelhos, dominante até pelo menos o fim da Era Patrística (séc. VI DC). Mas logo a tradição cristã seria arrastada pelo curso geral da evolução.

3. O Discurso Dialético, inventado por Sócrates (séc. V AC) e amplamente exemplificado nos Diálogos de Platão (para quem a Dialética era a ciência suprema), não se torna dominante (apesar de toda a expansão das discussões filosóficas no mundo antigo) antes do fim da Era Patrística (séc. VI DC), a partir de quando vai progressivamente se tornando o instrumento básico de unificação do pensamento e de afirmação da doutrina cristã sobre as heresias (os primeiros exegetas cristãos, como Tertuliano, raramente ultrapassavam o plano de argumentação

[1] Frye, N. *The Great Code*, pp. 44-45. Consultar ainda: R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, cap. "La prière et l'encantation"; Fabre-d'Olivet, *La Langue Hebraïque*, Introd., e Discurs sur l'Essence et la Forme de la Poésie; Gusdorf, *Mythe et Métaphysique* e *Les Origen des Science Humaines*, cap. II; Vico, *Nuova Scienza*, e Croce, *Estetica*; Langer, *Filosofia em Nova Chave*, etc.

[2] cf. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, pp. 30-31

[3] cf. Curtius, *Literatura Européia e Idade Média Latina*, pp. 68-69

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

retórica). O auge do prestígio da Dialética é alcançado em duas etapas: 1º na grande escolástica do séc. XIII (quando a linguagem da prova dialética é definitivamente assumida como roupagem ″oficial″ do dogma cristão) e, 2º, no idealismo alemão[4].

4. O Discurso Lógico-Analítico, que Aristóteles, logo em seguida à morte de Platão, pretendeu impor como instrumento superior à Dialética, ficaria obscurecido pelo reinado da Dialética até o século XVI, quando o racionalismo clássico, com Spinosa e Descartes, procurará impor a autoridade de uma ciência integralmente dedutiva[5]); a idéia será levada adiante por Leibniz e, progressivamente reforçada pelos progressos da ciência física e matemática, alcançará um auge de prestígio no séc. XX, com o advento da lógica matemática, dos computadores, etc.

5. A cada transferência do eixo de prestígio, o discurso anteriormente dominante não desaparece, mas, mudando de lugar na atividade social, sofre profundas alterações internas. As mais notáveis foram as seguintes:

A) Com o advento do reinado da Retórica, a poesia deixa de ser a linguagem coletiva de uma religião pública, para tornar-se a expressão de sentimentos individuais, ao mesmo tempo que se torna mais consciente de si como meio linguístico de expressão e se aprimora tecnicamente portanto. É o surgimento da poesia lírica grega, em substituição aos grandes épicos.

B) A Retórica, ao perder a autoridade pública, sofre três grandes alterações: 1º, começa a ser objeto de sistematização científica, com Quintiliano (só se pode sistematizar num todo fechado aquilo que já não tem vigência histórica; e, comparadas à summa de Quintiliano, as Retóricas de Aristóteles e Cícero são apenas ensaios parciais e provisórios); 2º, começa a ser aplicada, já não só em discursos públicos, mas na comunicação privada (ars dictandi); 3º, começa a fundir-se com a Poética, num recenseamento abrangente dos tópoi, formando um amálgama de meios de expressão individual que dará origem a toda a literatura moderna[6].

C) Com o progressivo fortalecimento do discurso lógico-analítico (sobretudo a partir da fundação da primeira Faculdade de Ciências por Napoleão), o Discurso Dialético, acuado, acantona-se no domínio da História e das ″Ciências Humanas″, procurando aí defender-se contra o avanço do método lógico-analítico que dominava o campo das ciências naturais. A Dialética torna-se uma interpretação integral da História, com Hegel e Marx. Seu conflito com o método lógico-analítico prossegue ainda hoje (marxistas versus neopositivistas).

D) Durante o reinado da Dialética e, depois, mais ainda, da Lógica Analítica, a Poética vai-se tornando cada vez mais consciente de si como forma linguística, até alcançar, nos séculos XIX e XX, com Mallarmé e Joyce, a plena autonomia da forma linguística em relação a qualquer ″conteúdo″. O ″fechamento″ da Poética em si mesma dá a certas obras modernas um tom enigmático que simula o mistério, a linguagem mágica da poesia oracular. Mas não tem credibilidade pública nem se pretende que opere sobre a natureza. É o oráculo ″vazio″. É um fim de ciclo.

31 de maio de 1991

[4] v. Royce, *Idealismo Moderno*, cap. III
[5] cf. Gusdorf, *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, pp. 198-9
[6] cf. Curtius

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

INTRODUÇÃO À VIDA INTELECTUAL
Curso ministrado por Olavo de Carvalho

Apêndice da Quarta aula

MOTIVOS DA CREDIBILIDADE

DISCURSO	FORMA CONCRETA DE CREDIBILIDADE	FACULDADE A QUE SE DIRIGE EM PRIMEIRO LUGAR	FACULDADE QUE PROCURA ATINGIR E ACIONAR
Poético	Participação intuitiva consentida	Intuição	Imaginação
Retórico	Assentimento volitivo	Imaginação / memória	Vontade
Dialético	Assentimento intelectual	Vontade	Pensamento
Lógico	Assentimento racional-intuitivo forçoso	Pensamento	Razão

ESCALA DE FORÇOSIDADE PURA:
1º Lógico
2º Dialético
3º Retórico
4º Poético

ESCALA DE PERSUASIVIDADE PURA:
1º Poético
2º Retórico
3º Dialético
4º Lógico

DISCIPLINAS DERIVADAS

1º Poético	ARTES, LETRAS
2º Retórico	MORAL, DIREITO, POLÍTICA (PRÁTICAS)
3º Dialético	FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
4º Lógico	MATEMÁTICAS; CIÊNCIAS FÍSICAS; METAFÍSICA PURA

26 de junho de 1991

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

INTRODUÇÃO À VIDA INTELECTUAL

Curso ministrado por Olavo de Carvalho

Quinta Aula

OS MOTIVOS E FORMAS DA CREDIBILIDADE

Vimos, nas aulas anteriores, que os quatro discursos se diferenciam sobretudo pelos modos de credibilidade de cada um. Agora vamos estudar mais especificamente: 1º, quais os motivos psicológicos que determinam a credibilidade em cada um dos quatro casos; 2º, quais as funções ou faculdades cognitivas que são postas em movimento para acionar esses motivos e determinar a credibilidade.

I. Motivos de credibilidade

1. Discurso Poético. -- Tem credibilidade pela sua magia: faz o ouvinte "participar" de um mundo de percepções, evocações, sentimentos ("intuições" no amplo sentido croceano), de modo que, não existindo hiato ou separação entre o poeta e o seu público, entre falante e ouvinte, a comunhão (espiritual e contemplativa) de vivências "é como se a própria vida falasse".

