

Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula Nº 149

07 de abril de 2011

[versão provisória]

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

Boa noite a todos, sejam bem-vindos!

Nós temos um texto para aula de hoje. Espero que todos tenham conseguido descarregar. Eu mesmo tive alguma dificuldade no começo, mas depois consegui. O texto tem uma epígrafe que eu peço para vocês me dispensarem de traduzi-la, e é uma continuação de algo que já foi tema aqui de nossa aula. Preciso começar agradecendo ao sr. Júlio Lemos, que tem desempenhado o papel de antiexemplo. Sempre que eu quero explicar aqui o que não é filosofia, o que não se deve fazer, o sr. Júlio Lemos me dá uma contribuição gratuita. E nós sabemos que o antiexemplo é um recurso pedagógico dos mais rentáveis. De qualquer modo, dizer que um sujeito é um antiexemplo não é depreciá-lo de maneira alguma porque, para alguém ser exemplo do que não fazer, é preciso fazer alguma coisa. Isso, evidentemente, não se aplica à maior parte da população falante e escrevente do Brasil. Por exemplo, eu não posso usar como antiexemplo o dr. Emir Sader ou o professor Vladimir Safatle, porque o que eles dizem ou escrevem não tem substancialidade suficiente nem para nós dizermos que eles estão errados. Já o sr. Júlio Lemos é alguma coisa. Eu não sei exatamente o quê, mas alguma coisa ele é, ou seja, tem alguma substância. E os erros em que ele costuma cair são bastante típicos e, para nós, são úteis de alguma maneira porque são erros que se oferecem facilmente no caminho de qualquer principiante da filosofia. Eu não posso dizer que eu mesmo escapei a esses erros. Essas coisas que ele escreve hoje são coisas em que, há quarenta anos, eu acreditava. Se vocês lerem o prefácio que eu fiz para o livro do Alan Watts, *The Book*, vocês verão que na época eu era um admirador de Wittgenstein, então ninguém escapa facilmente a essas coisas, nós precisamos de um certo tempo para meditar e perceber o que está acontecendo.

Note bem: quando a pessoa é jovem, ela não tem substância biográfica, quer dizer, não aconteceram coisas suficientes na vida ou, se aconteceram, ela não parou para pensar o suficiente, porque o próprio interesse que a pessoa jovem tem na vida presente faz com que ela desvalorize facilmente aquilo que se passou com ela alguns anos antes e não pense muito naquilo. Isto quer dizer que esta falta de substrato biográfico faz com que a pessoa jovem viva mais em um mundo de palavras, símbolos e imaginações do que no mundo real. Eu acho que é preciso um certo tempo para que você compreenda o que é realidade a partir da própria experiência de realidade. Você precisa ter se chocado insistentemente com certas impossibilidades como se fosse um muro e precisa ter testado as coisas sob muitos aspectos — não digo intelectualmente, não é questão de opiniões, mas é uma questão de experiência mesmo —, para que daí você consiga, aos poucos, distinguir o que é uma realidade efetiva e o que é o mundo dos seus pensamentos e o mundo sobretudo da ilusão coletiva, da ilusão grupal.

As pessoas que se dedicam às ciências naturais adquirem um certo treino nisso, porque a observação do mundo físico acaba mostrando para elas que as coisas se passam de determinadas maneiras objetivamente, e às vezes não têm nada a ver com aquilo que nós estamos pensando. Por exemplo, eu me lembro que uma vez um amigo meu, que era um entomologista, disse: “Eu vou fazer uma experiência aqui com você.” Ele demarcou um terreno de 40cm por 40cm e disse: “Eu vou mostrar para você toda a população de insetos que tem aqui.” Eu não estava vendo inseto nenhum, e ele foi levantando folhinha, fazendo buraquinho etc., e encheu um vidro de insetos que para mim eram totalmente invisíveis. A minha impressão era uma coisa e o que estava realmente se passando era outra. Portanto, essa experiência, para as pessoas que se dedicam às ciências naturais, é uma coisa bastante repetitiva e que dá para elas uma medida de objetividade. Porém, essa medida de objetividade se refere somente àquele campo específico que elas estão estudando. O sujeito pode ser muito realista no que diz respeito a insetos ou a pedras e continuar raciocinando como um perfeito maluco em matéria de história, relações humanas etc. No entanto, quando nós nos referimos ao campo da experiência humana propriamente dita — da história, das ciências sociais etc. —, então aí só a passagem do tempo, a meditação repetida sobre a substância da sua experiência biográfica é que vão aos poucos destacando diante dos seus olhos certas constantes e certas exigências da realidade que não têm nada a ver com as nossas expectativas, com os nossos pensamentos etc. Então, de certo modo, descobrir a dimensão de realidade é uma experiência muito valiosa, de certo modo até reconfortante. Mas eu acho que para pessoas jovens ela só é acessível mediante um esforço deliberado.

Uma das maneiras de fazer isso é o experimento imaginário de você se colocar em outros papéis que não são o seu, tentar ver as coisas exatamente como outra pessoa vê, não só no sentido de argumentar mentalmente em favor do que ela diz, mas no sentido de tentar se impregnar das percepções que ela tem, ou seja, imaginar como ela sentiu. Isso implica que, por momentos, você coloca entre parênteses a sua consciência de *eu* e você adquire de fato um outro *eu* por momentos. Essa experiência é extremamente arriscada, mas sem ela eu acho que não se chega a compreender nada das coisas humanas. Eu aprendi um pouco isso graças — eu já contei a vocês — ao método stanislavski. Mas nem o método stanislavski basta, porque no caso do método você está treinando apenas para representar um papel no palco, e não é disso que eu estou falando. Aí não há papel nenhum a representar, não há teatro algum, você está realmente na vida tentando se identificar com uma outra pessoa: pensar, imaginar, sentir e querer como ela. E aí pode aparecer a pergunta: como é que você tem a certeza de que vai voltar a ser você mesmo depois? Esta é uma das experiências que nos dão a medida do que é *realidade* porque você volta a ser você mesmo necessariamente. Quer dizer, a própria situação externa o compele a ser você mesmo e a voltar a declarar para você mesmo aquilo que você realmente sente e que é diferente daquilo que sente o personagem que você está incorporando durante aqueles momentos.

