

# *Esboço de um Sistema de Filosofia*

por OLAVO DE CARVALHO

## **Índice temático e Guia bibliográfico**

### **ESBOÇO DE UM SISTEMA DE FILOSOFIA<sup>1</sup>**

*ESCREVO este Índice em intenção de meus alunos que busquem, na variedade dos temas que abordo nas minhas aulas, um fundo comum, a chave da unidade íntima que as inspira.*

*Escrevo-o também para um ou outro leitor que, sem ter freqüentado minhas aulas, tenha um sincero interesse em saber do que nelas se fala.*



Toda filosofia, querendo ou não, é ao mesmo tempo sistêmica e aporética. Inspira-se, de um lado, na busca da unidade. Respeita, de outro, a heterogeneidade dos problemas e a variedade das ocasiões.

Por temperamento, sou um pouco refratário à apresentação sistemática e acadêmica de meus pensamentos, preferindo a forma ensaística. No entanto, isso não quer dizer que não haja, na minha obra, um fundo sistemático bastante coeso em torno de um núcleo de princípios bastante evidentes, cuja variada aplicação exemplifico na abordagem de mil e um problemas sugeridos pelas circunstâncias. Uma exposição sistêmica deveria orientar-se mais ou menos pelas linhas que aqui apresento. Não sei se tal exposição seria coisa desejável ou oportuna, e por isto a apresento somente sob a forma condensada deste *Esboço*.

#### I. DIVISÃO EM TEMAS

- 1. Consciência e individualismo (Partes I-II).**
- 2. Conhecimento e intuicionismo (Partes III-V).**
- 3. Símbolo e unidade. (Parte VI).**
- 4. Verdade conhecida é verdade obedecida (VII-XII).**

#### II. DIVISÃO EM PARTES

- 1. A crítica da cultura.**
- 2. O primado da consciência individual.**
- 3. Que é conhecimento? — O primado da memória.**
- 4. Psicologia do conhecimento. As faculdades cognitivas.**
- 5. A tripla intuição. — Intuicionismo radical.**

---

<sup>1</sup> As partes sublinhadas trazem as indicações de fontes.

6. **Simbolismo e círculo de latência. — Unidade da consciência e unidade metafísica. — Ser e conhecer.**
7. **Filosofia da cultura: da intuição ao discurso e vice-versa.— Teoria dos quatro discursos.**
8. **Filosofia da filosofia. — História e essência da filosofia.**
9. **Filosofia da educação: a individualidade orgânica como portadora da cultura.**
10. **Ética e responsabilidade.**
11. **Filosofia da ação e Filosofia política.**
12. **O sentido da vida e a tarefa do homem. — Filosofia da religião.**

### III. DIVISÃO EM CAPÍTULOS

[PARTE I] [Capítulo 1] Em primeiro lugar, a motivação e a justificação. Ortega y Gasset dizia com razão que em filosofia, mais do que em qualquer outra atividade, se trata sobretudo de evitar a gratuidade. Tudo, na atividade dos grandes filósofos ao longo dos tempos, reflete uma espécie de instinto da responsabilidade intelectual. Logo, uma filosofia não se contenta apenas com a sua coerência intrínseca, mas busca também e principalmente as razões e as justificativas de sua própria existência. Por isto mesmo, toda filosofia começa com algo que se poderia denominar, de maneira muito vaga e genérica, a “crítica da cultura”. Portanto, no caso desta minha filosofia, também deveríamos começar com um panorama de crítica cultural.

Uma boa parte da crítica cultural que eu teria a apresentar se encontra nos meus livros *O Jardim das Aflições, O Imbecil Coletivo, A Nova Era e a Revolução Cultural e O Futuro do Pensamento Brasileiro* e no inédito *A Dialética Simbólica* [2] Mas dentro dessa crítica da cultura adquire uma importância especial a crítica do estado atual da filosofia. Aqui seria importante enxertar minha aula do Seminário de Filosofia em que comentei a “Introdução” de Wolfgang Stegmüller ao seu livro *A Filosofia Contemporânea*<sup>2</sup>. Nesse texto, Stegmüller vai mostrando a progressiva perda não só da unidade do campo filosófico, mas também da possibilidade mesma de comunicação ou comparação entre as várias atividades que continuam se denominando, com ou sem razão, “filosofia”. Além dos meus comentários às observações de Stegmüller, seria importante enxertar aqui algo do texto “A decadência moral dos filósofos”<sup>3</sup>, que se encontra no livro (inédito) *A Dialética Simbólica*. [3] Meu curso *História Essencial da Filosofia* foi feito, em parte, para atender a uma sugestão encontrada em Stegmüller:

“A equivocidade da palavra ‘filosofia’ só poderia ser reduzida se correntes filosóficas inteiras ‘morressem’ definitivamente... ou, então, caso se decidisse não mais denominar ‘filosofia’ todas essas coisas heterogêneas..., mas *reservar a palavra para uma atividade de algum modo rigorosamente definida.*”<sup>4</sup>

Desse meu curso e de outros escritos, como o inédito “Sobre a essência da filosofia”, extrai-se um determinado conceito de filosofia que atende a tal requisito. Este conceito está esclarecido com mais detalhe nas aulas em que exponho os tipos de unificação do saber e faço a distinção entre a filosofia e os outros tipos fundando-me no fato de que a unificação propriamente filosófica toma como centro — e meta — a consciência individual, enquanto os outros são formas de organização social do conhecimento. Enquanto as outras formas de

---

<sup>2</sup> Wolfgang Stegmüller, *A Filosofia Contemporânea. Introdução Crítica*, trad. Adaury Fiorotti et al., São Paulo, EPU/Edusp, 1977, vol. I, pp. 10-14. Não lembro a data em que fiz esses comentários. Será preciso perguntar aos alunos do Rio de Janeiro, especialmente Luiz Afonso e Fernando Manso, que mantêm mais ou menos o controle dessas coisas.

<sup>3</sup> Em algumas versões intitulado “A expropriação da consciência na filosofia acadêmica”.

<sup>4</sup> *Loc. cit.*

unificação do conhecimento atendem a finalidades sociais, a filosofia, tal como a concebo, nasce de uma necessidade biológica, a partir do momento em que essa necessidade é reprimida pelo acúmulo da massa de conhecimento registrado pela sociedade<sup>5</sup>.

[4] Mas, ainda dentro dessa crítica cultural, é importante a segunda parte da minha conferência “A globalização da ignorância”, isto é, “Ascensão e queda da consciência humana” (em *O Futuro do Pensamento Brasileiro*). Minha crítica da cultura, que inclui a crítica do estado presente da filosofia, associa a fragmentação da filosofia à repressão da consciência individual. E como defino a filosofia como atividade unificadora centrada na consciência individual, entende-se que essa crítica da cultura tem como resultado o novo conceito de filosofia e este também responde e se opõe ao estado presente da cultura e da filosofia.

Os capítulos de 1 a 4 expressam então os motivos que justificam a nova filosofia e, ao mesmo tempo, o conceito de filosofia inspirado nesses motivos.

Essa nova filosofia toma, por isso mesmo, desde logo, o sentido de uma oposição formal a todas as correntes de pensamento que levam ao estado de coisas descrito na minha crítica da cultura. Vários textos meus expõem as minhas críticas aos principais filósofos dos tempos modernos.

[5] Crítica ao matemático moderno: *O Jardim das Aflições*, §§ 19-2 Crítica a Descartes: “Descartes e a psicologia da dúvida” (em *A Dialética Simbólica*). Crítica a Kant: “Kant e o primado do problema crítico” (*id.*). Crítica a Hegel e Marx: *O Jardim das Aflições*, §§ 16-17, 21-2 Crítica ao pragmatismo: “Rorty e os animais” e “Nota sobre Charles S. Peirce”, em *O Imbecil Coletivo*. Crítica a Wittgenstein: “Introdução” a *Como Vencer um Debate sem Precisar Ter Razão*, § Crítica do neoceticismo: aula gravada do *Seminário* (creio que maio de 1997).

Algumas dessas críticas são completas; outras, incompletas. Falta também abordar outros pensadores, como Nietzsche e Foucault, nos quais só toquei de passagem, muitas vezes, em várias aulas, sendo muito difícil, mas não impossível, reunir as várias referências. Em todo caso, isto não é essencial.

