

Seminário de Filosofia. Rio de Janeiro, 06 de junho de 2001¹

Olavo de Carvalho

[leitura do texto “*A filosofia e a visão comum do mundo*” de Oswaldo Porchat Pereira]

Saiu recentemente um livro que se chama “Ciência e Dialética em Aristóteles”, que é a tese de doutoramento apresentada pelo Oswaldo Porchat Pereira na USP há trinta e três anos atrás. Ficou inédita esse tempo todo e saiu agora pela editora da UNESP, numa coleção dirigida pela Dona Marilena Chauí, de nome Biblioteca da Filosofia. Eu, mais por curiosidade do que por qualquer outra razão, fui ler o livro e descobri que é ótimo, é um dos melhores livros que eu já li sobre temas específicos em Aristóteles. Como eu conheço o Oswaldo Porchat Pereira de outras circunstâncias, um arranca-rabo que eu tive com ele na Folha de São Paulo, eu achei aquele negócio meio surpreendente, porque um indivíduo que em uma circunstância mais simples não sabe nem argumentar – pois nessa discussão ele se saiu muito mal, muito comprometido, numa posição muito feia, deu na vista – eu fiquei surpreendido como um homem pode começar tão bem e terminar tão mal. Eu me perguntei: *o que aconteceu?* Porque na discussão na Folha ele tinha feito uma declaração de que na USP, de fato, não se ensinava filosofia, ou seja, que o departamento de filosofia tinha prestado um grande desserviço à filosofia, porque proibia os caras de pensar, ensinava aqueles métodos filológicos de análise de textos e parava por aí, não podia passar disso. Uma espécie de ortodoxia ginásiana. Ele deu uma entrevista falando isso e eu comentei suas declarações, elogiando e tirando algumas conclusões. Daí ele escreveu um artigo para a Folha dizendo que ele não tinha dito nada disso, que eu tinha botado palavras na boca dele, querendo limpar a má impressão que ficou no próprio departamento das coisas que ele próprio tinha dito. Daí eu respondi com outro artigo no qual eu rebatia a afirmação dele de que eu tinha manipulado o texto e mostrei que era impossível a manipulação, porque eu só tinha citado duas frases, as quais ele tinha dito uma após a outra. Não tinha nem como manipular, foi uma transcrição literal e que ele evidentemente, após ter tido um gesto de coragem em denunciar aquilo que se passava na USP, imediatamente depois teve um ataque de temor servil e decidiu voltar atrás, jogando em mim a responsabilidade pelo que ele tinha dito. A coisa acabou dando muito na vista, e ele me pareceu não somente covarde, mas muito inábil em sua argumentação. Ele poderia até ter tido outra saída se quisesse e eu fiquei meio perplexo com essa figura, que teve pelo menos a honestidade de dizer como as coisas realmente se passavam no departamento de filosofia, que foi como um órgão repressivo do pensamento filosófico, e, por outro lado, no instante seguinte dava um show de covardia e inépcia filosófica na discussão comigo e que, para o cúmulo, agora me aparece com uma tese de doutoramento perfeita, ótima. *Mas que raio, o que se passa na cabeça desse camarada?* Daí eu procurei na internet, pois não há outro livro dele em circulação, e descobri esse texto “Filosofia e visão comum do mundo”, onde aparece uma série de elementos que me parecem sintomáticos do pensamento nacional, de toda a tragédia espiritual brasileira. E, por isso mesmo, achei digno de uma análise mais detida, por chato que o texto seja, por outro lado.

Este episódio da descoberta da tese dele é objeto do artigo que sai amanhã no Jornal da Tarde, onde eu disse exatamente isso, que eu tinha duas impressões dele, pela leitura de algumas coisas que ele escreveu, eu achava que ele era um idiota, e pela atitude no debate comigo eu achei que era um fracote, e, de repente, eu descubro que há trinta anos atrás ele não era assim. Talvez ele tenha ficado assim ao longo de trinta e três anos de funcionalismo público, que talvez tenha tido uma influência transformadora na cabeça dele, e eu mesmo não sei se teria resistido a uma experiência tão traumática durante tanto tempo, sem me transformar em coisa pior do que ele. Eu, de fato, não conheço o ambiente interno da USP, a gente vê pelos resultados, pelo que eles publicam, pelo que eles falam. Eu nada sei do dia-a-dia deles no departamento. Mas não me

¹ Transcrição feita por Fernando Antonio de Araujo Carneiro - Sem revisão do professor

parece uma atmosfera propícia ao exercício da filosofia. Em todo caso, nesta mesma coleção, são anunciados alguns textos entre os quais os famosos trabalhos do Olívio Teixeira, que é um excelente analista de Descartes dos anos cinquenta. Então você vê que naquele departamento, quando saiu alguma coisa, o que saiu foi algum trabalho acadêmico correto, um trabalho escolar bem feito, de análise e interpretação de textos já existentes. Algum trabalho filosófico nunca saiu, o que sai são estudos de história da filosofia. E era exatamente isso que o Porchat também tinha observado, que ali eles recebiam uma formação de historiadores da filosofia e ponto-final. Sua tese de doutoramento é também um trabalho desse tipo, com alguns méritos, não excepcionais, mas, vindo de onde veio, chega a ser notável, pelo padrão uspiano.

O problema que ele discute na tese é o da unidade ou multiplicidade da teoria da ciência em Aristóteles, ou seja, qual é a concepção de ciência de Aristóteles? Vocês devem estar lembrados, se acompanharam ou leram minhas aulas sobre Aristóteles, que houve uma série de discussões no século XX, com o livro do Werner Jaeger, “Aristóteles: bases para uma história do seu desenvolvimento”, onde o Jaeger, usando o método biográfico-genético, tentava assinalar a evolução interna do pensamento de Aristóteles ao longo de sua vida. E Jaeger chegava à conclusão de que houve mudanças significativas no *modus pensandi* de Aristóteles, desde as suas origens platônicas até sua autonomia. É evidente que esse método genético é muito duvidoso, porque se é difícil até você datar escritos de escritores muito mais recentes, mesmo aí esse método seria duvidoso, quanto mais para um camarada que viveu há 2.400 anos atrás e cujos manuscritos desapareceram na sua quase totalidade, sobrou apenas um terço do que ele escreveu, e desse um terço nem se sabe se Aristóteles escreveu do próprio punho ou se são anotações de aula. Enfim, todas as fontes para isso aí são meio duvidosas. De modo geral o meio acadêmico rejeitou o método de Jaeger mas conservou a conclusão, ou seja, haveria dentro do sistema de Aristóteles uma ruptura. O Porchat então tenta resolver esse problema através do método, exatamente o que se aprendia na USP, que é o método do Victor Goldschmidt e do Martial Gueroult, dois grandes historiadores de filosofia, e esse método consistia exatamente no seguinte: você analisar os textos meticulosamente tentando reconstruir não a ordem cronológica mas a ordem lógica, pegar a chave do sistema. Quer dizer, qual é a ordem das razões, qual é a hierarquia das razões que o filósofo alega para afirmar isto ou aquilo. Este método deu certo especialmente quando aplicado a René Descartes. É um método francês que foi quase que inventado para estudar o filósofo francês René Descartes, que é o filósofo da ordem geométrica dos pensamentos. Aplicado a René Descartes, no livro “René Descartes selon l'ordre des raisons”, que é o grande clássico de Martial Gueroult, deu um resultado excepcionalmente límpido. O Descartes é um antes de você ler o livro do Gueroult e outro depois, porque tudo fica ali arrumadinho e explicadinho e, ao mesmo tempo, fartamente documentado nos textos. O método, em suma, consiste em você reconstituir a filosofia de Descartes, não tal como historicamente ela aconteceu, mas o filosofema, a coerência interna do sistema. Claro que esse método supõe que exista alguma coerência e, na medida em que você vai reconstruindo, se a coerência não existir, você não vai encontrar nos textos os elementos suficientes para a reconstrução.

O que faz o Porchat? Aplica esse método ao estudo das Segundas Analíticas e chega à conclusão de que o conceito de ciência em Aristóteles é, de fato, um conceito integral, que não há mudança nenhuma, que não há incoerência grave alguma, e que, ao contrário, está tudo muito bem unificado. Não passa, é claro, de um trabalho escolar, um trabalho de interpretação acadêmica de um outro filósofo, mas muitíssimo bem feito e, até certo ponto, um trabalho que tem o mérito da coragem, por se opor a uma certa unanimidade que reinava em torno dos intérpretes de Aristóteles, segundo a qual haveria mesmo uma ruptura no sistema aristotélico. Existe um outro estudioso, chamado Pierre Aubenque, que chega a apresentar o sistema de Aristóteles como um sistema trágico, um sistema marcado por um dualismo insolúvel. Dentre aqueles que se opuseram à idéia do dualismo, o trabalho do Porchat merece até um certo destaque. O que me surpreende é como é que um cara podia começar assim e terminar se saindo tão mal na explicação de uma coisa que ele mesmo tinha dito. Em busca de decifrar esse enigma

eu decidi examinar esse texto, o qual, eu repito, é uma espécie de documento de uma tragédia intelectual uspiana que até certo ponto reflete algumas coisas da vida mental brasileira, de modo geral, ao longo das últimas décadas. Então nós vamos estudar isso aqui não em si mesmo, porque o interesse filosófico do texto é absolutamente irrelevante, isso aqui, para nós, é um documento clínico.

Aqui ele busca justificar uma espécie de abandono da filosofia, e este abandono da filosofia seria, por sua vez, a fundamentação de uma nova filosofia, um novo método filosófico. Ele expõe as razões que o levam a desistir da filosofia e, a partir dessa desistência, ele descobre o que ele chama de *visão do homem comum*. Nós veremos até que ponto isso aí faz sentido.

Aluno: é o caminho inverso.

É, é o caminho inverso. No que, no retorno ao que ele imagina ser a visão do homem comum, ele descobre um fundamento para um novo método filosófico. Então, isso aqui já é uma tentativa de filosofar, é uma das poucas tentativas de filosofar que aconteceram dentro do universo uspiano, e ela de certo modo é uma tentativa tão raquítica e tão abaixo das exigências do método filosófico, que aqui nós veremos, sobretudo se comparar isso aqui com a tese do Porchat, nós veremos que praticamente passou despercebido a duas gerações de estudiosos uspianos a distinção entre o que é o rigor do método de análise de textos e o que é o rigor do método filosófico. Nós chegamos à conclusão de que esse pessoal não teve nunca a menor idéia do que é sequer a técnica filosófica, quais são os instrumentos de investigação que existem não para você estudar um texto mas para você estudar uma questão filosófica, como se ataca uma questão filosófica e como que se articula, como se faz a sondagem toda, e para isso aí existe uma série de técnicas. Nós vimos, na última aula, isso foi mencionado de passagem, a perda da técnica filosófica que acontece na passagem da filosofia medieval para a filosofia moderna, sobretudo com René Descartes. Mas acontece que isso se passou lá há quatrocentos anos atrás e nós não temos realmente por que ser vítimas disso, sobretudo hoje em dia, quando nós temos acesso a todos os textos da filosofia universal. Jamais podemos alegar desconhecimento do que se passou. Descartes podia alegar que ele tinha recebido uma formação num colégio escolástico medíocre e não tinha tido acesso a tais ou quais textos, não tinha lido Duns Scot ou São Tomás de Aquino, conhecer, enfim, as coisas pelas suas expressões mais tardias e mais frágeis. Mas hoje nós não podemos alegar isso de jeito nenhum. A filosofia medieval está toda publicada, ela é tão atual para nós quanto qualquer outra, assim como os textos de Aristóteles e Platão nós os temos na inteireza do que sobrou.

A pergunta é: *o que é que se passou?* Como é que é possível que tanto cuidado na análise de textos, na reconstituição quase paleográfica ou arqueológica do pensamento alheio, pode coexistir com um tal amadorismo ou primarismo na investigação propriamente filosófica. É muito importante que, no começo do estudo de filosofia, você pegue logo essa distinção entre o que é você estudar a filosofia como fenômeno cultural e histórico e o que é você estudar filosoficamente algum assunto. A diferença é evidentemente tão grande quanto estudar música e história da música. Você pode ser um excelente historiador da música sem saber nem mesmo tocar campainha e você pode ser um grande músico, um grande compositor, sem saber nada de história da música. Uma coisa não tem rigorosamente nada a ver com a outra. Nós não podemos esquecer que os grandes filósofos foram frequentemente maus intérpretes do pensamento alheio, ou pelo menos intérpretes infieis. Você vê que São Tomás de Aquino, que foi um grande comentarista de Aristóteles, frequentemente o Aristóteles que ele está comentando não existe, é um Aristóteles que ele mesmo inventou, que não existiu mas que deveria ter existido. Você verá, por exemplo, que Kant falseia o pensamento dos escolásticos, Hegel falseia o pensamento de Kant, mais tarde Heidegger escreve uma exegese de Nietzsche que é de um Nietzsche completamente inventado, que é de certo modo a projeção do próprio Heidegger, mas isso não desmerece em nada essas obras, porque não são obras de história da filosofia, mas de filosofia, que tomam a filosofia alheia apenas como ponto de partida ou até como pretexto para o sujeito

expor as suas próprias idéias. O próprio Aristóteles faz isso muitas vezes. Ele inventou a disciplina história da filosofia mas ele somente usa os filósofos anteriores como pretextos ou etapas para chegar à sua própria conclusão. Ele não está construindo a história tal como ela efetivamente se passou mas a está vendo como uma série de passos lógicos, passos dialéticos, que levam à conclusão que ele está querendo enunciar. Em suma, ser um grande intérprete da filosofia alheia nunca foi a característica dos grandes filósofos. Então é claro que o enfoque do historiador, ou do analista, ou do erudito, é um e o do filósofo é outro. Na USP se deu uma importância tão grande à questão da análise de textos que no fim ali o estudo da filosofia se transformou no estudo dos textos. E eu me lembro de ter analisado aqui um artigo do Gianotti onde ele dizia literalmente isto: *que a atividade filosófica se dá entre textos*. O que, se fosse verdade, teria impossibilitado a própria origem da filosofia. Porque Sócrates não deixou texto nenhum, então como é que vamos fazer? Como é que os camaradas fariam sem ter um texto de Sócrates? Se houvesse USP naquele tempo não daria nem para começar a primeira aula. Então, é evidente que os textos são resíduos materiais deixados por pensamentos, descobertas, intuições, por atos cognitivos efetivos que foram vividos por pessoas de carne e osso. E que não eram menos filosóficos na hora em que foram vivenciados por esses indivíduos do que na hora em que foram impressos. Se transformamos a filosofia em manipulação de textos, então estamos dizendo que simplesmente o conteúdo da filosofia não é filosófico enquanto não se registra num texto, o que é inteiramente absurdo. Nós podemos supor que ao longo de dois mil e tantos anos de filosofia muitas idéias ótimas deixaram de ser escritas. Nós temos aí todo o chamado ensinamento oral de Platão, que hoje é tido como a parte central do ensinamento de Platão. O texto, no caso, funcionaria como um testemunho muito remoto, secundário, de uma filosofia que existiu e que foi ensinada. Encarar a filosofia como estudo de textos é uma espécie de exagero quase perverso, no sentido em que seria se você perguntar a um adolescente o que é sexo e ele responder que é ler a revista Playboy. É uma atividade que você desenvolve e cujo instrumento principal é a revista Playboy. A revista Playboy, de fato, tem algo a ver com isso e documenta aspectos disso, mas ela é muito remota em relação ao sexo propriamente dito.