Pode-se perguntar também: mas não existe aí um perigo de contaminação em erros, ilusões, loucuras, pecados etc.? É claro que existe! Você não pode chegar a compreender realmente uma pessoa nesse sentido profundo sem se comprometer no erro dela, no pecado dela etc., e sem você ser profundamente afetado por isso. Porém, se você quer manter as suas mãozinhas sempre limpas, você não vai aprender absolutamente nada. Numa época como a nossa, de tanta confusão, e onde praticamente não há autoridade à qual recorrer, você não tem uma instância na qual você pode confiar — às vezes, não se pode confiar nem na alta hierarquia da Igreja: você confia, eles vão pelas suas costas e assinam o Pacto de Metz, então você não sabe mais a quem recorrer —, então a necessidade de você encontrar dentro de você mesmo e por sua própria conta um senso de orientação é extrema, é uma coisa urgente, o que significa que nós vamos ter de abdicar de uma das principais necessidades humanas, que é o sentimento

de participação, ou seja, a necessidade de encontrarmos um grupo de referência que nos apóie e do qual nos sintamos participantes.

Claro, nós podemos participar de um grupo como o nosso, que é um grupo de investigação, não é um grupo que tenha um programa, crenças estabelecidas, normas morais prontas — isso é o máximo que nós vamos conseguir. Mas muitas pessoas, quando começam a estudar, têm a esperança de encontrar um grupo, uma instituição, um partido, uma igreja à qual possam se filiar e encontrar ali algo como [0:10] a sua casa, ou seja, deixar de ter esse sentimento de exílio e marginalidade que todos nós temos. Então, o que eu sugiro é que você perca essa esperança de uma vez para sempre. O próprio fato de você ser cristão deveria facilitar para você entender que a sua morada, a sua casa, não é neste mundo e que mesmo estando dentro da própria Igreja, você nunca sabe se está em casa, você nunca sabe com quem está lidando, e a situação é hoje cada vez mais escorregadia nesse sentido. Vocês, aqui, é claro, estão participando de um grupo, e eu mesmo fico feliz de ter criando tantas relações humanas entre os estudantes — isso de certo modo é importante —, porém, vocês têm de se persuadir de que aquilo que os juntou é o desejo de entendimento, o esforço de entendimento, a busca permanente, e não um programa a ser cumprido, a ser obedecido etc.

Eu não tenho nenhuma dificuldade de me situar do ponto de vista do sr. Júlio Lemos, porque ele já foi o meu em outras épocas, assim como eu não tenho nenhuma dificuldade de me situar entre os marxistas porque eu mesmo já fui um deles e já absorvi esse ponto de vista, esses valores, há muito tempo. Não é ponto de vista, não é uma questão de idéias. Para você compreender uma idéia, você tem de ter alguma noção, tem de ter alguma informação da experiência real humana da qual essa idéia emergiu, e como você não tem acesso a essa idéia pessoalmente, você vai ter de ter imaginativamente por esse método stanislavskiano que eu estou sugerindo para vocês. Na medida em que, no esforço de compreender, você vai se identificando com várias pessoas, grupos, “posições”, o seu mundo imaginário vai aumentando e de certo modo os vários erros que você vai assimilar se compensam uns aos outros. Claro que isso é um experimento psicológico bastante arriscado, mas eu lembro a vocês que eu não estou aqui ensinando nenhum padrão de conduta para vocês. Claro, há um padrão de conduta intelectual que nós podemos seguir, mas isto é o máximo que eu estou podendo ensinar. Isso aqui não é aula de OPV (Orientação para Vida), e a única orientação para vida que eu posso dar é que você se acostume a estar desorientado e não se espante muito com isso.

Eu vou ler este texto e comentá-lo. Isto aqui é apenas um rascunho, ainda pretendo acrescentar mais alguma coisa e corrigir alguns pontos, então eu peço que vocês não repassem a ninguém.

O sr. Júlio Lemos, que não perde a oportunidade de puxar uma discussão, chama Sócrates de “chato-mor” por ter praticado o mesmo costume dois mil e quatrocentos anos atrás. Mas aí cessa toda a semelhança. Entre outras inumeráveis diferenças, é notório que Sócrates chamava seus adversários pelos nomes, enquanto o sr. Lemos, enquanto o sr. Lemos se abriga por trás de insinuações veladas: ao criticar os vícios da filosofia circundante, deixa sempre ao leitor a incumbência de descobrir quem seriam os viciados, se é que eles existem fora da cabeça do articulista. Tão avesso é o sr. Lemos à menção de pessoas de carne e osso, que seus artigos de crítica deveriam vir precedidos do *disclaimer*: “Qualquer semelhança com a realidade é mera coincidência.”

Eu já reparei muitas vezes, em vários autores brasileiros, inclusive no falecido José Guilherme Merquior, um costume de falar com uma intimidade desrespeitosa de clássicos da filosofia ou da literatura, ao mesmo tempo em que reservam uma linguagem respeitosa e muito polida para falar dos

seus colegas de profissão, dos seus chefes e assim por diante. Eu, por exemplo, me lembro de ter lido um texto do José Guilherme Merquior em que ele falava de Platão com o maior desprezo e fingindo, como se estivesse falando de um primo dele. Algumas páginas depois, falava do Afonso Arinos de Melo Franco, que era o chefe dele no serviço diplomático, e o tratava com um respeito, quase com um temor servil. Isso, para mim, é o retrato moral, não de uma pessoa, mas de uma comunidade, porque é um vício brasileiro generalizado. Eu espero não ser pego fazendo isto jamais. Se eu tiver de falar com um tom de intimidade desrespeitosa de alguém, eu vou falar de alguém com quem eu tenha realmente intimidade, que tenha conhecido pelo menos em certas circunstâncias. E vou limitar essa impressão de intimidade ao grau de intimidade real que eu tive com a pessoa. Por exemplo, eu tive muita intimidade com o José Dirceu durante algum tempo, moramos no mesmo apartamento — eu, ele e o Rui Falcão, que depois foi presidente do PT —, mas eu já não me encontro com ele há muitos anos. Qual seria o coeficiente de intimidade com que eu posso falar dele? É bastante limitado. Mas este tom de fingimento é justamente o que marca praticamente tudo o que eu tenho lido escrito em português nos últimos anos. Todo mundo está tentando fingir alguma coisa: que é íntimo de fulano e fulano, que sabe aquilo que não sabe, que tem uma *inside information* que ninguém tem na mão.