[PARTE II] [6] Por emergir de onde emerge e começar de onde começa, minha filosofia toma desde logo o sentido de uma restauração da filosofia da consciência. Mas em bases muito diferentes daquelas que foram tentadas até agora. Quando se fala de filosofia da consciência pensa-se sempre no tipo de abordagem inaugurado por Descartes com a descoberta do *cogito*: o eu pensante que se descobre a si mesmo como fundamento de todo conhecimento, independentemente de qualquer apoio no mundo exterior. Em parte, mas só em parte, as diferenças entre minha abordagem e a cartesiana estão expostas em “Descartes e a psicologia da Dúvida”, já citado.

A filosofia da consciência, tal como a entendo, jamais poderia partir da simples análise de um momento atomístico e de uma consciência abstrata, como o faz Descartes (seguido nisto, de perto, por Husserl), mas teria de partir de uma descrição da consciência real e concreta de um ser humano existente, com todas as suas implicações. A primeira destas é de ordem moral. A descoberta da consciência está intrinsecamente ligada, na experiência real humana, à descoberta e aceitação (livre) do sujeito como único autor de seus atos. Demonstrei, naquele texto, que a descoberta do *cogito* subentendia a continuidade autoral do eu e não era, portanto, um fundamento primeiro, mas coisa fundada e derivada. No curso de “Ética”, enfatizei o fundamento moral do eu, a raiz da consciência cognitiva no princípio de autoria e responsabilidade. A consciência surge primeiro sob seu aspecto moral e só depois como consciência cognitiva. A consciência reflexiva nasce da descoberta da liberdade moral. Ora, a liberdade moral só faz sentido em face da existência de outros seres moralmente livres; logo, a descoberta da consciência por si mesma depende (lógica e cronologicamente) da

---

<sup>5</sup> Esta aula, segundo me consta, não está transcrita. A gravação está com Luiz Afonso e/ou Fernando Manso.

aceitação da existência de outras consciências livres. Nesse sentido, a verdadeira fenomenologia da consciência não pode nunca ser solipsística ou idealística. A consciência aparece primeiro no seu aspecto moral e só depois, reflexivamente, como consciência cognitiva. A consciência cognitiva não é um dado inicial, mas depende da aceitação da liberdade moral. Ora, a liberdade moral do sujeito como autor de seus atos é sempre referida a um *objeto* desses atos — seja esse objeto uma coisa, um bicho ou um outro sujeito humano. Por isto mesmo a abordagem solipsística da consciência cognitiva é intrinsecamente inadequada, falsa, fingida.

[PARTE III] [7] Mas o fato de que a consciência tenha origem moral não quer dizer que ela seja um mero produto de uma introjeção de papéis sociais inculcados pela educação. A educação apenas dá a oportunidade, o cenário propício, o meio para que a consciência se manifeste, mas ela não pode, por si, *produzir* consciência. A consciência é uma potencialidade que já está dada no ser biológico do indivíduo humano — que lhe permite certas possibilidades de ação superiores às do animal — e é somente atualizada, não produzida pela educação. A educação não pode produzir consciência, sobretudo, porque esta subentende a identidade e a continuidade biológicas do indivíduo humano, que são dados da natureza e não produtos sociais. Cada consciência é co-extensiva com a unidade e a continuidade de um corpo humano vivente no espaço. Este corpo, por sua vez, é o canal das ações que essa consciência comanda e pelas quais ela responde — ações sem cuja responsabilidade autoral não existiria consciência nenhuma. Uma consciência solipsística não estaria num “mundo”, não agiria nem sequer sobre o próprio eu (coextensivo à identidade corporal), não teria consciência de identidade autoral e não seria, enfim, consciência nenhuma. É justamente o reconhecimento da unidade do sujeito que reflete com o sujeito que age que desperta em nós o senso da autoconsciência. Mas esse reconhecimento não é só a ocasião temporal desse despertar, e sim também a condição lógica de sua repetição e, portanto, do desenvolvimento da consciência. Por isto mesmo, junto com o solipsismo do *cogito*, também as tentativas modernas de reduzir a consciência à introjeção de papéis sociais devem ser rechaçadas como absurdas e autocontraditórias. Em alguma aula, da qual não me recordo e que terá de ser pesquisada nas fitas gravadas, fiz uma crítica mais detalhada dessas concepções, particularmente na sua versão apresentada por Hans Georg Gadamer na introdução da obra coletiva *Nova Antropologia*.

Há menções a este assunto nos fragmentos gravados e transcritos de meu curso “O momento de lucidez”, que é um comentário a um texto de Louis Lavelle; e também nos do curso de “Ética”, sobretudo no que diz respeito ao tema da responsabilidade.

Uma vez demonstrado que a noção mesma de consciência tem fundamento na unidade autoral, compreende-se sem dificuldade por que, no meu entender, não existe a menor possibilidade de uma filosofia da consciência como disciplina puramente teórica, separada do esforço pessoal de autoconsciência. Ter consciência não pode ser somente um fato, um dado: a consciência é uma possibilidade humana, e a realização dessa possibilidade é apenas um dever, não um fato consumado. Assim, o filósofo que medita sobre sua própria consciência sem fazer conscientemente disto um esforço de autoconsciência, ou sem admitir que este esforço é parte constitutiva da consciência, termina ou no solipsismo cartesiano ou, o que é pior ainda, em alguma das formas modernas de reducionismo (psicanalítico, antropológico, sociológico, lingüístico etc.) que desembocam na negação da consciência.

Ora, o esforço de autoconsciência também não é apenas um esforço de observar-se, um esforço teórico, mas um esforço de unificação pessoal, um esforço de conservar e fortalecer a unidade pessoal do sujeito como autor consciente de seus atos.

Não é possível nem uma filosofia da consciência que isole o sujeito do mundo, como faz Descartes, nem uma que a reduza a um epifenômeno do mundo, como fazem Gadamer *et cetera*. Mas também me parece irrisória a solução dada por Ortega y Gasset, que explica consciência e mundo como faces do fenômeno “vida” — porque, afinal, Ortega vai definir a

vida como história, como *lo que hacemos y lo que nos pasa*, e esquece que tanto o *fazermos* como o *sucedernos* nada representariam para nós sem a consciência de nossa unidade autoral. Logo, digo eu, não é a “vida” (histórica) que funda a consciência, mas a consciência que, uma vez emersa da pura biologia, nos dá a possibilidade de uma “vida” histórica.

Filosofia da consciência não significa, por isso, filosofia da subjetividade — porque consciência é propriamente o anti-solipsismo, é assumir a realidade de meus atos no mundo e de meu próprio ser físico como autor desses atos. A consciência isolada, puramente subjetiva, não é propriamente uma consciência, mas somente uma imagem especular da consciência — uma consciência de papel, desenhada na fantasia de um fugitivo da vida. A verdadeira consciência é consciência moral e está intrinsecamente ligada à consciência de corporalidade, de espacialidade e, digamos, de “mundanidade” da nossa existência, portanto de nossa socialidade, na medida em que os demais seres humanos são objetos preferenciais de nossos atos e nós somos objetos preferenciais dos atos deles.

A conexão íntima de consciência e autoria é o elo perdido entre filosofia cognitiva e filosofia moral. Este elo é a base de toda filosofia autêntica, na medida em que a filosofia mesma é uma realidade de tipo moral e cognitivo inseparavelmente: é a teoria e prática da *responsabilidade cognitiva*.

[8] Particularmente importante, para a compreensão desses pontos, é o estudo dos atos solitários, dos atos sem testemunha. Enfatizo isso no começo do livro (inédito e inacabado) *O Olho do Sol*. Os atos que realizei em segredo, sem testemunhas, somente eu os conheço. E mesmo que ninguém possa vir a saber deles, eles têm uma significação moral para mim porque, ainda que isolado da sociedade, sou testemunha da unidade entre aquele que os cometeu, aquele que sobre eles agora reflete e aquele que padecerá suas conseqüências, amanhã. A continuidade temporal da consciência solitária mostra que esta não está isolada do mundo, mas só existe dentro de um encadeamento real de causas e conseqüências que, uma vez negado, produz a negação da própria unidade da consciência e, portanto, o fim da consciência. Ora, dentre essas conseqüências, a principal é a mudança do sentido de minhas relações com os outros seres humanos — precisamente aqueles que ignoram meus atos e não podem julgá-los. Precisamente por estar a salvo do seu olhar, sou presa da responsabilidade que tenho na minha conduta ante eles. Posso mentir, mas não posso, entre aqueles a quem minto, estar seguro de ser sincero. A mentira introduz em mim uma duplicidade pela qual, doravante, sou o único responsável: é o próprio olhar dos cegos que agora me acusa.

A consciência que se imagina isolada está, assim, ligada ao mundo inteiro.