Por isto o grande poeta inglês Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) dizia que uma das condições básicas para a apreciação da poesia é uma suspension of disbelief: a suspensão da descrença. O ouvinte ou leitor da obra poética coloca provisoriamente "entre parêntese" o juízo crítico, de modo a poder participar mais diretamente da vivência contemplativa que lhe é proposta.

A credibilidade, no discurso poético, assume portanto concretamente a forma de uma participação consentida numa vivência contemplativa proposta pelo poeta.

O efeito "mágico" dessa participação requer também, como condição preliminar, a comunidade de língua e de linguagem entre poeta e ouvinte; eles devem não apenas falar correntemente a mesma língua, mas ter um domínio equivalente do vocabulário, da sintaxe, etc: o que o poeta diz deve ser apreendido instantaneamente e sem demasiadas mediações intelectuais, ou então o efeito poético não se produz. Mas há, é claro, uma diferença: o domínio que o poeta possua dos recursos linguísticos deve ser ativo -- no sentido de ele poder usá-los criativamente --, e o do ouvinte basta que seja passivo: que possa captar o sentido desse uso, ainda que sem saber produzir ele mesmo um efeito semelhante.

Por isso é que obras poéticas escritas numa época remota, com palavras estranhas ao nosso vocabulário ou construções frasais para nós inusitadas, não despertam mais efeito poético, a não ser que a barreira de dificuldades seja retirada artificialmente, pela intervenção de um filólogo ou explicador ou pelo nosso esforço pessoal de pesquisa, de análise e de interpretação. A apreciação estética de obras antigas ou estranhas é uma experiência indireta, que se faz através da mediação intelectual e crítica. E como no homem vulgar a atividade intelectual crítica e a vivência direta estão separadas por um abismo que só uma longa educação pode transpor, essa experiência é, na prática, inacessível à maioria das pessoas. A possibilidade de "recuperar" o sentido originário e vivo da experiência poética depende então da cultura e da capacidade do leitor: quanto mais

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

afeito ele esteja aos procedimentos interpretativos técnicos, menos penosa lhe será a mediação intelectual e mais fácil seu acesso à vivência poética. Para o leitor principiante, o esforço mesmo de interpretação se torna um obstáculo, e muitos universos poéticos lhe estão fechados. O estudo habitual da filologia, o exercício constante da interpretação, abrem horizontes de cuja existência o leitor vulgar nem sequer suspeita.

Há, é claro, exceções, obras que, embora escritas numa outra época, permanecem acessíveis de modo mais ou menos direto e não oferecem aparentemente maiores dificuldades de interpretação. Em muitos casos esta facilidade aparente é enganosa; baseia-se em afinidades fortuitas. O leitor acaba apreciando a obra por motivos que nada têm a ver com ela. O homem habituado às idéias psicanalíticas aprecia o Édipo Rei sem dar-se conta de que o Édipo de Sófocles não tinha complexo de Édipo: só o de Freud. Ou o jovem sequioso de "experiência mística" fora dos quadros do "dogma" que ele julga estreitos, se baba de admiração por S. João da Cruz, sem notar que fora do dogma católico não há a mínima possibilidade de compreender realmente S. João da Cruz. É como um índio que, desembarcando no Rio ou em São Paulo e deparando uma estátua de Peri e Ceci, desenvolvesse grande admiração pela cidade por julgar que ali os índios são objetos de culto público. Ou como o Barão de Itararé, que ingressou no Integralismo por haver entendido que o lema do movimento fosse: "Adeus, Pátria e Família".

É só a verdadeira cultura literária que pode erradicar esses desvarios subjetivistas, os quais me parece que hoje em dia constituem o padrão mesmo do gosto literário entre os jovens da universidade. Sua formação literária, feita na base do culto ocasional de autores escolhidos a esmo -- segundo a preferência dos professores ou segundo as oscilações da moda -- não lhes permite uma visão de conjunto do mundo das letras, nem no sentido histórico, nem no sentido de uma hierarquia de valores, nem mesmo no de um sistema de gêneros e formas; de modo que sua apreciações literárias repetem a história dos cegos e do elefante. É um poste, disse o primeiro, apalpando uma perna do animal. É uma serpente, garantiu o segundo, agarrando a tromba. É uma folha de bananeira, assegurou o terceiro, alisando a fina borda da orelha. Como resultado de experiências deste teor, o jovem, ao fim de alguns anos de "estudo", conclui que o gosto arbitrário é, nessas matérias, o supremo padrão de juízo. Conclusão lisonjeira, porque, nestes dias de narcisismo e de culto da juventude, todo sujeito com menos de trinta anos está ansioso por tornar-se pessoalmente a medida de todas as coisas. Uma multidão de tiranetes analfabetos.

Uma verdadeira cultura literária pode corrigir essas distorções, introduzindo na vivência da obra poética o senso das proporções, da adequação significativa, da hierarquia de valores literários, etc.

Em todo caso, a primeira impressão de afinidade e concordância íntima não deve ser tomada nunca como critério de valor. Há obras talvez mais "estranhas", que, não nos atingindo diretamente com facilidade, podem ter muito mais a nos dizer, quando nos tornamos capazes de compreendê-las. Abrir-se a novas possibilidades de compreensão é a essência mesma da educação.

Mas a filologia não visa somente a lançar pontes, e sim também a explodir as falsas pontes, restabelecendo a estranheza quando ela é preferível a uma intimidade fácil e ilusória: reconhecer que não se compreende é às vezes o requisito preliminar da compreensão. Por isto não há nada mais indigesto ao educador do que um jovem apegado às suas próprias opiniões, como um velho ranheta, desconfiado, hostil, fechado num muro de defesas.

Um outro reparo que se deve fazer, para evitar confusões, é que a "comunhão de vivências", a que me referi acima, é espiritual e contemplativa, não diretamente sensorial e emotiva. Como observa Carlos Bousoño, quando o poeta descreve a sua dor de dentes isto não faz doerem os dentes do leitor: prova de que se trata de contemplação de vivências, e não de vivenciação propriamente dita. Advertência que se torna desnecessária a quem compreenda, desde logo, que todos os quatro discursos se dirigem ao espírito, ao homem enquanto sujeito

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

cognoscente e não diretamente enquanto existente. Mas necessária quando se considera que a incompreensão deste caráter indireto e representativo de todo discurso é regra geral entre os jovens leitores, que por isto pedem à obra literária emoções diretas e fáceis, sem mediação estética, confundindo a vida com a arte, sem dar-se conta que, por esse caminho, só acabarão por cultuar uma arte repetitiva e narcótica, "reacionária" no sentido de barrar ao homem o acesso a toda experiência que não esteja no seu circuito preferencial e rotineiro.