Quando comecei a estudar essas coisas, eu li muita literatura, e vi que a coisa principal é você acertar o tom que corresponda à sua pessoa real, ou seja, a chamada busca do estilo. Você tem de encontrar qual é o seu estilo. Isto é difícil e é uma espécie de exercício de sinceridade literária. E sem isso, nada do que você escreva vale absolutamente nada. Isto que eu estou dizendo é uma coisa que, há quarenta anos, todo pretendente a escritor, a filósofo, a professor sabia: o valor da sinceridade naquilo que você escreve. Às vezes, não uma sinceridade direta, como seria a de uma conversa pessoal, mas uma sinceridade literária que equivale de certo modo à naturalidade do tom. Quando a pessoa não consegue isso ou nem sabe que é necessário isso — eu acho que hoje em dia as pessoas não sabem mais que é preciso fazer isso —, então elas tentam às vezes fingir uma intimidade, ou tentam fingir um ar populista, usando expressões de gíria ou quebrando as regras da gramática para eliminar a distância entre ele e o leitor. Mas tudo isso falha, evidentemente. Nós estamos numa época em que ninguém sabe escrever no Brasil — “ninguém” quer dizer ninguém. Pode ter um ou dois; eu acho que, por exemplo, o José Carlos Zamboni e o Yuri Viera sabem escrever. Existem umas cinco pessoas num país de 180 milhões de habitantes. Quando a coisa já começa assim, nós sabemos que o conteúdo do que virá depois é muito provavelmente fingido também e que não se trata, portanto, de discutir idéias, mas de discutir a própria situação de discurso, a própria situação de debate que se forma ali. Quer dizer, se o indivíduo que está discutindo com você não está dizendo o que ele pensa, ao contrário, ele está tentando desempenhar um papel, então nós temos de discutir com duas pessoas, de certo modo: com o papel que ele está desempenhando e com a pessoa real que está por baixo disso.

O sr. Lemos escreveu umas coisas aí que estavam obviamente se referindo a mim e depois, quando eu o peguei com a boca na botija, ele disse: “Não, ele está vestindo a carapuça.” Mas se a carapuça não serve para mim, serve para quem? Se não serve para ninguém, então de quem você está falando? Você está falando de um filósofo genérico, de um filósofo hipotético, então quer dizer que o que você está falando não tem a menor importância. Eu, às vezes, muito de vez em quando, posso também evitar citar um nome, mas, quando eu o faço, tenho uma razão muito clara para fazer isso.

Os diálogos socráticos, ao contrário, sempre se travam com personagens reais da vida ateniense e tratam de problemas cuja presença na sociedade é patente aos olhos de todos. Sócrates combateu bravamente a corrupção da *polis*, ao passo que o sr. Lemos se mantém a uma prudente distância deste baixo mundo, consagrando seus talentos a especulações lógico-matemáticas — ou a discussões com filósofos

hipotéticos – os quais não ofendem as autoridades constituídas. [0:20] Talvez ele se envergonhe um pouco disso no íntimo, mas em suas declarações públicas o que transparece é, ao contrário, aquela ostentação de superioridade distante, quase *blasée*, do profissional habilitado que consente, por mera caridade, em dirigir umas palavrinhas ao amator intrometido.

É claro que aqui também se trata de teatro, porque se o homem defende uma perspectiva estritamente científica e diz que é muito mais importante você conhecer as ciências do que filosofia, então supõe-se que ele desempenhe alguma atividade científica. Quando você vai ver, não tem atividade científica nenhuma. Então do que ele está falando? Nós não estamos aqui falando com um matemático, nem com um geógrafo, nem com um biólogo, mas com um simples jornalista que, em vez de falar desde a posição real que ele está ocupando, fala desde uma posição hipotética de porta-voz das ciências. Então a coisa já não é verdadeira. Se fosse para discutir com um cientista profissional, a conversa teria de ser outra, quer dizer, pelo menos o sujeito teria a autenticidade da posição que ocupa. Mas no caso aqui não tem, o que, claro, dificulta o nosso trabalho.

Todos sabemos em que consiste essa superioridade: o sr. Lemos desempenha, no teatro imaginário que ele desejaria lotar de uma platéia real, o papel do argumentador rigoroso, científico, universitário, em contraste com os palpiteiros que “fazem filosofia de modo tosco, deixando de lado a especulação para inculcar nos ouvintes e leitores critérios morais, condenar comportamentos ou provocar a indignação”. Entre os culpados de semelhante descalabro, ele inclui Sócrates, Platão e Aristóteles, sempre ocupados em indicar aos incautos o caminho do bem, da sabedoria e da felicidade – tarefa que, segundo ele, cabe à “ética prática” ou às técnicas de “auto-ajuda”, pouco ou nada tendo com a autêntica e séria filosofia, representada eminentemente, ao que tudo indica, pelo próprio sr. Júlio Lemos.

Mas onde está a filosofia do sr. Júlio Lemos? Nós não a conhecemos, não há nenhum livro publicado, não há nenhum site, a não ser o site onde de vez em quando ele repete essas críticas à filosofia contemporânea. Mas até hoje eu não vi o sr. Júlio Lemos tentar resolver nenhum problema filosófico real. Seria o caso de perguntar: por que tantas críticas à filosofia alheia, se você jamais nos mostra a sua? Então, também nesse sentido nós estamos numa situação teatral. Eu não tenho idéia de qual é a importância e a função desse teatro na vida do sr. Júlio Lemos, mas também não quero aqui entrar em considerações pseudopsicanalíticas para sondar o subconsciente do homem. Porém, na medida em que ele nos coloca dentro do seu teatro, nós temos de inventar um jeito de sair dali.

Em apoio das suas singelas pretensões, ele apela à autoridade do Bem-Aventurado Cardeal John Henry Newman, o qual, proclamando no Capítulo 5 de *Idea of a University* que “o conhecimento é uma coisa, a virtude é outra” e que “a filosofia, por mais iluminada, não fornece nenhum comando sobre as paixões, nem motivações influentes, nem princípios vivificantes”, cita o exemplo de um personagem do romance *Rasselas, Prince of Abissinia*, de Samuel Johnson – um filósofo que, diante da filha morta, confessava não receber nenhum consolo da ética de autocontrole que havia ensinado a seus discípulos (o sr. Lemos, com o rigor que lhe é peculiar, conjectura que o homem é um pitagórico, quando com toda a evidência se trata de um estóico). O episódio antecipa o protesto lancinante de Franz Rosenzweig, que, espremido numa trincheira da I Guerra, entre pilhas de cadáveres, notava a perfeita impotência da filosofia acadêmica ante a carnificina mundializada.

Seria ótimo se o sr. Lemos, antes de usar um texto clássico como porrete, aprendesse a lê-lo. O trecho citado não contrasta a filosofia moralizante com a “filosofia científica” que o sr. Lemos tanto aprecia, mas com a fé cristã. Quando Newman sugere que o ensino da filosofia, em vez de fazer falsas promessas de salvação, deveria tratar mais modestamente de desenvolver no estudante as virtudes intelectuais, o sr. Lemos, tentando fazer do cardeal um apologista da escola analítica *avant-la-lettre*, insinua que essas

virtudes consistem tão-somente em “precisão conceitual, clareza e rigor lógico”. Qualquer tentativa de ir um pouco acima disso é, segundo ele, pura superstição. Newman, no entanto deixa claro que não é nada disso. O que o ensino da filosofia pode e deve desenvolver, segundo ele, é “um intelecto cultivado, um gosto delicado, uma mente cândida, equitativa e desapaixonada, uma conduta nobre e cortês”. Quem, lendo essas palavras, pode falhar em compreender que as virtudes intelectuais a que o cardeal alude são, também e intrinsecamente, virtudes morais, isto é, precisamente aquelas que, segundo o sr. Lemos, a filosofia não pode ensinar de maneira alguma? Pois Newman, explicitamente, faz delas o objetivo mesmo do ensino da filosofia numa universidade (*they are the objects of a University*).