Do ponto de vista prático, mostro em *O Olho do Sol* que a origem do ceticismo está em que o principiante se coloca questões puramente hipotéticas de ordem cognitiva, em vez de se perguntar sobre realidades simples de sua autobiografia interior, de cujo conhecimento ele não poderia se livrar mesmo que quisesse, sem, no ato, dividir sua consciência em dois e se tornar inepto para continuar a discussão. Demonstro ali que a sinceridade é o fundamento do método filosófico.

[9] Uma vez vencida a idéia da filosofia da consciência como filosofia solipsística, deve-se enfrentar agora um outro engano. É a confusão que se cria a propósito da contraposição entre “subjetivo” e “objetivo”. Ou seja, a chamada verdade objetiva, tal como se entende hoje no sentido de uma verdade intersubjetiva como, por exemplo, a verdade das ciências. Nesta parte, é necessário demonstrar que toda verdade intersubjetiva é sempre uma verdade comunicada, através de uma rede de conceitos e de termos mais ou menos convencionais, e que esta verdade comunicada é sempre dependente e caudatária de uma verdade percebida.

Ora, a percepção é um ato estritamente individual, coextensivo com a unidade do corpo biológico, e aquilo que eu percebo e sinto é a condição prévia de qualquer comunicação e, portanto, de qualquer intersubjetividade. Neste caso, podemos perguntar: a verdade que se apresenta à intersubjetividade, ou seja, a verdade teoricamente comunicada e provada,

digamos, por uma comunidade científica ou por uma sociedade inteira, é sempre dependente da verdade percebida por cada um dos indivíduos que compõem esta coletividade. Neste sentido, ela é uma verdade derivada. A verdade da prova coletivamente admitida depende fundamentalmente da veracidade das percepções e pensamentos de cada um dos indivíduos tomados isoladamente. Neste sentido, deveríamos levantar a questão das relações entre subjetividade e universalidade. Nesta parte, é preciso demonstrar que somente a verdade subjetiva pode ter universalidade. Universalidade no sentido de verdade auto-evidente e apodíctica. O evidente e o apodíctico só existe para o indivíduo. O intersubjetivo é apenas uma verdade de segunda mão, fundada num conjunto de códigos que permitem a transmissão de uma espécie de núcleo comum entre as percepções de vários indivíduos. Esta verdade intersubjetiva jamais poderá ser juiz da verdade percebida de maneira evidente e apodíctica por um indivíduo real ante o testemunho de sua própria consciência.

Isto se revela particularmente e de uma maneira muito enfática justamente na questão do testemunho dos atos solitários. Um indivíduo que realizou um certo ato solitário, sem testemunhas, e que sabe portanto de uma verdade que é absolutamente desconhecida pelo resto da humanidade, e que mesmo que os outros quisessem obter dela uma evidência, jamais poderiam fazê-lo, devendo limitar-se a provas de segunda mão baseadas sobretudo no testemunho do sujeito mesmo, — esse indivíduo está na posição privilegiada de quem é o único detentor de uma verdade absolutamente verdadeira. É essa capacidade de ser testemunha única que fundamenta todo conhecimento, toda prova, toda certeza intersubjetiva, que sem ela não valeriam nada. É justamente este acesso a determinadas verdades-chave que marca a meu ver a consciência individual.

O homem é testemunha de seus atos porque existe continuidade e unidade *física* entre o sujeito que age e o sujeito que reflete. A sociedade, por mais organizada que seja, não possui essa unidade e não responde por seus próprios atos: quando uma geração erra, é a geração seguinte quem padece os efeitos e reflete sobre os erros. A unidade da consciência social consiste apenas numa coleção de registros que certos indivíduos transmitem a outros indivíduos, na esperança, tantas vezes frustrada, de que desejem e possam compreendê-los. Ora, esse sujeito difuso e fragmentário, sem unidade corporal, sustenta-se apenas na hipótese de que certos indivíduos venham a ter intenções idênticas às dos indivíduos que os antecederam — hipótese que, mesmo no caso de uma educação conservadora e repetitiva, não é certa e nem sequer provável. O sujeito do aprendizado é sempre o indivíduo, jamais a coletividade.

Ainda neste tópico seria necessário ênfaticamente a distinção entre conhecimento, registro e transmissão. Podemos reportar isto às apostilas e aulas sobre “a idéia pura de ciência”, inspiradas parcialmente em Husserl. Veja-se também *O Olho do Sol*. Mas é necessário enfatizar que a plena transmissão de conhecimento, com perfeita inteligibilidade, pressupõe, além daquilo que diz Husserl a respeito da repetibilidade do ato intuitivo a partir de determinados signos que o registram, também o fato de que a plena transmissão só se dá entre uma consciência individual tomada no seu momento e nas suas condições de máxima auto-responsabilidade, e uma outra consciência individual também tomada na plenitude da sua auto-responsabilidade.

O ato mesmo da leitura meditada e refletida é um ato necessariamente solitário, que não se realiza perfeitamente bem a qualquer momento, mas só em determinados momentos, por assim dizer, privilegiados, onde o leitor é capaz de reviver, com o máximo rendimento, a máxima *performance*, determinados atos intuitivos cujos signos de registro ele capta no texto que lê. É evidente que, neste sentido, qualquer conhecimento intersubjetivo e consensual é derivado, secundário e dependente em relação a esses momentos privilegiados de consciência e, também, dos momentos privilegiados de transmissão de conteúdos da consciência. É em tais momentos em que um indivíduo capta uma realidade evidente, ou no momento em que

um outro indivíduo isolado repete o “mesmo” ato intuitivo<sup>6</sup>, ou um ato intuitivo esquematicamente idêntico, *é aí e somente aí que reside o conhecimento*. Agora, o registro, a transmissão e a formação de todo o consciente intersubjetivo não são propriamente atos de conhecimento, mas são atos derivados, imitativos, e a sua validade depende inteiramente do que cada um dos indivíduos possa repetir dos atos intuitivos primordiais e centrais que estão envolvidos no caso.

A consciência está sempre ligada à continuidade de uma existência biológica singular; está ligada a uma historicidade; a uma responsabilidade pela autoria dos próprios atos. E é justamente esta consciência singular que é, por assim dizer, a portadora da universalidade e da apodicticidade, ou seja, a portadora da certeza intelectual. Esta consciência, na verdade, é a garantia de todo o saber. É absolutamente ridículo que um consenso social ou acadêmico, totalmente dependente e secundário em relação a esses atos de consciência, pretenda em seguida julgá-los. Mesmo porque o consenso é apenas um efeito secundário de uma somatória abstrata, de uma somatória estatística dos conteúdos de atos de consciência meramente potenciais e hipotéticos. Quando dizemos que o consenso acadêmico pensa isto ou aquilo, estamos apenas querendo dizer que, *hipoteticamente e estatisticamente*, um determinado número de cérebros, um determinado número de individualidades, se pensassem em um determinado caso, teriam vivências intuitivas aproximadamente idênticas. O que não significa que essas pessoas efetivamente tiveram a mesma intuição, muito menos que as tiveram no mesmo momento e lugar e que houve uma percepção intersubjetiva simultânea e auto-consciente! A rede de códigos e de esquemas terminológicos mais ou menos convencionais e sempre vacilantes necessários à comunicação desses atos intuitivos faz com que o rendimento da chamada inteligência consensual seja sempre muito menor do que de qualquer consciência individual, mesmo que esta não esteja trabalhando com o seu rendimento máximo. Dito de outro modo, um indivíduo consciente do que quer que seja está mais consciente disso do que qualquer comunidade deste mundo.

Por outro lado, vimos que consciência é coextensiva da individualidade biológica vivente. Não há nenhuma comunidade ou sociedade do mundo que tenha uma continuidade biológica no sentido em que a possui um corpo humano. As comunidades que são bases dos consensos são apenas entidades *potenciais*, têm a existência incerta e insubstancial dos todos matemáticos, isto quando se reduzem a puras entidades estatísticas, compostos lógicos de probabilidades. Elas têm uma existência antes hipotética do que real. Portanto a certeza das suas afirmativas também será uma certeza meramente potencial. Deste modo, qualquer consenso científico, político ou ideológico que pretenda julgar ou impugnar as certezas da consciência individual estará tentando fazer o rabo abanar o cachorro, a sombra mover o sol.

[10] Uma vez demonstrado que a consciência individual é o lugar da certeza e da universalidade, resta explicar o modo de acesso, o caminho da consciência às verdades universais e apodícticas. Este caminho passa por uma etapa que se denomina a *extensão indefinida da individualidade*.