O que foi dito da comunidade de linguagem, por outro lado, também não significa que a obra poética, para nos comover, deva ser escrita no estilo da nossa fala corrente, para não suscitar estranheza. Ao contrário. Se a fala corrente, por si, tivesse o dom de nos comover, viveríamos imersos num mar de emoções e não cairíamos jamais na banalidade e no tédio. O discurso poético justamente rompe esse estado de banalidade e de tédio, e o consegue por sua "estranheza".

Mas há dois tipos de estranhamento: mágico e intelectual. O estranhamento intelectual cria entre nós e a obra poética uma distância crítica, que enfraquece ou anula a experiência poética; o estranhamento mágico, em contrapartida, confere à linguagem poética uma auréola de prestígio e de autoridade oraculares, com a qual ela pode subir à esfera do que a estética romântica denominava "o sublime", para além do simplesmente "belo". A diferença é que uma dessas formas de estranhamento vem acompanhada de um sentimento de rejeição, de inconformidade, ao passo que a outra produz o fascínio e a participação. Mais tarde veremos em detalhe como se produzem esses efeitos. (O estranhamento dito brechtiano, que é de tipo intelectual, é coisa totalmente diversa. Que o aluno não caia em confusões: o teatro de Brecht leva o espectador a estranhar criticamente a ação dos personagens, e não a obra enquanto tal. Neste sentido, conserva sua influência "mágica", aliás poderosa, por trás de uma cortina de distanciamento crítico). Por enquanto, o que nos interessa é assinalar que a credibilidade do discurso poético, em todos os casos, vem da "magia" possibilitada pela participação consentida numa vivência contemplativa, e que esse consentimento toma concretamente a forma de uma suspension of disbelief, de uma concordância (provisória e descomprometida) de "entrar no jogo".

Finalmente: a comunidade de vivências, se deve ser entendida em sentido espiritual e contemplativo, e não físico, não tem de ser vista como algo que se limite à esfera "subjetiva" da experiência. Nada exclui a hipótese de que, por meio espiritual, a obra poética chegue a operar efeitos "físicos" no leitor, e que esses efeitos sejam objetivos e repetíveis, uma vez atendidas as condições culturais e psicológicas requeridas. Parece, realmente, que nas fases iniciais da cultura humana, a linguagem poética é reconhecida como detentora por excelência dessa faculdade, e mesmo do poder de desencadear, pela magia da palavra, efeitos físicos na natureza em torno. As origens comuns da poesia e da magia (entendida esta como ciência e técnica da operação com forças sutis da natureza) constituem um assunto espinhoso e complexo, e devemos abordá-lo com mais cuidado em etapas mais avançadas do nosso curso. Por enquanto, devemos apenas assinalar que a experiência poética não é de maneira alguma dependente da pura arbitrariedade subjetiva; que, atendidas as condições iniciais, isto é, o consentimento à participação e a comunidade de recursos linguísticos, o efeito poético se segue por linhas perfeitamente identificáveis; e que tudo isto deve ser objeto de ciência e não de arbítrio.

2. Discurso Retórico -- Visa, essencialmente, a persuadir alguém a fazer ou deixar de fazer alguma coisa: aprovar ou rejeitar uma lei, mover a guerra ou estabelecer a paz, eleger ou derrubar um governante, absolver ou condenar um réu. Todo discurso retórico contém, assim, de maneira mais ou menos explícita, um comando ou um apelo. Ele tenciona que esse apelo seja atendido, esse comando obedecido.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

Sua influência sobre o ouvinte é portanto bem diferente daquela do discurso poético. Este operava uma transformação na alma do ouvinte, mas, como esta transformação ocorria em camadas muito profundas, não podia resultar num efeito exterior imediato e prático, traduzir-se logo numa decisão ou ação precisa e determinada. O discurso poético, na verdade, antes predispõe de longe a certas atitudes, do que as ordena ou solicita.

A influência do discurso retórico é menos profunda, porém mais evidente e imediata, mais traduzível em ações exteriores. Enquanto o discurso poético procura absorver a alma inteira do ouvinte, deixando nela uma marca profunda que se integre na personalidade "como se a própria vida falasse", mas abdicando, por isto mesmo, de obter disso quaisquer efeitos práticos imediatos, o discurso retórico contenta-se em influenciar o ouvinte durante um determinado período de tempo e para os fins de uma determinada decisão ou ação em particular. O advogado que discursa no foro não pretende transformar de maneira profunda e duradoura a alma dos jurados, mas apenas persuadí-los a absolver ou a condenar o réu naquela precisa circunstância. Se depois eles se arrependerem do voto, pouco importa: a influência da retórica termina no ponto exato em que a ação desejada se desencadeou conforme o esperado.

O discurso retórico não dá ao ouvinte nenhuma ordem determinada. Mesmo quando expressa mandamentos, como no caso dos épicos religiosos, o faz numa linguagem simbólica que dá margem a toda uma variedade de interpretações posteriores, e é só através destas (expressas, por sua vez, em linguagem dialética ou retórica) que os mandamentos, muito gerais, se convertem em normas determinadas. Alguns textos sacros, no entanto, contêm exortações e comandos explícitos, de mistura com expressões simbólicas. Por isto alguns tratadistas, como Frye, preferem classificar esses textos num gênero intermediário, o kerigma, misto de poético e retórico. Pode-se admitir esta denominação, com a ressalva de que, em todo discurso, os elementos poéticos e retóricos nunca estarão fundidos num amálgama inseparável, mas permanecem sempre passíveis de distinção.

O discurso retórico, por sua vez, emite sempre uma ordem ou pedido que, mesmo implícito, será sempre concreto e determinado; motivo pelo qual tem de ser de inteligibilidade literal e imediata (isto é, imediatamente referida às circunstâncias práticas que lhe interessam). Um discurso poético pode ter tantas "interpretações" quantas se queiram, sem que isso prejudique em nada o seu efeito, que às vezes é tanto mais profundo quanto mais variadas as interpretações. Um discurso retórico, ao contrário, tem de ser unívoco: se puder ser interpretado em vários sentidos não terá eficácia nenhuma. Palavras obscuras podem fascinar ou comover; mas não podem transmitir uma ordem precisa e determinada. (O que não quer dizer que um discurso retórico em particular não possa também conter virtudes poéticas e, neste sentido, reverberar numa multiplicidade de sentidos simbólicos, contanto que o literal esteja garantido).

A credibilidade do discurso retórico consiste em sua faculdade de fazer o ouvinte querer alguma coisa (ou rejeitar alguma coisa). Este efeito se obtém por uma identificação, ao menos aparente e momentânea, da vontade do ouvinte com a vontade do orador. Este faz o ouvinte sentir que a proposta contida no discurso coincida, em última instância, com a vontade íntima do próprio ouvinte. Já não se trata, portanto, somente de uma participação consentida numa certa vivência contemplativa, mas na admissão consentida de uma identidade de vontades, portanto de decisões.

