

Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula 65

10 de julho de 2010

[versão provisória]

Para uso exclusivo dos alunos do Curso Online de Filosofia.
O texto desta transcrição não foi revisto ou corrigido pelo autor.
Por favor não cite nem divulgue este material.

A aula de hoje será um pouco trabalhosa, pois temos dois textos para ler e comentar: (a) *La Filosofia Actual. Pensar Sin Certezas*, de Dardo Scavino (professor da Universidade de Versailles, França), editado em Buenos Aires pela editora Paidós em 1999, reimpresso em 2000; e (b) *A Filosofia Contemporânea. Introdução Crítica*, de Wolfgang Stegmüller, publicado pela EPU (Editora Pedagógica Universitária da Universidade de São Paulo) em 1977.

Para introduzir a leitura desses textos, precisamos nos lembrar que com Hegel foi inaugurada certa tradição de pensamento que iria se consagrar no uso universitário geral, e se tornou quase que um pressuposto inconsciente de muito do pensamento contemporâneo. Esse pressuposto diz que a evolução histórica do pensamento é o desenvolvimento interno da própria filosofia, como se fosse uma longa meditação filosófica que começa com os pré-socráticos e chega até o presente, de modo que não haveria muita diferença entre a estrutura de uma meditação filosófica e a estrutura da história do pensamento. Seriam mais ou menos a mesma coisa: como se fosse a humanidade pensando. Ressalta-se aí o elo de unidade e continuidade entre as várias escolas filosóficas tomadas, não como fenômenos independentes ou como “produtos da cultura do seu tempo”, mas como se fossem momentos de um longo pensamento filosófico. Tão logo Hegel ensinou às pessoas a pensar assim, muita gente achou que era uma boa idéia, e continuaram praticando isso ao longo do tempo.

Eu lembro, por exemplo, que quando estava estudando com o Padre Ladusans, um trabalho, dos dois que desenvolvi para apresentar lá, foi depois usado como introdução do livro do Mário Ferreira dos Santos, “*A Sabedoria das Leis Eternas*”, e o outro se chamava “Análise Estrutural da Crise da Filosofia Ocidental de Vladimir Solovyov”. Vladimir Solovyov era um pensador russo e poucos pensadores seriam mais diferentes de Hegel do que de Solovyov, mas ele ali usava exatamente o mesmo método, ou seja, examinava a evolução da filosofia durante certo período, partindo de Descartes até o momento em que ele entrava na história, e tomava este desenvolvimento como se fosse o desenrolar interno de um exame filosófico. Quando você faz isso, sabe que está entrando na história, no diálogo filosófico num determinado momento. O que na verdade não é bem um diálogo, é mais como um monólogo com uma única mente pensando. No momento em que se entra nesse monólogo, existe um certo *status quaestionis*, pois a coisa foi examinada até certo ponto e a ordem seguida por este raciocínio te obriga a entrar nela num certo momento, numa certa etapa. Então você se situa historicamente, do mesmo modo que se situa logicamente na questão, ou seja, têm-se ali os resultados dessa longa elaboração e eles de certo modo tornam obrigatórios determinados temas e abordagens que são aqueles compatíveis com o *status quaestionis*.

O desenrolar histórico da filosofia, ou de uma certa linha de investigações filosóficas, adquire um valor paradigmático, ele é o modelo de raciocínio sobre um determinado tópico, sobre um determinado assunto ou até sobre todos eles. Uma das diferenças fundamentais entre o que é o conhecimento no seu sentido mais rigoroso e o que é a acidentalidade da vida desaparece por

completo, passa a não existir mais acidentalidade, ou seja, a sucessão dos acontecimentos torna-se, ela mesma, uma norma. Isto não deixa de ser uma técnica de raciocinar, mas apresenta muitos problemas. De uns 30 ou 40 anos para cá, se consolidou um desses modelos históricos de desenvolvimento da filosofia, como se fosse o padrão para todas as faculdades de filosofia do mundo. Escolhi este texto do Dardo Scavino precisamente porque ele resume isso de uma maneira extremamente competente. Ele mostra qual é a linha de desenvolvimento histórico que é tomada pela maior parte das universidades, pelo menos na Europa e na América Latina (não nos Estados Unidos, onde é um pouco diferente, embora algumas faculdades sigam o mesmo esquema), o modelo de desenvolvimento histórico que é tomado como universalmente válido e obrigatório. Isso significa que dentro dessas escolas, desses ambientes acadêmicos a que estou me referindo, que é basicamente franco-germânico, que equivale, sobretudo, para a França e para a Alemanha, esta linha de desenvolvimento é considerada obrigatória. No momento em que entra na faculdade e começa a estudar filosofia, você está entrando nesta linha de desenvolvimento, nesta discussão, e vai tomar os problemas num certo estágio de desenvolvimento que eles alcançaram. Eu nunca vi nenhum outro livro que resumisse de uma maneira tão cândida esta linha de desenvolvimento. A partir do momento em que ela é tomada como universalmente válida, isto é, como se fosse a única linha de desenvolvimento possível da filosofia nesse tempo, então ela marca aquele coeficiente de conhecimento que se precisa ter para ser um bom estudante de filosofia no meio acadêmico atual. O estudante precisa conhecer vários pontos porque os filósofos os discutiram, passando por este e aquele ponto até chegarem aonde estamos. Tão logo o estudante se situa dentro dessa linha de desenvolvimento, ele alcança seu máximo desenvolvimento intelectual possível como estudante de filosofia, ou seja, ele se torna um opinador qualificado em filosofia porque ele conhece [00:10] o *status quaestionis*, ele sabe onde as coisas estão e está, por assim dizer, usando a expressão do Ortega y Gasset, “*a la altura de los tiempos*”, quer dizer, seu desenvolvimento intelectual está nivelado com aquilo que se alcançou até o presente. Isso é o que se entende nessas faculdades e ninguém precisa declarar que a coisa é assim, isso é tomado como uma verdade tão óbvia que ela é implícita e ninguém precisa dizê-la.

Tão logo dominamos esta seqüência, que é uma seqüência de autores, livros, temas e propostas, e nos qualificamos como estudantes ou professores de filosofia, então podemos examinar a coisa de fora e levantar alguns problemas. Primeiro: quem disse que essa linha de desenvolvimento é a central? Quem escolheu esses autores e esses tópicos? Quem determinou que esta linha de desenvolvimento fosse a principal? Para vocês verem como esse negócio é problemático, entraremos na leitura do segundo texto do Wolfgang Stegmüller, que mostra como a evolução da filosofia no século XX levou a um estado de fragmentação no qual se tem escolas, correntes e grupos filosóficos que não conseguem dialogar entre si porque um não sabe do que o outro está falando. Vemos então que essa linha que vem sendo oferecida (no Brasil acredito que em todas as faculdades de filosofia onde haja gente competente pelo menos para fazer isso) e que é adotada como universalmente paradigmática é só uma dentre muitas possíveis, e que existe um abismo entre ela e outras abordagens possíveis. Essa linha de desenvolvimento que é mostrada aos estudantes como se fosse a filosofia do século XX, ou o conjunto de conhecimentos ou de experiências intelectuais que têm de ser absorvidas para você ser um estudante qualificado, é apenas um grão de areia no oceano e que, visto de outros ângulos, de outras abordagens possíveis que ficam à margem desse estudo atualmente oficial, ela nada tem de necessário, nem uma lógica interna; é apenas uma sucessão de opiniões como qualquer outra. Inclusive a articulação de algumas dessas opiniões com as outras é bastante duvidosa porque quando um filósofo acredita estar respondendo a outro, como por exemplo, quando Heidegger acreditou estar respondendo a Edmund Husserl, que veremos daqui a pouco, não estava respondendo coisa nenhuma, mas falando de outra coisa, desde outro ponto de vista, e acredita que está num diálogo quando não está em diálogo nenhum. É como se um ator tivesse treinado para representar Hamlet e entrasse como Rei Lear e encaixasse suas frases ali de

alguma maneira. Na verdade, a aparente lógica desse desenvolvimento não existe, embora, quando ela é narrada, como pelo professor Scavino, ela pareça ter uma unidade de tipo Hegeliana, ou seja, o desenvolvimento dialético de uma questão através de posições, de oposições e sínteses que se desenrolam no tempo. Parece ter uma unidade muito profunda e parece que aquilo resume a questão central da filosofia no nosso tempo, mas quando você vai ver não é nada disso.

Eu vou ler, não o texto inteiro, mas uma parte do livro do professor Scavino e começarei na página 21 e pular a introdução. Podemos até voltar a ela depois, talvez na aula seguinte, mas para os fins do que quero expor aqui, temos de ler da página 21 a 29, ou não vai dar para acompanhar o que estou falando. Depois de ler tudo, voltaremos analisando ponto por ponto e talvez não consigamos encerrar este assunto nesta aula, se isto acontecer prosseguiremos na próxima.

“Capítulo 1 - O giro lingüístico”

Aqui ele vai introduzir a noção de giro lingüístico de Wittgenstein, mas não nesta parte que vamos ler. Nós vamos ler somente o processo anterior que leva até, segundo ele, à filosofia de Wittgenstein. Não chegaremos a Wittgenstein, vamos parar um pouco antes.