Para compreender o que eu teria a dizer quanto a este ponto seria bom que o estudante lesse primeiro o que foi exposto com particular brilhantismo pelo meu mestre Michel Veber, num contexto que não é filosófico mas — digamos assim — ascético e disciplinar (v. Michel Veber, Comentários à “Metafísica Oriental” de René Guénon, ed. por Olavo de Carvalho, São Paulo, Speculum, 1983). Aí se compreenderá o sentido em que uso a expressão “extensão indefinida da individualidade”.

Em seguida, deve-se estudar as minhas várias lições sobre as “doze camadas da personalidade”, que estão nas apostilas do curso de Astrocaracterologia em suas diversas versões.

Daí se compreenderá o seguinte:

---

<sup>6</sup> “Mesmo” no sentido de Husserl.

1. A unidade da consciência humana emerge da unidade de um corpo, mas se torna, ao longo dos tempos, a mantenedora da unidade mesma do corpo, à medida que o homem determina a sua conduta e governa o seu corpo.

2. A história da consciência se desenrola como uma seqüência alternada de processos de *absorção-expansão* e de *contração-estruturação* (associados respectivamente ao que Piaget chama de acomodação e assimilação), num desenvolvimento em doze etapas, que formam as camadas da personalidade (personalidade que tem a consciência como centro).

3. O aprendizado e exercício da filosofia, se é uma atividade separada e independente da autoconsciência, é apenas uma brincadeira. A filosofia só pode ser exercida com proveito após o ingresso na nona camada, denominada *personalidade intelectual*. A personalidade intelectual consiste de um “mundo” simbólico próprio (resultado da expansão da individualidade), que abrange e transcende o ambiente vital e social do indivíduo e tende a desembocar na *décima camada*, que é o *eu transcendental* (num sentido um tanto diverso do que esta expressão tem no contexto kantiano e/ou husserliano). É só neste ponto que o homem está apto a tomar consciência e assumir a responsabilidade do caráter apodíctico dos juízos universais que formula. É só aí que ele conhece a certeza intelectual em sentido pleno.

Exista uma ligação indissolúvel entre a integração da personalidade e a capacidade para a consciência filosófica.

Daí que as considerações psicológicas e morais não possam nunca ser afastadas de modo a transformar a filosofia numa atividade puramente discursiva e comunitária.

[11] Se a consciência individual é o lugar da verdade e a consciência individual só existe como realidade concreta — e não num mero ato de conhecimento realizado num momento atomístico por um sujeito hipotético —, então compreendemos que a verdade não está na proposição — fórmula materializada e uniforme —, mas no juízo, isto é, na afirmação pensada por um ser consciente real. Ora, o juízo, por mais estável e padronizada que seja a proposição que o expressa, pode sempre ser pronunciado com maior ou menor consciência de seu sentido e de suas implicações. Assim, a verdade (ou falsidade) não está somente no juízo, mas no orbe inteiro de suas implicações presentes à consciência, e isto não só num momento atomístico, mas como verdade assimilada, de maneira mais ou menos permanente, à consciência, à personalidade, a todo o modo de ser do indivíduo que a pensa. É neste sentido que Sto. Agostinho diz *in interiore hominis habitat veritas*. A verdade não está só no juízo, mas na consciência de sua veracidade, afirmada por um ser capaz de consciência. Nenhum juízo, nesse sentido, é “verdadeiro em si mesmo” — pois, ao pensá-lo, nós o preenchemos de maior ou menor conteúdo intencional, e é neste que está a sua veracidade ou falsidade.

A verdade é “inexpressável” — no sentido de que não pode ser aprisionada em nenhuma fórmula material. Mas é “transmissível” de um ser consciente a outro, na medida em que este consinta em refazer um itinerário espiritual que o leve a conceber essa verdade de maneira análoga à de quem a transmitiu.

A possibilidade de uma “verdade consensual”, nesse sentido, é apenas uma concordância coletiva em torno de fórmulas vazias — que, uma vez preenchidas de conteúdo intencional, resultam em estilhaçar o consenso em milhões de interpretações individuais que, estas sim, podem ser verdadeiras ou falsas.

[PARTE VI<sup>7</sup>] [12] Ora, quando digo “preencher de conteúdo” refiro-me também à consciência que temos de todo o orbe das implicações possíveis de um determinado juízo — a consciência que temos das suas conseqüências lógicas, das relações de oposição contraditória ou não-contraditória com outros juízos, de sua relevância prática e moral, etc. etc.

É só pensado “em cheio” que um juízo pode ser verdadeiro ou falso. A hipótese de que num juízo atomístico haja verdade ou falsidade é absurda. Um juízo atomístico é o juízo

---

<sup>7</sup> V. adiante (Capítulos 12 e 22) por que saltei as partes IV e V.

desligado de todos os outros juízos, isto é, o juízo sem premissa nem consequência, logo sem interpretação ou significado reais.

Ora, nem todo juízo verdadeiro pode ser prolongado indefinidamente na sua rede de implicações (e fundamentos) multilaterais sem levar a consequências absurdas ou inadmissíveis.

Quando proferimos um juízo que não seja meramente uma vazia combinação de signos, sempre o fazemos com uma consciência latente dos limites de seu prolongamento admissível. Sabemos, por exemplo, que ele pode ser válido nos sentidos a e b, mas inválido no sentido c; que, tomado como fundamento de  $\alpha$ ,  $\beta$  ou  $\gamma$  ele é válido, mas que deixaria de sê-lo se dele pretendêssemos concluir  $\eta$ ,  $\tau$  ou  $\mu$ .

Chamo a esta consciência o *círculo de latência* do juízo (utilizando uma expressão que empregarei também, em sentido análogo, para os conceitos e os seres).

Um juízo é verdadeiro ou falso não “em si mesmo”, abstrativamente considerado, mas sim conforme seja verdadeiro ou falso *todo o seu círculo de latência*.

[13] Mas o círculo de latência pode ser tomado em dois sentidos: no prolongamento das suas implicações objetivas (referentes ao objeto de que trata o juízo) e no prolongamento de suas implicações subjetivas, isto é: Durante quanto tempo o sujeito permanece consciente desse círculo? Até que ponto ele aprofunda essa consciência e tira dela consequências para a condução de seus atos interiores e exteriores, etc.?

Assim, se o juízo só é verdadeiro, em sentido pleno, quando afirmado como verdadeiro na plenitude do seu círculo de latência objetiva, por outro lado só podemos dizer que compreendemos essa sua verdade, que a fizemos nossa e que sabemos do que estamos falando, quando o pronunciamos com plena aceitação de suas consequências *subjetivas*. Quando falha a primeira dessas duas condições, temos o caso da proposição puramente formal, nem verdadeira nem falsa. Quando falha a segunda, temos o caso de um entendimento puramente formal de uma proposição material, o que é psitacismo puro e simples. Nesses dois casos, estamos fora do terreno da verdade e não podemos, portanto, distingui-la da falsidade.

[14] As duas condições do conhecimento da verdade são: (1) a autoconsciência elevada ao estágio do eu transcendental; (2) o juízo pensado em cheio.

Atendidas essas condições, podemos compreender o que é a evidência como critério da verdade.

A evidência pode ser reconhecida de dois modos: (a) *modo pessoal*: o testemunho fundado na continuidade da consciência; (b) *modo lógico*: a impossibilidade da contradição unívoca. Expliquei o primeiro ponto em *O Olho do Sol*, o segundo no *Breve Tratado de Metafísica Dogmática*.

Não existe evidência consensual. Existem apenas (a) a *evidência pessoal*; (b) o *senso comum*, ou conjunto de *símbolos de evidências pessoais teoricamente repetíveis*; (c) o *consenso*, ou conjunto de *esquemas abstratos de evidências pessoais meramente ideais* e supostas (das quais algumas até podem, porventura, coincidir com as autênticas evidências pessoais).

[15] As condições intrínsecas do conhecimento apodíctico são:

- (a) a existência da evidência;
- (b) a possibilidade da prova;
- (c) a existência de um nexa entre a evidência e a prova;
- (d) a evidência do nexa;
- (e) logo, a evidência potencial da prova.

As condições extrínsecas são:

- (a) a repetibilidade do ato intuitivo;
- (b) a possibilidade do registro;
- (c) a transmissibilidade.

Essas condições só se realizam perfeitamente no interior do indivíduo. O senso comum e o consenso são deficientes. Explico isto em *O Olho do Sol*.

[16] A transmissibilidade só se torna viável quando entre um sujeito cognoscente e outro se estabelece uma relação análoga àquela que se criou entre o primeiro sujeito cognoscente e o objeto do seu conhecimento. O *amor*, no sentido preciso de *desejo de eternidade do ente amado*, é o fundamento não só do conhecimento, mas da sua possibilidade de transmissão. Isto decorre, da maneira mais evidente, do exposto em *Da Contemplação Amorosa*.