O discurso retórico apela, no fundo, ao sentimento de liberdade do ouvinte, ao seu impulso de decidir, de agir por si mesmo, de afirmar a sua vontade. Por isso a Retórica antiga considerava importante que o orador captasse primeiro as inclinações do auditório, para poder fazer a ponte entre essas inclinações e o objetivo desejado.

Há, é claro, pontes falsas: o orador faz o auditório imaginar que quer uma coisa, quando de fato quer outra, que o orador trata de fazê-lo esquecer por uns momentos. Mas a eficácia de tais truques é bastante limitada, e seu uso constante reduz a nada a credibilidade do orador. A

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

retórica verdadeira se baseia sempre na autêntica vontade do auditório, procurando apenas orientá-la ou transformá-la suavemente, sem forçar mudanças nem muito menos ludibriar o auditório. Abraham Lincoln, um dos maiores oradores de todos os tempos, disse: "Você pode enganar algumas pessoas durante muito tempo ou muitas pessoas por algum tempo, mas não pode enganar a todo mundo o tempo todo". O retórico sabe que a vontade, em última análise, não pode ser persuadida senão a fazer precisamente o que quer, e que no máximo é possível trocar uma vontade superficial e momentânea por outra mais profunda, já latente no coração do auditório. Nesse sentido, a retórica apela para o que exista de melhor na alma do ouvinte, e tem por isso uma função moral e política, como exercício da decisão responsável.

3. Discurso Dialético. -- Pretende convencer por meios racionais, independentemente da vontade do ouvinte e ou mesmo contra ela Para que isso se torne possível, não é necessário outra condição preliminar senão que o ouvinte admita a arbitragem da razão e aceite algumas premissas em comum com o orador, geralmente tiradas das crenças correntes do seu meio social ou cultural, do senso comum ou do consenso científico.

Note-se que, na escala dos discursos, vai diminuindo do poético ao analítico a quota de confiança inicial que se exige do ouvinte. O discurso poético requeria a suspension of disbelief, que é quase uma entrega; o discurso retórico exige pelo menos confiança e simpatia pela pessoa do orador (ou então ele terá de conquistá-las). O discurso dialético exige muito menos: o ouvinte tem apenas de confiar no seu próprio raciocínio e nas premissas geralmente admitidas; o rumo do discurso será controlado pelo próprio ouvinte, sempre pronto a rejeitar as conclusões que lhe pareçam escapar da sequência lógica.

A credibilidade do discurso dialético depende, portanto, exclusivamente de dois fatores:

1º - O ouvinte tem de se comprometer a seguir a lógica do argumento e a aceitar como verdadeiras as conclusões que não possa refutar logicamente.

2º - É preciso encontrar um terreno comum de onde tirar as premissas.

Essa credibilidade depende, enfim, do grau de cultura do ouvinte e da sua honestidade intelectual. O discurso dialético dirige-se a um ouvinte racional e razoável, que pretende conduzir-se de maneira racional e razoável, que aceite submeter sua vontade à razão, e que possua alguns conhecimentos em comum com o orador. Seu sucesso depende de que encontre um ouvinte nessas condições.

4. Discurso Analítico. -- Partindo de premissas que são tomadas como evidentes e inquestionáveis, e pretendendo chegar a resultados que, nos limites dessas premissas, deverão ser aceitos como absolutamente certos, sua credibilidade depende de duas coisas: que o ouvinte seja capaz de acompanhar passo a passo um raciocínio lógico cerrado, sem perder o fio, e que ele esteja ciente da veracidade absoluta das premissas. A primeira condição depende do treino lógico especializado. A segunda só se realiza em dois casos: (a) quando se trata de premissas muito gerais, que ninguém possa negar em sã consciência, como por exemplo o princípio da contradição; (b) quando o discurso se dirige a um público científico, informado, apto a tomar como absolutas certas premissas específicas (tiradas de um determinado setor da ciência), seja por ter as condições de verificá-las diretamente, seja por ter a habilidade de lidar com premissas

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

admitidamente relativas fazendo abstração desta relatividade e admitindo, por uma convenção científica, tratá-las provisoriamente como absolutas, deixando fora da discussão o que as desminta. Dito de outro modo, o discurso analítico só pode funcionar quando trata de verdades muito gerais para um público geral ou de verdades específicas para um público muito especializado.

Por exemplo, um público de físicos pode admitir mais ou menos convencionalmente certos princípios da Física, sabendo que poderão ser derrubados amanhã ou depois, mas concordando, não obstante, em continuar a tomá-los como absolutamente válidos enquanto não forem derrubados, ao mesmo tempo em que faz, por outro lado, todo o esforço para derrubá-los. Esta atitude mental, que casa o absoluto rigor lógico das consequências com o senso da permanente revogabilidade das premissas, e que é um traço proeminente do espírito científico, pode ser extremamente desconfortável para o ouvinte, mesmo culto, que não possua um treinamento especializado. A credibilidade do discurso analítico depende, em última análise, da capacidade científica do auditório. Vale, aqui, a advertência de Santo Alberto Magno, de que a muitos, "afeitos à vulgaridade e à ignorância, lhes parece triste e árida a certeza filosófica, seja porque, não tendo estudado, não são capazes de entender tal linguagem, ignorando a eficácia do aparato silogístico, seja pela limitação ou falta de razão ou engenho. Com efeito, uma verdade que se obtenha com certeza por via silogística é de tal condição que não pode alcançá-la aquele que não estude, e está totalmente incapacitado para ela aquele que seja de vista curta" (Opera omnia, XVI/1, p. 103).

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

INTRODUÇÃO À VIDA INTELECTUAL

Curso ministrado por Olavo de Carvalho

Sexta aula

OS QUATRO DISCURSOS NO ORGANON ARISTOTÉLICO E SUA INFLUÊNCIA HISTÓRICA

Já lhes foi dito, no prospecto do Instituto de Artes Liberais, que este curso se baseava numa idéia original de Aristóteles; que essa idéia, embutida e como que oculta no corpus dos escritos aristotélicos, tinha de ser desenterrada, trazida à plena luz do dia, para que então pudéssemos tirar dela um proveito prático e pedagógico que é algo de inédito nos anais da História da Educação no Ocidente.

Todos sabem que Aristóteles escreveu uma Poética, uma Retórica, um tratado sobre a Dialética (os Tópicos) e um conjunto de livros sobre a Lógica, ou, como ele preferiria chamá-la, a Demonstração Analítica, reunidos sob o nome geral de Organon.