Esse texto do Oswaldo Porchat Pereira, de fato, documenta o que aconteceu. Eu gostaria de comentá-lo com toda a minúcia com que eu o comentei mentalmente para mim mesmo, mas se isso não for possível nós pelo menos damos uns saltos ou uns cortes.

A Filosofia e a Visão Comum do Mundo

Oswaldo Porchat

Universidade de S. Paulo, São Paulo

1. Se me disponho a filosofar, é porque busco compreender as coisas e os fatos que me envolvem, a Realidade em que estou imerso. E porque quero saber o que posso saber e como devo ordenar minha visão do Mundo, como situar-me diante do Mundo físico e do Mundo humano e de tudo quanto se oferece à minha experiência. Como entender os discursos dos homens e meu próprio discurso. Como julgar os produtos das artes, das religiões e das ciências.

Mas não posso esquecer todos os outros que filosofaram antes de mim. Num certo sentido, é porque eles filosofaram que me sinto estimulado a retomar o seu empreendimento. O legado cultural da espécie põe à minha disposição uma literatura filosófica extremamente rica e diversificada, de que minha reflexão se vai alimentando. Se me disponho a filosofar, tenho também de situar-me em relação às filosofias e a seus discursos, tenho de considerar os problemas que eles formularam e as soluções que para eles propuseram.

Aí você vê logo uma dupla motivação no estudo da filosofia. Em primeiro lugar, existem as questões filosóficas que emergem, por assim dizer, espontaneamente da própria experiência do mundo e da constatação das suas incoerências, rachaduras, incompletudes, perplexidades, que nos levam então, como levaram Sócrates ou Platão ou qualquer outro filósofo, a buscar uma espécie de reintegração no nível racional de uma visão do mundo que inicialmente se apresentava quebradiça, fragmentária, ou incoerente. Então essa é, por assim dizer, a motivação inicial. E podemos dizer que essa motivação é universal, que sempre foi assim, e que quem quer que tenha dado algum passo na filosofia o deu levado, de certo modo, por uma questão pessoal. Quer dizer, pela busca da coerência ou busca da integração da visão do mundo, a busca de uma auto-explicação, por assim dizer, onde você pudesse ordenar os vários elementos que você conhece de modo que eles deixassem de ser um problema e passassem a ser uma solução. Este é um enfoque possível. Mas em seguida você tem o problema da filosofia como um dado cultural. Ela também é filosofia como um dado histórico existente há tantos anos e documentado em tais ou quais textos, ela também é um elemento presente na visão do mundo. Quer dizer, tal como da sociedade, do seu meio e da vida em geral, você recebe uma série de dados que são justamente aqueles que você vai tentar coerenciar através da atividade filosófica, você no meio desses dados também recebe a informação de que existe um negócio chamado filosofia, de que ela existiu historicamente, de que há uma sucessão de filósofos que de certo modo dialogavam uns com os outros por cima do tempo e cujas discussões estão não só documentadas em livro mas constituem objeto de ensino regular que, por sua vez, se corporifica numa rede de instituições, a maior parte sustentadas pelo Estado, e que nestas instituições se criou uma estrutura profissional de ensino e transmissão da filosofia.

Então você vê que o dado já se tornou complexo. A sua busca de respostas já foi vivenciada por outras pessoas e, hoje em dia, os resultados, ou os resíduos de sucessivas buscas de respostas, já se tornaram algo que não é uma atividade de buscar respostas, mas que é um dado cultural, é uma coleção de livros, é um sistema de instituições, e é, enfim, um dado quase material da realidade em torno.

É claro que nós podemos perguntar desde logo: *este dado material, chamado filosofia, pode me ajudar em alguma coisa, me ajudar de alguma forma na resposta a essas questões a que estou tentando responder ou, ao contrário, a imersão nessa tradição filosófica, nesse meio social, nessa profissão chamada filosofia será apenas um elemento complicador?* A resposta a essa questão não é nada óbvia, ao contrário, você vê que a própria história da filosofia, longe de ela ser de uma coisa que já está exposta e resolvida, ela mesma é objeto de muitas questões e muitas perplexidades. A própria expressão história da filosofia, ela implica certos problemas. Pode haver uma história da filosofia? Em que sentido a filosofia teve uma história? Em que sentido esses empreendimentos pessoais de encontrar respostas para determinadas questões pode formar ao longo dos tempos uma continuidade histórica que seja superior e que tenha um sentido que vai além do das várias investigações individuais? Ademais, quem pode reconstituir essa unidade da história da filosofia se não um outro investigador individual que tome esse próprio dado histórico da filosofia como um problema e que realize a síntese desses dados?

Longe de ser desde logo um instrumento dócil que está ali para te ajudar a responder às questões que você colocou, a própria história da filosofia é bastante indócil, ela também é um problema. Você começa a se colocar certas questões filosóficas – como: *qual é o sentido da vida? O que estou fazendo aqui? Existe vida após a morte?* – e daí você vai procurar os filósofos para te ajudarem e você vê que essa coleção de filosofias te coloca um outro problema: existe continuidade histórica? Isso faz sentido ou existem apenas essas filosofias isoladamente? Em que sentido é sensato você tentar ver uma continuidade histórica, às vezes entre autores que nem sequer se conheceram? Em que sentido a história da filosofia constitui uma chave independente e superior a das filosofias individuais? E em que sentido esta chave, se existe, pode ser apreendida, se não por mais uma filosofia individual? Quando Hegel capta, ou imagina que capta, o movimento autônomo do conjunto da história da filosofia por cima das intenções de cada um dos filósofos individuais, e diz, *a filosofia percorreu tais e quais etapas para chegar a esse resultado aqui,*

embora nenhum dos filósofos envolvidos percebesse isso, o que ele está fazendo se não enunciar a sua própria filosofia? Ou seja, onde se deu esse movimento histórico se não na cabeça de Hegel? Então, esse instrumental, dado pela história da filosofia, em vez de te ajudar a resolver o problema, ele coloca um segundo problema. Mas isso não quer dizer que, no fim das contas, ele não possa ajudar. Talvez, vencidas essas primeiras dificuldades inerentes à própria história da filosofia, ela no fim te ajude de alguma maneira a formular as questões que você queria formular inicialmente e talvez até a respondê-las.

Porém, não é essa a abordagem que vai fazer o Porchat. Ele vai partir para um outro tipo de abordagem que seria mais característica de uma época onde não existia história da filosofia, que foi justamente a época da filosofia chamada pirrônica, cuja abordagem é baseada, não na problemática da história da filosofia, mas na idéia do confronto entre as filosofias diversas, quer dizer, a discordância entre os mestres.

Nesse contato com as filosofias e no seu estudo, faça a experiência de sua irreduzível pluralidade, de seu conflito permanente e de sua recíproca incompatibilidade. A consciência desse conflito e dessa incompatibilidade exprime-se em seus discursos, aliás, de modo quase sempre bastante explícito. Porque cada filosofia emerge no tempo histórico, opondo-se polemicamente às outras filosofias, que ela rejeita e anatematiza no mesmo movimento pelo qual se instaura. Contra os outros discursos filosóficos, cada novo discurso vem propor-se como o "bom" discurso. Qualquer que seja o seu projeto, o de "editar" o Real ou o de propor uma crítica do conhecimento, o de orientar a *práxis* humana ou o de efetuar uma análise "terapêutica" da linguagem, pertence, em geral, a todo discurso filosófico o dever impor-se como a única maneira correta de filosofar. Sob esse prisma, vale dizer que cada um deles de algum modo se propõe como a solução adequada do conflito das filosofias. Por isso mesmo, obriga-se a argumentar em causa própria, no afã de legitimar-se em face dos rivais e de validar a posição privilegiada que para si reivindica na arena filosófica. Pretensão que os outros discursos evidentemente desqualificam, opondo argumentos aos seus argumentos e reacendendo o conflito.

Então, essa comparação entre as várias doutrinas divergentes é característica de uma época que nem sequer conhecia a idéia de história da filosofia. Quando Pirro e seus sucessores – eu creio que nós analisamos aqui um livro chamado “O Veneno Pirrônico”, de Renato Lessa, que resume bem a escola pirrônica – para o filósofo pirrônico todas as filosofias são espécies do mesmo gênero, discursos que pretendem dizer a verdade sobre o mundo. Então, sendo espécies do mesmo gênero, podem ser comparadas somente no sentido de sua concordância ou discordância, na sua diferença específica: *um diz que sim, o outro diz que não, e um outro diz que talvez*. É uma comparação chapada, comparação no mesmo plano. Hoje nós sabemos que até essa comparação pode ser altamente problemática, por exemplo, se você quiser comparar a filosofia de Pirro com a de Heidegger; como é que isso pode ser feito? É simples, eles nunca estão falando da mesma coisa, mas ao mesmo tempo também não estão falando de coisas completamente diferentes. Nós hoje sabemos que não é possível situá-los num mesmo plano e que de fato a experiência pirrônica, que é a da confrontação dos discursos discordantes, já não nos é possível, numa fase onde a filosofia acumulou tanto material residual que nós frequentemente já não sabemos a que estão se referindo os vários personagens envolvidos. Vocês devem se lembrar também de um outro texto que nós lemos aqui que foi a introdução do livro do Wolfgang Stegmüller, “A Filosofia Contemporânea”, onde ele descreve uma sucessão de etapas na discórdia filosófica contemporânea, onde chega a um ponto em que não se pode mais nem falar de discórdia, pois toda a discórdia discorda em torno de alguma coisa. Mas a distância entre as filosofias vai aumentando de tal modo que já não conseguimos estabelecer uma comparação para saber quem concorda com o quê.

Então, nós vemos aqui, desde logo, um homem que passou a vida estudando história da filosofia e que, na hora de tentar fechar algumas conclusões de uma vida de estudos, ele articula

os dados do problema, não segundo a realidade dos dados que ele tem à mão no momento, mas segundo o esquema comparativo de dois mil anos atrás, que era aquele que era possível quando Pirro, vendo cada um dos mestres dizendo cada um coisas divergentes, ficava perplexo e achava que as questões filosóficas não têm solução. Então, desde logo, colocamos esse problema: será que essa maneira de descrever a pluralidade das filosofias corresponde à experiência real do estudante da USP, portanto de um *homem do nosso tempo*, ou é, ao contrário, uma colocação mais ou menos empostada, mais ou menos fingida, como se ele fosse um novo Pirro?

Dispondo-me a filosofar, abordo criticamente os discursos filosóficos. E cedo descubro, então, que nenhum discurso filosófico é demonstrativo, mesmo num sentido fraco da palavra, contrariamente ao que tantos filósofos pretenderam. Dou-me conta de que a retórica é a lógica da filosofia. De que, com um pouco de boa vontade e algum engenho, sempre se pode construir um discurso filosófico bem argumentado a favor de ou contra qualquer ponto de vista. Por outro lado, jamais se persuade o auditório que se tem em mente. Os critérios de autovalidação próprios a cada discurso são sempre discutidos e rejeitados pelos outros. Donde a perpetuação inevitável de conflito das filosofias, num testemunho eloqüente de sua indecidibilidade básica. Situação essa que parece condenar inexoravelmente as filosofias, todas e cada uma delas, a uma insuperável precariedade, dificilmente compatível com a natureza mesma dos projetos por que elas costumeiramente se definem. Seus discursos, em última análise, parecem impotentes para efetivamente resolver os problemas que elas inventaram. Os cétricos, de há muito, tinham feito sobre isso seu severo diagnóstico.

É evidente que toda constatação de um estado de fato, um diagnóstico é sobre um estado de fato, sempre pressupõe uma expectativa. Se ele se surpreende com um estado de coisas isso quer dizer que ele não esperava que fosse assim. Se, ao contrário, ele lhe parece muito natural, é porque ele esperava que fosse assim. Como esse parágrafo descreve um estado de coisas que é apresentado como um fato histórico, que é o da indecisão entre as filosofias, este parágrafo também subentende algumas expectativas. E são essas expectativas que vão destacar os vários pontos de fuga dessa perspectiva que ele está tentando traçar aqui.

Então, a primeira expectativa não declarada que está por trás desse diagnóstico é de que, se as filosofias fossem verdadeiras, elas deveriam concordar. Isso é evidentemente um pressuposto, pois ele diz que as filosofias todas se invalidam porque todas discordam, então é porque ele achava que elas deveriam concordar. Agora, pergunto eu, qual é a possibilidade concreta de que qualquer verdade que seja intuída ou percebida ou entrevista ou vislumbrada por um sujeito qualquer se imponha a todos os outros? É só você se perguntar assim que você vê que a possibilidade é remotíssima. A possibilidade de que haja um acordo unânime em torno de verdades que um sujeito percebeu depende de que, primeiro, todos os outros percebam a mesma coisa mais ou menos pelo mesmo ângulo, que tenham todos os instrumentos verbais de transmissão, e todos os instrumentos de demonstração. Agora, essa condição simplesmente não se cumpre, essa é a primeira coisa.

Segundo, ele está supondo que toda a verdade que existe deve poder ser provada pelos instrumentos discursivos de que a filosofia dispõe. Ou seja, a própria idéia de verdade está identificada com a sua prova. Em que medida isso se aplica aos filósofos? De fato, alguns filósofos tentaram provar alguma coisa, mas outros não tentaram provar absolutamente nada. Os pré-socráticos jamais tentaram provar o que quer que fosse. Eles apenas enunciavam aquilo que tinham percebido, não há o menor contraponto dialético que você possa discernir nos textos dos pré-socráticos. Eles simplesmente apresentam suas idéias sob a forma de afirmações dogmáticas ingênuas. *Tal coisa é assim e assado*. Sem levar em mínima conta a hipótese contraditória. Ou seja, em que medida essa simples expressão de impressões diretas, como por exemplo a de Heráclito, que diz que tudo flui, ou a de Parmenides que diz que o ser é e o não-ser não é, não dispondo do suporte de provas, devem ser por isto excluídas da filosofia? Ou seja, em que medida a busca da

prova deve ser considerada tão essencial na filosofia ao ponto de que o fato de um não conseguir provar uma coisa para outro possa, por sua vez, ser usado como prova de que o empreendimento filosófico fracassou?