[17] O ato do conhecimento, qualquer que seja a sua natureza, só se efetiva quando entra em ação a memória, que subentende registro, repetibilidade do ato e continuidade do sujeito entre o ato e a reflexão. Conhecer é conhecer-se.

[18] O registro compõe-se de indícios e signos. Mas todo objeto, num momento dado, só se dá a conhecer como indício e signo: o conhecimento da “coisa inteira” dependendo de uma experiência contínua que subentende, novamente, a continuidade do sujeito. Ora, esta continuidade não é objeto de experiência, mas condição da experiência. Do mesmo modo, a unidade do objeto não é objeto de experiência, mas condição da experiência. A experiência é o contato parcial entre parte de um objeto e parte de um sujeito.

Deveríamos supor então a existência inacessível de um “objeto em si” kantiano, que se oferecesse em vão a um não menos acessível “sujeito em si”? Ora, se uma casa pudesse apresentar-se toda num instante, por dentro e por fora, ao sujeito que a observa desde a porta, não seria uma casa: seria um conceito de porta, pensado abstratamente num momento atomístico. A realidade do objeto não depende de ele poder apresentar-se “em si” e “todo” a um sujeito, mas precisamente na possibilidade de apresentar-lhe, em cada momento e lugar, algo de si, ou seja, um signo ou índice de sua latência.

Tudo o que é conhecido como parte ou signo subentende a latência de um número indefinido de partes ou signos que compõem o seu “todo”, e que vão sendo apresentados a um sujeito também parcial e latente.

O sujeito é que, efetivando na máxima intensidade possível a sua latência, tornando-se “presente” com a totalidade do seu ser cognoscente — percepção, memória, imaginação, vontade, etc. — dá ao objeto a possibilidade de *fazer-se presente* por inteiro ou quase. Logo, um objeto só está efetivamente presente quando se mostra, também, com seus aspectos não diretamente experienciáveis, como sua duração, seu passado, suas possibilidades futuras, etc. Distingo, nesse sentido, “conhecimento por presença” (total ou tendente à totalidade) e “conhecimento por experiência” (parcial e por meros índices).

Ora, a presença do sujeito é determinada pelo nível de integração da sua consciência (v. as camadas da personalidade); logo, o real está presente para uns e ausente para outros, embora em ambos os casos a “experiência” seja igualmente limitada.

O enigma kantiano do “objeto em si” resolve-se quando o sujeito vai na direção do “sujeito em si” — o único perante o qual o objeto pode se mostrar inteiro.

Mas em que medida existe o “objeto inteiro”? Vejo parte da laranja, toco uma outra parte, vou comendo gomo por gomo? Que seria a “laranja inteira” onde se juntam os traços captados nessas percepções parciais? A “laranja inteira” não é objeto de experiência: é o *gerador interno* desses traços perceptíveis, assim como eu não me apresento inteiro à laranja (ela nada pode conhecer de meus pensamentos), mas devo estar inteiro para poder me relacionar cognitivamente com ela. Nenhum ente é somente aquilo que apresenta de si: é o detentor de um número indefinido de possibilidades de apresentação. Um núcleo de possibilidades de apresentação, coerido em forma análoga à coerência dos conhecimentos que temos dele, eis o que é um objeto.

O objeto não está jamais presente senão pela totalidade do seu círculo de latência. Se não fosse assim, todo objeto se esgotaria no instante atomístico de sua primeira apresentação.

Ora, a “coisa em si” seria a coisa considerada independentemente de toda relação com outras coisas e entes, inclusive com o sujeito que a conhece. Mas a realidade da coisa, da substância, reside justamente e exclusivamente na sua força de relacionar-se, de apresentar-se. A laranja que jamais pudesse ser tocada, cheirada e saboreada como laranja por um ser apto a tocar, cheirar e saborear laranjas não seria, por isto, “laranja em si” — seria apenas uma idéia autocontraditória, como o é, precisamente, a idéia de “coisa em si”.

[19] O ente, nesse sentido, nada mais é do que um *dar-se a conhecer*. É verdade que nem todo ser pode dar-se a conhecer, indiferentemente, a qualquer outro ser, exceto pela mediação de um terceiro. Há relações impossíveis: as girafas não conhecem ursos polares senão pela mediação do homem que os põe a ambos num jardim zoológico. Não há relações entre as amebas e o orçamento nacional, exceto pela mediação que consagra uma parte do orçamento nacional ao estudo das amebas.

Precisamente, o homem é, nesse sentido, o mediador universal. (Sobre este ponto, v. a aula “A águia, o sapo, o mosquito e o homem”, muitas vezes repetida. V. também o curso *Anatomia Simbólica*) Este é o sentido simbólico e metafísico do geocentrismo, que é na verdade um antropocentrismo.

[20] Mas a limitação do dar-se a conhecer não é só espacial: os seres estão divididos também por limites que se impõem a várias ordens de relações. Esses limites dividem os vários *campos ontológicos* (não existe, dizia Husserl, uma trigonometria dos leões, nem uma embriologia dos triângulos), e os limites internos de cada campo ontológico dividem, precisamente, os seres entre si. Cada campo ontológico delimita rigidamente as possibilidades e impossibilidades de relação e, portanto, de apresentação.

No mais modesto ato de conhecer está subentendida, portanto, toda uma ontologia geral subdividida organizadíssima em ontologias regionais. A atualização consciente da ontologia geral é a presentificação do ser-homem ante si mesmo, sua realização como sujeito cognoscente não apenas potencial, mas efetivo.

[21] A suprema realidade do ato do conhecimento não está nem no sujeito nem no objeto, mas no *ato* do conhecer. O sujeito e o objeto nada mais são, “em si mesmos”, do que potências desse ato. V. a aula sobre “Ser e conhecer”. Em decorrência, a realização do conhecimento é a única realidade do homem. E o dar-se a conhecer (não somente ao homem, é claro) é a única realidade do objeto.

[22] Neste ponto, a doutrina das faculdades cognitivas, já exposta em *O Olho do Sol e no Tratado de Astrocaracterologia*, e que constitui a PARTE IV, assume outro e maior sentido.

1) Pela teoria da tripla intuição (V. *O Olho do Sol*), vemos que o ato intuitivo é, de fato, o único ato cognitivo que existe. Denomino a esta doutrina *intuicionismo radical*. A exposição disto constitui a PARTE V.

2) Esse ato é, em última instância, total presença do homem ante o objeto (um “mundo”) totalmente presente. Esta presença não pode ser matéria de pura especulação teórica, pois pensá-la é realizá-la (v. *O Momento de Lucidez*). Esta presença não se identifica com a “experiência”, mas é condição de possibilidade dela.

.....

[23] Mas o único ato intuitivo que pode ser dito totalmente puro e sem interferências discursivas, volitivas ou imaginativas, é aquele que nos coloca perante “o” real. Este aparece-nos, desde logo, como “um” e não “dois” ou “vários”. Sua distinção em espiritual e material, sujeito e objeto, finito e infinito, participado e observado, é posterior a essa intuição inicial e depende dela. Ela apreende seu objeto ao mesmo tempo como “real”, “uno”, e “total”. Sua apreensão é condição de qualquer outra apreensão.

Em decorrência disso, qualquer intuição de qualquer objeto em particular é de certo modo deficiente, pois, no ato de intuição, cada objeto é apreendido precisamente no que tem de “real”, “uno” e “total”, mas estes três atributos só são realizados perfeitamente pelo

unidade total do real, e portanto só imperfeitamente por qualquer outro objeto que seja. A intuição é precisamente o ato que capta formalmente, de seu objeto, a sua realidade, unidade e totalidade, as quais ele só possui, enquanto objeto particular, de maneira imperfeita e derivada.

Cada objeto de intuição é apreendido como se fosse “um” universo, mas não “o” universo.

Há portanto um hiato, um intervalo, um deslocamento ou desajuste entre a faculdade intuitiva e seu objeto, quando este objeto não é o universo, o real uno total.

Esse intervalo é preenchido pelas demais faculdades cognitivas: sentimento, memória-imaginação, vontade (pura e reativa), razão. A existência das faculdades assinala, ao mesmo tempo, uma precariedade da cognição humana e a correlativa precariedade do modo de ser dos objetos. O único objeto que escapa a essa precariedade é o real uno total, motivo pelo qual este pode ser intuído mas não pode ser sentido, imaginado, decidido ou racionalizado exceto de maneira analógica ou simbólica.