“1 - Não existem fatos, só interpretações

O problema da verdade

Até finais do século XIX, Gottlob Frege havia afirmado que o sentido de uma proposição depende das suas condições de verdade. Mas o que ele queria dizer com isso? Quando alguém diz “chove”, por exemplo, compreendemos esta asserção porque sabemos o que se passa quando a proposição é verdadeira, isto é, quando efetivamente chove. Se alguém nos perguntasse o que quer dizer o enunciado “chove”, deveríamos respondê-lo com outro enunciado que descrevesse esse acontecimento, ou seja, que definisse a proposição “chove”. “Chove” = cai água do céu, por exemplo. O que para Frege significava, justamente, dizer quais eram as condições da verdade desse enunciado: se cai água do céu, então o enunciado “chove” é verdadeiro. Pois bem, se as expressões “chove” e “cai água do céu” têm o mesmo significado, é porque ambas se referem à mesma coisa, ainda que o façam de maneira diferente. Assim “o vencedor de Iena” e “o vencido de Waterloo” são proposições que têm o mesmo referente: Napoleão. O que muda é o sentido, a maneira de apresentá-lo ou a perspectiva. O mesmo sucede com os enunciados: “estrela matutina” e “estrela vespertina”, dois sentidos diferentes que se referem à mesma coisa, e coincidem com o nome de “planeta Vênus”. No entanto, e isto é primordial, a expressão “planeta Vênus” não é o referente daquelas proposições. Não, o referente é sempre uma realidade exterior ao discurso, algo que só pode assinalar-se com o dedo ou com aquelas palavras que os lingüistas chamam deícticos, do tipo isto, isso ou aquilo. Há algo, um x, ao qual se refere às expressões: “x é o planeta Vênus”, “x é a estrela matutina” e “x é a estrela vespertina”.”

Ou seja, há um objeto externo ao discurso e este é o referente do discurso, e portanto é o referente das várias expressões com que nos referimos a este mesmo referente.

“Há um indivíduo cuja existência a história verificou e ao qual se referem as proposições: “x é Napoleão”, “x é o vencedor de Iena” e “x é o vencido de Waterloo”.

O próprio Frege se verá obrigado a introduzir algumas modificações a esta proposta inicial, sobretudo a partir das objeções que lhe fará seu discípulo inglês Bertrand Russell em uma carta de 1902. Mas o certo é que sua tese se converterá no ponto de partida, tanto das *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl como dos *Tractatus Lógico-filosófico* de Ludwig Wittgenstein, textos que dão origem a duas das correntes filosóficas mais influentes deste século: a fenomenologia e a filosofia analítica. Pois bem, alguém pode perguntar-se por que a lógica de Frege se tornou tão importante. A resposta é simples: sucede que esta semântica da verdade parecia haver resolvido um problema que remontava à *Crítica da razão pura* de Kant e que dizia a respeito à fundamentação do discurso científico.

Este filósofo, recordemos, reconhecia dois tipos de juízos lógicos: os analíticos ($A=A$) e os sintéticos ($A=B$). A lógica tradicional, de ascendência aristotélica, só aceitava como universais e necessários, ou válidos a priori, os juízos analíticos. Por exemplo: “O homem é mortal”. Porque bastava analisar o conceito de homem para saber que se tratava de um ser mortal, já que era um animal ou um ser vivo. Mas este saber não implicava nenhum progresso no conhecimento, simplesmente tornava explícito certos [00:20] saberes implícitos no conceito. Os juízos sintéticos, ao contrário, os que aumentavam o conhecimento de uma coisa (“A Terra gira ao redor do Sol”, por exemplo), se baseavam na experiência e não eram desde a perspectiva aristotélica, universais e necessários, simplesmente porque o predicado “girar ao redor do Sol” não podia deduzir-se a partir de uma análise do conceito de “Terra”.

Ou seja, além do conceito de Terra, precisava-se de mais alguma coisa, sendo que esta você a tinha da observação: “A Terra gira ao redor do Sol”.

“No entanto, a ciência moderna se caracteriza, antes de tudo, por esses tipos de enunciados. Toda a *Crítica da razão pura* de Kant se dedicava então a resolver este problema: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?”

A priori quer dizer aqui anterior e independente da experiência.

Kant acreditava que só são universais e necessários os juízos *a priori*, ou seja, aqueles obtidos por pura análise lógica ou por meios puramente especulativos, sem depender da experiência para a confirmação, porque experiência só nos fornece conhecimentos contingentes, quando se observa que as coisas são assim, mas não que as coisas tenham de ser necessariamente assim. Nada que acontece no mundo, que possa ser observado e conhecido por experiência, traz dentro de si a marca da necessidade, ao contrário, todas trazem a marca da coincidência ou da contingência, ou seja, uma coisa aconteceu mas não quer dizer que tenha de acontecer. Portanto, nenhum conhecimento por experiência, segundo a tradição antiga ou aristotélica, é válido universalmente, mas somente dentro das condições da experiência. Por exemplo, os juízos da matemática ou da aritmética elementar não dependem da experiência: para saber que $1+1=2$ ou que $2+2=4$, não é preciso somar milhões de vezes para saber que o resultado será sempre o mesmo, porque essa conclusão está decidida por um elo de necessidade interna que se obtém pela simples análise do conceito.

Kant dizia: se todos os conhecimentos obtidos por experiência são contingentes e só são universalmente válidos os conhecimentos obtidos *a priori*, então como é possível uma ciência do universo físico que obtenha leis universais e necessárias? Ele acreditava que, embora existisse esse problema, essa contradição, que a ciência física obtinha leis universais e necessárias porque ele acreditava que a mecânica de Newton era universal e necessária. Ele tinha esse problema: por um lado, a ciência que se obtém por experiência não pode fornecer conhecimentos universais e necessários, por outro lado é um fato que Newton obteve conhecimentos universais e necessários. Então temos aqui um problema a resolver. Assim entendia Kant. Hoje sabemos que a mecânica de Newton nada tem de universal e necessário, ela vale apenas para certo campo de observação e é um conhecimento empírico como qualquer outro, mas na cabeça de Kant o problema existia.

A única saída que ele via para isso era encontrar a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, que são juízos que acrescentam algo aos conceitos, que não são obtidos por mera dedução interna do conceito, mas que por sua vez não dependem da experiência para validá-los. Ele acreditava, por exemplo, que o juízo “o caminho mais curto entre dois pontos é uma reta” é um juízo sintético *a priori*. Ele diz: não se pode deduzir isso do conceito de reta e, no entanto, este é um conhecimento universalmente válido, hoje entendemos que isso é apenas uma falácia lógica. Ser um caminho mais curto entre dois pontos faz parte da definição de reta e pode ser deduzido da definição de reta, mas Kant achava que não.

Ora, Kant criou um monte de problemas inexistentes e depois se dedicou a resolvê-los; e mal. Mas deixou, de alguma maneira, uma série de enigmas que atraíram a atenção dos filósofos subseqüentes e que de algum modo determinaram a curso da evolução filosófica, precisamente este curso evolutivo que o Dardo Scavino está descrevendo aqui.

Kant deixou as coisas neste ponto: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Ele tentou explicar como eles são possíveis e a sua explicação falha, e o exemplo dos exemplos que ele fornece que é o do caminho mais curto entre dois pontos não é de maneira alguma um juízo sintético *a priori*, mas é um simples juízo analítico.

“Um século mais tarde, Frege parecia haver concebido uma lógica que se ajustava perfeitamente às exigências kantianas. A expressão “estrela matutina” não pode inferir-se de uma simples análise do conceito de “estrela vespertina” e, no entanto, dado que ambas se referem ao mesmo objeto, a um mesmo x , podemos torná-las equivalentes ou substituí-las: “estrela matutina = estrela vespertina”, isto é, $A = B$. Pois bem, esta igualdade ou esta substituição resultava possível se, e somente se o referente x existisse e fosse idêntico a si mesmo.”

Só se pode dizer que “estrela matutina” é a mesma coisa que “estrela vespertina” se existe um objeto qualquer que é o referente e se ele permanece idêntico a si mesmo. A expressão A é igual à expressão B porque elas têm o mesmo referente; se este referente não existisse ou se não fosse idêntico a si mesmo, então não se poderia dizer que as duas expressões são idênticas a si mesmo.

“Estas condições, no entanto, eram bastante problemáticas. Em primeiro lugar, o que significava “existir”? Para Russell e os positivistas lógicos, dizer que algo “existe” significava que podia ser verificado pela experiência sensível, que se podia ver, tocar, ouvir. Por isso, os enunciados “O rei da França é careca” e “O rei da França não é careca” resultavam igualmente falsos, simplesmente porque não existe, ao menos neste momento, um rei da França. Em síntese, a ciência era, para estes

filósofos, fundamentalmente empírica. No entanto, o aspecto sensível das coisas é algo que, justamente, muda e não se mantém idêntico a si mesmo.”

Frege disse que duas expressões só podem ser ditas idênticas a si mesmas se elas têm um referente comum, se esse referente existe e se ele permanece idêntico a si mesmo. Como se verifica isso? Por experiência. Porém, no mundo da experiência, tudo muda e nada fica idêntico a si mesmo.

“Segundo esses pensadores, no entanto, dizer que existe uma substância que permanece invariável para além das modificações acidentais da coisa, seria voltar ao discurso metafísico que se tentava conjurar, já que não podemos verificar a existência dessa substância por meio dos sentidos.”

Ou seja, se afirmamos que todo conhecimento é obtido pelos sentidos, então todos os objetos dos sentidos são mutáveis e então a nenhum desses objetos se aplica à regra de Frege. Ou seja, duas expressões jamais se poderiam dizer idênticas porque nenhuma das duas expressões teriam um referente existente e idêntico a si mesmo, pois no mundo físico nada permanece idêntico a si mesmo. Dessa forma, a única hipótese de haver um referente existente e permanentemente idêntico a si mesmo, seria admitir uma essência permanente que está para além da experiência física. Mas isto é uma proposta metafísica que não agradava aos filósofos analíticos que estavam firmemente decididos a provar que todo conhecimento possível só se limita ao mundo dos sentidos.

“Daí o fracasso do projeto kantiano: os enunciados da ciência, os juízos sintéticos, não podem ser *a priori* ou universalmente necessários. A ciência não descobriria as leis (universais e necessárias) da natureza, mas se contentaria em verificar certas regularidades.”