Em terceiro, existe o elemento de persuasão: quem disse que a verdade descoberta tem que ser persuasiva? Ademais, universalmente persuasiva? Em que medida a amplitude do auditório que concordou com o sujeito seria, por sua vez, uma prova de que ele está com a razão? Em que medida não acontece precisamente o contrário, quanto mais verdadeira uma coisa mais difícil seria encontrar um auditório grande que concordasse com ela? Essa é a minha hipótese, que me parece tão viável quanto a hipótese contrária. Tudo isto aqui, que faz parte da própria problemática interna da filosofia, o problema da distinção entre conhecimento e prova, prova e persuasão, tudo isto o Porchat pula, como se o problema não existisse. Ele parte do princípio de que, se ele soubesse a verdade, ele teria conseguido provar e teria obtido a adesão do auditório filosófico universal. Como não obtiveram então esta situação, diz ele, *parece condenar inexoravelmente as filosofias, todas e cada uma delas, a uma insuperável precariedade*. Levante-se agora a hipótese de que algum filósofo estivesse tentando descobrir a verdade para ele mesmo e estivesse pouco se lixando para persuadir os outros do que quer que fosse. Em que medida a discordância alheia poderia impugná-lo no que quer que fosse? Nós vemos que Sócrates, ao longo de todo o seu ensinamento filosófico, ele não faz o menor esforço para persuadir ninguém do que quer que seja. Ele se limita a impugnar alguns discursos alheios, mas em que Sócrates realmente acredita? Às vezes fica difícil você responder a isso aí. É claro que ele acreditava em alguma coisa, e a sua atitude quando condenado à morte, quando ele afirma resolutamente a sobrevivência da alma após a morte, mostra que ele acreditava em alguma coisa. Agora, me mostre algum trecho do que sobrou de depoimento acerca de Sócrates onde ele demonstre a imortalidade da alma. Ele nunca demonstrou, nem fez o menor esforço para demonstrar. Ele achava que tinha razões para acreditar piamente nisso, tanto que aposta sua própria vida e afirma que a condenação à morte é antes um prêmio e que aqueles que continuam vivos que devem ser pranteados. Ou seja, ele acreditava ter certeza absoluta nisso aí. Evidentemente, isso era um elemento fundamental do seu pensamento, da sua vida, do seu modo de ser, e, no entanto, ele não fez o menor esforço para demonstrar isso aí.

Ou seja, em que medida a demonstração, ou a prova, ou, mais ainda, a persuasão seria uma coisa tão importante para a filosofia, que o fracasso da persuasão deveria ser nivelado a um fracasso da própria filosofia? Essas perguntas, para mim, são imediatamente suscitadas à simples leitura do parágrafo. Isto é, o sentido desse parágrafo não pode ser apreendido sem essas perguntas de fundo. E, no entanto, está claro que o indivíduo que escreveu este parágrafo não fez essas perguntas de fundo. Você compreender filosoficamente uma coisa que você está lendo é você compreender exatamente quais são as questões filosóficas que estão no fundo do texto. Ou seja, é através dessas perguntas não declaradas, perguntas que não fazem parte do texto, mas que estão entremeadas ali, é que o texto adquire uma consistência dentro da história da filosofia; isto é, dentro da tradição filosófica; o que ele está dizendo aqui é compreendido imediatamente à luz dessas questões e dessas expectativas que são as minhas. Eu estou lendo, e eu já me levantei essas questões. Então eu vejo que o indivíduo está tratando de um assunto que, por assim dizer, tem pontos de interseção com essas questões e que ele simplesmente passa por cima delas como se fosse um trator e como se a persuasão fosse a própria filosofia. Ora, se a persuasão é a filosofia, persuasão é retórica, e quando ele diz *dou-me conta de que a retórica é a lógica da filosofia*, ele não se dá conta absolutamente, isso, pelo contrário, estava pressuposto no raciocínio que você estava fazendo. Quer dizer, a tua expectativa é de que a filosofia seja retórica. *A retórica é a lógica da filosofia* não é uma conclusão a que ele chegou mas é o pressuposto do raciocínio dele. Então, ele não saiu desse pressuposto. Analisando a filosofia à luz da sua força de persuasão nós chegamos a essa conclusão a que ele chegou. Mas quem disse que a filosofia é força de persuasão? Foi ele mesmo que disse. Nenhum filósofo disse. Aliás, diziam exatamente o contrário. Sócrates dizia exatamente o contrário. Vocês se lembram de um trecho de Santo Alberto Magno que eu li para vocês há anos onde ele diz que o principal instrumento de demonstração filosófica, que é o

silogismo, é ineficaz para a maior parte das pessoas. Ele diz que a maior parte das pessoas não capta a força demonstrativa do silogismo, porque ele vai tratar o assunto num nível de generalidade, num nível de abstração que lhes parece irrespirável, irreal, imaterial, e quase irrelevante, e que alguns só se convencem mediante imagens, outros só mediante estímulos sensoriais. Ou seja, aquilo que é persuasivo para uns e para outros varia de acordo com o QI, de acordo com o nível de atenção, de acordo com a área de interesse, de acordo com milhares de diferenças individuais.

Aluno: judeus pedem milagres, gregos pedem doutrinas.

Isso. É uma expectativa que eles têm, então acreditam que uma coisa é mais persuasiva do que a outra. No entanto, nós sabemos que há pessoas tais que pode acontecer um milagre na frente delas e elas vão achar uma outra explicação para o milagre. E um outro sujeito que se você lhe der uma demonstração matemática por $A + B$ isso também não vai dizer nada, porque, se você não fizer um milagre na frente dele, ele não vai acreditar. Então, que a persuasividade deva ser esperada da filosofia, esta é uma expectativa que está dentro da cabeça do filósofo pirrônico e de Oswaldo Porchat Pereira, mas na minha cabeça nunca esteve. Por quê? Por uma simples coincidência de que esse parágrafo de Santo Alberto Magno eu o li há muito tempo e ele já me alertou para isso aí. E também, além de ter sido alertado para isto, de que mesmo a demonstração mais científica que existe, que é a demonstração silogística, nem sempre será persuasiva, eu estava alertado para um negócio que eu li no Frithjof Schuon, que diz que *o primeiro sentimento de concordância que você tem com uma idéia que você ouve ou lê não significa sequer que você compreendeu esta idéia*. Eu li isso há muito tempo e isto teve um grande impacto na minha cabeça, até hoje eu vejo que é isso. Quer dizer, nós temos às vezes um sentimento de acordo com algo que estamos lendo como se aquilo expressasse o nosso próprio interior, aquilo que nós estamos vendo, mas isto não quer dizer nem mesmo que você compreendeu aquilo. Porque você continua lendo e vê que o sujeito queria dizer uma outra coisa, um pouco diferente do que você estava pensando. Então, do meu ponto de vista, eu jamais esperei ser persuadido por uma filosofia. Ao contrário, se eu chegasse a compreender algo, não delas, porque eu nunca me interessei por filosofia alguma, isto é importante, e sim do que elas estavam falando. Eu nunca estudei filosofia por autores, eu estudei por questões, por problemas. Eu estava estudando determinado problema e via do que um falava a respeito, do que o outro falava a respeito, e tentava eu mesmo me orientar nesse meio. Só muito tardiamente eu fui me interessar pelas filosofias como sistemas. A mim me parecia mais interessante permanecer mais perto da motivação inicial, que é a busca pessoal pela coerência, do que me distanciar para o estudo cultural, que é o estudo das filosofias. Você vê que as questões que você se colocou para si mesmo inicialmente dificilmente serão aquelas que você vai encontrar em qualquer sistema filosófico pronto. Mas, certamente, em todo o sistema filosófico você vai encontrar algo a respeito daquelas questões.

Um bom instrumento de discussão filosófica propriamente dita seria, da série Great Books da enciclopédia britânica, o Syntopicon, dois índices de questões onde estão ali uns duzentos temas de discussões fundamentais do pensamento ocidental, pensamento no sentido mais geral, não só estritamente filosófico. E, em seguida, um meticuloso índice dos textos que se referem àquilo. Então, se você está estudando a imortalidade da alma, você vê que fulano disse isso, beltrano disse aquilo outro, etc.. Então, você não está interessado em nenhuma daquelas filosofias como conjunto, mas apenas na contribuição que elas poderiam dar para a elucidação da questão que você está colocando. E eu estou persuadido de que é assim que se estuda filosofia. E que estudar filosofia é uma coisa e estudar história da filosofia é outra; e análise de textos é uma terceira coisa. São totalmente diferentes entre si.

Como eu não tenho e nunca tive a expectativa da persuasão, muito menos a persuasão universal, nunca esperei que nenhum filósofo me convencesse de nada, principalmente porque eu não estava preocupado em julgar a filosofia dele, mas descobrir as respostas às minhas perguntas. Então é evidente que as minhas expectativas, sendo diferentes, a minha surpresa diante desse

parágrafo é total. Eu digo, por que o filósofo pirrônico ou por que Oswaldo Porchat Pereira esperava que os filósofos concordassem? De onde ele tirou essa expectativa? Onde que ao longo de toda a humanidade, de toda a história humana conhecível, você viu uma unanimidade pacífica em torno do que quer que fosse?

Aluno: ele não está enxergando a filosofia como etapas?

Não. Ele não está enxergando a filosofia como etapas, ele está encarando como um corte simultâneo, ele está colocando todas as filosofias na estante e contemplando todas ao mesmo tempo, constatando a sua mútua incoerência, a sua mútua impugnação.

Aluno: vendo como estilo de época.

Não, ele não está vendo como estilo de época, ele não está historicizando, ao contrário, ele está des-historicizando, ele colocou tudo no mesmo plano. É uma abordagem possível que não se confunde com o historicismo. Ao contrário, o historicismo dissolveria essas divergências explicando-as em função da história. Quer dizer, *fulano de tal pensou x numa situação y e beltrano pensou outra coisa em outra situação a ou b*. Então o historicismo dissolveria o confronto das filosofias reduzindo as diferenças de opinião à diferença de épocas. Então daí você não poderia dizer que um tem razão e o outro não tem razão. Aqui, no extremo do pirronismo, você coloca todas na estante ao mesmo tempo, você as equaliza como se fossem simultâneas e vê apenas se elas concordam ou discordam. No extremo do historicismo você diz que nem interessa se é verdade o que elas estão dizendo, o que interessa é que cada uma representa a sua época, elas emergem de suas épocas como a manga nasce da mangueira, e daí você chegaria no Antonio Gramsci, no historicismo absoluto. Seria exatamente o contrário desse enfoque aqui. O historicismo valida todas elas, não as impugna, diz que é justificável pensar assim se estiver de acordo com o seu tempo.

É natural, então, que eu seja tentado a ver, nos discursos das filosofias, meros jogos de palavras, jogos engenhosos e complicados mas que, uma vez apreendidos e analisados, não posso mais levar a sério. Brinquedos dos filósofos com a linguagem, da linguagem com os filósofos, que ela enfeitiçou. É natural, então, que eu desespere de poder filosofar. Por que daria minha adesão a tal visão do Mundo e não a tal outra? Por que assumiria tal atitude filosófica e não tal outra? Assumir qualquer posição filosófica configuraria uma escolha e uma escolha, em última análise, arbitrária, uma vez que sua justificação não constituiria senão um exercício a mais de habilidade retórica. Não vendo como aderir criticamente a um discurso de outrem, por que me cometeria a editar um discurso original e novo, sabendo-o de antemão condenado, por sua própria natureza, à sorte adversa de que todos os outros compartilham? Por que continuar o empreendimento, por que insistir em buscar soluções filosóficas para os problemas das filosofias?

Nós vimos no começo que a coisa tinha duas etapas. Na primeira etapa o indivíduo se colocava certas questões que ele precisava responder, como diz ele mesmo, *quero saber o que posso saber e como devo ordenar minha visão do mundo, como situar-me diante do Mundo físico e do Mundo humano e de tudo quanto se oferece à minha experiência*. Esse era o problema inicial. Segundo problema: *conhecer o que disseram os meus antecessores*. E, no curso do que foi dito pelos antecessores a pergunta inicial se perde completamente. A questão filosófica desapareceu, sobrou a questão da interpretação dos filósofos. Porém, se a questão se perdeu, se o indivíduo já não está mais enfocando o que os outros filósofos disseram dentro do ponto de vista da questão que ele mesmo colocou, mas está colocando essas filosofias apenas como objetos que vão ser comparados uns com os outros, será que com esta perda mesmo já não se perde o padrão ou o critério da comparação que se ia fazer?

Ou seja, não é a minha pergunta originária que vai me dar a compreensão dos filósofos? Dito ainda de outra maneira, em que medida essas várias doutrinas apresentadas ao longo do tempo podem ser comparadas umas com as outras em si mesmas e sem referência à minha investigação pessoal? Dito ainda de outra maneira, em que medida o estudo da história da filosofia não paralisou a investigação filosófica desse sujeito? E, em que medida, se ele a tivesse continuado, ela mesma não acabaria de algum modo costurando essas várias filosofias como elementos úteis à formação da sua visão do mundo?

Você vê que aqui existe, no meio desse parágrafo, a descrição de uma experiência pessoal de afastamento e de estranhamento das filosofias. Quer dizer, uma vez colocadas todas na estante e perfiladas umas com as outras como exemplares discordantes, o filósofo analista, Porchat, se distancia criticamente de todas elas e as olha com um certo estranhamento. Perceberam isso neste parágrafo? Ele se desidentifica de todas elas, ele não se identifica com nenhuma e já não se identifica nem com sua própria busca, ele está apenas como o contemplador absolutamente frio desses objetos que se impugnam uns aos outros e a distância mental e afetiva que ele coloca é tão grande que ele chega a vê-los como puros jogos. Como se aquilo não tivesse representado, como se todas aquelas filosofias não fossem o resíduo de perguntas que, para aqueles que as colocaram no momento em que as colocaram, eram perfeitamente sérias e dramáticas. Eram questões vividas. Tão vividas pelo menos como aquelas que ele tinha colocado no início. Só que ele parou de colocar, então para ele essa questão de *como situar-me diante do mundo* deixou de ser questão séria, dramática e pessoal, e foi substituída pela questão de como coerenciar as várias filosofias entre si. Mas será que para os personagens essa história que ele está contando foi a mesma? Por exemplo, Pascal dizia que ele não pode respeitar *nem aquele que afirma nem aquele que nega mas apenas aqueles que buscam entre gemidos (cherchent em gemissant)*. Quer dizer, a questão é barbaramente importante, é vital, para eles. Ora, desde essa origem primeira do impulso filosófico, uma origem vital, vivida, sofrida, até o produto final que é visto como mero jogo, um mero brinquedo, muito água correu.

Aluno: o problema é ele não se identificar com nenhuma delas.