Só o que Newman acentua é que essas virtudes são inferiores às da vida cristã. É o caso de exclamar, como o cidadão lisboeta a quem um turista perguntava se sabia a localização do Mosteiro dos Jerônimos: “Ó raios, e quem é que não sabe?” O cardeal esclarece, com toda a razão, que a educação filosófica “produz não o cristão, não o católico, mas o gentil-homem”. Ele está longe de desprezar as virtudes do gentil-homem; ao contrário, professa advogá-las e insistir na sua importância. Adverte, apenas, que elas não são garantias de santidade, nem mesmo de conscienciosidade; que podem mesmo estimular o pedantismo, a arrogância e o espírito de controvérsia. Tudo isso é de uma obviedade exemplar, mas só o sr. Lemos pode enxergar aí um apelo a que a filosofia se abstenha de todo ideal moral e se concentre na busca da pura exatidão lógica, tomada como um fim em si. Quando Newman fala de “estudo desinteressado”, ele está se referindo, ostensivamente, apenas à clássica distinção entre artes liberais e servis. Estas últimas visam a finalidades utilitárias, aquelas ao aperfeiçoamento da mente humana. Ao descrever esse aperfeiçoamento como uma síntese de valores cognitivos, éticos, estéticos e sociais, condensando-a no símbolo do “gentil-homem”, ele exclui antecipadamente, e da maneira mais categórica possível, a interpretação que o sr. Lemos quer impingir às suas palavras. O “estudo desinteressado” desinteressa-se de suas aplicações técnicas, industriais e econômicas, não de seus efeitos psicológicos e morais na mente do estudante, que são, segundo Newman, sua própria razão de ser.

Também não escapará ao leitor atento o detalhe altamente significativo de que, como exemplos de falsos salvadores, Newman cita somente filósofos de segundo time, como Sêneca, Cícero e Catão, e também, por ironia, Lorde Francis Bacon, um dos precursores da “filosofia científica” do sr. Lemos (a menção passageira a Sócrates tem outro sentido, como veremos adiante). Nem uma palavra sobre (muito menos contra) a filosofia cristã de Sto. Tomás, de S. Boaventura, de Duns Scot, de Raimundo Lúlio, cujas finalidades edificantes e até catequéticas rebrilham a cada página desses autores. Quanto à filosofia antiga, da qual a cristã medieval deriva em linha direta, o cardeal, em vez de fazer troça de seus ideais morais ou de reduzir sua contribuição, como o desejaria o sr. Lemos, ao desenvolvimento da lógica, das matemáticas e das ciências físicas, faz dela um dos pilares da condição humana: “Enquanto formos homens, não podemos escapar de ser, em grande medida, aristotélicos, pois em muitos assuntos, pensar corretamente é pensar como Aristóteles; e somos seus discípulos querendo ou não, embora possamos não sabê-lo”. Um desses assuntos foi, decerto, a lógica, e o que Aristóteles pensou a respeito é que ela não é nem mesmo uma parte integrante da filosofia, e sim apenas um treinamento preliminar que, uma vez absorvido, pode ser esquecido no fundo e deixar espaço a modalidades menos formalizadas de investigação, mais compatíveis com a natureza esquiva de certas questões. Embora ensinando que a lógica é a forma por excelência da prova científica, Aristóteles adverte que em todas [0:30] as investigações o problema fundamental não é a exata demonstração lógica, mas a descoberta das premissas, na qual a lógica é absolutamente impotente, devendo ceder lugar à dialética, à retórica e até à imaginação poética. Uma filosofia que pretendesse reduzir-se à lógica, ou mais ainda à lógica das ciências, seria no entender de Aristóteles-Newman a aberração das aberrações.

Note bem: aqui eu não estou explicando isso, mas seria bom nós termos em conta. A tendência da escola analítica e, de um modo geral, dos adeptos da lógica matemática é no sentido de uma linguagem inteiramente formalizada, ou seja, uma linguagem na qual todas as palavras correspondam a conceitos determinados, formalizados e estabilizados e nas quais todas as relações entre palavras estejam já

demarcadas por regras perfeitamente conhecidas. Ora, a linguagem humana (e isto aqui é um detalhe fundamental) nunca é um sistema completo que possa se encerrar dentro dos limites da gramática e do dicionário. Absolutamente tudo que nós falamos implica constantemente a referência a um mundo que transcende a linguagem e que é um mundo em aberto. Isto quer dizer que nós nunca sabemos, nunca temos o controle total do significado do que nós dizemos. Digamos que você vai ao supermercado e pede meio quilo de salsichas: dá impressão que você tem um controle total da mensagem que está emitindo. Mas é o caso de perguntar: você sabe o que é uma salsicha? “Sei, é aquilo ali”. Muito bem, você sabe de onde isto surgiu, como se fez isto? Você sabe onde foi feita esta salsicha? Você sabe precisamente quem a fez? Não, você não sabe. Ou seja, você está se referindo a um objeto que você só conhece esquematicamente, mas que tem em torno dele toda uma série de círculos de realidade que você desconhece. É o que eu chamo exatamente o círculo de latência.

Isto quer dizer que a linguagem sempre só se refere a qualquer ser de maneira parcial e provisória. Se você abolir completamente o círculo de latência e, na sua linguagem, você estiver se referindo somente àquela parte que você sabe, você nunca poderá falar de nenhum ser, de nenhum ente real e concreto, você só poderá falar das palavras que estão no dicionário, e mais ainda: no seu dicionário mental. Ou seja, você não poderia dizer nada a respeito de uma salsicha, e sim apenas da sua idéia de salsicha. Mas você pode ir ao supermercado e comprar a sua idéia de salsicha e se alimentar da sua idéia de salsicha, de feijão, de tomate etc.? Não pode. A referência a um mundo em aberto é a característica fundamental da linguagem humana. Isto mostra que a língua só é um sistema no que diz respeito a seu funcionamento interno, mas na lingüística moderna, a filosofia da linguagem toda se baseia na idéia de que a língua é um sistema. Se, porém, toda a existência da linguagem se reduzisse ao seu funcionamento interno, ela não poderia se referir a nada e nós não poderíamos nos comunicar senão a respeito de palavras. Ou seja, a linguagem não poderia ser usada como um elemento ou como um instrumento na ação.