Cá entre nós eu pergunto: se tudo quanto é objeto de [00:30] experiência está continuamente mudando e não se pode admitir que elas tenham uma essência para além das suas transformações temporais, então não apenas a ciência não pode obter nenhuma lei universal e necessária mas também não pode obter nenhuma regularidade, pois a regularidade é uma constância. Se uma lei científica é constante, isso significa precisamente que ela não se aplica a nenhum objeto de experiência já que todos eles são mutáveis. Conclui-se que isto foi uma falsa solução ou um mero jogo de palavras que inventaram para justificar a existência da ciência depois de ter negado a existência de essências permanentes. Se tudo é mutável, então nenhuma regularidade é regular; ela só é regular sob certo aspecto, mas não se pode dizer que essa regularidade corresponde a fatos de maneira alguma. Esses camaradas estavam tentando fundamentar a ciência por um meio que a destruía completamente, mas essa parte destrutiva, implícita nos seus argumentos, eles varreram para debaixo do tapete e fizeram de conta que não tinham visto. Agora me digam: num mundo onde tudo muda, onde todos os objetos acessíveis ao conhecimento, não tendo essência nenhuma, não sendo nada em si mesmos, mas apenas estados que estão mudando continuamente, como se pode falar de regularidades? Qualquer regularidade observada seria apenas uma curiosa coincidência e seria apenas um aspecto aparente, ou seja, coisas que lhe pareceriam regulares quando vistas de certa maneira se mostrariam irregulares se vistas de outra maneira. Neste caso não haveria ciência de espécie alguma, nem mesmo reduzida à sua função modestíssima de observar e assinalar regularidades estatísticas. Isto eu estou dizendo, não o Scavino.

“Por isso uma teoria científica pode ser modificada, e inclusive refutada, quando novos fatos se verificam.”

O que quer dizer “verificam” e o que quer dizer “fatos”? Se todos os objetos a nós acessíveis estão em constante mudança e não têm nenhuma essência, você diria que algo se verifica? Não faz o menor sentido! Pode-se dizer no máximo que algo aparece ou parece. E dizer que as leis científicas podem ser modificadas quando novos fatos se verificam; não! Elas podem ser modificadas quando surge uma nova aparência. Então o que passa a ser uma lei científica? Um enunciado de aparências que pode ser trocado por outras aparências. Isso é precisamente o que nem Kant e nem outro filósofo anterior a ele chamaria de ciência, jamais. Isso quer dizer que esse pessoal, pretendendo fundamentar a ciência e falar em nome dela, colocou, na verdade, sem perceber ou sem querer admitir, um ceticismo integral. Eles destruíram toda a possibilidade de ciência, mas ao mesmo tempo continuam falando com a autoridade da ciência.

“O cientista resulta, desde a perspectiva positivista, um observador ou um experimentador.”

Mais ainda, digo eu: nessas condições, não se tem nenhum meio logicamente admissível de verificar se uma observação ou uma experimentação é melhor do que outra. A não ser por critérios profissionais e convencionais que não têm nada a ver com a estrutura da realidade, de maneira que há aí uma crise tremenda do pensamento científico, camuflada como se fosse um grande progresso da consciência crítica humana.

“Também para o alemão Edmund Husserl, o conhecimento começava pela experiência. Só que para este filósofo o termo “experiência” tinha um sentido muito diferente. Husserl continuava uma tradição que remontava a Descartes e Kant: a de uma filosofia da consciência. E a consciência não era uma “coisa” que se pudesse estudar como uma estrela ou Napoleão. Daí que Husserl criticasse a psicologia ou “a ciência da alma”, dedicada a abordar a consciência como se fosse um objeto. A consciência, afirmava ele, é sempre a consciência de algo (esta era, por outro lado, sua definição de “intencionalidade”).”

O entender significa tender internamente. A consciência não é uma coisa, mas um tender interior em direção a um certo objeto, ou seja, não existe consciência em si; só existe a consciência como tendência a um certo objeto.

“De modo que a consciência não é “algo”, uma coisa à qual possamos nos referir. Ao contrário, é sempre a consciência que se refere a algo, a uma coisa, a um x, ainda que não se saiba do que se trata, num primeiro momento, desta “coisa”. Assim, num ensaio inspirado na fenomenologia de Husserl, Jean-Paul Sartre falará mais tarde de algo que aparece, ou que se apresenta na penumbra noturna. Em princípio, argumenta este filósofo, não sabemos se se trata de um homem ou de uma árvore; é simplesmente “uma coisa mais escura que surge na noite”. Mas é, sem dúvida, algo. Logo, podemos verificar que é de acordo com as diversas qualidades sensíveis que vamos percebendo. Uma cor, uma textura e um odor nunca serão afecções sensíveis dispersas, mas desde o princípio são cores, texturas e odores de algo, de uma coisa, de um x. De modo que podemos decidir: “x é verde”, “x é áspero”, “x tem cheiro de clorofila” e assim sucessivamente. A multiplicidade do sensível só se percebe sobre um fundo de unidade da coisa percebida. A presença da coisa, poderia dizer-se, preexiste a todos os juízos que a determinam. Daí que a aparência, o aparecer da coisa, não se confunda para Sartre com o falso, pelo contrário, a aparência ou a

presença é sempre verdadeira. “A aparência é o ser”, conclui este filósofo, porque para ser, uma coisa deve aparecer-nos como tal, isto é, como algo.

A fenomenologia ia continuar assim uma antiga tradição da metafísica ocidental segundo a qual o ser de uma coisa era uno, verdadeiro e bom.”

Os famosos transcendentais de Duns Scott: *unum, verum, bonum*.

“Uno, porque cada vez que há uma coisa, esta aparece precisamente como uma coisa. “Tudo o que não é um ser não é um ser”, dizia Leibniz no século XVII, mas já Parmênides considerava que o ser era uno. Verdadeiro, em segundo lugar, porque a verdade é a aparição da coisa, o seu des-ocultamento o seu des-cobrimto, e por isso a verdade é algo que se des-cobre. E bem, finalmente, porque este ser carece de predicados e de determinações que implicam sempre uma certa negatividade (ser árvore, por exemplo, implica não ser animal, não ser racional etc).

Recordemos que já para Platão, o bem era um nome do ser, e por isso não existia idéia do bem: predicar algo a respeito do bem implicaria convertê-lo num ser particular, encaixilhado, limitado, negar-lhe outras propriedades. Quando a teologia medieval falar de Deus, o fará em termos muito semelhantes. As coisas sempre têm algo de divino, na medida que são unitárias, verdadeiras e boas, mas carece de sua perfeição desde o momento em que tem qualidades particulares que as distinguem entre si (de maneira que uma coisa é isto porque não é aquilo). Mas se pensamos que agora uma coisa só se apresenta ante uma consciência, porque é una e aparece graças a essa consciência que a percebe ou se refere a ela, nos damos conta de até que ponto o Homem podia ocupar o lugar de Deus (e até que ponto o ateísmo de Sartre, por exemplo, era diretamente proporcional ao seu humanismo).”

Então a existência e permanência das coisas passavam a ser função da consciência humana, porque é para a consciência humana que elas têm unidade, uma forma interna e perseveram no ser. [0:40]

“Ao exemplo sartreano dessa coisa surgida na noite, podemos agregar outro exemplo proposto pelo próprio Edmund Husserl. Suponhamos que vemos um edifício. Nunca podemos perceber todas as suas paredes exteriores; chegamos a observar duas ou no máximo três (se contarmos o teto), porque sempre o fazemos desde um ponto de vista no espaço e desde um momento no tempo. Não podemos evitar ter percepções parciais e incompletas, já que estamos impedidos de ver todas as coisas desde todos os lados ao mesmo tempo. Para ver todos os lados do edifício, devemos nos deslocar, mudar de ponto de vista, e isso, como se sabe, toma tempo. No entanto, cada uma daquelas paredes é a parede de algo, de modo que as perspectivas parciais se nos apresentam como partes de uma unidade, de uma coisa, de um x que nunca vemos mas pressupomos.”

Ou seja, você está vendo esta e aquela parede do edifício, nunca o vê inteiro, por todos os lados, mas pressupõe (preste atenção na palavra pressupor), sem experiência, que o edifício do qual se vê duas paredes tem pelo menos outras duas paredes e várias outras internas, além de toda uma consistência interna. Não se vê nada dessa consistência interna, porém o modo de você conhecê-la é

pressupô-la, e isto é dito por Husserl e ainda por Scavino. Mas mostrarei para vocês que isto está totalmente errado.

“À medida que nos deslocamos, recolhemos em cada presente da experiência não só o passado imediato, mas também o futuro iminente: existe um “horizonte bilateral” de retenção e protensão.”

Quer dizer, você retém algo dos dados que você pegou até aqui e projeta os dados que pegará em seguida.

“Se não fosse assim, não veríamos nunca coisas, mas uma série descontínua de imagens instantâneas sem correlação entre si: seria o esmigalhamento do mundo em fragmentos carentes de unidade.

“Algo semelhante poderia dizer-se com respeito aos enunciados: “x é o planeta Vênus”, “x é a estrela matutina” ou “x é a estrela vespertina”. Ainda que seus sentidos sejam diversos e múltiplos, cada uma dessas proposições se referem a uma mesma coisa, como se se tratasse das diversas perspectivas sobre algo que se apresenta ou aparece. De modo que a fenomenologia, graças ao conceito de intencionalidade, parecia restituir com êxito aquele referente idêntico a si mesmo que fazia falta à lógica de Frege.”

Então, graças à consciência, através do mecanismo de apreensão, retenção e protensão, ela apreende de algum modo a unidade do objeto. E portanto temos aqui o famoso referente existente e estável que era necessário para que a lógica de Frege fosse válida, ou ao menos parecia assim.

“Em todo caso, a fenomenologia vai desfrutar de um amplo prestígio em toda Europa pelo menos até meados dos anos 60.