Não, o problema é que, ao não se identificar com nenhuma delas, ao se desidentificar de todas, ele se desidentifica da própria questão inicial que ele colocou. Não houve continuidade entre o estudioso de filosofia, entre o buscador filosófico e o estudioso de história da filosofia. O filósofo inicial Oswaldo Porchat Pereira foi cauterizado pelo ensino uspiano de história da filosofia. Meteram-lhe tanta história da filosofia na cabeça que não houve espaço para que a investigação pessoal se aprofundasse com seriedade, e ela é dissolvida na contemplação de milhares de produtos culturais prontos que agora são vistos com total desidentificação afetiva e como se fossem meros jogos. Você está entendendo como se destrói um cérebro filosófico? É assim. Isso tudo é uma contra-iniciação. Você vai deixar de compreender aquilo que você compreendia e aquela questão que era o centro mesmo do seu ser agora será vista com uma distância, uma frieza, quase esquizofrênica, sem nenhuma identificação emotiva. Como se você se colocasse na posição de um extra-terrestre ou de um anjo que de lá de cima contemplasse aqueles dramas humanos todos, onde correram tantas lágrimas e litros de sangue, e dissesse: *é apenas um jogo*. Essa desidentificação é evidentemente esquizofrênica.

Você vê que a idéia dos jogos, ela aparece no nosso século com o Wittgenstein, que era evidentemente esquizofrênico, isso não é uma ofensa, nem um insulto, é um diagnóstico, e que é uma espécie de angelismo, o sujeito se coloca como uma entidade descarnada que olha o conjunto dos esforços humanos para responder a certas coisas e contempla tudo aquilo do ponto de vista inumano. Não sobre-humano, mas apenas inumano, que para ele é sobre-humano. Instantaneamente ele se coloca acima de toda a história da filosofia, a contempla como uma sequência meramente lógica, como uma série de equações que não o envolve absolutamente e sobre a qual ele pronuncia um juízo condenatório: *tudo isso foi apenas uma brincadeira, eles filosofaram assim como podiam ter filosofado de outra maneira*; sem perceber por um único minuto que essa postura que ele está adotando falseia na base o que foi cada uma das filosofias. É evidente que você nada

pode compreender de filosofia nenhuma se você cortá-la da motivação que a originou. E a motivação foi exatamente responder a essas perguntas, porém colocadas, não como jogos, mas como problemas seríssimos. Quando Hegel perguntava o que é a justiça é porque ele queria proceder com justiça e em alguns casos se tratava de discutir a justiça que serviria de padrão ao próprio Estado. Serviria de base para decisões que iriam afetar a vida de milhares de pessoas. Isso pode ser visto como um jogo se considerado apenas no seu tecido verbal, e não se considerado como atos humanos de seres humanos. Houve uma passagem aqui, uma passagem brutal da pergunta inicial, da motivação originária da filosofia, para a contemplação totalmente inumana e fria dos seus produtos verbais acabados. E como se justifica essa passagem? Qual é o fundamento disto? Isso aqui, essa mutação não descrita, que nós identificamos ao ler mas que não está declarada no texto, esta mutação já é uma filosofia, ela é uma proposta filosófica, é a seguinte proposta: *desidentifiquemo-mos da questões filosóficas, elas não interessam, as filosofias são apenas jogos*. Isto aqui é toda uma filosofia, e, no entanto, isto não é sequer apresentado e muito menos justificado aqui, isto é dado por pressuposto. O assunto mesmo do negócio sumiu. E sobrou apenas a conclusão de um processo interior que parece que não foi conscientizado como processo interior, ou seja, este homem mudou no curso da investigação e parece que ele não sabe que mudou. Entre o investigador originário, que buscava entre gemidos, e o contemplador wittgensteiniano que diz que tudo isso são jogos, muita água rolou. E isto não é nem narrado, nem exposto, e, muito menos, justificado.

Vocês entendem porque eu digo que isto aqui é um tragédia filosófica? Isto aconteceu não apenas a esse indivíduo mas a muita gente ali dentro da USP. O pirronismo filosófico foi adotado por muita gente nesse país, a partir da influência de pessoas como esse Porchat Pereira.

O ceticismo antigo, apesar de sua crítica acerba aos "dogmatismos", definiu-se por uma investigação continuada e incansável, caracterizou-se como uma filosofia "zetética". Entendeu que suas razões valiam tanto quanto as do dogmatismo filosófico e que não lhe era possível validar sua própria argumentação cética. Propôs, por isso, a suspensão do juízo, a *epokhé*, sobre cada uma das questões examinadas. Para seu propósito de abalar o dogmatismo, isso lhe era suficiente.

Isso quer dizer que o pirronismo não negava a possibilidade de se encontrar soluções para os problemas filosóficos, apenas dizia que não tinha encontrado. Ele não negava dogmaticamente, mas ele se afirmava como uma investigação contínua. Isso quer dizer o tal de zetético, *não afirmamos e continuamos*. No século XX essa atitude foi retomada pelo filósofo italiano Hugo Spirito, com o nome de programaticismo. O programaticismo é o seguinte: *é possível que exista solução para os enigmas que eu estou colocando, mas eu ainda não a encontrei; então eu afirmo resolutamente o valor da busca ao mesmo tempo em que nego o valor das soluções encontradas até o momento*. Não é preciso dizer que Hugo Spirito, começando com esse negócio, terminou no fascismo.

Aluno: a única coisa que sobra é a autoridade.

Mas isto é a coisa mais óbvia. Esse autoritarismo é onde terminará o Richard Rorty. Ele diz: *todas as questões filosóficas são indecidíveis, não há demonstração racional do que quer que seja, então não há persuasão racional, só há persuasão psicológica, então eu não vou tentar provar nada do que eu estou falando, vou tentar induzir em você os meus modos de falar, para que você acabe pensando como eu*. Isto é evidentemente um estupro filosófico, é uma invasão autoritária, isto é uma imposição de modos de falar, e uma imposição tão ou mais brutal porque ela não se apresenta como tal, e, ao contrário, ela vai induzindo em você modificações que você não pediu, modificações cuja finalidade você nem entende e, de repente, você já está modificado. Note bem que isso é uma das características mais gerais da atuação cultural na segunda metade do século XX. Você modifica o vocabulário de modo às pessoas falarem como você e acabarem pensando como você. Só que elas não sabem qual foi a sua motivação, de onde você partiu, porque você está fazendo isso, e onde isso vai

terminar. Elas são pegadas no meio dessa transformação e todas as outras alternativas possíveis são escamoteadas. De repente, a sua cabeça já está moldada daquele modo e é muito difícil você sair daquilo. Eu vejo que uma pessoa formada nos padrões mentais, morais, dos últimos vinte anos dificilmente poderá ter uma consciência crítica do que lhe aconteceu. Porque a introdução dos novos esquemas já é feita de modo a vacinar o camarada contra a busca de uma saída. Qualquer pergunta que o indivíduo coloque, qualquer idéia que ele formule, já estará dentro do mesmo circuito de expectativas e pressupostos não-declarados. Introduzir no outro o meu modo de falar para que ele termine pensando como eu é exatamente ocultar os pressupostos, tampar os pressupostos, é uma máquina de tampar os pressupostos. Porque se eu colocasse para ele os pressupostos ele poderia discuti-los. Se ele os fosse discutir, ele não adotaria o meu modo de falar, ele tentaria desenvolver o modo de falar dele para se opor ao meu. Note que o Rorty usa a palavra inculcar. Nosso esforço consiste em inculcar nos outros o nosso modo de falar para que eles terminem falando como nós. Esse inculcar é um processo não percebido, você não vai perceber que você está recebendo uma amoldagem, ao contrário, você vai receber aquilo como se fosse natural, como se fosse seu. Ora, depois de você entrar nisso como é que você vai fazer para sair de dentro disso? É um processo hipnótico. Como é que o hipnotizado poderia, uma vez hipnotizado, se tirar a si mesmo do estado de hipnose? Ele simplesmente não pode. E isto aqui é não apenas a filosofia de Richard Rorty ou de toda essa escola pirrônica, mas isto é a orientação vocacional que recebemos da ONU, da UNESCO, de todas as novas reformas educacionais do mundo. É uma coisa de uma brutalidade fantástica. E o que era a educação fascista? Pensam que era uma educação doutrinária? Não era, era irracional também, era você aprender gestos, modos, entonações, que tornavam você igualzinho ao Dulce. Você copiava tudo aquilo e já estava dentro daquilo. Dentro daquele sistema você já estava desempenhando aquele papel. Você é como um ator que fosse induzido a desempenhar um papel sem saber qual é o papel. Aquilo lhe é vendido como se fosse a sua própria personalidade.

Ninguém demonstrou maior capacidade de inculcar nos outros um novo modo de falar, para lhe inculcar um novo modo de pensar, do que esses movimentos totalitários – fascismo, nazismo, sindicalismo, comunismo – tudo isso aí não fez outra coisa ao longo do século XX. Quando chega o final do século estão aí os filósofos legitimando tudo isso, e, não apenas legitimando, como dizendo que é a única atitude filosófica verdadeiramente válida. O pior é que os camaradas fazem isso depois que esses movimentos já foram derrotados. O fascismo já acabou, o comunismo já acabou, o nazismo já acabou, e, uma vez revelado não somente o seu fracasso mas também os seus crimes imensuráveis, você vê um filósofo dizendo que a gente tem que fazer o que Mussolini fazia, o que Lenin fazia. Como se pode tolerar uma coisa dessas? É por isso que eu acho que a verdadeira maneira de responder ao Richard Rorty não é a argumentação filosófica, já que o que ele está fazendo não é argumentação filosófica, é uma inculcação sutil. Como é que você rejeita uma inculcação sutil? Mediante um insulto. A única resposta a uma tentativa de sedução é um insulto. Ele disse que é uma tentativa de sedução, é uma tentativa de envolvimento sedutor. Ele mesmo está dizendo que é isso. Então como fazemos? *Não quero, vai embora*. É a rejeição categórica. Já que não é uma discussão filosófica, nem sequer uma persuasão filosófica, mas é uma inculcação sutil, a resposta certa é: *vá tomar naquele lugar*. Você também não precisa justificar a sua resposta. Ele não justificou a dele. Você diz: *eu não quero, vai amolar outro, vai procurar a sua turma*. É evidente que se você diz isto as pessoas vão dizer que você é um camarada brutal. *Mas eu não sou brutal, eu estou reagindo a uma agressão, a um estupro*. É um estupro no sentido americano do *rape*, é uma mistura de estupro com sedução. Meio forçado, meio induzido, a menina não sabe porque deu, mas acabou dando. O cara deixa a garota tontinha e pronto, já comeu. Quando ela vai pensar se quer dar, já deu. Não tem o desdar. Não tem como voltar atrás. Então esse processo de inculcação sutil é exatamente isto, é um *rape*.

A idéia mesma de você desmembrar as suas razões, os seus argumentos, meticulosamente, de modo a poder ser corrigido durante o curso da argumentação se você estiver errado, esse processo não apenas está ausente como é evitado criteriosamente. E, se ele é evitado criteriosamente, então uma conclusão se impõe: neste estilo de filosofar tudo aquilo que é

importante no pensamento do sujeito não será dito. Ele vai dizer outras coisas. E aqui nós vemos como em apenas uma página e meia, este cidadão descrevendo, expondo os resultados de suas conclusões, ele apagou as pistas de tudo o que se passou. Ele não contou nada do que se passou. Ele escondeu o processo real, e o substituiu por um esteriótipo final. O que ele deveria ter dito é o seguinte: *olha, eu comecei com umas questões filosóficas, daí me desinteressei delas, entrei no estudo puramente acadêmico de comparação entre doutrinas albeias, me esqueci da minha própria doutrina que eu estava tentando fazer e terminei achando que tudo aquilo é um jogo*. Esta é a história verdadeira, o que aconteceu. Está na cara que isso aconteceu, mas ele não conta isso. Ele esconde. Ele está escondendo o processo real que o fez abandonar a questão filosófica logo no início de seus estudos e substituí-la por uma comparação, ou acadêmica, ou lúdica, de vários brinquedos filosóficos. E isso é realmente o que se passou, mas ele o oculta sob uma exposição aparentemente lógica de uma crítica filosófica feita desde uma altura inumana.

Aluno: você acha que ele teve noção desse desvio no curso da vida dele?

Ou ele teve notícia e apagou, ou ele teve notícia e apagou também, porque ele mesmo já não se lembra; ou seja, ou é uma sacanagem, ou é uma dupla sacanagem.

Aluno: poderia ser uma declaração de ignorância.

Não, isso não é apenas uma declaração de ignorância. Se fosse uma simples declaração de ignorância seria mais ou menos como aquela história do Renato Pompeu dando uma entrevista sobre psiquiatria em que a entrevistadora pergunta: *com que autoridade o senhor está dizendo isso? Você é médico?* E ele diz: *não, eu sou um doente mental*. Se ele confessasse a sua ignorância total, ele diria: *eu que não entendi nada, eu sou uma besta quadrada*. Tudo bem, seria a autoridade: *quem é o senhor para falar da ignorância albeia? Eu sou um ignorante, eu entendo de ignorância*.

Aluno: ele diz: *por que me cometeria a editar um discurso original e novo, sabendo-o de antemão condenado, por sua própria natureza, à sorte adversa de que todos os outros compartilham?*

Preste bem atenção: *por que editar um discurso*. A investigação filosófica não busca editar um discurso, ela busca encontrar uma resposta, se essa resposta vai virar um discurso ou não, este é um problema muito posterior. Editar um discurso é o trabalho final de um filósofo, e muitas vezes ele não o faz. Sócrates nunca fez. E Sócrates é o fundador da tradição filosófica ocidental. Portanto, nós não podemos achar que foi um caso meramente acidental. Não é isso? Qual foi o discurso filosófico que Platão editou? Platão só editou a parte exterior e menos importante do seu discurso. Então por que a fabricação do discurso, que é apenas a forma final da expressão, é transformada por esse indivíduo como o centro da atividade filosófica? Isso quando ele mesmo sabe que o passo inicial dele não foi determinado pela idéia de fazer um discurso, mas de encontrar uma resposta para ele, uma resposta para seu uso pessoal. Ou seja, *eu quero me orientar*. Ora, você ser capaz de se orientar é uma coisa, você ser capaz de orientar outros é outra coisa completamente diferente. Para a primeira você não precisa ter discurso nenhum. Quando você aprende a nadar ou a andar de bicicleta isso quer dizer que você é capaz de verbalizar totalmente aquele processo que você aprendeu? Não. Saber algo é uma coisa, saber explicar algo para um terceiro é outra coisa completamente diferente. Mesmo porque uma filosofia pode ser explicada de muitas maneiras diferentes, desde muitos pontos de partida completamente diferentes. E, no entanto, ela será a mesma filosofia. Um mesmo filósofo tenta às vezes várias exposições, desde pontos de partida diferentes, tentando dizer sempre a mesma coisa. Portanto a edição – reparem no termo que ele usa, *editar um discurso* – o que é editar? É você pegar um conjunto que já existe, um copião, cortá-lo em certos pedaços, fazer um certo corte, e colocar uma ordem. Editar é você trabalhar um texto já existente. O editar seria realmente a última coisa que o filósofo vai fazer. Por exemplo, eu posso editar esta aula aqui, vocês me dão uma transcrição, e eu começo a editar,

deslocando uma parte de lugar, cortando pedaços; ou seja, vou dar uma forma textual final. Ora, ele não começou com a intenção de editar um discurso, mas começou com a idéia de se orientar. Logo depois ele diz que a única coisa que poderia fazer é editar um discurso e que ele desiste de editar um discurso. Mas e a pergunta que ele fez lá atrás, cadê? Ela sumiu.