Se chamarmos a todas as faculdades cognitivas (exceto a intuição) de “pensamento” ou “atividade mental”, veremos que Kant disse exatamente o oposto da verdade quando afirmou que a totalidade metafísica pode ser “pensada”, mas não “conhecida”: precisamente, ela pode ser “conhecida”, mas não “pensada”. Ela pode ser objeto de intuição, mas não de representação. Dito de outro modo: o real uno total só pode ser conhecido como real, uno e total, jamais como hipotético, ausente ou parcial. Só conhecemos o real (todo) como real, do qual não podemos nos abstrair. Ora, tudo que é objeto de pensamento é criação da mente humana e, portanto, não é diretamente conhecido como real, mas apenas como signo ou representação de coisa ausente — precisamente a operação que não podemos realizar com o real uno total. Podemos “pensar” as coisas porque podemos abstraí-las; podemos abstraí-las porque podemos nos abstrair e nos separar delas; mas o real total não pode ser abstraído porque para tanto seria preciso abstrair-nos dele, isto é, nos tomarmos a nós mesmos como irrealis, e isto equivaleria a negar que estejamos realmente abstraindo, pensando, etc., o que é flagrantemente absurdo. O que é pensado é pensado apenas na condição (real, não intencional) de objeto de pensamento, isto é, como possível e hipotético, e não podemos afirmar sua realidade senão pela admissão de que esse pensamento tem um fundamento na intuição. Já o que é intuído não precisa de outra prova de sua realidade senão a presença mesma que se manifesta no ato da intuição. Separando o ato intuitivo do conteúdo intencional intuído, podemos então representar e pensar esse conteúdo por meio do seu conceito e do termo que o designa. Mas essa separação mesma é puramente mental e hipotética, pois, se a efetivássemos realmente, a conexão entre pensado e intuído desapareceria instantaneamente e estaríamos nos movendo na esfera das puras possibilidades pensadas. Ora, quando o objeto é o real uno total essa separação não pode ser realizada nem mesmo hipoteticamente sem autocontradição e autodesmentido, o que não se dá no caso dos objetos particulares. Eis por que do todo só existe conhecimento intuitivo, e por que todo conhecimento dos objetos particulares só se realiza por intuição imperfeita, escorada em “pensamentos”, isto é, nas demais faculdades cognitivas: à perfeição do objeto corresponde a perfeição do ato intuitivo; à imperfeição de um corresponde a imperfeição do outro, com a conseqüente entrada do homem no reino do “mental”, isto é, do meramente possível.

[PARTE VII] [24] Ora, o homem tem, portanto, um conhecimento maximamente evidente do todo como tal, um conhecimento precariamente evidente dos entes particulares. Mas o primeiro, por não poder ser objeto de representação, não pode ser conservado na memória: só existe no instante em que se realiza, depois é perdido. A unidade está sempre presente ao homem e pode ser re-conhecida quantas vezes se deseje; mas não é um conhecimento que se possa “possuir”, que possa ser integrado na nossa mente como um termo ou signo. Por isto seu conhecimento é designado também como *êxtase*, isto é, como saída do

sujeito cognoscente para fora dos limites da sua mente. Todos os demais conhecimentos, em contrapartida, são “mentais” e, neste sentido, são “possuídos” pelo homem, tanto na memória quanto nas demais faculdades.

Todo homem sente que no seu conhecimento dos objetos particulares há algo de irreal e de precário, e esse algo deriva tanto do caráter ao menos parcialmente “mental”, isto é, hipotético do seu conhecimento, quanto da limitação mesma do seu modo de existência.

É justamente a “nostalgia” do conhecimento total do objeto total que leva o homem a questionar e buscar aperfeiçoar tudo quanto sabe a respeito de todos os objetos particulares (seja tomados isoladamente, seja na multidão infindavelmente complexa das suas classificações e interconexões), porque ele sabe que eles, no fundo, só são reais dentro do todo e por força do todo. Mas este, não podendo ser objeto de conceito, se furta infindavelmente ao papel de conceito supremo que, se pudesse lhe ser atribuído mesmo por instantes, ordenaria instantaneamente todos os conhecimentos particulares na hierarquia nítida e verdadeira de todas as suas naturezas, relações e conexões, isto é, constituiria o conhecimento universal particularizado e distinto. O homem não pode nem alcançar esse conhecimento nem parar de tentar aproximar-se dele.

Esse esforço aparentemente vão e destinado ao fracasso justifica-se pelo seguinte motivo: O homem é o animal que pensa. Logo, o pensar (e o tentar aproximar o pensamento da perfeição total intuída) é a própria auto-realização humana. O que o homem ganha no curso desse esforço é o conhecimento de si enquanto animal pensante, e justamente essa realização encontra seu cume na descoberta do limite *superior* do pensar, que abre para a intuição contemplativa do todo já não apenas de maneira instantânea, mas como um estado adquirido, em potência atualizada que permanece no tempo. É a metanóia, a transfiguração especial do pensador em contemplador que é o objeto final da filosofia, do pensamento e, em suma, da vida humana. O objetivo do saber é a sabedoria, e a sabedoria não é um diferente conteúdo do saber, mas um diferente estado do sabedor. O prêmio do esforço científico é mais do que uma mera ciência superior: é a superioridade de um estado do ser. O saber “fracassa” pela mesma razão que a lagarta “morre”: para transfigurar-se em criatura alada.

[25] O mundo mental é o mundo dos quatro discursos: seu “limite inferior” é o mundo físico; seu “limite superior”, a intuição tornada permanente, a contemplação. As estruturas internas do mundo mental são descritas em *Uma Filosofia Arustotélica da Cultura e no Tratado de Astrocaracterologia*.

[26] Materialistas, pragmatistas, etc., podem objetar que a finalidade do saber é a ação, a transformação histórica, etc. Objeção pueril. Ação é discurso, discurso é ação. Ou, mais precisamente: o discurso é um momento da ação, a ação é um momento do discurso e especialmente da passagem de um discurso a outro (p. ex., do poético ao retórico, do retórico ao dialético, do dialético ao analítico). O mundo da ação é nesse sentido mundo mental, e vice-versa — eis o motivo pelo qual o quanto há de ilusório no conhecimento há de fracassado na ação: uma quota irremovível, porque é inerente ao sujeito (conhecedor e agente) bem como ao objeto (do conhecimento e da ação).

[PARTE VII] [27] Chega então a hora de meditar sobre a natureza do esforço filosófico. Se a filosofia é definida enfim como “unidade do conhecimento na unidade da consciência e vice-versa”, pode-se reescrever a história da filosofia como continuidade intencional dos esforços para realizar o projeto dessa unidade, ao longo de interferências não-filosóficas, extrafilosóficas, parafilosóficas, antifilosóficas e, *last not least*, misosóficas ou demoníacas. É o que fiz na *História Essencial da Filosofia*.

[PARTE IX] [28] Daí deriva uma filosofia da educação em que, diversamente da simples instrução, que visa a habilitar os indivíduos para a participação na produção de bens econômicos e/ou de bens culturais, a educação é definida como habilitação para apreender a inteligibilidade do processo humano, isto é, como educação da consciência e para a consciência.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> “Desde muito cedo, notei que o chamado “progresso do conhecimento” consiste quase exclusivamente em acumular registros — livros, teses acadêmicas, discos, fotografias, dados computadorizados —, que vão constituindo, ao lado ou em cima do mundo físico onde vivemos, uma segunda camada, um segundo mundo tão complicado quanto o primeiro e às vezes mais ininteligível do que ele. A “cultura” deixa de ser um patrimônio espiritual, um bem interior possuído pelos homens, e passa a constituir-se de objetos, de coisas, tanto quanto o é o mundo físico. Considera-se que um país é culto não porque tem muitos homens verdadeiramente sábios, mas porque tem muitas universidades, muitos institutos científicos, muitos museus, muitas galerias de arte, enfim: muitos depósitos de registros materiais. A cultura perde assim sua força explicativa e iluminante e se torna um amontoado opaco, necessitado, por sua vez, de explicação.

Muito jovem, decidi que meu caminho não seria o de participar dessa produção industrial de registros, mas de contribuir, de alguma maneira, para a inteligibilidade do conjunto, resgatar o sentido da cultura como atividade interior e não como produção material.

Esse foi o motivo de eu ter-me dedicado ao ensino direto, face a face com o aluno, e só ter estreado em livro aos 48 de idade — uma das estréias mais tardias das letras brasileiras. O preço desta opção é que a maior parte de minha obra ainda circula apenas sob a forma de apostilas e gravações de aula.