Se, na hora do jantar, o seu pai ou a sua mãe diz: “Por favor, vá lá na cozinha e traga o azeite”, você sabe que essas palavras se referem a alguma coisa que não é palavra, que é uma lata real dentro da qual tem um líquido real extraído de azeitonas e que tem um gosto assim ou assado e serve para determinadas finalidades. Você sabe disto. Em tudo o que nós falamos existe uma referência a um elemento que transcende infinitamente a esfera da linguagem e infinitamente a linguagem como sistema, e esta é a característica fundamental da linguagem. O fato de ela constituir um sistema é accidental. A linguagem só constitui um sistema para facilitar a nossa vida. Mas, preste atenção, se você aprende uma frase solta numa língua que você desconhece, e desembarca no país onde se fala essa língua e usa essa frase, ela vai funcionar perfeitamente, embora você não tenha a menor idéia do sistema lingüístico, do sistema gramatical dentro do qual essa frase é composta. Ou seja, a linguagem pode funcionar de maneira não-sistemática também. Palavras isoladas, sentenças isoladas funcionam tão bem quanto uma sentença colocada dentro do sistema. A sistematicidade da linguagem não é uma característica essencial dela, mas uma característica accidental e, por assim dizer, meramente funcional. O que é essencial é a referência dela a um universo em aberto onde, de cada ser que você conhece, você sabe que ele contém em si muito mais realidade e muito mais aspectos do que você pode abarcar naquele momento.

Vamos supor o exemplo da lata de azeite: se o azeite consistisse apenas naquilo que você sabe dele, ele não poderia ter gosto nenhum e não poderia ser usado na culinária. Você não pode usar uma idéia como ingrediente de uma comida. É porque você sabe que esse azeite tem propriedades não-lingüísticas que adianta você usar a palavra “azeite” para se referir a ele. E quando você se refere a uma pessoa real?

Você diz o nome de uma pessoa. Você acha que essa pessoa consiste somente naquilo que você sabe dela ou, pior ainda, somente naquilo que você está pensando dela naquele momento e que você representa através do nome dela? Se ela consistisse apenas nisso, ela não seria uma pessoa, seria um personagem que você inventou. E adianta você ter a companhia de personagens que você inventou? Se toda a companhia que você tivesse consistisse apenas de personagens que você inventou, você estaria na mais negra solidão. Por exemplo, se você está se sentindo triste, você chama a sua mulher, a sua irmã ou a sua mãe para lhe fazer companhia. Adiantaria vir apenas a idéia dessas pessoas e não elas realmente? Ou seja, essas pessoas são reais porque você sabe que elas existem para muito além daquilo que você sabe delas. Se elas consistissem apenas no conceito que você tem delas ou naquilo que você é capaz de pensar delas no momento, elas não seriam reais. E se a linguagem se referisse somente ao próprio sentido verbal das palavras, ela jamais serviria como engrenagem dentro do processo da ação humana. Quando você pede uma salsicha no supermercado, a operação de comprar e vender a salsicha se perfaz e se completa dentro da esfera lingüística? Não, ela vai infinitamente além da esfera lingüística. E é por isso mesmo que usar a palavra “salsicha” funciona.

Isto quer dizer que praticamente toda a lingüística moderna, a partir de Ferdinand de Saussure, foi montada em cima de uma ilusão, que é a de que a característica fundamental da linguagem é o seu caráter de sistema, quando o caráter fundamental dela é justamente o contrário: ela é um sistema só considerada do ponto de vista interno, do seu funcionamento. Mas, no seu uso real, ela não é um sistema de maneira alguma, ao contrário: ela é uma série de elementos soltos, é um conjunto incompleto, porque não há palavras para você dizer tudo e não há fórmulas verbais prontas para [0:40] você expressar o que quer que seja, mas essas palavras, essas frases se encaixam dentro de situações reais, e essas situações reais são reais porque você sabe que elas transcendem tudo o que você sabe delas. Então o círculo de latência é da maior importância, porque nós nunca percebemos nenhum ser na sua totalidade, nós só percebemos aspectos. Mas nós temos permanentemente a consciência de que a realidade desses objetos transcende os aspectos percebidos, e esta é precisamente a diferença entre um ser real e um ser que você apenas pensou. A diferença entre o ente real e o ente de razão é precisamente esta: o ente de razão consiste exclusivamente naquilo que você pensa e sabe a respeito dele e o ente real está em aberto. Este último tem uma correspondência esquemática com aqueles aspectos que você sabe e pensa, mas transcende isto infinitamente.

Considere o objeto mais simples — um copo, por exemplo. Este copo percorreu um trajeto imensamente complicado desde o tempo em que ele era uma gota de petróleo e estava enterrado a milhares de metros abaixo do solo. Um dia alguém tirou essa gota de lá, no meio de milhões de outras gotas, e foi distribuindo aquele líquido para várias finalidades: uma parte virou gasolina, uma parte virou outra coisa e uma parte foi para a fábrica de copos. E alguém pegou essa gotinha, juntou com as outras gotas e a colocou numa máquina que a transformou em plástico; e do plástico fabricou este copo. Esse negócio é imensamente complicado, este copo tem uma biografia que poderia preencher um livro inteiro. E você sabe disto. Ou será que você imagina que este copo consiste somente naquilo que você está vendo e sabendo dele neste momento? Então é um copo mágico que apareceu do nada. Esta permanente consciência da abertura da experiência e do círculo de latência em torno de cada objeto, é o que nós chamamos de senso da realidade.

Ora, isto quer dizer que o coeficiente de realidade que está no círculo de latência dos objetos é precisamente aquilo que nós não podemos pensar a respeito deles, mas que nós podemos saber. Então, esta é uma regra fundamental: nós sabemos muito mais do que aquilo que podemos pensar. E pior: podemos pensar muito mais do que aquilo que podemos dizer. Estar consciente disso é estar vivendo na

realidade, a qual tem essas duas características de unidade, quer dizer, não há diferentes universos nos quais você passe durante um dia, há um universo só, e, por outro lado, a realidade tem essa característica da abertura que, quando referida a um objeto em particular, a um ente em particular, nós chamamos de círculo de latência. Latente é o oposto do que é patente, mas o latente também nos lembra o verbo “latejar”, ou seja, está latente, você não vê, mas está latejando, está quase presente. Esta tensão entre aquilo que está patente e o que está latente, é o que constitui a estrutura real dos objetos, mesmo dos objetos inertes. Eu olho aqui dentro da minha sala e vejo que há vários objetos. Cada um deles contém em si uma infinidade de aspectos que eu não posso pensar ao mesmo tempo. Por exemplo, eu tenho essa coleção de naviozinhos a vela que estão em cima das minhas estantes. Cada pecinha que compõe esse negócio foi fabricada por uma pessoa e depois comprada por outra que as encaixou ali, de acordo com a idéia que ela tinha. Ou seja, cada naviozinho deste tem uma história que daria para lotar uma enciclopédia britânica. É justamente por saber disso que eu sei que os naviozinhos são reais, e não apenas invenções da minha mente; as invenções da minha mente consistem apenas naquilo que eu estou pensando delas naquele momento.