“Inspirado por Martin Heidegger, o filósofo francês Jacques Derrida publica em 1967 um ensaio, *A voz e o fenômeno*, em que se propõe “desconstruir” o conceito husserliano de presença. Como acabamos de ver, este conceito funcionava como uma garantia de unidade do referente para além de suas modificações sensíveis, das mudanças de um ponto de vista ou dos diversos juízos que se pudesse emitir sobre ele. No entanto, tal e como o colocava o próprio Husserl, para que esta unidade fosse possível, o presente devia reter o passado e anunciar o futuro. Ou, dito em outros termos: o que se apresentava devia ser ainda passado e já futuro, como se o presente fosse um nó onde se enlaçasse a recordação do que já vemos e a antecipação do que veremos (“o presente está carregado de passado e grávido de futuro”, havia dito Leibniz). De modo que, conclui Derrida, “o presente não coincide consigo mesmo”. O que caracteriza o presente não é justamente a identidade, mas a diferença: o presente difere de si. Longe de servir como fundamento para a ciência, a consciência nos engana, já que percebe uma identidade ali, onde há, pelo contrário, uma diferença. Conclusão desastrosa, se temos em conta que Husserl havia se proposto fundamentar a identidade do referente da lógica de Frege. Se a consciência é sempre consciência de algo, de uma coisa presente, então a consciência é ilusão.”

Porque não há coisa presente nenhuma, só há ali uma coisa que já não é mais e outra que não é ainda.

“Longe da lucidez crítica que se lhe atribuía, a consciência nos impele a aderir ao fetichismo das coisas: a consciência é acima de tudo falsa consciência, e neste sentido, Marx, Nietzsche e Freud tinham razão contra Husserl e os fenomenólogos. Ao destruir o conceito de presença desse ser uno, verdadeiro e bom, Derrida inicia então a crítica do que chama a “ontoteologia”: o discurso (*logos*) a respeito da coisa (*ontos*) considerada como Deus (*theos*).”

É neste ponto, mais ou menos, que nós entramos na discussão. Quando você entra na faculdade de filosofia, tem de estar à altura do *status quaestionis*, que é determinado pela sua conclusão extraída por Derrida. A consciência é sobretudo falsa consciência, então só podemos conhecer a consciência através dos estudos obtidos sobre a falsa consciência, e os grandes estudiosos sobre a falsa consciência são Marx, Nietzsche e Freud. Marx dizia que “toda forma de consciência historicamente registrada é apenas uma projeção de interesses ou necessidades sócio-econômicas numa determinada classe”, ou seja, o sujeito imagina o mundo de determinado modo porque sua classe precisa disso para sobreviver. Freud dizia que “a consciência é apenas uma aparência que surge no topo de um conjunto de instintos inconscientes em conflito”, então a consciência é eminentemente o disfarce dos instintos. E Nietzsche dizia que “a consciência não é senão o disfarce da vontade de poder”, ou seja, você existir significa poder, e poder significa querer mais poder, então aquilo que você pensa e acredita conhecer, não é uma expressão do que as coisas são, mas do seu desejo de poder. Só resta estudar a consciência sob estes três aspectos.

Acontece que quando chegamos à escola analítica, temos o problema que já vimos: se todos os objetos que podem chegar ao nosso conhecimento estão em constante mutação e por trás deles não existe nenhuma essência permanente, então não adianta nem mesmo a ciência desistir de conhecer leis eternas e permanentes e tratar de conhecer apenas as regularidades estatísticas, porque até as regularidades estatísticas não são regularidades estatísticas de maneira alguma. São apenas aparências temporárias, momentâneas que podem ser desfeitas não pelo conhecimento dos novos fatos, porque aí não há sentido falar em fatos. Nem pelo conhecimento de novas experiências, porque não há nada que possa validar uma experiência mais que outra, todas as experiências se equivalem, inclusive não se pode dizer que uma experiência é mais científica que a outra. Sem confessar, esses camaradas haviam destruído a possibilidade da ciência, e, no entanto, a filosofia analítica é tida como se fosse a filosofia científica por natureza. E o Husserl toma a questão neste ponto, e como ele havia estudado a lógica de Frege, tinha o maior respeito por ele e entendia que sem a lógica de Frege não podia haver ciência nenhuma, então precisava inventar um jeito [00:50] de restaurar a noção de substância, de coisa, de essências permanentes, por assim dizer. Para fazer isto, ele vai usar os instrumentos criados por uma velha tradição de filosofia da consciência que começa com Descartes. Sabemos que o ponto de chegada das meditações metafísicas de Descartes e, portanto, o ponto de partida de toda a ciência cartesiana é a descoberta da consciência por si mesma, o famoso “penso, logo existo”, ou seja, você não pode duvidar da existência da sua consciência porque para duvidar precisa duvidar com sua consciência mesma, então ela não pode ser colocada em dúvida.

Husserl acredita que, aprofundando esse exame que Descartes fez da consciência, ele pode chegar a restaurar a noção da validade do objeto do conhecimento. Ora, este movimento de Descartes, que eu analiso na segunda parte da apostila “Descartes e a psicologia da dúvida” (não está publicada no

site) sempre me pareceu um dos movimentos mais estranhos, na verdade até extravagantes, a que um filósofo já se entregou. Pois, quando ele inventa o negócio da dúvida metódica, eu tenho certeza de que dúvida nunca pode ser metódica, nunca pode ser sistemática, porque uma dúvida não é um estado, é uma hesitação entre dois estados, um que afirma e outro que nega (se você afirma, afirma, e quando você nega, nega), mas, quando você não consegue se estabilizar nem numa coisa nem noutra, então você diz que está em dúvida. Se você parasse de afirmar ou parasse de negar, a dúvida desapareceria, portanto não existe dúvida se não existe afirmação ou negação. Digo mais: se o ato da afirmação ou o ato da negação não durasse nem mesmo um instante no tempo, não haveria nem afirmação nem negação, isto é, para duvidar, é preciso alternar entre um estado de afirmação que dura um certo tempo, mas que não se sustenta e é substituído por um estado de negação, que também dura certo tempo, mas que também se desfaz e você volta à afirmação e depois novamente à negação.

A palavra dúvida, como a própria raiz já diz, *duo*, é a coexistência entre dois estados em conflito e ela não é por si mesma um estado, a dúvida não tem uma substância em si; a única substância da dúvida é a alternância, a incapacidade de deter-se num dos estados ou de suprimir qualquer um deles, porque se um deles fosse suprimido, a dúvida desapareceria, e se nenhum deles durasse nada, não haveria dúvida, mas apenas indiferença. O estado de dúvida é uma alternância ativa entre esses dois estados e, por definição, não é possível você ter dúvida a respeito de tudo. Para se colocar qualquer dúvida, é necessário que se tenha uma certeza anterior. Se você tivesse dúvida a respeito de tudo, sua mente simplesmente estaria paralisada: imagine milhões de “sims” e de “nãos” a respeito de tudo e qualquer coisa, coexistindo na sua mente! É claro que isso não existe. A dúvida nunca é sistemática ou total, ela é parcial por sua natureza. Ela só é cabível onde existe a alternância de uma possibilidade de “sim” e uma possibilidade de “não”, e é claro que nenhuma mente humana concebível pode aplicar essa operação a tudo. Nós temos dúvidas em série e não todas ao mesmo tempo. Faça a experiência e veja quando você estiver na maior incerteza achando que é uma incerteza a respeito de tudo, que você ainda está baseado numa infinidade de dados nos quais você acredita, porque se não acreditasse em nada, não teria dúvida a respeito de coisa nenhuma, não teria material do qual ter dúvida.

Quando Descartes decidiu colocar em dúvida tudo aquilo do qual ele não pudesse obter uma certeza ou uma prova, ele está apenas dizendo isso, ele não pode fazê-lo, na verdade. Foi justamente aí, que quando li pela primeira vez (vai fazer 40 anos), esse problema entrou na minha cabeça: ele não vai fazer o que está dizendo que está fazendo. Vai apenas fingir. Ele pode apenas dizer isto, mas não pode fazê-lo. Então a dúvida universal é um teatro, não é uma experiência real. No entanto, Descartes insiste que a seqüência que ele está expondo nas meditações metafísicas não é uma seqüência de raciocínios apenas, não é um raciocínio que ele está montando, mas é uma narrativa de uma experiência interior. Eu vi que esse camarada se observou muito mal, porque ele diz que está fazendo uma coisa que não fez, e no entanto ele não está mentindo, mas está realmente equivocado a respeito de si mesmo. Existe em Descartes uma distância entre o eu pensante e o eu existencial, e ele não sabe o que está fazendo, só sabe o que está narrando. E foi aí que surgiu o negócio da paralaxe.

Por uma coincidência, Descartes conta que sentia uma especial atração erótica por mulheres vesgas! Ele mesmo parece ter uma espécie de estrabismo mental, quer dizer, o olho cognitivo olha para um lado e o olho existencial olha para o outro. Pior: ele diz que enquanto está procedendo a dúvida universal, vai adotar uma moral provisória para orientá-lo em todos os atos da vida, porque ele diz: se eu ficar em dúvida sobre todas as coisas, no sentido intelectual e no sentido prático, ficarei paralisado, então vou adotar uma moral provisória. Eu digo: mas como ele sabe que é provisória? Para adotar uma moral provisória, ele tinha que ter uma clara vivência de tempo existencial, mas ele

não estava colocando este tempo existencial em dúvida ao mesmo tempo, caso contrário ele não poderia de maneira alguma seguir a moral provisória. Ele não poderia adotá-la nem mesmo como provisória.