Mas, antes de me dedicar ao ensino, tive de me ensinar a mim mesmo. A questão que isso me colocava era a de como adquirir conhecimento na maior quantidade possível sem perder o elo entre conhecimento e consciência. Dito de outro modo: nunca permiti que entrasse na minha mente um conhecimento que fosse “meramente” funcional ou pragmático: tudo o que entrava tinha de ser pensado, analisado, avaliado, comparado com os conhecimentos anteriormente adquiridos, enfim *personalizado*. Inspirou-me nisso a frase de Piaget: “Quando o coelho come alface, não é o coelho que se torna alface, mas a alface que se torna coelho.” Parecia-me que, no ensino universitário, se fazia precisamente o contrário: as pessoas amoldavam-se facilmente ao linguajar, aos conceitos e *ao modus ratiocinandi* das disciplinas que aprendiam, mas não adaptavam esses conhecimentos ao seu próprio ser pessoal, de modo que eles formavam em volta das suas almas uma casca estranha, jamais assimilada, a cuja forma a sua consciência tinha de se amoldar, comprimindo-se e mutilando-se. Era como o aprendizado de um papel social no qual não acreditamos e que nem levamos a sério; que apenas usamos como um instrumento nas horas de trabalho, abandonando-o na soleira da porta quando retornamos para casa onde podemos voltar a ser nós mesmos. Era, com toda a extensão do termo, uma *ciência sem consciência*.

Isso acontecia mesmo no ensino de filosofia. O aluno amoldava-se ao linguajar e aos cacoetes mentais da filosofia ensinada, e tão logo conseguia falar como os professores, pensar como os professores, sentia-se realizado e seguro como um menino que, ao conseguir imitar os adultos mesmo sem compreendê-los, se sente adulto.

É evidente que esse vício não afeta só o ensino, mas o próprio modo de fazer ciência e de produzir cultura: produz-se uma ciência que é, no fim, inconsciente dos fundamentos da sua própria inteligibilidade. Ora, uma ciência sem consciência logo se torna uma ciência sem outro valor científico que não o meramente convencional.

Desde cedo senti que esse tipo de ciência, esse tipo de cultura, seria o meu inimigo jurado, e decidi não descansar enquanto não o ferisse de morte, pelo menos na escala da cultura nacional brasileira. Vi nele o inimigo por excelência da consciência humana e a raiz de todas as tragédias do século XX: comunismo, racismo, nazismo, alienação, etc.

Toda a educação nacional estando comprometida com uma concepção da cultura coisificante e alienante, a questão de minha própria educação teve de ser resolvida por mim mesmo, por meios que eu próprio inventei.

Logo compreendi que a questão da inteligência, da consciência e da natureza do conhecimento seria para mim, ao mesmo tempo, um problema teórico e prático, isto é, que eu teria de investigar a natureza do conhecimento no próprio processo de ir adquirindo conhecimento. A teoria do conhecimento nada valeria se não fosse, ao mesmo tempo, uma ética e uma pedagogia, ou melhor, uma *psicagogia* ou guiamento da alma. Conhecer e aprofundar a natureza da inteligência era uma só e a mesma coisa que tornar-se inteligente, assumir as responsabilidades da inteligência, colocar a inteligência no centro e no comando da personalidade.

Isso ligava-se de perto a uma segunda questão: a inteligência é por natureza sistêmica, unificante, orgânica. Ela repele o inorgânico, o disperso, o fragmentário, que é morto. Logo, era preciso buscar a unidade do conhecimento na unidade da consciência, e vice-versa. Isto colocava enfim a questão do conhecimento como sistema orgânico, ou da unidade do conhecimento. Quando digo que essa unidade deve ser de tipo sistêmico — e não apenas “sistemático”—, subentendo que não pode tomar a forma de um sistema dedutivo, como no racionalismo clássico, mas sim a de uma unidade vivente que se identifica, em última análise, com a unidade de um ente vivo e consciente: o indivíduo humano real, unidade psicofísica e espiritual, é o padrão da unidade do conhecimento. O homem, o indivíduo humano, é o portador do conhecimento efetivo. O conhecimento enquanto bem social é apenas conhecimento potencial, é coleção de registros e convenções que, para tornar-se conhecimento efetivo, deve ser efetivado, atualizado na consciência do indivíduo vivente.

Mais ainda, só no plano do indivíduo autoconsciente é que o conhecimento pode adquirir validade: só na consciência individual vivente se realiza a prova apodíctica, só o indivíduo tem acesso efetivo às verdades universais, enquanto a coletividade deve se contentar com fórmulas mais ou menos convencionais — ou consensuais — de uma verdade meramente potencial.

Essa foi a inspiração originária de todo o meu esforço filosófico.” (Depoimento de O. de C. ao Embaixador Caius Traian Dragomir, editor da revista *Viata Romaneasca*, Bucareste.)

[PARTE X] [29] A ética daí resultante (*v. Curso de Ética*) funda-se no *princípio de auctoritas*, isto é, no reconhecimento e aceitação da continuidade do através de seus atos e de seus estados, de onde derivam os conceitos de responsabilidade, dever, etc. Duas observações:

1. Esta abordagem permite transformar a ética numa rigorosa ciência apodíctica, reduzindo a nada todas as objeções relativistas.

2. Trata-se, aparentemente, de uma ética formal, mas cujo conteúdo material está garantido de antemão pela concepção dos fins do conhecimento [V. *supra*, Cap. 24].

[PARTE 11] [30] A ação, entendida como momento do processo discursivo enquanto oposto e conducente ao contemplativo, é o conceito básico da filosofia política, que começa com o escrito *Teses sobre o Poder*.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> *Teses sobre o Poder*

- I. Poder, no sentido mais universal, é possibilidade de ação.
- II. No sentido estrito que tem em política, é a possibilidade de determinar as ações alheias.
- III. No sentido universal, o homem só tem três poderes: gerar, destruir, escolher. O primeiro é poder da riqueza, o segundo o poder da violência, o terceiro o poder do espírito.
- IV. O poder da riqueza tem como objeto os bens materiais, usando os corpos humanos e o espírito como meios e amoldando-se a eles como condições.
- V. O poder da violência tem como objeto o corpo humano, usando a matéria e o espírito como meios e amoldando-se a eles como condições.
- VI. O poder do espírito exerce-se sobre o próprio espírito, usando os bens materiais e o corpo humano como meios e adaptando-se a eles como condições.
- VII. Cada poder exerce-se numa dupla direção: ativa e passiva. A direção ativa tende à unidade, à concentração, à velocidade crescente. A direção passiva tende à multiplicidade, à dispersão, à velocidade decrescente.
- VIII. O poder ativo da riqueza reside nos donos do capital. Tende a concentrar a riqueza nas mãos de poucos, ao monopolismo, a buscar os meios de crescer cada vez mais rapidamente.
- IX. O poder passivo da riqueza reside nos trabalhadores. Tende a dividir a riqueza, ao socialismo, ao crescimento zero.
- X. O poder ativo da violência reside na milícia. Tende a concentrar-se, à hierarquia vertical, à disciplina rígida, a instaurar a obediência automática que produz a máxima eficiência e rapidez.
- XI. A milícia é o fundamento do poder estatal, que se reduz, em última instância, à legitimidade do uso da violência.
- XII. O poder passivo da violência reside na justiça. Tende a dispersar-se, a nivelar o poder, a tudo resolver por livre acordo, a desacelerar a ação.
- XIII. O poder ativo das idéias reside nos criadores de bens culturais. Tende a concentrar o poder, a submeter as ações de muitos às idéias de uns poucos, a acelerar a mudança, a romper os hábitos estabelecidos.
- XIV. O poder passivo das idéias reside nos homens de religião. Tende a dispersar o poder, a nivelar o comportamento humano pela média dos valores tradicionais, a anular as diferenças entre homens notáveis e homens comuns, a estabilizar a ação social na rotina sacralizada.
- XV. Essa divisão compreende todas as castas: a casta sacerdotal divide-se em intelectualidade e clero; a casta nobre divide-se em nobreza de espada e nobreza de toga; a casta dos produtores divide-se em proprietários e trabalhadores.
- XVI. As castas são funcionais e não têm necessariamente ocupantes fixos: os componentes da nobreza, destronados, podem compor uma casta capitalista ou uma intelectualidade. O trabalhador, em ascensão, pode ingressar na intelectualidade ou na nobreza. Massas inteiras podem ser deslocadas de uma função a outra. As funções permanecem fixas, os ocupantes ou permanecem ou mudam.
- XVII. A chamada classe política não existe como unidade independente: é somente uma interface entre nobreza de espada e nobreza de toga. É aristocracia. Onde se conclui que a divisão dos três poderes, na teoria de Locke e Montesquieu, é puramente normativa e não está fundada na natureza das coisas. O poder executivo, em toda a crueza do seu poder absoluto, é a voz do *Imperator*, do chefe dos exércitos. Em todos os casos e circunstâncias, permanece distinto do judiciário, cuja existência é coextensiva com a de partes em litígio e que não pode ser absorvido na unidade simples da voz de comando. Isto é verdade mesmo quando as funções de chefe e juiz se unem numa só pessoa, pois permanecem distintas como o comando emitido *de motu proprio* permanece distinto da arbitragem entre partes. Não é concebível que o Executivo, como tal, absorva em si o Judiciário, de vez que toda iniciativa do primeiro provém dele mesmo, e a iniciativa de julgar só pode ter início após as demandas das partes. A absorção do Legislativo no Executivo, ao contrário, é não só possível como é fato, nos regimes totalitários, bem como é possível e fato, nos regimes parlamentaristas, a redução do Executivo a um braço do Legislativo, que neste caso é apenas um Executivo coletivo. Tudo isto mostra que poder militar e poder judiciário são essencialmente distintos, enquanto a distinção de Executivo e Legislativo é apenas um acidente determinado pela invenção humana.
- XVIII. As ideologias são expressões dos desejos das várias castas.
- XIX. A estrutura de poder numa dada sociedade consiste na distribuição da hegemonia entre os três poderes, complicada pela disputa de poder não só entre os três poderes mas também no interior de cada uma das três castas.
- XX. Na revolução russa de 1917, a intelectualidade, apoiada nos trabalhadores e na milícia, toma o poder, assumindo instantaneamente as funções de nobreza e de clero. A nova nobreza, uma vez constituída, absorve as funções da