O que é formalizar uma linguagem? Significa definir todos os termos de modo a esgotar o sentido do que se está dizendo. Isto quer dizer que quanto mais formalizada for uma linguagem, menos ela pode se referir ao universo real e mais somente a significados convencionais que se esgotam no horizonte daquilo que você pensa deles. Esta linguagem serve para falar da realidade? Não. Mas ela serve para dirigir o curso das suas ações precisamente no sentido em que, para obter certos efeitos que você deseja, você não precisa conhecer os objetos envolvidos na sua totalidade, mas só nos aspectos que são pertinentes àquela ação. Por exemplo, para eu usar parafusos para parafusar as peças de uma mesa, eu não preciso saber de onde os parafusos vieram, porque isto não é pertinente ao emprego que eu vou fazer deles. Eu também não preciso saber de onde foi extraída a madeira que compõe o tampo da mesa que eu pretendo parafusar nos pés dela, não porque isso seja irreal, é claro que o tampo da mesa teve de sair de algum lugar e o parafuso um dia já foi minério de ferro sei lá onde, na África do Sul, no Brasil, no raio que o parta, e a história de como ele veio parar aqui na minha mão é muito complexa. E isso tudo teve de acontecer para que o parafuso e a tábua da mesa estivessem ali. Eu não preciso pensar em tudo isso ao mesmo tempo. Se eu fosse pensar, ficaria paralisado por um único objeto, porque a história de cada um seria tão complexa que seria inabarcável para mim. Se eu tenho, por exemplo, um conceito de parafuso — o sujeito me diz que parafuso é uma peça assim, assim e assim, e me dá um desenho de um parafuso, e eu já sei o que é um parafuso e como posso usar um —, então eu sei do parafuso o suficiente para usá-lo. Ou seja, eu sei dele o suficiente para fazer dele uma aplicação técnica que me interessa. Mas é claro que a realidade daquele parafuso transcende infinitamente o uso que estou fazendo dele e aquilo que estou pensando dele. Portanto, uma linguagem altamente formalizada é uma linguagem de manual de instruções, que lhe ensina como proceder para obter determinados efeitos em certas circunstâncias. E isto não tem nada a ver com a estrutura da realidade — absolutamente nada —, não tem alcance ontológico algum e não pode lhe explicar nada a respeito da realidade, absolutamente nada.

Então, eis aí o problema: as ciências, para alcançarem o seu nível de rigor, precisam formalizar a sua linguagem, e quanto mais elas formalizam, mais elas deixam de se reportar à realidade e começam a se reportar a certos procedimentos, a certos protocolos de procedimentos com os quais você obtém certos efeitos técnicos. Então há um paradoxo: quanto mais uma ciência se aperfeiçoa, mais formalizado está o seu discurso, porém, quanto mais formalizado está o seu discurso, menos elas são ciências e mais elas são técnicas. É a mesma coisa que dizer: menos elas têm a ver com a realidade objetiva e mais com as finalidades subjetivas do ser humano. Considere as maiores teorias científicas que existem, que

apareceram no século XX, a relatividade geral e a teoria quântica: as duas, examinadas de perto, intelectualmente não fazem o menor sentido, você não sabe do que elas estão falando. E [0:50] as duas fazem suposições, estão incompletas em certos pontos que elas têm de preencher com entidades supostas, entidades que não existem, que nunca foram observadas, mas que têm de existir para que a teoria faça sentido. Nós, com base nessas teorias, podemos fazer transistores, viagens espaciais, computadores etc., mas não podemos explicar o que quer que seja.

Vocês leram o livro do professor Wolfgang Smith, onde ele tenta fazer o quê? Ele tenta dar um substrato intelectualmente inteligível à teoria quântica. Ou seja, a teoria quântica não explica nada, ela tem de ser explicada por sua vez, e explicada desde conceitos que não são dela. Porque ele vai usar ali o conceito do Sto. Tomás de Aquino da matéria *secundum quid*, e à luz disso dar alguma inteligibilidade para a teoria quântica. Isto é absolutamente fundamental: uma teoria é inteligível na medida em que ela tem, dentro do seu corpo de conceitos, todos os elementos requeridos para torná-la inteligível. Quando ela não tem e precisa ser explicada a partir de conceitos que não são dela, isso significa que ela não é inteligível em si mesma. Não é inteligível, mas é aplicável. Na medida em que você a use não como descrição ou explicação da realidade, mas como manual de instruções, você pode fazer certas coisas com base nela. Porém, entre fazer algo com base numa explicação, num manual de instruções, e entender o que se passa, a distância é literalmente infinita ou pelo menos imensurável.

Por exemplo, para matar uma pessoa, de quanto tempo você precisa? Você pode matar em um segundo: você dá-lhe uma marretada na cabeça, esmigalha o cérebro do infeliz e pronto! O sujeito está morto! Agora, item um: você conhece a fisiologia da morte? Você sabe o que se passou dentro do organismo dele? Por que esmigalhar o cérebro mata o sujeito e, por exemplo, esmigalhar o dedão do pé não mata? Não, você não sabe. Você pode preencher isso com apelo a conceitos meramente verbais: o cérebro é um órgão vital. E o que quer dizer um “órgão vital”? O que é vital? O que é vida? Você não sabe, você vai esbarrar em dificuldades cada vez maiores. Em segundo lugar, você sabe exatamente as conseqüências que têm a morte desse sujeito, ou seja, você é capaz de medir o que você fez? Não, você não sabe. O que acontece no instante em que ele morre? Ele desaparece? Ele passa para outra vida? Não, você também não sabe. Então, só com esse exemplo dá para ver a diferença que existe entre saber fazer alguma coisa e entender o que se passou. Saber fazer coisas, você sabe desde que você é pequenininho. Desde que você está no bercinho você já sabe fazer um monte de coisas. Por exemplo, você não sabe respirar? Sabe. Você sabe fazer cocô, fazer pipi, chorar. Tudo isso você sabe, ninguém precisou ensinar. Quer dizer que você entende o que está se passando?