Descartes coloca em dúvida algumas coisas, mas ele acredita que está procedendo a uma dúvida radical. Ora, a dúvida radical não apenas é impossível, mas contraria praticamente todos os instintos humanos. Imagine como você se relacionaria com os elementos da ordem física duvidando da sua existência ao mesmo tempo, por exemplo, quando tivesse fome, você iria duvidar da existência de alimentos e duvidar de que está tendo fome? Quando você fosse respirar, teria que duvidar da existência do ar e duvidar da existência de sua respiração? Veja como isso é absurdamente inviável. Então, pergunto eu: porque este homem teve a idéia de levar a dúvida até as suas últimas e impossíveis conseqüências se isto não só é inviável na prática, como também contraria toda a dinâmica vital do ser humano? Dito de outro modo: porque que ele se voltou contra si mesmo, de uma maneira tão radical? Porque o seu eu cognoscente se voltou contra o seu eu existencial de uma maneira [01:00] tão radical? Descobri a solução disso quando estudei os três famosos sonhos que Descartes teve e que disse ter despertado a sua vocação filosófica.

Não interessa analisar aqui esses sonhos, mas nós vemos que todos eles se condensam numa hipótese que Descartes lança depois que é a hipótese do gênio mau, que seria um deus maligno que criou o universo, e criou todo o sistema das aparências sensíveis com a finalidade de nos enganar, de nos induzir ao erro. É mais ou menos como no filme *Matrix*, em que alguém criou um mundo onde, por exemplo, você pensa que está comendo uma banana, é uma coisa que tem gosto de banana, tem consistência de banana, nasce nas bananeiras, exatamente pelo mesmo processo por que nascem as bananas, mas é inventada. Então o mundo real seria fingido, a totalidade do mundo real seria fingida. Esta hipótese o lança num tal estado de terror, que ele imediatamente se apega à idéia de que Deus é bom e jamais faria isto. Mas o gênio mau não deixa de assombrá-lo de algum modo. A hipótese do gênio mau só surge no raciocínio das *Meditações Metafísicas* mais para adiante (não surge desde o começo), mas foi ela que fez Descartes raciocinar em termos da pior hipótese possível, que é a dúvida integral. Se existe o engano universal, então estou automaticamente colocado numa situação de dúvida universal. Portanto, não é o método da dúvida que o leva ao gênio mau, mas é a hipótese do gênio mau que produz o “método” da dúvida. Dito de outro modo, o que Descartes está querendo é conseguir um argumento infalível contra o demônio. Dante já dizia que isto é impossível, porque o demônio é um lógico bem melhor do que nós. Descartes está querendo vencer o demônio na base da discussão, quer discutir com ele aceitando a premissa demoníaca para demonstrar em seguida que ela é falsa. Veja que isto não é uma questão filosófica que possa surgir de um estado normal da nossa experiência, mas de um estado realmente patológico de terror. É só assim que consigo explicar porque Descartes procedeu dessa maneira.

No entanto, apesar de toda a sua estranheza e de toda sua óbvia inviabilidade, o método cartesiano foi aceito por muitos filósofos como se fosse o ponto de partida universal e necessário da filosofia moderna. Num livro com uma série de conferências que Edmund Husserl fez, que se chama *Meditações Cartesianas*, ele diz claramente isso: “Descartes inventou o começo absolutamente obrigatório da filosofia moderna. Todos nós temos que partir da dúvida integral.” Se tudo é colocado em dúvida, só sobra no meio uma luzinha chamada consciência, ou eu, que tem certeza da sua própria existência (sendo esta, segundo Descartes, a primeira e a mais fundamental das certezas: eu sei que eu existo porque eu estou pensando que eu existo ou eu estou negando que eu existo; para ambas as coisas eu preciso existir). Todo o universo de Husserl é constituído do exame desta consciência. Ele vai descrevendo os seus caracteres e diz que ela não é uma coisa, ou seja, você não pode se referir a ela como a um objeto. A consciência é sempre referir-se a algo, ela tem sempre um objeto, é sempre consciência de algo, e ele chama a este fato de “intencionalidade”.

Evidentemente, a estrutura do conhecer, quando referida aos entes do mundo, só pode ser explicada nos termos que Husserl chama de “retenção” e “protensão”, ou seja, o conhecimento se desenrola no tempo, e suponho que estou vendo, por baixo das aparências, certas essências permanentes. Se estas não existissem, as aparências estariam boiando no vazio e seriam absolutamente inviáveis. Só que esta maneira de ver as coisas se oferece em seguida à contestação feita pelo Derrida, de que, se a consciência é apenas essa ligação entre passado e futuro, ela não tem nenhuma consistência em si mesma e constitui-se apenas de uma diferença entre passado e futuro. Ela não tem conteúdo nenhum e consiste fundamentalmente em autoengano. Acho que esta crítica é legítima quando feita à fenomenologia de Husserl, porém, se apresentamos a sequência histórica dos pensamentos assim: Frege, escola analítica, Husserl, (Heidegger – entre parênteses, pois a idéia foi dele) e Derrida, então chegamos no ponto em que só nos resta estudar a falsa consciência usando para isto os instrumentos criados por Marx, Freud e Nietzsche, que é exatamente o que se faz na quase totalidade das faculdades na Europa e na América Latina (nos Estados Unidos ainda se leva muito a sério a filosofia analítica, e também há alguns outros desenvolvimentos que não interessa discutir aqui). Mas se você entrar em uma faculdade no Brasil, ou na USP, por exemplo, é isto que você vai ter: esta sequência e a conclusão final. Só nos resta estudar Marx, Freud e Nietzsche (e seus auxiliares: Foucault, talvez um pouco de Wilhelm Reich, um pouco de Herbert Marcuse, para fazer um certo floreio em torno disso, mas a substância é essa). Porém, em primeiro lugar, quem disse que essa sequência de pensamentos é algo mais que uma sequência de acontecimentos, que ela é universal e necessária? Quem disse que a evolução interna da filosofia tinha de ser esta? Em segundo lugar, será que não houve outros desenvolvimentos paralelos completamente diferentes que escapam disso? É claro que houve. Por exemplo, aqui nós não teríamos como encaixar o Xavier Zubiri, nem o Bernard Lonergan. Então o que nós fazemos? Temos de sumir com alguns gigantes da filosofia e nos ater a esta sequência para poder chegar a essa conclusão.

A crítica que a escola analítica fez à lógica de Frege está certa em si, e Husserl a toma como ponto de partida. Mas está certa somente no que ela nega da lógica de Frege; o que ela afirma do mundo real não faz o menor sentido. Ou seja, a discussão dos filósofos entre si torna-se, para fins de pedagogia universitária, como se fosse a exposição dos vários aspectos que esgotam a realidade, porque o fato é que a realidade não entrou nessa discussão, só entrou o que os filósofos dizem. Sobretudo quando Husserl entra em cena, disposto a “restaurar” a possibilidade do conhecimento válido e portanto defender o princípio da lógica de Frege, ele entra com um viés determinado que vem das suas leituras filosóficas, e não do exame da experiência, embora ele diga que toda a sua filosofia é experimental. Ora, qualquer exame que você faça de qualquer experiência é experimental, mas quem disse que qualquer exame da experiência reflete a estrutura da experiência na sua amplitude, e não somente um aspecto dela, selecionado [1:10] não por exigência da própria experiência, mas por exigência da tradição filosófica com a qual você vem armado e pré-moldado? Então, vejam que praticamente em toda essa tradição que inclui Descartes, Hume, Kant e Husserl o eu humano só aparece como sujeito do conhecimento, a consciência só aparece como sujeito do conhecimento ou como objeto de si mesma.

Eu acho isso uma das coisas mais extraordinárias da história da filosofia: cada um desses filósofos se vê como se ele fosse o sujeito do conhecimento e diante dele existisse só um negócio chamado “mundo” ou “objeto”; ele próprio, o filósofo, jamais é objeto. O sujeito se pergunta “como eu conheço?”, mas nunca pergunta “como os outros me conhecem? Como sabem que eu existo?” Esta pergunta nunca foi feita, em toda a tradição moderna. Nem mesmo por Husserl, que era um homem cuja integridade intelectual não podemos negar. Nem Husserl, nem Frege, nenhum deles pensou nisto. Então eu pergunto: se eu não fosse conhecido absolutamente, se ninguém me conhecesse, como poderia eu fazer qualquer exame filosófico que fosse? Por exemplo, ao raciocinar, eu uso elementos de uma língua que alguém me ensinou. Essas pessoas que me ensinaram a língua

acreditavam que eu existia, me viam, me tocavam, trocavam minhas fraldas, me davam comida, me davam mamadeira, e daí eu cheguei até aqui. Ou seja, em nenhum momento eles se perguntam: quais são as condições existenciais que preciso ter necessariamente para colocar essas perguntas filosóficas? As perguntas filosóficas surgem no ar, absolutamente imotivadas, exceto pela curiosidade do indivíduo, que a partir desse momento se considera “o” sujeito do conhecimento, considerando que para ele tudo o mais é objeto. Ora, se eu jamais fosse objeto, como eu poderia ser sujeito? Vamos definir sujeito como aquele que recebe informações, e objeto como aquele que emite – no momento em que estou vendo esta mesa, ela está me transmitindo algumas informações luminosas e táteis e eu as estou recebendo, e sei que estou recebendo, tenho consciência disto. Se eu não emitisse informação alguma, como poderia receber alguma informação de fora? No instante em que minha mão toca esta mesa, ela está fazendo algo com a mesa, não é só a mesa que está fazendo algo para mim. Eu exerço um peso sobre ela, uma temperatura, e assim por diante. E é através desta troca de informações que eu recebo a informação que vêm da mesa. O eu que conhece nunca é totalmente passivo. Jamais. Se ele fosse um puro observador, cuja única função consistisse em conhecer, o que poderia ele conhecer? Poderia existir conhecimento sensível sem que eu fosse objeto também? Vamos tomar como exemplo a mais sutil e mais evanescente das ações: o olhar. Eu dirijo meu olhar para cá, para lá, e no instante em que o dirijo, faço com que algumas coisas venham ao primeiro plano e outras vão para o segundo plano. Posso olhar coisas tão de perto que tudo o mais desaparece no fundo. Ou seja, no mínimo, eu tenho esse poder seletivo que exerço sobre os objetos, não presto uma atenção chapada em tudo. Quando ouço, é a mesma coisa. Se há um ruído a meu lado e uma pessoa está falando baixinho, posso escolher me tornar surdo para o ruído e prestar atenção no que aquela pessoa está dizendo. Quanto à função do tato, mais ainda: você só toca uma superfície de cada vez. No momento em que estou fazendo isso, estou emitindo informações, e portanto sou um objeto; se não o fosse, não poderia ser um sujeito nem por um único minuto, nem por uma fração infinitesimal de segundo. Dito de outro modo, para o puro sujeito não existe mundo. O mundo só existe na ação que você exerce sobre as coisas em torno, as quais lhe respondem de algum modo.