Aluno faz pergunta inaudível.

Mas é evidente que está. Está mesmo. Tudo aquilo que ele colocou no primeiro parágrafo foi totalmente abandonado sem que ele se desse conta de que houve esse abandono. Mas quem falou para você que todas as filosofias que você estudou podem ser compreendidas como objetos que são colocados na estante e são comparados no mesmo nível sem a tua participação pessoal na elaboração de cada uma a partir de suas perguntas? Se você aboliu a pergunta geradora, você aboliu o ponto de vista pessoal que te colocou naquela discussão. Muito bem, o que você está fazendo ali agora? Aquele seu papel pessoal foi cortado do texto da peça. É a mesma coisa que se você, fazendo o Iago da peça Otelo, se esquecesse de que está ali para fazer determinada coisa e comesse a ouvir os outros personagens e comparar suas falas umas com as outras e dizer que elas não fazem sentido. É claro que não faz sentido, o que eles estão falando é em resposta ao que você fez. Agora, se você esqueceu qual é o seu papel a comparação dos outros não faz o menor sentido. Quer dizer, você faz abstração da sua participação no enredo e compara as falas dos outros personagens, esquecendo que você não é um contemplador inumano, você é também um personagem da história, e que você só pode entender o papel dos outros não a partir de cima e de fora, mas a partir do seu. Se você pisa no pé de um sujeito e ele responde com um palavrão, você só pode entender o que ele está fazendo em função do que você fez. Você não pode pegar o texto dele e analisar como simples objeto.

Você passa da participação ativa e consciente do processo filosófico a uma contemplação alheia, inumana e esquizofrênica. Só que tudo que aconteceu para levar você de um ponto até outro você esqueceu. Mas esse é que é o verdadeiro problema, que é a única coisa interessante desse negócio e você não contou. Você está partindo do princípio de que todo mundo já passou por esse processo, e que todos nós já somos filósofos pirrônicos, de que todos nós já contemplamos o conjunto das filosofias como se fossem meros brinquedos, e que chegamos à conclusão de que tudo isso é um jogo retórico. Mas nós não chegamos a conclusão alguma, você que chegou a essa conclusão. E essa conclusão, longe de ser a única possível e ser tão óbvia quanto você diz, ela nos parece esquisitíssima.

Mas, por isso mesmo, a lógica interna de seu procedimento condenava-o a prosseguir investigando. Essa atitude me parece pouco natural e nada razoável. Porque o razoável e natural é que a experiência repetida do fracasso engendre o desânimo e o abandono da empresa. Se somos mais do que ratos de laboratório, também dependemos, entretanto, das contingências de reforço: sem nenhuma recompensa, desistimos.

Ou seja, ele propõe um passo além dos pirrônicos. Estes eram zetéticos, não eram dogmáticos. Eles colocavam uma pergunta e diziam que não tinham encontrado a resposta, mas não diziam que ela não existia. Ele diz: *mas até quando vocês vão continuar perguntando sem obter resposta? Por que vocês não desistem logo da pergunta?* Essa é a passagem que ele vai propor, e ele vai dizer que essa passagem é uma grande revolução filosófica.

Aluno: em todos os campos da vida a marca dos vitoriosos foi justamente não desistir. Mesmo a maioria desistindo.

Precisamente. Primeiro ele está dizendo que todas foram um fracasso, que é uma coisa que ele acha mas que os outros não acham. Primeiro você teria que demonstrar que foram um fracasso. Ora, o fato de que um filósofo não consiga persuadir o outro não é de maneira alguma

prova de que o primeiro está errado. A hipótese da persuasão universal, essa sim me parece utópica. Mais utópico do que você encontrar uma resposta universalmente válida às suas perguntas seria a proposta de que, uma vez encontrada essa resposta, você conseguirá persuadir toda a humanidade, todo mundo vai concordar com você. Isso é que não vai dar, está aí Jesus Cristo que foi crucificado, e o Sócrates que teve que beber sicuta, e o outro que morreu queimado vivo, e assim por diante. O fato de você ter uma idéia, mesmo que seja verdade, nada pressupõe quanto à força persuasiva dela. Os seres humanos são tão dóceis assim que você diz a verdade e todos respondem *Amém*? De onde ele tirou essa expectativa? *Se nós não conseguimos persuadir-nos uns aos outros então tudo deu errado*. Ele tirou essa expectativa da idéia mesma de comparar as filosofias no mesmo plano como se fossem espécies do mesmo gênero. Só que ao fazer isto ele já tirou a substância dessas filosofias e sobrou nelas apenas o esforço persuasivo. Consideradas apenas como esforços persuasivos as filosofias não persuadem ninguém. Mas quem disse que elas são isso? Quem disse que cada um só filosofou para persuadir os outros? E quem disse que o filósofo que argumenta com o outro está tentando vencê-lo? Muitas vezes é o contrário, ele está apenas usando a objeção do outro como um meio para ele aprofundar a sua própria investigação. Ele está pouco se lixando se o outro vai ser persuadido ou não. Então, o esforço persuasivo, que seria a etapa final, supondo que eu já possua todo um sistema filosófico pronto e não tenha mais dúvida alguma sobre ponto algum, aí ele começa. Eu começo a persuasão. Eu começo a pregação. Se eu tenho toda a verdade, meu sistema está pronto, não vai mudar mais, aí sim começa a persuasão. Mas de quantas filosofias se pode dizer que chegaram a esta etapa da persuasão? Eu acho que nenhuma. Mesmo a filosofia escolástica nunca se estabilizou tanto a ponto de dizer que só havia sobrado o esforço persuasivo e que não era preciso investigar mais nada. E, no entanto, ele está tomando o esforço persuasivo como se fosse a própria natureza da filosofia. Em suma, está desproblematizando a filosofia, completamente. *A filosofia é uma verdade pronta da qual se trata de persuadir os outros*.

Aluno: você acha que esse negócio de persuadir os outros seria algo mental, psicológico?

Eu não sei, mas eu imagino, por exemplo, o seguinte: Fellini filmou a maior parte dos filmes dele a partir de coisas que ele sonhou, sem ter nenhuma razão aparente, simplesmente filmava. Enquanto Fellini sonhava aquelas imagens você acha que ele pensava no sonho, que tal sonho iria virar tal filme acabado, distribuído por tal distribuidora, e renderia tanto de dinheiro? Não. Quer dizer, o produto final chamado filme, o produto industrial, surge de uma sequência de transformações pelas quais aquela imagem inicial terá de passar para poder se materializar. No curso dessa transformação a imagem inicial perderá muito, porque ele não vai conseguir representar aquilo. Por mais esforço que ele faça, imitá-la materialmente ele não vai conseguir. Mais ainda, à medida em que ele vai filmando, surgem idéias diferentes – *si non é vero, é bem trovato* – *o negócio era verde mas eu vou filmar roxo, não tinha o equipamento necessário, tinha que filmar com uma outra coisa*. Você tem uma série de negociações entre a inspiração inicial e a transformação final. Ora, este sujeito está interpretando a filosofia como esforço de persuasão, assim como se eu interpretasse um filme de Fellini como se tivesse sido concebido em vista do produto industrial final. Mas é evidente que, na hora em que Fellini estava sonhando, ele estava simplesmente sonhando. E se ele fosse sonhar com a indústria do filme? Seria o filme “Oito e meio”. Ele é isso, a própria elaboração do filme virou objeto de sonho. Só que ela é muito diferente da indústria cinematográfica de verdade. Aquilo é uma alucinação, uma maluquice.

Resumindo, ele está cortando a filosofia de sua inspiração originária, sobrando apenas o produto seco, final, quebradiço, sem vida.

Resta-me, ao que parece, dizer adeus às pretensões filosóficas que em vão alimentei, deixar atrás a filosofia.

Mas esse sujeito nunca estudou filosofia. Ele não fez filosofia, e nem podia. Porque, se ele tivesse feito filosofia, teria persistido nas perguntas originárias, pouco importante o que os outros disseram. Ou seja, o estudo da filosofia teria servido como subsídio no máximo. E se os filósofos concordam ou discordam é problema deles. Mas não me parece que tenha sido esta a perspectiva dele.

Optar pelo silêncio da não-filosofia e nele recolher-me. Numa decisão de ordem prática e existencial, que se me impõe como justificada, ainda que não seja, por certo, justificável filosoficamente. Contentar-me-ei em ser apenas um homem entre os outros homens. Deixando-me viver, em sua plenitude, a vida comum dos homens. Redescobrimo e revivendo o homem comum em mim.

Aqui já surge uma outra coisa estranha. Onde esteve este homem comum durante todo esse tempo em que ele estava filosofando? Esse homem comum sumiu, de modo que tenha que retornar a ele? Você vê que o negócio é evidentemente esquizofrênico. Isto aqui é um conjunto de sintomas, só que esse conjunto de sintomas virou método de ensino. A transmissão da doença virou método de ensino. Como este sujeito foi parar tão longe do homem comum, durante sua incursão pelos domínios da filosofia? Que raio de vida tão estranha e tão diferente da do homem comum ele teve durante esse tempo? Ele está colocando a sua condição de filósofo como um bicho diferente, um estado de ser completamente diferente. Eu lamento mas eu nunca experimentei isso durante toda a minha vida, esse outro estado de ser, outro estado da matéria, eu nunca senti isso aí.

O que ele quer dizer é que ele está chamando de filosofia exclusivamente aquilo que se faz dentro da USP. Então é um estado angélico diferente do homem comum, no qual você emerge quando entra na USP e, depois de anos, você tem que fazer um esforço e redescobrir sua condição de homem comum. O sujeito não faz a hipótese de que ele jamais tenha sido nada além de um homem comum e que tudo isso que se faz na USP é de uma mediocridade atroz. Mais atroz do que qualquer vida comum de qualquer homem comum. Ele pensa que foi um homem especial e que esteve numa situação especial? Nunca esteve. A decisão dele é que agora ele vai colocar os problemas da filosofia como homem comum. Eu não sei de que outra maneira ele colocava durante sua passagem pelo estado angélico uspiano. Eu não consigo conceber que porcaria seja essa.

Isso tudo é muito grave. Agora, esse homem começou estudando Aristóteles e fazendo um bom estudo sobre Aristóteles. Mas o que aconteceu? Aconteceu que ele não tinha interesse nenhum em Aristóteles, sugeriram esse tema, ele trabalhou nisso apenas como profissional uspiano sem se interessar profundamente pela coisa e criou um estado de divisão. Faz parte dos princípios do meu método você nunca investigar uma questão só por um motivo acadêmico, porque isso aí em filosofia faz um mal desgraçado. Eu já tinha percebido que isso se passava na USP, então tomei como lição número um não fazer isto nunca. Não há nada que faça mais mal ao ser humano do que obrigá-lo a prestar atenção em algo no qual ele não quer prestar atenção. Porque daí ele desenvolve um segundo foco de sub-atenção que é uma espécie de falsa personalidade.

Aluno: e você é obrigado a escrever não sei quantos artigos por ano.

Embora você não tenha nada o que dizer. Mas o problema não é ser obrigado a publicar. Você pode ser obrigado a publicar, eu mesmo sou obrigado a publicar três ou quatro artigos por semana. Isto não me faz mal nenhum, não é este o problema. O problema é que o conteúdo do que estão te dando para estudar não coincide com aquilo em que você quer prestar atenção. Você quer perguntar qual é o sentido da vida, se existe vida após a morte, e daí vem o sujeito da USP dizendo: *cala a boca burro! Essas são questões amadorísticas do homem comum. Agora aqui nós somos filósofos.* E o filósofo estuda o quê? Os vários manuscritos da Metafísica de Aristóteles, o uso de tal ou

qual palavrinha. Você vai transferir a atenção do sujeito para questões de técnica erudita de interpretação de textos. E você vai reprimir toda a inspiração filosófica originária do sujeito. Ou seja, o instrumental de análise de textos, de história da filosofia, que deve servir a essas questões, ele, ao contrário, é usado para sufocá-las. E qualquer discussão desses problemas existenciais é tida lá como beletismo, amadorismo. No fundo isto é uma idealização caipira do método erudito. Absolutamente caipira. Porque todos os filósofos, ao longo de toda a história humana, souberam que esses instrumentos são apenas instrumentos e que conservar a inspiração originária é que vai marcar a diferença entre o que é um filósofo de verdade e o que é um simples filólogo. Eles sempre souberam disso. Só que a lição número um do aprendizado uspiano é esquecer esta lição. Por exemplo, como faziam os filósofos antes de existir a técnica filosófica? E antes de existir a técnica de análise de textos, que só veio a surgir milênios depois? Durante milênios a filosofia foi para a frente sem a técnica de análise de textos. Platão não tinha nenhuma técnica de análise de textos, Sócrates muito menos, Aristóteles também não, os estoicos também não, os primeiros escolásticos também não. São os escolásticos que, à medida em que vão acumulando um grande volume de textos têm que desenvolver uma técnica de análise de textos. Mas, se isso fosse essencial para a filosofia deveria ter aparecido desde o primeiro instante. Ou seja, o instrumental – ou o maquinário todo necessário para a subsistência da profissão filosófica e da filosofia como fenômeno socialmente vigente – é colocado no lugar do que é propriamente a filosofia, no lugar do essencial. É esta experiência que ele está tentando transmitir quando fala da diferença entre o filósofo e o homem comum. De fato o homem comum nele foi sufocado. Mas acontece que quem filosofa verdadeiramente é o homem comum e não Oswaldo Porchat Pereira. É o homem comum, com as suas dores, suas dúvidas, suas interrogações, é este que filosofa. Isto que o Porchat fez na USP não foi filosofar, foi outra coisa. Foi o quê? Foi um jogo lógico, um jogo retórico. E ele, quando emerge desse jogo retórico, diz que está indo da filosofia para o homem comum. Mas não, ele só tinha feito filosofia enquanto era o homem comum, enquanto não tinha estudado nada disto, enquanto tinha a questão filosófica na mão. Daí ele abandona a questão filosófica e se dedica durante vinte ou trinta anos a um jogo retórico que não tem absolutamente nada a ver com a filosofia, e no fim ele diz que agora vai deixar de ser filósofo e voltar a ser o homem comum. Ou seja, a história está toda falseada, cada capítulo falseado, o nome de cada coisa está errado. Isto aqui é um manual de alienação. Isto tudo é uma ilusão. E depois ele, achando que encontrou uma saída, está mais hipnotizado do que antes. Nós vamos ver que o conceito dele de homem comum não é homem comum de maneira alguma. Quando ele acha que saiu do artificialismo do mundo da filosofia, e voltado à vida, aí que ele caiu num mundo de esteriótipos mais artificial ainda. E é curioso que as pessoas que leram isto e discutiram com ele, nenhuma alegou isso aí, que é uma coisa que aparece à primeira vista, eu tenho a impressão de que vocês se lessem isto talvez não conseguissem verbalizar as impressões com os detalhes que eu estou dando, mas acredito que perceberiam as mesmas coisas que eu, porque qualquer pessoa sã de juízo perceberá. E, no entanto, nem Gianotti, nem Chauí, nem ninguém alegou isso aí, ninguém disse que isso é um manual de alienação. Eles discutiram a coisa em tese, alguns defendendo a tradição filosófica, outros não. Mas isto é o complemento externo da alienação do Porchat. Ele não está colocando uma única questão séria, ele não está investigando coisíssima nenhuma, ele está apenas contando falsamente a sua vida.