Então a perspectiva do fazer e do compreender são completamente diferentes. E o universo inteiro das ciências se refere àquilo que nós podemos fazer, e não àquilo que nós podemos compreender. Em algumas ciências essa diferença é obscurecida pelo fato de que essas ciências não alcançaram ainda o nível de formalização como alcançou, por exemplo, a física quântica ou a relatividade geral. Por exemplo, a biologia não parece ter alcançado esse nível de formalização, então ela tem ainda alguma referência à realidade. Espero que jamais alcance esse nível de formalização, senão ela começará a suscitar os mesmos problemas que a física quântica e a relatividade geral suscitam, sem poder resolvê-los. Existem outras ciências que às vezes nos dão a explicação de algum processo real, a ciência da história, por exemplo. Nós podemos entender, por exemplo, como se produziu determinada crise econômica ou por que numa determinada batalha um exército perdeu e o outro venceu. Há várias coisas que nós podemos entender porque o discurso histórico não tem o nível de formalização perfeito que a ciência física tem. Então, não se esquecem disto: quanto mais perfeitamente formalizado está um discurso, mais ele se refere somente aos significados estabilizados e convencionais das palavras e

menos ele tem ligação com a experiência em aberto, ou seja, com a experiência do mundo concreto real. Isso é a mesma coisa que dizer: quanto mais perfeita uma ciência, menos real ela é e tanto mais ela vai precisar de exames filosóficos que restaurem algo da inteligibilidade que ela perdeu no processo de formalização. Este é um problema que não tem solução, se vocês querem saber.

Vocês podem fazer uma experiência muito simples. Tente desenhar, por exemplo, se você gosta de desenho, a sala onde você está. Mas acontece o seguinte: os traços que você vai fazer terão de ser cada vez mais regulares e estáveis, cada vez mais formalizados e mais fáceis de descrever matematicamente. Ou seja, você vai geometrizar tudo. Quanto mais formalizados estiverem os seus traços, menos parecidos serão com os objetos que você está desenhando. Esta é a experiência do cubismo: geometriza tudo. Você vai desenhar uma mulher, sei lá, a sua mulher, mas você faz um desenho cubista, isto é, tudo geometrizado. Quando termina, você olha: mas não se parece com ela em absolutamente nada, isso aqui se parece com um penico. E, no entanto, se você for ver, a correspondência ponto por ponto entre os elementos geometrizados e o modelo inicial é perfeita. Ou seja, para cada elemento do objeto percebido, há o correspondente na sua representação geométrica, então a coisa é matematicamente impecável. Esta experiência, para os artistas, para quem quer que desenhe, é constantemente repetida: a experiência da tensão que existe entre a fidelidade ao objeto percebido e a necessidade de produzir uma forma no papel. A forma nunca corresponde inteiramente à experiência porque o objeto percebido é sempre cheio de nuances, e mesmo que você tente fazer a coisa mais realista possível — você tenta ser um Velázquez e dar ali todas as nuances, os jogos de cores, de sombras etc. —, há um limite da representação. E você sabe que, quando termina o limite da sua capacidade de representação, não terminou o limite da complexidade do objeto. Esta experiência deveria ensinar alguma coisa aos teóricos da ciência. Eles deveriam saber que o mundo se compõe eminentemente de entidades que não se resumem aos seus conceitos, que não se resumem àquilo que nós sabemos delas num momento dado, e que cada uma tem um círculo de latência ilimitado e que por isso mesmo são reais.

No processo de abstração, nós separamos dos objetos a totalidade das impressões que eles nos transmitem e lidamos somente com aquelas que nos interessam. [1:00] Fazemos o possível para que este círculo daquilo que nos interessa corresponda àquilo que nós chamamos essência do objeto, mas nunca estamos seguros, mesmo porque a um único objeto correspondem várias essências e não uma só. A essência também aparece de acordo com o ponto de vista ou com o ângulo com que você olha o objeto e depende do interesse cognitivo com que você o encara. Por exemplo, se você está examinando um cachorro desde o ponto de vista da biologia, o que é a essência dele? É o lugar que ele ocupa dentro da escala das espécies animais. Mas se o cachorro é o seu animal de estimação? O aspecto biológico já não é o principal para você. Ele está lá evidentemente, assim como o zoólogo que está estudando o cachorro, ele sabe que para alguém aquele cachorro pode ser um bicho de estimação. E para o indivíduo que cria e vende cachorros? Não é nem o aspecto biológico, zoológico, nem o aspecto afetivo, é um terceiro aspecto. E para o indivíduo que foi mordido pelo cachorro na rua? E para o homem da carrocinha? E para o sujeito que faz a regulamentação sobre licenciamento dos cachorros na cidade tal? E assim por diante. Cada um desses está lidando com uma essência diferente, todas essas essências existem. E a entidade real chamada “cachorro” condensa em si todas essas essências simultaneamente. Essa condensação das essências é o que Aristóteles chamava de substância. Dizia ele: “A substância só existe sob forma individual, não há substância genérica” — pode haver essência genérica, evidentemente —, e ao mesmo tempo ele dizia que a individualidade enquanto tal é inapreensível pela inteligência. *Individuum est inefabile*, diziam os escolásticos.

Isto quer dizer que o tipo de entidade que contém, segundo Aristóteles, o máximo coeficiente de realidade é o que contém o menor coeficiente de apreensibilidade pela inteligência. E esta tensão em que nós vivemos, entre a percepção do ente real, com toda a sua abertura, o seu círculo de latência, e o impulso formalizador da inteligência, este é o destino permanente da inteligência humana. Nós não podemos escapar disto, nós não podemos nem ir para um lado, nem para o outro, nós não podemos desistir do impulso formalizador e estabilizador da nossa razão, senão não conseguimos pensar nada. E também não podemos desistir da abertura e da ilimitação e, por assim dizer, da nebulosidade do real, porque este real é o único que nós temos. Então se não podemos desistir nem de um nem do outro, nós sabemos que o nosso conhecimento é imperfeito porque ele se constitui de uma tensão entre dois pólos. Ora, se ele constitui em uma tensão entre dois pólos, apagar um dos pólos e forçar na direção do outro, por definição não pode lhe dar mais conhecimento. Quando você insiste no lado da formalização, o que você está fazendo? Você está apagando o real e apostando somente no processo interior da inteligência, nas exigências interiores da própria razão. Então para a razão, quanto mais formalização, mais fácil a operação, evidentemente. Se você formaliza tudo, você pode até colocar num programa de computador, e o computador pensa por si. No entanto, quanto mais formalizada a linguagem, menos próximo você estará da experiência real. E isto não tem solução, só quem tem a solução disso é Deus. Quer dizer, Deus tem todas as categorias da razão, todos os princípios da lógica e o conhecimento de cada ente individualmente em todos os seus detalhes.