Não existe esse conhecimento puramente passivo, do puro sujeito que só recebe as informações. E no entanto, toda a filosofia moderna se construiu na base de examinar o sujeito como se ele fosse puro sujeito. Inclusive o próprio Husserl cai nesse erro monstruoso.

Posso imaginar então a minha consciência, por um único minuto, como se fosse pura consciência cognitiva, sem nenhuma existência no espaço/tempo? De jeito nenhum, porque se a minha consciência não estivesse no espaço/tempo não haveria espaço/tempo para mim, e portanto não haveria nada. Lembrem-se que quando eu estava explicando a questão da alma imortal, algumas aulas atrás, eu disse que a expressão “consciência fora do corpo” é errada, porque ou a sua consciência encara as coisas desde dentro do corpo, como você está fazendo (o que não quer dizer que ela esteja no corpo, mas que o corpo é o ponto de observação desde o qual ela se coloca), ou ela se coloca acima do corpo e o tem, portanto, como um de seus objetos (objeto real, atual, ou potencial). Se, ao me colocar acima do corpo, eu me colocasse realmente fora dele, eu teria que ignorá-lo por completo, e eu não saberia onde estou. E se eu não soubesse onde estou, como eu saberia que estou acima do corpo? Por exemplo, se eu tenho uma experiência de visão remota, como é que eu sei que é remota? Então o sujeito que está em estado de morte clínica, e que vê o próprio corpo na mesa de operações, ou na cama, não pode dizer que está fora do corpo, porque agora o corpo é um conteúdo da sua consciência, e portanto está dentro dela.

Nós jamais nos separamos do corpo, nunca! Você pode ter várias posições em relação ao corpo, várias relações diferentes com o corpo, mas, mesmo dentro da perspectiva da Teologia Cristã, a sua alma que vai para o Juízo Final é alheia ao seu corpo? Como pode ser, se você lá vai responder

pelas ações que praticou corporalmente aqui? E note bem que na Bíblia, em nenhum momento se promete uma subsistência de puras almas, mas se promete um corpo de glória. Seu corpo vai ser trocado, mas você não vai existir fora do corpo. Ou seja, nem na religião existe isto.

E no entanto, toda essa filosofia examina um eu puramente cognoscente que, primeiro, nunca é objeto de conhecimento para ninguém, nunca é conhecido, e está tão desligado do seu corpo que pode supô-lo inexistente, de modo que só o eu cognoscente existe, enquanto o corpo está colocado entre parênteses. É claro que, por este método, [1:20] você só vai dar a cara a tapa, e vai vir um Derrida e dizer: “olha, tudo isto aí que você está falando é um tremendo autoengano!” Só que o autoengano em que caiu a filosofia moderna não se observa na filosofia antiga, nem em Platão, nem em Aristóteles, nem nos escolásticos, e não se observa numa série de outros filósofos contemporâneos como Xavier Zubiri, que diz que não apenas nós conhecemos a realidade, mas que essa dimensão que nós chamamos de realidade é própria do ser humano – não existe realidade para os demais entes. Só existem impressões, estados deles. Ele dá o famoso exemplo: quando faz frio, o cachorro sente frio, mas nós sabemos que o inverno é frio. O cachorro não sabe disto, ele só sabe quando está sentindo. Também, essa série de pensamentos não se aplica ao Eric Voegelin, que diz que a essência do nosso conhecimento é participação na estrutura da realidade. Portanto não existe um sujeito aqui e lá um objeto, ambos estão sempre dentro de um círculo de participação. E essa participação é, por sua vez, a estrutura da realidade.

Se voltarmos um pouco a Edmund Husserl, você verá que a retenção e a protensão não acontecem só no sujeito, mas também no objeto. Por exemplo, enquanto eu estou circulando pelos vários lados de um edifício, conservo a visão que tive dos lados já vistos e tenho uma expectativa dos lados ainda não vistos. Porém, essa mesma estrutura está no próprio objeto, porque ele persevera no tempo. Se não perseverasse no tempo, ele teria uma existência instantânea e eu não poderia percorrê-lo. Ou seja, só posso ter retenção e protensão porque essa retenção e protensão estão na própria estrutura do objeto, e não podem ser analisadas como se sucedessem somente no sujeito.

O exemplo mais simples, então, nos mostra o seguinte: não é que nós só podemos enxergar o objeto por determinados lados e não por todos aos mesmo tempo; ele também não pode se exibir por todos os lados. O que seria o edifício que tivesse todos os seus lados de um lado só? Seria um painel, e não um edifício; e ninguém moraria lá dentro. Do mesmo modo, quando eu vejo um ser vivo, um animal, uma pessoa, só o vejo pela sua superfície externa, porque para vê-lo por dentro eu precisaria abri-lo e para isto eu precisaria matar a pessoa. Então esta limitação do nosso conhecimento não é uma limitação nossa, ela é a forma de existência do próprio objeto! Neste sentido, a consciência, se é feita de retenção e protensão, não é de maneira alguma uma mentira, mas a perfeita adequação entre um ente, que é objeto e sujeito, e outro ente, que também é objeto e sujeito. Qualquer ente que receba informações é sujeito sob aquele aspecto, e é objeto enquanto transmite informações. É possível conceber algum ente na realidade que jamais emitiu informação alguma para nenhum outro ente, sob aspecto nenhum? Não, não é possível. Uma mera possibilidade matemática tem um conjunto de relações lógicas necessárias com outras relações matemáticas e, neste sentido, ela as está informando, ela está emitindo informação. Isto é assim mesmo com entes puramente imaginários. E todos os objetos reais emitem e recebem informação. Não há um só ente que esteja imune a este processo da troca. Aqueles entes que existem no tempo e no espaço só podem ser conhecidos por retenção e protensão porque eles só podem existir como retenção e protensão.

A objeção feita por Derrida mostra que ele só consegue conceber o presente em um sentido atomístico; o presente para ele é apenas um limite infinitesimal entre a protensão e a retenção, isto é, entre o passado e o futuro, e neste sentido evidentemente ele é um engano. Ele se constitui apenas de uma diferença e não de alguma informação substantiva. Retenção e protensão, porém, se são a

forma característica do conhecimento no tempo, mas ao mesmo tempo são também a forma de existência das coisas no tempo, pressupõem a existência de algo que se chama continuidade do tempo. Ora, esta continuidade acontece apenas no tempo? Ou, dito de outro modo, aquilo que sucedeu durante um tempo, quando pára de acontecer, volta ao nada? Não, porque do nada, nada sai; o nada, nada produz; do nada, nada emerge. O que quer que tenha participado do ser por um único instante infinitesimal nunca mais será um nada. Entendemos assim que não pode haver tempo nenhum se não existe também a continuidade perfeita e a eternidade. É como dizia Santo Agostinho: “o tempo é a forma móvel da eternidade”, é a aparência móvel da eternidade. Tudo que existe no tempo existe na eternidade e existe eternamente, sob a forma limitativa que tem a sua existência no tempo – ela é aquilo e nada mais do que aquilo, mas um nada jamais será. Não podemos voltar ao nada, ninguém pode voltar ao nada, nada nunca pode voltar ao nada! Só o nada mesmo que sempre esteve lá e que nunca foi nada pode continuar sendo o nada eternamente, porque não é nada. Isto quer dizer que a existência temporal tem fundamento no eterno, senão ela teria que existir por si mesma, boiando no nada, o que é impossível. Vemos então que esta crítica que o Derrida faz ao Husserl é válida contra a formulação que este deu ao problema, mas não é válida contra a intenção inicial de Husserl de fundamentar a lógica de Frege. A lógica de Frege é imbatível nesse aspecto. Podemos designar uma coisa por nomes diferentes, de tal modo que esses dois termos tenham a mesma significação se, e somente se, o referente existe e tem unidade. Ora, tudo o que existe tem necessariamente unidade, porque tem continuidade. Se fosse instantâneo, um instante infinitesimal, não poderia ser conhecido. Se pode ser conhecido, é porque é algo que persevera, ou no tempo, portanto indiretamente dentro da eternidade, ou persevera diretamente dentro da eternidade porque é eterno.

Vemos então que toda essa discussão foi apenas uma discussão técnica feita entre pessoas não muito hábeis, [1:30] porque os erros de método que cometem são enormes, imensos. Por que pessoas tão inteligentes cometem esses erros? Porque estão comprometidas com uma tradição filosófica determinada, e se fecham a outras tradições que poderiam corrigir os seus erros.