Os cétricos tinham entendido que sua postura filosófica não implicava a renúncia à vida comum. Pondo em xeque os critérios da pretensa objetividade dogmática tomaram o *phainómenon*, o que aparece, como critério da ação, segundo os ditames da vida. De fato, porém, seu retorno à vida comum não foi completo, porque não souberam mergulhar em sua não-filosofia. A permanência no empreendimento filosófico, a proposta de investigação continuada atestam que eles ficaram a meio caminho. Os cétricos não desesperaram da filosofia. Por isso mesmo, não se permitiram suprimir definitivamente o distanciamento que o dogmatismo instaurou entre a filosofia e a vida. Contestaram as soluções dogmáticas, mas preservaram o seu quadro teórico. Guardaram

a nostalgia de um espaço extramundano reservado para a investigação filosófica, em oposição ao espaço banal da vida comum à qual, enquanto homens, se apegavam.

Aqui há também uma montanha de pressupostos e ele passa em cima como se eles não existissem. O que ele chama de dogmatismo são as filosofias existentes até a escola pirrônica, seria o Aristotelismo, Platonismo, entre outras. Ele diz que o dogmatismo instaura uma distância entre a filosofia e a vida. Mas é claro que isso historicamente não é verdadeiro. Em primeiro lugar você vê que, tanto em Platão quanto em Aristóteles, existe a idéia de uma vida filosófica. O sujeito está filosofando para encontrar, inclusive, respostas às suas questões práticas, éticas, na vida. Ele está chamando de vida aquilo que é vivenciado pelo sujeito que ignora a filosofia, mas isso é uma petição de princípio. Se você define como vida somente aquilo que você vive antes de saber filosofia, então é lógico que fazer filosofia irá afastar você da vida. Mas, se o filósofo encarar de maneira contrária? A filosofia é o tipo de reflexão que vai te levar a viver a vida de maneira mais responsável e mais atenta. Então, é a mesmíssima vida que você está vivendo só que, como diz Sócrates, a vida não examinada não vale a pena ser vivida. Se é uma vida que não merece que você reflita sobre ela, ela não merece nem mesmo ser vivida. É como a vida de um bicho, ela não tem porque ser contada. E contar a vida já é refletir sobre ela. Isso quer dizer que se existisse mesmo no que ele chama dogmatismo filosófico, no que os pirrônicos chamavam de dogmatismo, essa ruptura entre filosofia e vida, então a única maneira de unificar filosofia e vida seria a vida não refletida. Agora, a vida que não é refletida não pode sequer ser contada. Então, é exatamente como um bicho: este vive sua vida e não a conta, ele não a reflete, não se debruça sobre seu passado. É fácil você perceber que a narrativa de uma vida é impossível ser feita sem reflexão. Até para você saber o que veio antes e o que veio depois. E para você poder discernir o papel que as várias pessoas tiveram na sua vida, o que você fez, o que deixou de fazer, qual era efetivamente a sua motivação em tal ou qual momento, ou seja, o elemento de auto-conhecimento, o elemento de anamnesis, de recordação da própria vida, que é justamente o que vai intensificar a experiência da vida, isso tudo para ele é a não-vida. A vida mesmo seria somente aquela sucessão de acontecimentos atomísticos sem conexão um com o outro, da qual você não pode nem sequer se recordar – isto seria a vida. Mas isto é o que nós chamamos de morte, ou de não-vida. Quanto mais consciente você está da implicação de seus atos, quanto mais você é capaz de refletir e de contá-los com exatidão, mais o significado da vida é intensificado e mais os acontecimentos passam a ter valor. Você não está vivendo como se estivesse hipnotizado ou bêbado, você está acordado, está sentindo, está com a sensibilidade alerta, você sabe o que está se passando. Você vê que em muitos diálogos de Platão, Sócrates pede que o sujeito reproduza uma conversa que ouviu em outro lugar, e o camarada reproduz, de memória, e ainda, mal ocultando a emoção de espanto, de admiração com o que tinha ouvido um filósofo qualquer, Zenão, por exemplo, ou qualquer outro filósofo, contava o que tinha ouvido Parmenides dizer. Aqueles sujeitos tinham assistido a cenas importantes, e eles contam aquilo com intensa emoção. O próprio Sócrates conta passagens da sua vida com muita emoção. Esta é a vida vivida, é a vida lembrada e pensada, e por isso mesmo valorizada. Eu não consigo entender o que querem dizer com essa suposta separação que o dogmatismo estabelece entre filosofia e vida. Isso para mim é apenas um *flatus vocis*, é uma bobagem que o sujeito falou e que não quer dizer absolutamente nada.

Ele fala de um espaço extra-mundano reservado para a vida filosófica em oposição ao espaço banal da vida comum. Essa palavra banal é fundamental. Porque ele só vai chamar de vida o banal. Mas que vida de homem comum é banal? Por exemplo: você sai na rua e é assaltado; você acha que isso é banal? A vida só é banal do ponto de vista do outro. Do ponto de vista de quem está vivendo ela não é banal, ela é importantíssima. Nasce seu filho. Tudo o que acontece na vida é importante. Você perde o emprego, fica sem dinheiro, isso é banal? Isso é uma tragédia, você pode estourar os miolos por causa disso. Os pirrônicos tinham essa representação de um espaço extra-mundano da investigação filosófica e a banalidade da vida. São eles que faziam esta divisão e não os dogmáticos. São eles que afirmam a existência desse duplo espaço. Platão nunca

afirmou isto. Platão nunca disse que a vida filosófica deve ser vivida no espaço extra-mundano, mas, ao contrário, quando discutia o que é justo ou injusto, era para você ser justo ou injusto nas decisões da vida real, não para ser justo ou injusto no mundo das formas platônicas, mas nesta vida. Nenhum filósofo jamais se retirou para o espaço extra-mundano, em oposição à vida banal, para filosofar. Só os que fazem isso são exatamente os pirrônicos e Oswaldo Porchat Pereira.

Aluno: Sócrates morreu no espaço extra-mundano...

Sócrates morreu no espaço extra-mundano ou na vida banal? Nem em um nem no outro, porque nenhum dos dois existe evidentemente. Ele morreu na vida real, e esta é a mesma vida que a gente conta e sobre a qual a gente medita. E por isso mesmo adquire para nós um valor extra-ordinário. Como todo mundo neste século tem retornado a este episódio da morte de Sócrates, reconquistando e redescobrimo e aprofundando o seu significado, e tirando daí exemplos e lições sem fim! Isto é o próprio processo da vida! Agora você pegar isto aqui e dividir, de um lado o espaço extra-mundano, das equações e dos jogos sem sentido nenhum, e do outro lado uma banalidade, todo o dia igual, isto é evidentemente a experiência que um esquizofrênico tem da vida. Não é a experiência que o homem comum tem da vida. Resultado: esse sujeito nunca soube o que é um filósofo e nunca soube o que é o homem comum. Ele só sabe coisas que ele mesmo inventou.

Proponho uma ruptura com a filosofia bem mais radical que a do ceticismo. Um mergulho profundo, definitivo e de alma inteira na vida cotidiana dos homens. Não me limito a suspender meus juízos mas, em face dos jogos filosóficos, ousou dizer: "Não jogo mais". Regresso à humanidade comum e assumo integralmente a sua não-filosofia.

Precisa ver a hipótese de que talvez a humanidade comum o rejeite e diga: *nós não queremos você aqui.*

Desenvolvi esse tema num trabalho anterior, o "Prefácio a uma Filosofia". Sob determinado prisma muitos o entenderam corretamente, sabendo ver que uma exposição autobiográfica era, sobretudo, proposição de um itinerário de idéias e discussão de uma problemática básica para quem se dispõe a filosofar. O conflito das filosofias e sua efetiva indecidibilidade, a inexistência de critérios aceitos para validar as soluções - e os problemas - que elas propõem, a tentação do ceticismo e, bem mais radical, a tentação do silêncio filosófico oferecem-se à "experiência" de qualquer um que empreenda um dia meditar com seriedade sobre a natureza da filosofia.

Não, isto aí só se oferece à experiência de quem procure imaginar a filosofia sem tê-la vivenciado um único dia. É só concebendo as filosofias como esforços de persuasão, ou seja, concebendo-as apenas pela sua forma editada final, pelo seu produto material final, é que você chegará a essa conclusão; nunca se você vivenciar a filosofia desde a sua origem. Porque o fato de você conseguir ou não persuadir o outro, isto é a última coisa que vai interessar ao filósofo. E ele está colocando isso como se fosse a primeira. Em primeiro lugar, um filósofo pode discutir com dois ou três, mas ele não vai discutir com todo mundo, muito menos ele vai discutir com os séculos futuros. Quando René Descartes faz as suas Meditações de Filosofia Primeira, ele tenta colocar primeiro a pergunta que ele se fez, os caminhos de resposta que ele tentou percorrer, e a intuição que lhe aparece como resposta. Daí publica isso, e surgem pessoas que fazem objeções às quais ele redige respostas que depois anexa no final do texto. O Porchat está raciocinando como se o Descartes visasse sobretudo as objeções e respostas. Ou seja, ele escreveu primeiro as objeções e respostas e depois escreveu as Meditações de Filosofia Primeira, quando não foi nada disso. Descartes colocou a pergunta para ele mesmo, a edição do texto foi a preocupação final, e as objeções e respostas são o que vem depois do final. Ele poderia ter errado em todas as

respostas sem que isso invalidasse ou impugnasse o valor daquela descoberta a que ele chegou. Uma coisa não tem absolutamente nada a ver com a outra. O fato de uma coisa ser verdadeira ou falsa não tem nada a ver com os meios de prova de que você dispõe. E para você ver isso é só colocar a questão, que eu sempre coloco e acho que é a questão fundamental da filosofia, que é o problema da testemunha solitária. *Só eu vi o crime, só eu sei quem o matou. Prove! Não posso provar.* A impossibilidade de se provar uma verdade da qual você traz em si mesmo a única prova, nos mostra a distância imensurável que existe entre conhecimento e prova. Agora, você dirá o quê? Que o valor do testemunho é uma questão de fé? Certamente não é. Se eu fui testemunha e eu sei, por experiência direta. Vamos supor que eu mesmo cometi um crime. *Quem matou o czar Alexandre II?* Eu digo: *fui eu!* Não tinha ninguém vendo, somente o czar, mas ele já morreu. Só sobrou uma testemunha: o próprio assassino. Que tipo de conhecimento é este? E qual é a possibilidade que ele tem de provar que foi ele mesmo? Todos os meios de prova poderiam já ter desaparecido, e o sujeito poderia confessar e ninguém acreditar. Por que isso não acontece? Porque a justiça parte da hipótese que ninguém vai ser suficientemente maluco de depor mentirosamente contra si mesmo. Tanto que a auto-acusação falsa é crime. Não se exige uma prova daquele que confessa o crime. Se exigissem ia dar um bode filosófico tremendo. *Fui eu que matei. Prove. Não consegue provar, então vai embora. Mas eu quero ir para a cadeia, eu quero pagar pelo meu crime. Não, não pode.* Então, se você fosse confessar um crime e ninguém acreditasse na sua confissão você seria preso assim mesmo. Por quê? Por auto-acusação falsa.

O problema da testemunha solitária, que, no fim das contas, é o problema de René Descartes, quando ele diz *penso, logo existo, e eu sei isso, na hora em que penso isto*, você não é obrigado a aceitar de jeito nenhum. Ele está dizendo algo que ele presenciou, e que você só presenciará se você consentir em fazer a mesma experiência, mas não a que ele fez, porque ele disse que ele pensa e logo existe. Você fazendo a mesma experiência terá comprovado que René Descartes pensa e logo existe? Não, você comprovará que você pensa e logo existe.

Aluno: esse é o problema de São Tomé, de ver Jesus.

É o problema de São Tomé: *you viu Jesus, eu não vi nada. Se você viu e depois eu for lá e ver também, terei por isso obtido uma prova de que você viu Jesus? Não, terei obtido uma prova de que eu vi.* Portanto o problema da testemunha solitária permanece. Mesmo quando você tem meios de prova apodíctica, a testemunha solitária é inarredável, inafastável. E você vê que toda a nossa civilização gira em torno de um testemunho solitário, que é o testemunho de Jesus Cristo. O que se passou ali na crucificação? Só Jesus sabe. Toda a nossa civilização gira em torno desse episódio. Se a gente não entende isto, não entende então que o problema da testemunha solitária é, pensando bem, o máximo problema da teoria do conhecimento, e que todas as nossas tentativas de escamoteá-lo por trás do maquinário de provas que nós concebemos é, no fundo, apenas uma covardia. Se nós não entendemos isto, então acho que somos indignos da filosofia. Mesmo que eu encontre provas cabais, provas matemáticas do que eu estou falando, ainda assim essas provas não serão eficazes para quem não seja capaz de adquiri-las por si mesmo e compreendê-las por si mesmo. Ou seja, mesmo o silogismo não prova nada para quem não é capaz de captá-lo. Então, continuamos com o problema do testemunho solitário. E o número de testemunhos solitários convergentes não prova nada para quem não concorda com eles. Se toda a comunidade científica disse x ou y, nada te obriga a acreditar. Portanto, é o problema do Eric Weil, da opção pela razão. Isto é, você tem que aceitar a razão para que o testemunho do outro valha algo, mas você não é obrigado. Você pode negar, você opta pela violência. Esta opção originária fundamenta toda a filosofia, e se você não a fizer então você não tem prova nenhuma de nada. Mas também não tem nem sequer a possibilidade do famoso retorno à vida comum, nem isto é possível. Porque quem pode me provar que a sua famosa vida comum não é mais um conceito filosófico que você inventou? Como nós veremos exatamente que é. Esta vida comum de que ele fala nunca existiu, nunca nenhum homem comum viveu assim, nem viverá. Isto é apenas um esquema inventado por uma mente artificial uspiana.