Sabem, igualmente, da importância das idéias de Aristóteles na evolução do pensamento ocidental, e estão cientes de que esses livros, em particular, serviram de regra e moldura para uma infinidade de idéias e criações da mente européia durante mais de dois mil anos. Livros tão influentes devem, logicamente, ter estendido seu raio de ação também à Educação. De fato, gerações e gerações de filósofos e cientistas foram adestradas no Organon, assim como gerações de poetas, oradores, dramaturgos e romancistas absorveram da Poética e da Retórica muitos dos mais preciosos segredos do seu ofício. Aristóteles, sem dúvida, é um dos pais da cultura européia, junto com Platão. Para medirmos a extensão da influência exercida pelos dois filósofos na formação dessa cultura, basta notar que as outras duas forças formadoras, que a ela se somaram, foram ambas criações coletivas, sedimentadas em séculos de experiência: o Direito romano e a Teologia judaico-cristã. Na origem da cultura européia, a contribuição dos dois filósofos gregos ombreia-se, em importância, ao legado de duas civilizações inteiras.

Mas, apesar da sua magnitude, a influência de Aristóteles seguiu, ao longo dos séculos, uma linha de desenvolvimento que, quando a examinei de mais perto, me pareceu estranha e anormal. Já veremos do que se trata. Porém mais estranha ainda me pareceu o fato de que, em geral, os historiadores não tivessem reparado nessa anormalidade, tão patente depois de apontada.

Para expor esse esquisitíssimo fenômeno, tenho de primeiro fazer um recuo e falar da gnoseologia de Aristóteles.

É amplamente sabido que, no debate secular entre gnoseologias empiristas e racionalistas, a de Aristóteles ocupa uma posição intermediária que, na falta de melhor nome, se chama de intelectualista. Essa posição intermediária foi com frequência mal interpretada, de modo que Aristóteles pôde ser qualificado, conforme a ocasião, ora de racionalista integral, ora de pai dos empiristas.

Protótipo do racionalista puro foi Spinoza, segundo o qual o raciocínio solitário, operando apenas segundo suas próprias leis e independentemente de qualquer referência externa, pode atingir as mais altas verdades, ao passo que da experiência não se obtém senão conhecimentos incertos e acidentais.

Spinoza forma um contraste flagrante com John Locke, após-tolo do empirismo radical. Segundo Locke, o homem nasce como uma folha em branco, na qual as experiências sucessivas vão registrando imagens, até que, por acumulação de casos semelhantes, as imagens se organizam por si mesmas em padrões a cujo conjunto damos o nome de ″razão″; de modo que a razão mesma nasce da experiência.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

O chamado intelectualismo de Aristóteles consiste em atribuir à razão e à experiência funções interligadas e complementares, de modo que, na discussão quanto à origem do conhecimento, nenhuma delas pode reivindicar unilateralmente o primado da sua contribuição.

Mas não se trata apenas de um equilíbrio estático entre os contrários. Aristóteles foi também o inventor de um conceito que se tornaria (até hoje) dos mais fecundos na filosofia e nas ciências, que é o conceito de desenvolvimento orgânico; e, como tal, acreditava que só se pode conhecer bem uma coisa ou fenômeno quando se estuda a sua gênese e o desenvolvimento progressivo das estruturas internas que o constituem. Por isso, ao abordar o problema do conhecimento, ele descrevia a origem e o desenvolvimento do aparato cognitivo humano da tal maneira que tanto a perspectiva empirista quanto a racionalista se encaixam nela harmoniosamente, cada qual referida a uma fase e a um aspecto do processo cognitivo. Quando se perdeu de vista essa unidade do conhecimento como forma viva que cresce e se desenvolve, surgiu então o debate de empiristas contra racionalistas, e Aristóteles, à revelia, passou a ser listado, ora num, ora noutro dos partidos.

Raciocinando aristotelicamente: só podemos compreender uma disputa, e eventualmente resolvê-la, quando investigamos o terreno comum do qual emergiram os antagonismos: a investigação da gênese terminará, na maior parte dos casos, por revelar os adversários como nada mais que ″irmãos inimigos″. Em Aristóteles, de fato, encontra-se como que uma síntese inicial que, séculos mais tarde, viria a exteriorizar-se no antagonismo de racionalistas e empiristas.

Segundo Aristóteles, todo conhecimento humano tem origem, temporalmente, nas sensações. Se os cinco sentidos não nos informassem do que se passa no mundo, não teríamos conhecimento nenhum. Mas todos os bichos têm sensações, e nesse sentido sabem tanto quanto nós. Se alguns bichos sabem mais do que os outros, a diferença não deve ser buscada nas sensações, e sim em alguma outra função, que neles tenha um desenvolvimento decisivamente superior. Esta função é a memória. O homem é o animal que tem a memória mais rica e diferenciada, e por isso sabe mais do que os outros animais.

Até aqui, Aristóteles parece um empirista. Mas a memória, para ele, não é mero registro passivo. Ela é também faculdade imaginativa, que combina e funde as imagens, criando novos padrões. Memória e imaginação são para Aristóteles uma só e mesma faculdade, que ele denomina fantasia, e que realiza duas operações diversas conforme repita as mesmas imagens ou as transforme criativamente. A simples imagem retida na memória, que reproduz esquematicamente um ente ou um fato, Aristóteles denomina-a fantasma (só muito mais tarde conotações macabras viriam colar-se a esta palavra). À medida que os fantasmas se acumulam na memória, esta passa a reagir criativamente, recombinando essas imagens, esquematizando-as, selecionando-as e simplificando-as, de modo que uma multiplicidade de fantasmas parecidos uns com os outros pode se condensar numa imagem única. A imaginação organiza os conteúdos da memória, alinhando batalhões de fantasmas em imagens sintéticas, ou esquemas, que designam as coisas espécie por espécie, e não unidade por unidade. Deste modo, para reconhecer a idéia de ″vaca″, um homem não precisa recordar, uma por uma, todas as vacas que já viu, o que tornaria lento e ineficaz o trabalho da sua inteligência; mas ele produz na imaginação uma só imagem esquemática de vaca, e esta indica ″todas″ as vacas, ou dito em terminologia técnica, a espécie vaca. A imagem prototípica indica a ″essência″ da espécie vaca, que abarca sinteticamente todas as vacas. Não por coincidência, a palavra grega eidos, que Aristóteles emprega, significa ao mesmo tempo ″essência″ e ″imagem″; e, em latim, a palavra species significa indiferentemente ″espécie″ ou também ″imagem″. É a imaginação que, sintetizando as imagens, produz em nós a idéia de espécie, sem a qual o pensamento lógico não poderia operar. É a imaginação que faz a ponte entre o conhecimento sensorial e o pensamento lógico.

O pensamento lógico consiste, essencialmente, de coerência entre esquemas. Ele é uma vasta estruturação de relações de contiguidade, sucessão, pertinência, oposição, semelhança, diferença, escalaridade hierárquica, etc, etc. Como poderia realizar essas operações diretamente

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

sobre a variedade inesgotável dos dados sensíveis? Se estes não estivessem previamente selecionados, resumidos e simplificados na memória e imaginação, seria preciso a força de um pensamento divino para conter numa moldura lógica toda a multiplicidade inabarcável do que nos chega pelos sentidos. Mas o pensamento lógico não opera direto sobre o percebido, e sim somente sobre a parte, selecionada e simplificada, que se deposita e permanece na memória, sob a forma de esquemas ou espécies.