Outro dia eu estava assistindo a um documentário sobre essa figura extraordinária e assustadora que foi George Ivanovich Gurdjieff. Você só começa a entender Gurdjieff quando entende que todas as suas doutrinas são falsas. Ele mesmo diz: “Se as pessoas me compreendessem, saberiam que sou um farsante”. Tudo o que ele diz sobre a estrutura da realidade, o ser humano etc., nada tem intenção de ser verdadeiro, mas pode exercer sobre algumas pessoas uma função benéfica e sobre outras uma função maléfica. Eu até acredito que Gurdjieff tivesse boa intenção, subjetivamente, para com seus alunos. Ele queria despertar neles a consciência de uma forma de existência que está no fundo de todos os seres humanos, mas que não pode ser captada nem física, nem emocional e nem intelectualmente. É por isso que ele chamava a sua escola de “o quarto caminho”. Nos esoterismos tradicionais, por exemplo, na Índia, você tem aquelas três modalidades de “yoga”, que significa a reunificação, a união: Karma Yoga, que é baseada na ação, no ascetismo e no esforço; Bhakti Yoga, que é baseada na devoção, na adoração de Deus; e Jnani Yoga, que é baseada no conhecimento. Gurdjieff diz que nenhuma dessas três modalidades irá levar você a coisa nenhuma, porque o simples fato de nós termos essas três possibilidades ou forças cognitivas dentro de nós mostra que somos algo para além delas. Isso me parece bastante óbvio. Eu estou longe de ser um admirador ou seguidor de Gurdjieff, pois já escrevi umas coisas terríveis a respeito dele, mas o que é certo é certo e nós temos de reconhecer. Ele chamava sua técnica de “o quarto caminho”, porque não era nem o caminho do ascetismo, nem o da devoção e nem o do conhecimento, mas é algo que transcende esses três porque não tem a ver com as nossas funções, mas com o nosso ser. Ele reunia as pessoas e dizia uma coisa extraordinária: “Vocês pensam que têm uma alma imortal? Que vocês vão sobreviver? Vocês não têm alma nenhuma! Vocês vão morrer como cães! Mesmo as formações espirituais ou sutis que você cria durante a sua vida vão durar um pouquinho mais, mas depois vão

se desfazer em pó, a não ser que você consiga alcançar a verdadeira dimensão da eternidade. Você precisa adquirir uma alma, só que isso irá lhe custar uma certa quantia em dinheiro”. Isso é uma piada satânica, evidentemente. Ele sabia que estava mentindo. Ele mesmo diz: “Uma parte da máquina não pode melhorar a outra parte”. Com isso, ele quer dizer que a parte ascética não pode melhorar a parte emocional; a parte emocional não pode melhorar a intelectual, e vice-versa. É preciso um quarto elemento que unifique tudo. No momento em que ele diz que uma parte de uma máquina não pode mover a outra, nem melhorá-la, ele está em flagrante contradição com a idéia de que você não tem uma alma, mas que pode adquirir alguma. Se você não tivesse, você não poderia ter, ou, como dizia Leibniz, “aquilo que não é um ser, não é um ser”. Mas Gurdjieff jamais teve a pretensão de expor doutrinariamente o seu ensinamento. Quando seu discípulo Piotr Uspensky começou a sistematizar aquilo, criando um sistema filosófico com base naquilo, Gurdjieff leu aquele negócio e começou a dar risada. “Vocês pensam que Uspensky é um rapaz muito inteligente, mas ele não entendeu nada”, disse Gurdjieff. Uspensky não entendeu a coisa mais simples: o ensinamento Gurdjieff, mais válido ou menos válido, conforme você pense, tem na maior parte dos casos um efeito letal, mas às vezes tem um efeito bom; ele é tudo, menos uma doutrina ou um sistema filosófico. É um conjunto de *koans*, que são coisas enigmáticas que um mestre diz, não porque elas sejam verdades em si, mas pelo efeito que elas vão ter na cabeça do discípulo e, nesse sentido, dizendo coisas paradoxais, às vezes de uma comicidade absolutamente alucinante (toda vez que eu leio Gurdjieff eu morro de dar risada), ele esperava obter algum efeito. Infelizmente isso não aconteceu por quê? Porque as pessoas o levavam demasiadamente a sério. Acho que você só pode tirar algum proveito do Gurdjieff se você se abrigar debaixo de Jesus Cristo e olhar aquilo lá como uma coisa curiosa que aconteceu em certo momento da história ocidental.

Nós podemos dizer que o que falta a todas essas análises que vêm desde Descartes, Hume, Kant, Husserl, Heidegger etc., é uma profundidade existencial, no sentido que Gurdjieff falava do “quarto caminho” ou “quarta dimensão”, que não é conhecida nem no mundo da ação, nem no mundo da devoção ou do culto e nem intelectualmente, mas é conhecida através do ser; é conhecida, digo eu, somente por confissão. Você tem de confessar que há uma quarta dimensão que é o fundamento de todas as outras e que sempre esteve aí. É o tal do conhecimento por presença. Não vejo outra saída. Mesmo que por instantes, quando você se coloca nessa outra dimensão e admite que você é alguma coisa e que se é no tempo, você é dentro da eternidade, aí acho que, pela primeira vez, você tem o direito de usar a palavra “eu”, porque o Gurdjieff também destruía ilusões nos seus alunos impiedosamente: “Você acha que tem um ‘eu’? Não, você tem um monte de ‘eus’, todos falsos! Você não tem ‘eu’ nenhum!”. O que ele estava querendo despertar nos alunos de algum modo? Esse senso de uma espécie de quarta dimensão. Não acredito de maneira alguma que o método Gurdjieff seja recomendável, mas acredito que para certas pessoas, especificamente intelectuais ocidentais, muito desenvolvidos intelectualmente, mas com o intelecto que está separado de sua condição existencial ao ponto da alienação completa e da paralaxe cognitiva, se não era um remédio eficaz, era no mínimo um remédio merecido. Eles mereciam ser humilhados, tanto quanto Gurdjieff os humilhou. Se aprenderam alguma coisa com essa humilhação ou não, eu não sei. Há outras pessoas que, por outro lado, não precisam dessa humilhação.

Pausa

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer André Marc, que enviou uma tradução da conferência que Eric Voegelin deu na Alemanha, em 1981, sob o título *A origem meditativa do conhecimento filosófico da ordem*. É uma conferência da maior importância, que iremos disponibilizar na página do Seminário. A tradução está excelente, mas estou fazendo algumas pequenas correções. [01:40]. Acho que alguns pontos deveriam ser mudados. Em primeiro lugar, a insistência em sempre repetir os pronomes “nós”, “eles” etc. A língua portuguesa tem a seguinte sutileza: quando se usa o

pronome de maneira impessoal, por exemplo, quando você não está se referindo a um número determinado de pessoas, não coloque o pronome. Isso é regra áurea de estilo. Nunca se diz: “nós fazemos assim...”, a não ser que se tenha um motivo específico para usá-lo, mas pode-se usar o “nós” na forma de plural majestático: “nós, Napoleão Bonaparte”, “nós, Catarina da Rússia”. Curiosamente, essa forma é chamada tanto de plural majestático quanto plural de modéstia, que o sujeito usa para se engrandecer ou para desaparecer por trás de uma coletividade. Você pode usar o “nós” quando se refere a um sujeito determinado, por exemplo: “nós, brasileiros”; ou quando é um plural de modéstia ou plural majestático. Quando é um “nós” indefinido, corte o pronome de qualquer jeito. Esta é uma sutileza que só existe em português. Corrigirei esses e outros pequenos pontos e colocarei na página do Seminário; isso será extremamente útil. Comentarei ainda numa aula posterior. O ponto central que André pergunta é se eu concordo com o seguinte parágrafo:

“Uma das maiores construções históricas que viveu além da sua época e que deve ser tirada de vista é de natureza teológica. Trata-se da distinção teológica entre a razão natural e revelação, que vem da Idade Média.

“Na minha visão não existe nem razão natural, nem revelação, nem uma, nem a outra. Temos na verdade uma construção teológica falsa de certos problemas reais que foi levada adiante por ser do interesse da sistematização teológica.”

Isso é historicamente verdadeiro. O que ele diz é o seguinte: durante todo o estágio da busca filosófica helênica, há uma iniciativa que vem de Deus e uma resposta humana. Isso, se for para usar o termo “revelação” em sentido estrito, também seria parte da elaboração humana da revelação. Eu não sei se teologicamente isso seria defensável, mas historicamente é verdadeiro.

Aluno: o gênio do mal de Descartes é bastante semelhante ao demiurgo dos gnósticos, aquele que teria criado todo o universo. Sendo assim, houve influência gnóstica sobre Descartes?

Olavo: sem a menor sombra de dúvida! Todo o problema que Descartes está discutindo é um problema interno do gnosticismo. É uma discussão de um gnóstico com outro gnóstico.

Aluno: neste caso, o gnosticismo também seria responsável pelo nascimento da filosofia moderna a partir de Descartes?

Olavo: sim, e toda a obra de Eric Voegelin demonstra isso da maneira inequívoca. É evidente que, quando Eric Voegelin assinalou o gnosticismo como a origem das ideologias revolucionárias de massa, depois teve que se corrigir, porque viu que não havia só o elemento gnóstico, mas havia um elemento de messianismo, que nasce de dentro do próprio Cristianismo. De uma espécie de fusão entre Cristianismo e gnosticismo teria surgido toda essa confusão ideológica.

Aluno: penso que Shopenhauer representa uma exceção na filosofia moderna pelo fato de pensar o homem como sujeito do conhecimento; enfim, como consciência. Mas também como um animal racional necessariamente encerrado em sua forma corpórea sob o princípio da individuação e na perspectiva corpórea entre o sujeito e o objeto.

Olavo: não há nem dúvida de que Shopenhauer tentou sair disso, mas ele o fez com conseqüências absolutamente catastróficas. Ele parte muito da idéia do indivíduo inconsciente – não o inconsciente freudiano, mas como o inconsciente já vinha sendo trabalhado dentro da tradição filosófica alemã desde o século XVIII, esse inconsciente, essa força desconhecida constituem para ele a essência

última da realidade. Não me parece que a solução seja totalmente aceitável. Vamos comentar Shopenhauer mais tarde, mas que ele tentou escapar disso, ele tentou; teve uma discussão com Hegel, que ele odiava, e tentou encontrar uma saída para isso, mas ele também foi um prisioneiro do kantismo.