A atmosfera cultural de nossa época, mais ainda talvez do que ocorreu em outras épocas, parece contribuir para alimentar uma desconfiança sensata e uma justa insatisfação com respeito aos sistemas ou métodos filosóficos. Por um lado, os discursos das filosofias não escapam indenes ao crivo das técnicas modernas de análise lingüística, retórica ou lógica do discurso qualquer, nem às investidas da psicologia e da sociologia do conhecimento.

Isto tudo é uma bobagem fora do comum, porque essas técnicas são criações de outros filósofos, elas também podem ser analisadas e desmontadas. Nenhuma delas é um critério infalível, nenhuma delas é o crivo infalível. É o método wittgensteiniano que vai derrubar tudo. Eu faço uma análise psicológica de Wittgenstein e acabo com o método dele em dois minutos. Esses métodos todos, se eles fossem um crivo universalmente confiável, então teríamos o critério universal negativo, nós teríamos o método de impugnar qualquer filosofia. Mas esse método é somente mais uma filosofia, e ele não apenas não resiste a si mesmo, como muito menos resiste ao crivo de outros métodos.

Aluno: esse seria o método diabólico, o método do acusador.

É evidente, é o método do acusador. Se você retornar o método sobre o próprio método você vê que ele vale tanto quanto qualquer outro, ou seja, não vale nada.

Ele vai tomar todos esses métodos como se fossem critérios líquidos e certos, infalíveis. Isto é mais do que dogmático, isto é fanático. Ele simplesmente está com medo desses métodos. Por exemplo, o que a sociologia do conhecimento pode fazer para impugnar uma teoria qualquer? Não pode fazer absolutamente nada. Se a sociologia do conhecimento prova que a sua teoria nasceu de um preconceito de classe, ela não provou nada contra a sua idéia, absolutamente nada. Por outro lado, se a análise lógica provar que a sua idéia é auto-contraditória ela ainda não provou que o conteúdo dessa idéia é falso, porque ela só vai poder analisar o discurso. E quem disse que a veracidade do que o sujeito diz está no discurso? Não está no discurso, está no objeto intencional do ato de intuição originário. Você tem que remontar a este ato para saber se é verdadeiro ou falso. E este ato não é analisável, ou você o faz de novo ou não faz. Se eu vejo um quadrado e digo que é um quadrado, adianta você analisar o meu discurso para saber se é quadrado? Adianta você analisar a minha história? Não. Enquanto não trouxer novamente o mesmo objeto e colocá-lo na sua frente você não vai poder dizer se é quadrado ou não. Ou seja, a análise do discurso nada prova acerca do objeto do discurso. E o discurso só pode ser verdadeiro ou falso em relação a seu objeto. A esperança de que a análise do discurso prove a sua veracidade ou a impugne, isto é que é absolutamente utópico. Se você juntar tudo o que a humanidade já escreveu sobre elefantes e fizer a análise pela sociologia do conhecimento, pela análise wittgensteiniana, desmascaramento nietzscheano, psicanálise, tudo isso, e não trouxer nenhum elefante...

Isto aqui é o supra-sumo da alienação, e eu entendo o que ele quer dizer com espaço extra-mundano. É o espaço no qual vive esta eterna análise de discursos, que nunca tem nenhuma referência ao objeto originário do qual partiu a pergunta filosófica. E que, tendo vivido nesta atmosfera sufocantemente artificial durante anos, ele idealiza a vida do homem comum e tenta retornar a ela. Mas não tem retorno, uma vez que você saiu da vida para entrar nisso aí, o que você precisaria fazer contra si mesmo para sair de dentro dessa arapuca e retornar à vida real... nem queira saber o quanto você precisa chorar para fazer isto. Precisaria dizer: *eu sou um palhaço, um farsante, vivi uma farsa durante minha vida toda, vocês todos são farsantes, este sistema todo está errado, e quem está certo é Olavo de Carvalho*. Esta última frase seria a mais dolorosa de todas. Ele pode até chegar naquelas frases, mas quando chegar na última vai recuar. Uma verdadeira reflexão que o libertasse da arapuca ele não pode fazer, ele está absolutamente impedido de fazer. Seria preciso desmontar tudo. E, para fazer isto, ele precisaria ou pedir demissão da USP ou

demitir todos os outros. Eu imagino que se me acontecesse a grande desgraça de ser professor da USP e eu tivesse vivido toda esta coisa e um dia visse a luz e entendesse que tudo isto aqui é artifício, inclusive as técnicas modernas, retóricas, lógicas, linguísticas de análise do discurso, incluindo tudo isto, e que isto tudo considerado independentemente do objeto do discurso é apenas alucinação, eu teria que destruir todo o departamento. Nada sobraria. *Nós estamos aqui falando há cinquenta anos, só que nunca falamos sobre nada, nós só fizemos discurso, análise do discurso, análise da análise do discurso, e nunca saímos disto. E nós chamamos isto de filosofia, só que a filosofia nunca foi isto. Ela sempre foi exatamente o contrário.*

O que faz Sócrates? Análise do discurso? Aparentemente sim. Só que ele não está analisando o discurso em si mesmo como objeto – ele nunca fez isto. Ele sempre está se referindo a um *de que* o discurso fala. Se ele pergunta o que é a justiça e o sujeito dá uma resposta errada, por exemplo, *consiste em ajudar os amigos e prejudicar os inimigos*. Esta é uma descrição errada de justiça. Mas ele está pressupondo que o outro sabe o que é justiça, que ele já viu a justiça, e que ele apenas está dizendo a coisa errada. Então, existe um plano do conhecimento originário, e existe um plano do discurso. O que faz Sócrates? Ele quebra o plano do discurso para corrigi-lo e fazer com que ele narre – por isto é Anamnesis – o que de fato se passou. Ou seja, *quando você praticou a justiça ou a injustiça, ou quando agiram com você de maneira justa ou injusta, o que foi que efetivamente se passou? Não isto que você está dizendo, você está dizendo uma outra coisa, você inventou uma definição de justiça em vez de dizer qual foi a justiça que você conheceu efetivamente*. Portanto o esforço da filosofia sempre tem sido ao longo de dois mil e quatrocentos anos aquele negócio do Husserl, o *rumo às coisas mesmas*. Ou seja, o mundo da filosofia não é de maneira alguma o mundo do discurso, é o mundo das coisas, o mundo da realidade, o mundo da vida, do qual o discurso por efeito acumulado às vezes nos desvia. Mas eu digo às vezes, porque nem todo mundo se enrola tanto quanto ele está se enrolando aqui. E aqueles que querem desmascarar o discurso alheio são os que mais se enrolam. Se você pegar a obra de Wittgenstein verá que ninguém conseguiu se enrolar tão bem quanto este idiota. A vida de Wittgenstein se divide em duas etapas: primeira, *vou elaborar um discurso infalivelmente coerente em todas as suas etapas, a linguagem lógica perfeita; não deu, tinha o teorema de Gödel, que já tinha mostrado que não dá para fazer isso; quer dizer, não tinha demonstrado ainda, mas o fez logo depois; segunda, vou analisar os jogos linguísticos da linguagem banal, com resultados perfeitamente banais*. Alguém tem a cara de pau de chamar isto de filosofia? Não, isto é um jogo, porque foi uma proposta que você inventou. Você não parte de uma pergunta filosófica efetiva, você parte de uma ambição que você tem, que é a de construir uma linguagem x ou y. Esta é uma proposta técnica, é uma proposta de engenharia, de tecnologia, não é um problema filosófico. Contruir a lógica perfeita é problema de que nenhum filósofo jamais se ocupou. O próprio Aristóteles, quando formula a ciência da lógica, praticamente não a usa nos tratados, ele usa a dialética o tempo todo. Ele mesmo não se preocupou com essa lógica perfeita. Esse problema surge no século passado, e não parte de filósofos e sim de matemáticos, interessados antes em aplicações técnicas do que em filosofia. Quem disse que isso seria útil de algum modo para a filosofia? Isto é apenas uma hipótese. Supondo-se que o objetivo da filosofia é editar discursos perfeitos, aí sim. Só que as perguntas que um filósofo coloca são tão básicas, tão fundamentais e tão vitais que a possibilidade de chegar a um discurso perfeito sobre elas é remotíssima. Possível é você chegar ao discurso perfeito sobre coisas irrelevantes, isso sim.

A proposta de Wittgenstein não é filosófica de maneira alguma. Ela é uma proposta tecnológica que falha. E como resultado dessa falha ele é levado a uma espécie de sintoma, que é o mergulho na banalização. Se vocês se lembrarem do meu escrito “o abandono dos ideais”, verão que isso corresponde rigorosamente às duas etapas descritas pelo Paul Diel: a exaltação imaginativa, aquele desejo de poder fora do comum, a ambição da técnica discursiva absolutamente perfeita, uma ambição de poder evidentemente; ele voa, voa, voa, e daí ele cai na banalização. E o que fará o Wittgenstein? Ele vai passar o resto da vida analisando frases banais da vida cotidiana, destacadas do seu contexto, e transformadas em esteriótipos. Por exemplo, a dona de casa que diz: *vai varrer o chão da sala*. Ele vai descrever milhares e milhares de jogos linguísticos desse tipo. É a banalidade transformada em objeto esteriótipado e transformado em

objeto de atenção hipnótica pelo resto da vida. Mas isto é vida que se viva? É melhor esquecer isso aí, porque este é um duplo fracasso, isso não poderia ter levado a nada e, ademais, isso não nos interessa. Isso não tem interesse para ninguém.

A proposta da linguagem lógica perfeita nós temos que impugnar desde logo como questão filosófica, ela é uma questão instrumental, é uma questão puramente tecnológica, e a possibilidade de que isso tenha uma relevância filosófica é mínima. Porque a filosofia vai surgir daquelas primeira questões que você fez. Vamos supor que *quero saber o que posso saber e como devo ordenar minha visão do Mundo, como situar-me diante do Mundo físico*. Situar-se no mundo físico é situar-se dentro de uma totalidade. Qual é a hipótese de que você consiga fazer um discurso sobre a totalidade e de que esse discurso, por sua vez, seja total, e totalmente contínuo sem nenhuma salto. É claro que não dá para fazer isto aí. É o discurso total sobre tudo. Mas disto você pode desistir, é uma bobagem, não é uma questão filosófica séria, é uma hipótese pueril. Quando você diz *quero me orientar diante do mundo*, você está colocando uma questão séria, uma questão existencial, uma questão de homem, uma questão de ser humano. A hipótese de você fazer um discurso absolutamente perfeito, total, omniconvincente e, ademais, totalmente abrangente sobre isso, não é coisa séria. É apenas uma hipótese.

Aluno: ele quer a unidade transcendente das filosofias.

Não, ele não quer isso. Ele quer a unidade imanente, a unidade material. Transcendente é até possível, você pega o que as filosofias têm de essencial e coerência, que foi o que fez o Mario Ferreira dos Santos. Isto é perfeitamente possível. Sem levar em conta esta outra hipótese, que tudo o que eu estou falando não leva em conta esta hipótese da unidade transcendente das filosofias. É a idéia de Mario Ferreira dos Santos, de que no fundo todas elas estão de acordo. Pelo menos Mario Ferreira afirma isso, Leibniz afirma isso, e também, de certa maneira, relativizando historicamente, Hegel diz a mesma coisa. Como é que nós podemos dar por pressuposta que há essa universal impugnação mútua das filosofias se ao mesmo tempo há filósofos que afirmam que todas elas concordam. Pelo menos isto tinha que ser discutido. A discordância entre as filosofias é afirmada dogmaticamente e nunca provada. Quando é afirmada dogmaticamente, o é desde o ponto de vista de que todas as filosofias teriam que persuadir todos os outros filósofos em cada um dos detalhes do seu texto. Mas isto é pueril. Se você não consegue realizar uma coisa que no seu próprio enunciado já está dito que é impossível, como é que você vai dizer que todos fracassaram porque não conseguiram fazer isto que você está querendo fazer, quando o que eles quiseram fazer não era nada disso?

Por um lado, os discursos das filosofias não escapam indenes ao crivo das técnicas modernas de análise lingüística, retórica ou lógica do discurso qualquer, nem às investidas da psicologia e da sociologia do conhecimento. Por outro, as grandes transformações que convulsionam, num ritmo vertiginoso, o Mundo dos homens parecem recomendar um primado da prática e da ação sobre a teoria e o discurso. Tudo parece induzir-nos a que nos apliquemos de preferência aos problemas reais e angustiantes da vida comum de nossa espécie, renunciando aos discursos vãos. Redescobrimo o homem comum em nós, quando dele nos tenhamos afastado. Outra postura seria de fuga e alienação.

Essa redescoberta da vida comum, essa reconversão do filósofo ao homem comum que sempre fora, mas que sempre ignorara em sua filosofia e agora reencontra, foi o que propus no trabalho que mencionei. Num segundo momento, eu propunha também uma promoção filosófica de não-filosofia do homem comum, uma revalorização filosófica de sua visão comum do Mundo. Entretanto, o estilo demasiado sucinto de um texto apenas programático, também algumas imprecisões nas idéias propostas deram origem a mal-entendidos e confusões. Proponho-me agora reelaborar algumas noções e explicitar meu pensamento de modo mais claro e amplo sobre alguns pontos mais

importantes, corrigindo alguma formulação porventura menos feliz. Tentarei responder a críticas e objeções que me foram feitas, quase sempre oriundas de uma interpretação menos atenta de minhas palavras. Em particular, espero deixar bem patente que minha posição não se pode interpretar, sem mais, como uma mera variante da chamada filosofia do senso comum, ao contrário do que se pretendeu.

Renunciando à filosofia, torno-me apenas um homem comum. A vida comum e cotidiana é tudo aquilo que me resta, ao renegar das filosofias e de suas pompas. Assumo-a e vivo-a integralmente.