[31] E prossegue com as análises realizadas em *O Antropólogo Antropófago* sobre o dinheiro, o método das ciências sociais, etc., bem como com a reformulação dos conceitos de Estado, democracia, totalitarismo, etc., empreendidos nas apostilas “Subcategorias da qualidade”, “Totalitarismo e Estado Eterno” etc.

Aqui o sistema começa a fechar-se, retornando à crítica cultural, agora com análises dos fenômenos políticos atuais (novo estado socialdemocrático, governo mundial, civilização do Anticristo etc.) espalhadas em *O Imbecil Coletivo I, II e III*, em *O Futuro do Pensamento Brasileiro*, em artigos de jornal, nos comentários à “História universal” de Kant, etc.

[PARTE XII] [32] Mas, ao fechar-se, o sistema também se abre para aquilo que o transcende e que nele não pode ser “contido”, apenas indicado. A última parte do sistema, portanto, já não pertence propriamente ao sistema, mas o integra numa unidade maior: autêntico *holon*, no sentido de Koestler, a “Filosofia da religião” é, por um lado, parte de uma filosofia; por outro, faz dessa filosofia uma parte da religião.

Se a consciência individual é o único juiz da verdade, pode-se perguntar para que servem então a revelação e as religiões.

1. Uma religião compõe-se de três elementos: (a) uma doutrina, (b) um conjunto de ritos, (c) um código de conduta. Estes elementos são inseparáveis, mas o elemento decisivo é o rito, ausente na filosofia. O rito é a repetição solene, miniaturizada e efetiva de determinados atos divinos que constituem e renovam o mundo. Quanto à doutrina, sua forma verbal é parte intrínseca do rito. Não podendo ser compreendida fora dele, não pode ser inteiramente reduzida a um conteúdo teórico. Daí a ambigüidade perene da teologia, condenada a dizer aquilo que, reduzido a um dito, estará automaticamente falseado. Do mesmo modo o código de conduta religioso — cristão, judeu, muçulmano, etc. — não tem sentido fora do rito: laicizado, torna-se um código entre outros, relativizado e contestável; pior ainda, fica incompleto e mutilado, oferecendo o flanco a críticas racionais irresponsáveis. A monogamia indissolúvel no cristianismo, como a poligamia dissolúvel no Islam, só adquirem seu sentido em face da Eucaristia e da prece ritual respectivamente; se tentamos justificá-las ou impugná-las em termos de pura moral, caímos em objeções relativistas invencíveis. A religião não é portanto nem doutrina nem moral: é um rito complementado por uma doutrina e de uma moral que visam a facilitar e a tornar mais inteligível a sua realização. Quanto à natureza própria do rito, explico-me no curso *Alquimia Natural e Alquimia Espiritual*.

2. O rito não tem papel explicativo, mas constitutivo: ele tem a ver com a instituição e a manutenção de certas características e capacidades humanas que, a longo prazo, se dissolvem e se perdem quando cessa a prática dos ritos. Dessas capacidades, algumas são naturais, outras sobrenaturais; mas mesmo as primeiras têm um fundamento espiritual, que o rito reinstaura. Entre elas, a inteligência metafísica, a capacidade supra-racional de distinguir entre um “sim” e um “não” absolutos, a capacidade de reconhecer a força impositiva da evidência. Fora dos ritos, o homem perde essa distinção, conservando apenas as formas verbais correspondentes, desprovidas de força própria e infundavelmente sujeitas à contestação mútua, estéril e exasperante.

---

casta capitalista, o que pôde fazer com facilidade porque já estavam parcialmente absorvidas pela nobreza do antigo regime, num capitalismo de Estado. O marxismo surge como obra de cultura, mas, quando a intelectualidade que o criou sobe ao poder e se transforma em clero, ele adquire a forma de religião.

XXI. Nos Estados Unidos, uma poderosa classe capitalista governa com o apoio do clero protestante, subjuga a nobreza, os trabalhadores e a intelectualidade. A intelectualidade e os trabalhadores, com o auxílio da nobreza de toga, contestam o poder. A intelectualidade, porém, conquista gradativamente o poder graças à inventividade técnica e ao domínio das informações, à medida que o capitalismo industrial cede lugar a um capitalismo de bens e serviços. Com a engenharia social, o poder centraliza-se, a eficiência do comando é aumentada, o Estado tende na direção socialdemocrática. Os capitalistas, sentindo-se aliados do poder, aliam-se aos trabalhadores e à milícia numa reação conservadora, dividindo a nobreza de toga. 24/01/97

A prática dos ritos é uma das condições da atualização da consciência potencial humana. Uma vez em posse de si mesma, a consciência é livre e autônoma para se constituir a si mesma, porém como o fará sem a inspiração, a força, o sopro divino que vem dos ritos? Ela é livre no sentido de não ser mais determinada desde fora, mas ela não tem em si a força de subsistir por muito tempo sem o influxo sobrenatural. Por isto mesmo o ápice da consciência é o estabelecimento de um elo, de um pacto indissolúvel entre a consciência individual e o influxo sobrenatural.

3. A revelação é a forma do rito. Essa forma é um arranjo entre o influxo divino e os dados sensíveis que estão ao alcance do ser humano, motivo pelo qual o rito é historicamente datado e geograficamente localizado, podendo ser restaurado ou alterado por uma nova revelação (mas não pela iniciativa puramente humana). A multiplicidade das revelações e a história interna das liturgias têm a ver com a diferença da paisagem sensível e com as possibilidades inesgotáveis do simbolismo natural (v. “A perspectiva rotatória”, em *O Olho do Sol*, bem como “A dialética simbólica” em *Astros e Símbolos*), pois o rito é uma ação física. Todos os paradoxos da multiplicidade das religiões devem-se à variação do mundo sensível e é ridículo confrontar dogmas para relativizar as doutrinas religiosas, como fazia Montesquieu.

4. A revelação abre um novo campo de possibilidades perceptivas, intelectuais, morais, etc., dentro do qual a consciência pode novamente se realizar.

5. A revelação é trazida por um profeta-legislador, que é o agente principal da transformação histórica. V. *O Profeta da Paz: Estudos sobre a Interpretação Simbólica da Vida do Profeta Mohammed*.

6. Tanto a ação humana (moral) quanto o saber humano (doutrina) abrangem um campo incomparavelmente menor que o da revelação. A ação e o saber humanos apenas prolongam a revelação que os constituem como possibilidade.

#### CONCLUSÃO

Tal é o quadro do sistema de minha filosofia. Ela já existe, mas sob a forma de esboços, notas, apostilas. Todo o material ainda não publicado deve ser totalmente reescrito, bem como completado com notas bibliográficas. De 40 mil páginas aproximadamente de transcrições e gravações, o todo deve ser reduzido para umas 7 mil, sem contar os livros já publicados, que somam mais ou menos 2 mil páginas.

Que Deus me dê forças para completar a obra, com a ordem, a clareza e a meticulosidade necessárias ao bem que ela pretende fazer.

21 set. 97