Aluno: dos quatro “eus” mencionados, isto é, o eu histórico, o eu executivo, o eu social e a alma imortal, qual deles empreende a busca de si mesmo?

Olavo: tudo o que fazemos vem da alma imortal; absolutamente tudo, mesmo quando não sabemos. É preciso notar que os outros “eus” são apenas funções da alma imortal. Nesse sentido, alguém aqui pergunta (...)

Aluno: não é incorreto utilizar a expressão “minha alma imortal age assim ou assado”? O melhor não seria dizer “Eu ajo assim ou assado”?

Olavo – Certamente. Você tem toda a razão. Somente a alma imortal age porque somente ela existe. Somente ela tem existência substantiva. O resto é aparência ou funções. Somos almas imortais mesmo quando isso está completamente fora do nosso círculo de atenção ou visão. Nossa dificuldade de nos captar a nós mesmos como imortais vem de que isso requer uma modalidade específica de conhecimento que cai fora do campo que a Filosofia tem tratado, mas que na Filosofia Islâmica foi muito bem abordada como “conhecimento por presença” – um termo que até eu pensei que tinha inventado, mas descobri depois que um filósofo do século XII já tinha falado disso.

Aluno: fiquei confuso após o final da última aula na qual o senhor falava sobre a alma imortal e a vida após a morte e misturei conceitos puramente filosóficos com a doutrina católica. Até então tinha ficado claro para mim que a alma imortal e a relação dela com Deus [01:50] existe independentemente das religiões e da interpretação que o Homem faz do Logos Divino. Ora, todos os seres humanos são imortais por definição, não importando o que eles façam na vida terrestre. O que me deixou perplexo pelo entendimento que tive da explicação do senhor, que fatalmente deve estar errado, é que eu e Joseph Stalin poderíamos estar lado a lado aos pés de Deus, desde que, utilizando termos cristãos, nos arrependamos de nossos pecados e aceitemos a Deus como nosso Salvador. Faço essa pergunta porque lembrei do embate que tive com um amigo ateu a respeito do suposto pedido de perdão de Antonio Gramsci a Deus em seu leito de morte. Resumidamente, meu amigo, com a lógica típica do ateísmo, disse que nós católicos somos um bando de cínicos, pois podemos fazer toda a sorte de maldades durante a vida, que na hora da morte é só pedir perdão a Deus que estará tudo certo em relação ao Paraíso. Respondi que, sendo onisciente, Deus saberia se o pedido de Gramsci foi sincero ou não e trataria de logo despachá-lo para o Inferno, caso houvesse malícia na confissão do comunista. Na época não fiquei satisfeito com minha resposta e na última aula, a crítica de meu amigo ateu me voltou à cabeça. Se todos nossos pecados são passíveis de perdão divino e todos nós somos por definição imortais, qual a vantagem que se leva na prática em viver a vida de modo correto cultivando a sabedoria e abstendo-se de pecar, mesmo que isso não implique em nenhum sofrimento? Eu sei que diante de Deus um santo e um bandido revolucionário são iguais e Ele não está fazendo nenhum concurso de bom-mocismo, mas é difícil, ainda mais vivendo no Brasil, não pensar num político corrupto petista, dedicado ao roubo, à subversão e a orgias regadas com o dinheiro público, que está no mínimo levando uma vida um pouco mais divertida do que a minha. Ironia à parte, como fica esse dilema moral que imagino não deva ser só meu à luz da alma imortal?

Olavo: em primeiro lugar, esse negócio de pedir perdão não é tão fácil quanto você ou seu amigo está imaginando. O simples desejo do perdão pressupõe uma mudança muito profunda na alma

humana, porque todo o bem que nós podemos fazer vem de Deus; é presença de Deus através de nós. As únicas coisas que nós fazemos realmente, por nossa iniciativa, é o mal. O pecado é a ação humana por excelência; o resto é ação humana e divina, ao mesmo tempo. O próprio desejo do perdão é infundido em você por Deus; ele mesmo é uma Graça. E você e seu amigo não pensem que essa Graça não custa nada. “Eu passo a vida fazendo o mal, eu mato milhões de pessoas” e chega na hora do Juízo Final e eu falo “perdão” e está tudo limpo. O indivíduo está vendo a coisa de uma maneira extremamente mecânica e, na verdade, pueril. Quanto à sua pergunta de que se um político petista não está levando uma vida mais divertida do que a sua, eu digo que se é diversão que você quer, é claro que você pode imitar o José Dirceu, o próprio Lula, mas o problema não é se você gostaria de ter o que uma outra pessoa tem, o problema é que para ter o que a outra pessoa tem você precisa ser ela. Esse é o problema. Você quer ter todos os prazeres e diversões que ele tem, mas continuando assim como você mesmo. Essa é uma imagem que é uma hipótese impossível. Você precisaria se transformar nessa pessoa: fazer o que ela faz, ser o que ela é, pensar o que ela pensa, desejar o que ela deseja, e quando vê esse conjunto, pergunta “eu quero isso?”, e a resposta é evidentemente “não”. E não pense que se você passou a vida tentando seguir a Deus (e isso teve um peso específico para você), o pedido de perdão que o pecador empedernido fará na hora da morte terá menos peso para ele. É exatamente isso que se chama Purgatório. Esse seu amigo esqueceu esse pequeno detalhe. O sujeito que se arrependeu não vai direto para o Paraíso. Ele pode ter ainda sofrimentos indescritíveis. O problema absolutamente não se coloca. Perante seu amigo você se esqueceu desse detalhe. Se você não purgou seus pecados em vida, terá de purgá-los após a morte. A coisa não é tão fácil quanto você está pensando. Moleza é para o ateu, que faz o que quer e depois que morre vai para o nada sem nenhuma consequência. Ele quer viver num mundo sem consequências. Agora faça o favor de me explicar como é que se faz para ir ao nada? Isso é absolutamente impossível. Essa posição que seu amigo está tomando é baseada num puro *wishful thinking*. “Faça eu o que fizer, não haverá consequência alguma”, em seguida, ele projeta isso sobre o cristão, especialmente o católico, fazendo abstração do elemento chamado Purgatório, e achando que Joseph Stalin chegará lá e dirá “perdão” e, pronto, estará limpo. Isso é absolutamente pueril.

Aluno: a percepção que os egípcios tinham da imortalidade da alma é a mesma que você está tentando demonstrar?

Olavo: não, porque eles acreditavam que somente algumas pessoas eram imortais. É uma crença que Gurdjieff subscreveu, mas não creio que ele a tenha subscrito seriamente, doutrinariamente. Acho que ele usou isto mais para assustar as pessoas. Quando ele dizia “você não tem alma nenhuma; você vai morrer como um cão, a não ser que você adquira uma alma”, e acrescentava, “mas isso vai lhe custar uma quantia em dinheiro”, eu acho que ele estava humilhando as pessoas até o fim, para lhes mostrar a gravidade da sua situação. Mas os egípcios acreditavam que somente os reis tinham almas imortais.

Com relação ao segundo texto que nós temos aí, Wolfgang Stegmüller mostra, de maneira muito breve, como a discussão filosófica foi se fragmentando, sobretudo a partir do século XIX, de tal modo que criou não só antagonismos insuperáveis, mas uma impossibilidade de comunicação ao ponto de que aquilo que um chama de Filosofia não é o que o outro está chamando de Filosofia, e os objetos que estão examinando não são os mesmos. Criou-se um estado de incomunicabilidade filosófica; basta a existência desse fato, que me parece uma realidade inegável, para mostrar que não existe essa evolução paradigmática como aparece, sobretudo, nas universidades brasileiras (essa linha que começa com Descartes, Hume, Kant, Edmund Husserl, a escola analítica, Heidegger, Derrida, Wittgenstein). Isso aí é apenas uma construção imaginária, na verdade. É apenas um diálogo entre alguns filósofos. E o que os outros têm a dizer? Não significa absolutamente nada? Basta ler o começo da conferência mencionada nessa aula de Eric Voegelin, que se vê um ponto de

partida já completamente diferente. Mas hoje não dá mais tempo de lermos o texto de Stegmüller, então ficará para a próxima. Mas, de qualquer modo, eu sugiro que vocês o leiam, só para ver o contraste com o que apresenta Dardo Scavino – que aliás apresenta de uma maneira muito bem feita (é um homem de extrema competência) esta sequência de pensamentos como se ela demarcasse o ponto de entrada necessário no qual você encontra o diálogo filosófico, esquecendo completamente a existência de outras linhas, de outros pontos de partida, e esquecendo, sobretudo, os equívocos nos quais esse desenvolvimento se baseou.

Aluno: em primeiro lugar, quero agradecer pelas aulas que são formidáveis. No que se refere ao mito científico, coisa que foge, digamos assim, ao que eu consideraria uma aula de filosofia, e é da questão religiosa, [02:00] sempre mais presente nas aulas. Resumidamente, posso pensar que a Filosofia era a religião dos gregos?

Olavo: não, não era. Havia já um contexto religioso, realmente organizado, e é exatamente o que Voegelin diz: é desta religião que surge a provocação das questões filosóficas. Não é possível compreender, historicamente, a filosofia grega como um puro produto da razão natural, sem nenhum fundamento numa iniciativa divina. Ele diz que o problema do conhecimento é colocado a nós pelo próprio Deus; sempre vem dEle, não é iniciativa nossa, como se a pura razão natural especulasse por si mesma.

Transcrição: Ana Angélica de Godoy Valente, Roberto Mallet e Paulo Camargo.

Revisão: Paulo Camargo

Revisão final: Guilherme de Berredo Peixoto