De cara você vê que este homem comum do qual ele fala é um conceito genérico universal, abrange todos os homens comuns. Agora, se existe uma coisa que faz parte da experiência de todos os homens comuns do mundo é que a vida dele não é igual à vida do outro. O que é este homem comum de que ele está falando? Vamos supor que você seja o Amir Klink e se mete num barquinho, num submarino, e entra embaixo da calota polar e fica lá seis meses. Isto é homem comum? Que raio de coisa ele é? Agora, vamos supor que você seja um sujeito banal, um funcionário público, ou qualquer outra coisa. Você sai na rua para ir trabalhar e é sequestrado, e o camarada te deixa no meio do mato. Este também é um homem comum, ou não? Vamos supor também que você é apenas uma empregadinha doméstica, uma pessoa pobre, e você está doente, você vai na igreja evangélica e o pastor diz *Jesus vai quebrar o seu galbo, e se você tiver fé vai acontecer isso*, daí a mulher reza e acontece alguma coisa, e ela aparece depois prestando testemunho, *eu estava toda ferrada e tudo mudou*. Isto é experiência comum? Tudo isto faz parte do tecido da vida diária, onde não há banalidade alguma. A idéia da banalidade é quando não acontece nada. E não acontecer nada, isto não é a definição da vida. Ortega y Gasset dizia: *la vida es lo que hacemos e lo que nos pasa*. Isto é, se não fazemos nada e não nos passa nada, então não há vida nenhuma.

Aluno: talvez seja a banalidade do professor da USP, que acorda cedo, vai lá, põe o paletó na cadeira...

Isto! É o cotidiano do departamento. Ele, quando pensa que retornou à vida comum, não, ele retornou à mesma vida de funcionário da USP, apenas considerada independentemente das discussões que ali dentro se travam. Chegar lá, marcar o ponto, etc, é o mesmo esquema de vida. Ou seja, ele nunca imaginou uma vida diferente da dele e dos colegas dele. Esse homem comum dele é um esquema intelectual totalmente artificial, baseado na idéia de banalidade, quando nenhuma pessoa comum, nenhuma pessoa do povo vive na banalidade, vive em um não-acontecer. Pelo menos o sujeito nasceu, teve que lutar pela vida, vive no meio da expectativa, do temor, do sofrimento, da esperança. Nada disto é banal. Por exemplo, a expectativa do milagre. A humanidade inteira vive isso o tempo todo. É só você ligar a televisão, tem dez, vinte, trinta programas evangélicos, onde há umas quarenta pessoas contando os milagres e quatrocentas esperando milagres. O milagre é a ruptura dessa banalidade. Eles constroem a vida inteira deles em torno disso aí. Quer dizer, que raio de homem comum é esse aqui?

E, ao modo de homem comum, organizo minha visão do Mundo, necessariamente falha e incompleta, necessariamente pessoal e minha. Mas nada me impede de, enquanto homem comum, considerá-la em sua totalidade e com um olhar mais abrangente, buscando fixar alguns de seus traços mais gerais.

Mas que raio de outra coisa faziam os filósofos se não exatamente isto? O que o filósofo faz? Ele olha a vida real que ele tem vivido e busca fixar alguns de seus traços mais gerais, ele não faz outra coisa.

Apreendo-me imerso numa totalidade que me contém e que como tal se me manifesta, numa experiência que é, ao mesmo tempo, de integração e alteridade. Reconheço-a, essa totalidade que me cerca, engloba e transcende, como outra que não eu, como maior e mais poderosa que eu. Experimento essa Realidade, de que sou parte integrante, de modo continuado e irrecusável. É a experiência de minha vida cotidiana, experiência não pontual, mas que se prolonga indefinidamente na memória do passado. Essa Realidade, chamo-a de *Mundo*. Uma mera expressão, que me facilita o discurso. Direi, então, que minha experiência é, toda ela, experiência do Mundo; que minha vida, eu a vivo no Mundo. Que nele estou irremediavelmente imerso.

Mas é ele que vive irremediavelmente no mundo, porque a maior parte da humanidade não viveu nisso, a maior parte da humanidade viveu parcialmente no mundo e parcialmente na expectativa do infinito, da libertação do mundo. Ao longo das épocas sempre foi assim. Você tem o mundo, essa pretensa totalidade, e você tem o trans-mundo, e este é tão real quanto qualquer outro. Durante toda a Idade Média existem mais depoimentos sobre a pessoa de Satanás do que sobre qualquer outro personagem histórico. Ou seja, qual foi o personagem que foi mais visto e atestado ao longo dos séculos? Satanás. Se você procurar prova da existência de Carlos Magno, você as vai encontrar em número muito menor. Quantas pessoas viram Carlos Magno? Cerca de trinta. E Satanás? Milhões. Isto para eles era uma realidade, uma coisa presente. Se nós formos fazer abstração disto, e dissermos *isto não fazia parte da vida deles, isto era apenas a filosofia deles...* mas nenhum deles vivenciou isto como doutrina, ou como filosofia, e sim como acontecimentos. Se alguém fizer uma macumba contra você e você se estrepar todo, você não dirá *esta é somente uma doutrina filosófica que ele tem a respeito do mundo*. Não é isto.

Por que esta redução da vida do homem comum à banalidade? Quando esta banalidade só existe na cabeça dele. É a banalidade da vida de filósofo uspiano, que, por sua vez, é uma banalidade abstrata, não é uma banalidade concreta, porque eu duvido que na vida dele não tenha acontecido nada.

O Mundo se me dá numa experiência de riqueza e complexidade. A Realidade se me manifesta cheia de multiplicidades e de unidades, de variações infindas, de diferenças e de semelhanças, estas ao menos relativas.

Vocês comparem isto aqui com um artigo que escrevi, “o infinito de Anaximandro”, em que eu lembro aquele negócio do Voegelin – não me lembro em que texto do Voegelin está isso, mas quem procurar vai encontrar – onde ele diz que a vivência normal do mundo tem sido a do homem viver entre o imanente e o transcendente, isto é, entre um mundo que está presente, ainda que você não o conheça na sua totalidade, e o trans-mundo infinito, e que nós não podemos nos livrar nem de um e nem do outro, e que a tensão entre os dois é a experiência comum e corrente da humanidade. Este é o verdadeiro homem comum. Por exemplo, para o homem comum, o fato de ele ter uma vida aqui e de ele poder ter uma outra vida após a morte, isto é o cotidiano. Quando um sujeito desesperado invoca Deus, ele está apelando a uma outra instância infinita contra as limitações do finito. Isto as pessoas fazem o tempo todo. Ou seja, elas não estão imersas neste mundo de que ele fala, elas estão boiando neste mundo, ou, como se diz, *elas estão no mundo mas não são do mundo*. Então, estar entre esse mundo e o outro, entre o imanente e o transcendente, esta sim é a experiência corrente e comum da humanidade. Só que este homem aqui corta o trans-mundo, ele diz que este trans-mundo é um mundo só de discussões filosóficas. É um mundo que só existe como teoria, doutrina e discursos editados. Mas você acha, por exemplo, que o homem que está sofrendo, que tem dor, e que apela a Deus para que o salve, você acha que isto é discussão filosófica ou faz parte da vida dele?

Todos os homens viveram neste intervalo, nesta comparticipação dos mundos, nesta metaxis de que fala Platão. Esta é a condição humana, este é o verdadeiro homem comum. Mas certamente não é a vida de um professor uspiano. Este ou vive numa imanência banal, ou vive

numa pseudo-transcendência constituída de discursos editados. É evidente que a vivência do professor uspiano, a vivência do homem comum do Porchat, é a experiência do esquizofrênico, não a experiência do verdadeiro homem comum, não a experiência da empregada doméstica, não a experiência do crente que vai na igreja protestante, não a experiência do policial que persegue o bandido, não a do bandido perseguido pela polícia, não a do homem que é assaltado nas ruas... não é a experiência do homem real, é um modelo, é um esquema, é um esteriótipo, que consiste na total imersão numa banalidade absolutizada indevidamente e sem a menor justificativa.

Essas observações que estou fazendo, não se precisa meditar para fazê-las, elas são espontâneas e surgem à simples leitura. Qualquer pessoa dotada de algum espírito filosófico e que tem a vivência dessa metaxis, dessa participação permanente nos dois mundos, instantaneamente, quando lê isto aqui, já percebe que algo está faltando, percebe que o sujeito aboliu a metaxis. Ele absolutizou o mundo da banalidade e impugnou o outro como se fosse constituído apenas de discursos, teorias. Quando, na realidade, tudo o que o homem pensou a respeito de infinito, de imortalidade, nada disto foi teoria, ao contrário, quando as pessoas passaram a teorizar isto, isto já existia há milênios. Quando surgiram os primeiros filósofos, Parmenides ou Heráclito, já havia corrido muita água antes disso. As pessoas já tinham vivido, sofrido, conhecido deuses, demônios, experiências extremas, já tinham vivido nesta paixão da participação nos dois mundos durante milênios. E nenhum deles tinha sido funcionário da USP, nem funcionário público brasileiro, nenhum deles tinha vivido nesta banalidade, que é ela mesma uma criação cultural. Esse pessoal das ciências humanas atual vive desmascarando os outros como construção cultural e não percebem que esta criação do cotidiano é uma criação cultural. O chamado cotidiano surge da divisão entre trabalho e lazer, que é uma divisão irrecorrível criada pelo sistema industrial moderno, tanto comunista quanto capitalista.

Leiam o livro do Jan Huizinga, “O outono da Idade Média”, que te diz o que era o cotidiano da Idade Média, feito de acontecimentos altamente dramáticos. Tudo tinha uma enorme importância. Os acontecimentos mais banais eram motivo de emoções extremas, de choro, de gritos. Quando uma pessoa saía para viajar, a cidade inteira parava para se despedir do cara, todos chorando, porque não sabiam se ele ia voltar. Não se esqueçam que naquela época não havia luz elétrica e era total silêncio nas cidades. Um grito no meio da noite todos ouviam. O nascimento de uma criança parava a cidade. Ele descreve os extremos de emoção que eram possíveis na época e que hoje são inconcebíveis. Ele conta a ocasião quando São Francisco Ferrer foi fazer uma pregação numa praça em Paris e falou quarenta e sete dias sem parar, isto testemunhado por milhares de pessoas que ouviram. E diz que juntou tanta gente que todos os telhados das redondezas da praça ficaram quebrados, porque tantas pessoas apearam na praça que algumas tiveram que subir nos telhados para ouvir, e assim quebraram todos os telhados. Ele dá até quanto ficou a conta dos telhados. E narra como era a execução de um prisioneiro, onde todo mundo chorava, até o carrasco, o carrasco abraçava o condenado, o condenado perdoava o carrasco. Ou seja, essas pessoas viviam com as emoções à flor da pele. Você vai chamar isto de banalidade? Não, isto era o próprio sentido da vida que aparecia e reaparecia a cada momento e que era ainda ressaltado pela missa diária, pelas cinco preces diárias, que não tem só no mundo islâmico, você tem no mundo cristão a mesmíssima coisa. No mundo islâmico você tem até hoje. Cinco vezes por dia você vai obrigatoriamente parar para pensar no fundo infinito desta vida finita que você está vivendo. A metaxis será constantemente lembrada através das invocações a Deus. Tudo o que você vai fazer é em nome de Deus. Esta coisa é continuamente lembrada a você e isto foi assim durante toda a história humana, com exceção de uma parte do mundo nos últimos duzentos anos, onde se instala o sistema industrial moderno. Então você vê que a vida cotidiana é uma criação cultural, ela nunca existiu. Nada é cotidiano. Por exemplo, você pega o calendário das festas religiosas da Igreja Católica, todo dia você tem um símbolo completamente diferente. E se o sujeito assiste à missa todo dia? Tem muita gente que o faz ainda, muitos católicos. O Ives Gandra assiste missa todo dia, o Dr. Sobral Pinto assistia missa todo dia. Essa missa a cada dia vai falar de um negócio diferente, que ou é uma das etapas da vida de nosso Senhor Jesus Cristo, ou a vida de algum santo, em suma, algo que vai interpretar aquele dia a luz

do simbolismo universal. E se você vive na Índia, onde tudo o que está acontecendo na sua vida banal cotidiana é imediatamente referido a configurações celestes, *está acontecendo tal coisa hoje, rau está num ponto, keto num outro*, está havendo todo um drama cósmico lá em cima do qual a sua vida aqui é uma expressão, é um aspecto. Ora, esta consciência astrológica dos acontecimentos durou milênios também. Na hora em que é abolido o simbolismo cósmico, abolidas as festas religiosas, e todo o mundo da transcendência é substituído pelos discursos em discussão dentro da faculdade de filosofia, aí você fala de vida cotidiana. Só que tudo isto é inventado, isto não é a vida natural e milenar da humanidade, a humanidade nunca viveu assim. Você criou uma situação de hospício, colocou as pessoas lá dentro, e agora o hospício virou normal. Você passa a analisar toda a história humana anterior como se tivesse sido vivida dentro de um hospício também. E você vai chamar isso de filosofia? Isso não é filosofia de maneira alguma, o que ele chama de filosofia não é filosofia, o que ele chama de homem comum não é homem comum. Em suma, isto aqui é tudo fictício, é tudo mentira do começo ao fim. E, mais ainda, o sujeito que dentro da USP tenha se aventurado a discutir isto aqui – como o Bento Prado Jr. objetou um detalhe – isso também é mentira. É tudo um teatrinho artificial concebido por esquizofrênicos para se atormentar uns aos outros. Daí sai o quê? Sai uma espécie de universo concentracionário, um mundinho opressivo, onde nada do que é verdadeiramente humano, espiritual ou filosófico pode sobreviver durante um único minuto sequer. Daí a minha conclusão: a construção desse departamento de filosofia da USP foi um crime contra o espírito humano, foi a total repressão à possibilidade de conhecimento. Essas pessoas são todas loucas, doentes, perigosas, sociopatas, fortemente empenhadas em mutilar a mente dos outros à medida de seu próprio recorte pessoal. Em suma, partindo disto aqui, a que você pode chegar se não ao total irracionalismo? Agora, junte esse artificialismo sufocante à paixão política que eles têm. Some uma coisa com a outra. Qual é o resultado? O resultado chama-se nazismo. Nazismo quer dizer o seguinte: *não interessam as razões por que estou fazendo isto, você vai ter que engolir, fica quieto, cala a boca burro!* Termina na imposição autoritária, é óbvio. Não há mais nenhuma outra saída. Ou, se não é imposição autoritária direta, é a imposição autoritária indireta da inculcação de padrões. É lógico que os camaradas só vão procurar inculcar padrões enquanto eles não têm o poder de tornar esses padrões obrigatórios. Se eles pudessem convocar a polícia para inculcar os padrões, eles não precisariam ter tanto trabalho. A única diferença é essa: enquanto eles estão na oposição inculcam padrões, na hora em que subirem ao poder manda e está acabado. Ou seja, esta é uma mentalidade perigosíssima, mentalidade totalmente nazista mesmo, não tem outra comparação, e a conclusão final disto aqui, não tenho a menor dúvida, é: *abajo la inteligencia, viva la muerte!* Não pode levar a nenhuma outra coisa. Quer dizer, já estamos no caminho disto e agora essa gente tem já os instrumentos para colocar isto em prática.