É assim que se torna possível a suprema ferramenta do pensamento lógico; o conceito. O conceito abarca numa só operação mental não somente espécies de entes, mas espécies de relações entre entes, e espécies de espécies, isto é, gêneros. E de gênero em gênero pode ir subindo, para abarcar as relações mais gerais e universais, até conceber as relações meramente possíveis e as gradações de possibilidade que hierarquizam e relacionam as possibilidades entre si.

Mas o conceito é nada mais que um esquema puramente verbal (ainda que inexpresso), que simplifica ainda mais o esquema sensível com que a memória por sua vez resumia toda uma espécie de seres. Isto quer dizer que o pensamento só age desde um certo nível de generalidade para cima, não existindo, para ele, os seres singulares que, em situações igualmente singulares e concretas, nos chegam através dos sentidos. Daí a importância imensa da imaginação: para os cinco sentidos só existe o aqui e agora, o caso concreto, o dado imediato; para o pensamento só existe o conceito, o geral, o esquema de esquemas, cada vez mais rarefeito e universal. Sem a mediação imaginativa, essas duas faculdades cognitivas estariam separadas por um abismo. O homem teria talvez sensações como um coelho; e talvez por dentro até pensasse alguma coisa, como um computador; não poderia pensar sobre o que sente de fato, isto é, raciocinar sobre a experiência vivida; nem poderia, de outro lado, orientar a experiência pelo raciocínio, buscando novos conhecimentos. Seria tão eficiente quanto um computador operado por um coelho, e tão vivo e real quanto um coelho desenhado na tela de um computador.

O pensamento lógico, que é glória e orgulho do homem, não seria possível sem a ajuda dessa faculdade tantas vezes desprezada, caluniada, e abandonada só para o uso das crianças e dos loucos: a imaginação. Quando, pela mediação imaginativa, o que foi a nós apresentado pelos sentidos se torna representação, imagem repetida de mim para mim mesmo, então torna-se possível pensar. Muitas vezes, meditando nisto, verifiquei que é um milagre, ou, se quiserem, um contra-senso. Pois, para o pensamento, só existe o genérico, e o genérico não é nada em particular; e, para os sentidos, a imagem é sempre de um ser singular e concreto. A imaginação produz um estranho ser, a espécie, que, ao mesmo tempo, é singular e tem algo de genérico. Nos sentidos, uma vaca é uma vaca. No pensamento, o conceito de vaca não é vaca nenhuma, é só um esquema mental. Mas na imaginação, uma vaca é uma vaca ou muitas vacas, a gosto do freguês; e é nesta maluquice que se fundamenta a conexão entre pensamento lógico e realidade vivida. Por isso mais tarde Hugo de S. Vitor homenagearia a imaginação com o título imaginatio mediatrix -- ″imaginação mediadora″. E, muitos séculos mais tarde ainda, Benedetto Croce confessaria: ″Se o homem não fosse animal fantástico, não seria também animal lógico″. Nas cosmologias gregas e medievais, a imaginação ou fantasia foi tida como o análogo, em escala humana, da Alma do Mundo em escala cósmica; através da Alma do Mundo os arquétipos eternos contidos na Razão divina ou Logos, descem e se tornam seres reais viventes. E, no mundo cristão, a Alma do Mundo foi identificada à Santa Virgem, mãe do Logos encarnado. A teoria aristotélica da imaginação está no fundo de tudo isso.

Assim, segundo Aristóteles, o conhecimento se constitui de uma série de filtragens, seleções e estruturações progressivas, que começam nos sentidos (na experiência) e culminam na organização racional do conhecimento. Esta, por sua vez, organiza racionalmente a ação, possibilitando uma nova e mais eficiente forma de experiência, e assim por diante. Cada faculdade que, na escalada cognitiva, vai entrando em ação, opera uma nova seleção entre o acidental e o essencial, e insere os conhecimentos obtidos numa estrutura cada vez mais ampla, coesa e funcional. O conhecimento não vem da experiência, nem da razão: vem da estruturação racional da experiência depositada na memória e depurada pela imaginação. O conhecimento é

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

para Aristóteles um processo unitário, orgânico, que se eleva progressivamente desde as formas elementares, comuns ao homem e ao animal, até as grandes sínteses da ciência e da filosofia.

Esta unidade, este caráter orgânico do conhecimento, é o traço distintivo da gnoseologia de Aristóteles. É uma herança que, abandonada durante séculos de disputa entre racionalistas e empiristas, foi retomada no século XX por Maurice Pradines, com sua ″lei da gênese recíproca″ das faculdades cognitivas, por Jean Piaget, com sua teoria genética das estruturas lógicas, assim como, num domínio mais restrito, pela gramática gerativa de Noam Chomsky. O legado aristotélico continua dando frutos.

Mas o unidade do processo cognitivo, em Aristóteles, é um resultado ou expressão da unidade do homem mesmo. A gnoseologia de Aristóteles provém da sua antropologia, ou concepção do homem.

O homem é, para Aristóteles, o animal racional. Esta é sua definição, ou essência; ele não pode, portanto, deixar de ser nem animal, nem racional. Animalidade e racionalidade estão fundidas nele de modo essencial e inseparável. A descrição do processo cognitivo, dada por Aristóteles, não é nada mais que a narrativa da passagem do conhecimento animal, ou puramente sensível, ao conhecimento racional ou propriamente humano. Mas não se trata de uma conversão do animal em homem e sim de uma perfeita continuidade deste naquele, e daquele neste, através de uma mutação que não faz outra coisa senão revelar, na forma final adquirida por um ser em evolução, uma essência que, presente desde a origem, dirigia ocultamente essa evolução.

É preciso compreender isto à luz da teoria aristotélica da potência e do ato. ″Ato″ quer dizer efetivo, pleno, patente, manifesto. A terminologia filosófica ainda usa a palavra ″atual″ neste sentido, o que soa às vezes estranho, porque a palavra portuguesa actual, ao perder o c da ortografia antiga, perdeu junto com ela a acepção de efetividade, conservando apenas a de ″contemporaneidade″, que por sua vez não tem nada a ver com a acepção do ato aristotélico.

A potência é definida pelo ato, e não ao contrário. Todo poder é poder de manifestar-se em ato de poder, e por isso a potência não pode ser concebida em si e independentemente do ato. O ato, por seu lado, é ato independentemente da potência (por isso o supremo poder, Deus, é assim definido por Aristóteles: Ato puro).

Deste modo, quando Aristóteles define o homem como animal racional, ele não quer dizer que nem todos os homens sejam racionais efetivamente e em tudo, nem que a razão seja uma ″potência impotente″, incapaz de se efetivar. Ao contrário: o homem enquanto espécie é definido pela potência da razão, justamente na medida em que essa potência busca nele efetivar-se e poder fazê-lo. Um homem pode, acidentalmente, estar privado da possibilidade de efetivar a potência da razão, mas a espécie humana é humana justamente porque, nela, essa potência tende a converter-se em ato e de fato o faz na maioria dos casos. (A privação, segundo Aristóteles, é uma anormalidade, e a definição de uma espécie expressa justamente o que nela é normal, ou mais ainda, normativo).

Pode-se dizer que um bebê recém-nascido ainda não é racional, que nele a razão está embutida, em estado latente. Mas razão potencial já é razão, e não outra coisa, porque é potencial justamente na medida em que tende a converter-se em ato. Deste modo, a história da gênese do conhecimento humano não é outra coisa senão a história da passagem da razão humana da potência ao ato. Do conhecimento sensitivo para o imaginativo e deste para o racional não existe corte nem ruptura, mas sim somente a progressiva efetivação da potência racional.

Como, por outro lado, na metafísica aristotélica cada ser tem uma enteléquia, ou finalidade imanente, que o define e ocultamente o dirige para a meta em que se realiza plenamente, é claro que a razão, como enteléquia, dirige desde dentro a evolução cognitiva do

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

homem até a plena efetivação da potência que o define. Deste modo, a razão não ″surge″ de repente e desde fora, sobrepondo-se à imaginação e às sensações, mas já está de algum modo embutida, imbricada e agente na sensitividade e, depois, na imaginação. Karl Marx, grande admirador de Aristóteles, tiraria depois a conclusão implícita nesta gnoseologia, ao observar que no homem o conhecimento pelos sentidos não é uma simples função animal, mas é, desde o início, sensitividade humana. E Maurice Pradines iria mais além, com uma grandiosa tentativa de descrever a atuação oculta da inteligência racional imbricada na sensibilidade, como uma bússola secreta que dirige os primeiros ensaios cognitivos do recém-nascido. O homem não é racional só quando raciocina, mas também, implicitamente, quando percebe e imagina. Ele não poderia humanizar-se nunca se já não fosse humano desde o início.

Esta breve descrição da gnoseologia e da antropologia aristotélica poderia ser completada com a da cosmologia de Aristóteles, que mostra o cosmos escalonando-se em graus hierárquicos desde a Razão divina até os seres do mundo sensível. Isto mostraria a gênese do conhecimento humano como uma espécie de imagem invertida e dialeticamente complementar da estrutura do mundo. Mas seria uma explicação demasiado extensa, e na verdade não é preciso fazê-la para que o aluno compreenda perfeitamente bem aonde quero chegar.

Quero chegar à conclusão inevitável de que, se o processo cognitivo, para Aristóteles, é uma unidade orgânica que vem das sensações, passa pela imaginação, se eleva ao pensamento e chega à organização racional do mundo, sem salto nem continuidade, do mesmo modo o método do conhecimento, o Organon ou instrumento metodológico que estrutura a atividade científica, deveria ser também uma unidade coesa, a expressão de um organismo em evolução sem hiatos. Ele deveria abarcar todas as modalidades de conhecimento, do sensitivo ao racional, estabelecendo os elos e passagens de um a outro, bem como as conversões e retornos, de modo que víssemos as etapas desenvolvendo-se umas dentro das outras, sem ruptura. O Organon deveria conter, antes da lógica propriamente dita, uma ″lógica da imaginação″, sem a qual a armadura das ciências arriscaria reduzir-se a um mero conjunto de esquemas formais, sem ligação com a realidade da experiência. Dito de outro modo, e pensando mais no aspecto pedagógico do Organon: a formação do sábio não deveria começar pela disciplina da imaginação?

No entanto, quando examinamos os escritos metodológicos de Aristóteles, o Organon, vemos que ele já começa do conhecimento racional para cima; ocupa-se da ciência dos conceitos como se estes fossem causa sui e não requeressem, como condição prévia, uma ciência das imagens. Comparada com a sua gnoseologia, com a sua antropologia e com a sua cosmologia, a metodologia de Aristóteles parece uma estátua que, começando da cintura para cima, boiasse no ar sem pernas nem pedestal onde apoiar-se.

Muitos escritos de Aristóteles, é verdade, perderam-se. A história dos manuscritos de Aristóteles é um verdadeiro romance de aventuras, no qual a maior parte dos personagens termina morta ou desaparecida. Talvez entre esses desaparecidos estivesse uma metodologia do conhecimento imaginativo, por exemplo. Qualquer que seja o caso, o que passou para a História como metodologia de Aristóteles é o que está no Organon, e só.

Tal como está, o Organon, no entanto, continuou a exercer uma grande influência na Filosofia, nas ciências e na Educação, ao longo dos séculos, sem que ninguém se lembrasse de perguntar aonde tinha ido parar o conhecimento imaginativo, tão importante no esquema total da filosofia de Aristóteles. Durante toda a Idade Média, o Organon desempenhou, no ensino superior da Filosofia, o papel de instrumento e de via de acesso que lhe fôra originariamente destinado, sem que suscitasse qualquer estranheza o fato de que ele abria acesso somente às ciências e à Filosofia, mas não a qualquer forma de conhecimento imaginativo.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

Ao mesmo tempo, o público continuou, desde a Antiguidade, a ler a Retórica e a Poética (esta menos, como se verá mais adiante), mas como se nada tivessem a ver com o Organon e não fossem senão obras laterais, de índole mais orática que teórica, compostas pelo sábio grego nas horas de folga do labor filosófico ″verdadeiramente sério″.

O público interessado na Retórica e na Poética, de fato, foi se diferenciando cada vez mais do público filosófico ″de ofício″, que se concentrava na leitura do Organon e no dos tratados de Física e Metafísica, deixando aquele trabalhos de assunto ″literário″ para as pessoas mais imaginativas, menos intelectuais e... menos capacitadas.

A Retórica continuou a despertar interesse, mas muito pouco entre os filósofos e mais entre os professores de gramática. Mesmo a importância política da obra foi diminuindo com o tempo. À medida que a democracia antiga se dissolvia, cedendo lugar a regimes mais centralizados, já não havia mais necessidades de oradores, porque os debates públicos escasseavam e a Retórica foi se tornando mero exercício escolar.

Quanto à Poética, acabou por ser quase que totalmente esquecida, já na Antiguidade, permanecendo no ostracismo até o fim da Idade Média. Segundo informa o eminente filósofo Sigismundo Spina, ″a Poética não deve ter tido muita difusão na Antiguidade. O próprio Horácio, cuja Ars Poetica é visivelmente inspirada na do filósofo grego, não demonstra haver conhecido diretamente a Poética de Aristóteles″. No Oriente ainda houve algum interesse por ela: uma versão siríaca surgiu no século VI, e foi passada para o árabe no século XI. No Ocidente, só no Renascimento ″a Poética de Aristóteles se tornou objeto de curiosidade, de edições, estudos e traduções... A estética clássica elaborada ao longo do século XVI na Itália tem seu fundamento no pequeno código aristotélico″. O primeiro trabalho a chamar a atenção para essa obra parece ter sido o comentário de Francisco Robortelli, publicado em 1548.

A partir de então um volume crescente de traduções e comentários foi expandindo a influência da Poética, que do século XVI ao XVIII está no centro dos debates pró e contra a estética do classicismo. Curiosamente, esse interesse se restringe quase que exclusivamente aos poetas, dramaturgos, teóricos da literatura, bem longe do grêmio dos filósofos de ofício. Estes, por seu lado, não só permanecem alheios ao ressurgimento da Poética como também foram se afastando cada vez mais do Aristóteles já seu conhecido, movidos pela rebelião geral contra a escolástica, que explode pela mesma época e inaugura a chamada Filosofia Moderna, com Descartes, Bacon, Newton, Galileu, Leibniz. Esta Filosofia, movida por um novo conceito de experiência (a experiência matematizável, proposta por Galileu, em oposição ao velho critério da experiência sensível imediata, defendido pelos escolásticos), foi tomando vias cada vez mais divergentes do pensamento medieval (e, portanto, de Aristóteles, ao menos como o entendia a Idade Média). Não faltaram historiadores que interpretassem a eclosão da Filosofia e da Ciência Renascentista como uma libertação de um jugo aristotélico de mais de quinze séculos.

Que coisa mais estranha: o Renascimento, como todo mundo sabe, veio com uma revalorização das letras, da poesia, que passaram a ter uma projeção cultural que lhes fora negada na Idade Média, com o primado da Filosofia acadêmica. Esta revalorização ocorre junto e em parte graças à redescoberta da Poética aristotélica, de modo que Aristóteles, no instante mesmo em que acreditam destroná-lo no campo filosófico, ressurge como patrono do renascimento literário.

O mais esquisito de tudo é o seguinte: a Idade Média, ainda que nada tendo encontrado sobre o conhecimento imaginativo em Aristóteles, cultivou e elevou a grande perfeição essa

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

modalidade de conhecimento, como se vê em toda a estética dos Vitorinos, de Sto. Tomás de Aquino, de S. Boaventura, bem como na síntese pedagógica das Artes Liberais (que deu a Dante Alighieri a fórmula da perfeição artística: as verdades do Quadrivium vazadas nas formas do Trivium), na expressão simbólica da arquitetura e da poesia.

Em suma, o universo medieval é absolutamente incompreensível sem referência a um tipo de pensamento imaginativo, simbólico, o qual parece, no entanto, haver se desenvolvido totalmente à margem da Estética de Aristóteles, só redescoberta no século XVI. Ora, o advento da ciência moderna coincide, justamente, com a dissolução desse pensamento simbólico, que, na entrada da modernidade, vai sendo substituído cada vez mais pelo sistema classificatório, de base puramente lógica.

Talvez por isso a Poética de Aristóteles tenha sido compreendida, então, num sentido marcadamente racionalista, ao ponto da poética clássica do século XVI e XVII entrar para a História como um sinônimo de rigorismo formalista e de controle férreo do imaginário. Mas podemos realmente interpretar Aristóteles assim, ou este é somente o Aristóteles visto por um século-racionalista?

Qualquer que seja o caso, a sucessão de episódios que estou recordando marca uma das etapas mais intrincadas da evolução do pensamento. Os fatos que aqui menciono estão longe de terem sido explicados pelos historiadores. Na verdade, a maior parte destes nem mesmo se deu conta da estranheza dos eventos: um Aristóteles que ressurge enquanto outro declina, uma ascenção das artes (em detrimento da pura Filosofia) ao mesmo tempo que desaparece ou se desvaloriza a linguagem simbólica, uma estética racionalista fundada num autor que valorizava o conhecimento imaginativo como condição prévia do racional -- tudo isso forma um amálgama tão confuso e difícil de explicar, que já basta para dar por terra com o simplismo do esquema ″Idade Média versus Renascença″, identificado com ″aristotelismo versus ciência moderna″. As transformações que ocorreram nessa época não foram uniformes, mas, das Artes à Ciência, da Filosofia à Religião, foram, em muitos casos, contraditórias nos diversos domínios. Sobretudo, a história da influência aristotélica perde aqui toda sua aparente linearidade, para se enroscar num nó de contradições.

- * -

Se, porém, olharmos para o outro lado do mundo, para o Oriente, de onde nos vieram em versão árabe, a partir do século XI, as obras de Aristóteles, veremos que aí as coisas tomaram um rumo diferente. É claro que também no Oriente houve confusões (como, por exemplo, a de se tomar como obra de Aristóteles, durante séculos, uma Teologia da escola neoplatônica), mas o ponto que aqui nos interessa salientar é que, na filosofia islâmica, Aristóteles foi compreendido de maneira um pouco diferente, e de que talvez devamos olhar para essa filosofia em busca da solução para os enigmas acima apontados. Mas isto é tarefa de historiador. A nós, aqui, interessa o seguinte ponto: na filosofia islâmica conservou-se a noção de uma metodologia integral de Aristóteles, unindo o conhecimento imaginativo ao conhecimento racional, ao mesmo tempo que esta noção se perdia no Ocidente. Esta perda -- que, por seu lado, restaria a ser explicada -- poderia estar na raiz das confusões que mencionei.

Avicena, num texto que não reproduzo aqui porque será anexado como Apêndice a esta aula, afirma nada mais, nada menos, que: a Lógica aristotélica, ou Organon, divide-se em: Poética, Retórica, Dialética e Lógica propriamente dita, além da Sofística.

Prestem bem atenção: ele diz que a Poética e a Retórica fazem parte do Organon, tanto quanto os Tópicos, as Analíticas, as Categorias e as demais obras que, na tradição filológica, se costumam reunir sob esse título.

Ora, no Ocidente não se entendeu assim. A Poética e a Retórica foram logo separadas, como obras de conteúdo meramente prático, das obras teóricas de Lógica e Dialética enfeixadas no Organon. Foi assim que, durante séculos os filósofos se concentraram na Lógica e na

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.

Dialética, deixando a Poética e a Retórica para os professores de Gramática... Perdeu-se, com isso, a visão da unidade orgânica da metodologia de Aristóteles. A parte amputada e relegada a segundo plano vingar-se-ia mais tarde, voltando sob as vestes de estética clássica no Renascimento, enquanto no campo filosófico a nova ciência renascentista ia sepultando a versão escolástica da Lógica e Dialética aristotélicas. *Ironias da História*, como as chamava Hegel.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio, sem a permissão expressa do autor.