Isto é acessível para nós? Não. Isto significa que o nosso conhecimento é falho? Também não, significa apenas que ele é incompleto. Mas a exigência para que ele funcione é justamente você ter permanentemente a consciência dessa tensão, em vez de querer superá-la ou mediante o irracionalismo total — você pode partir para antiga escola céptica, dizer que não dá para saber nada (*quod nihil scitur*) e desistir [do conhecimento] —, ou fazendo como Emil Cioran. Aliás, meu querido amigo Fernando Klabin acabou de lançar, aí no Brasil, uma tradução do livro *Nos Cumes do Desespero* do Emil Cioran, que, como exposição do ceticismo radical, é uma obra-prima. Ele diz coisas do seguinte teor: “Para mim pouco importa que esse mundo não seja cognoscível, porque ele não merece mesmo ser conhecido”. Olha que maravilha! O que ele está fazendo? Ele está raciocinando como se os princípios do ceticismo fossem universalmente válidos, coisa em que ele não acredita, mas ele está raciocinando como e levando esses princípios às suas últimas conseqüências. É uma obra literária, uma construção imaginativa, evidentemente. Ele não pode subscrever nada daquilo como tese filosófica, e de fato não subscreve. E é por isso que pouca gente entende o Cioran. Porque ele diz o seguinte: “Quem me entende sabe que eu sou um palhaço”. Eu entendo porque eu já percebi, eu não consigo ler o Cioran sem estourar de dar risada. Tem muita gente que acha que aquilo é trágico, mas eles não estão entendendo o espírito da coisa. Aquilo que ele está fazendo é uma suposição: “Vamos levar os princípios do ceticismo até às suas últimas conseqüências para ver o que dá, e vamos escrever assim”. Quer dizer, naquele momento ele veste a camiseta, ele faz o exercício stanislavskiano de pensar como se não acreditasse em absolutamente nada nunca, o que na prática é impossível. Mas no momento em que ele está escrevendo, ele pode fingir isso e naquele momento ele acredita nisso.

Indo para o lado da complexidade inabarcável, nós chegamos no Emil Cioran. E indo para o lado da formalização completa, nós chegamos na física quântica e na teoria relativista, as quais têm a peculiaridade de não poder ser compreendidas ou pelo menos não poder ser compreendidas desde os seus próprios conceitos e requerer conceitos explicativos externos para que lhes infundam alguma inteligibilidade, como faz o professor Wolfgang Smith e como fizeram outros tantos que tentaram raciocinar em torno. O próprio Werner Heisenberg, no livro de memórias dele, faz considerações filosóficas maravilhosas sobre a teoria quântica e sobre a relatividade, mas usando conceitos que ele

pegou de Platão, de Malebranche e não sei quem, e que não pegou da teoria quântica, nem da teoria da relatividade. Então, tem esses dois lados para os quais nós podemos tentar fugir: vamos para a confusão total — seria o bundalele universal do Cioran — ou vamos para este ideal absurdo, estúpido, da escola analítica, que é a linguagem totalmente formalizada; linguagem totalmente formalizada que vai esbarrar naquele pequeno problema do Kurt Gödel de que não pode haver um sistema dedutivo totalmente perfeito. Se não há um sistema dedutivo totalmente perfeito, também não há linguagem totalmente formalizada.

Esse imenso parêntese que eu acabei de fazer não é totalmente indispensável, mas ele ajuda a entender o que eu estou dizendo aqui. Talvez eu o resuma e enxerte aqui, não sei.

Newman, seguindo nisto a tradição das universidades medievais, divide os estudos em três níveis: as artes utilitárias, as artes liberais (que ele chama indiferentemente de “filosofia” ou “ciência”) e a religião cristã. Se o segundo nível não deve usurpar as prerrogativas do terceiro, também não deve rebaixar-se ao primeiro – o que, observo eu, aconteceria necessariamente se a filosofia se reduzisse à lógica e o aperfeiçoamento [1:10] da mente à conquista da “precisão conceitual, clareza e rigor lógico”, (...)

Ou seja, se o aperfeiçoamento da mente consistisse nesses elementos que está exigindo aqui o sr. Lemos — “precisão conceitual, clareza e rigor lógico” —, ele iria no sentido da formalização a mais perfeita possível. E quanto mais ele se aproximasse da formalização, menos ele teria a ver com a realidade e mais se tornaria uma linguagem de manual de instruções que não nos ensina nada a respeito do que é a realidade, não tem nenhuma força explicativa, mas pode nos ensinar a fazer uma coisa ou outra. Então se transformaria no quê? Numa linguagem da técnica, ou seja, das artes utilitárias. E é isto realmente o que acontece. Outro dia mesmo, eu estava lendo um artigo de um eminente físico, Brian Ridley. É um bambambã da teoria dos semicondutores e, no mínimo, é um membro da Royal Society, quer dizer, alguém com quem nós não discutimos facilmente; e ele descreve um panorama aterrador da física contemporânea. O que ele diz é o seguinte: “Nós não estamos entendendo absolutamente nada, nós estamos completamente perdidos”. E ele contrasta isso com a afirmação do Lord Kelvin, feita no ano 1900: “Tirando um ou dois probleminhas, a física está completa”. Logo depois veio a teoria da relatividade, veio a física quântica e estourou com tudo. Daí o Ridley diz: “Como o mundo seria mais feliz se as pessoas tivessem acreditado no Lord Kelvin. Não existiriam telefones celulares, não haveria bomba atômica, não haveria mais isso e mais isso. Mas existiria televisão, porque a física da época já era suficiente para fazer a televisão. Como se vê, nada é perfeito”. Eu já traduzi este artigo e vou ver se a turma do *Salisbury Review* me autoriza a publicá-lo no *Mídia Sem Máscara* porque ele é muito interessante. Então, um dos grandes físicos da atualidade confessando que ele não está entendendo nada. É claro que muitos não confessam isso, eles fingem que estão entendendo. Mas quando tentam dar explicações, das duas, uma: ou são explicações que não explicam nada, ou são explicações que, quando explicam algo, apelam a conceitos que não são da teoria que está sendo explicada, como acontece com Wolfgang Smith. Então isto quer dizer que, se a filosofia se reduzisse à lógica, ela se transformaria num instrumento técnico e cairia então no campo das artes utilitárias.

(...) Se a filosofia não assegura a salvação da alma, isso não significa que ela seja moralmente inócua ou que a única qualidade requerida na sua prática seja, como pretende o sr. Lemos – deformando nisto monstruosamente o pensamento de Newman –, o “amor aos estudos”. (...)

Quer dizer, a filosofia não tem nada a ver com a moral, esta é apenas uma questão de ética prática ou de auto-ajuda. Isso não tem nada a ver com a filosofia séria que, segundo ele, é a filosofia científica.

Ele diz que não há outra qualidade moral que seja requerida para isso, senão o amor aos estudos, o desejo de conhecimento.

(...) O amor aos estudos, sem o correspondente amor à verdade, é um convite àquele pedantismo, àquela presunção acadêmica que Newman condena com tanta veemência, e da qual as lições do sr. Lemos fornecem uma amostra indisfarçável. Pior ainda seria reduzir o amor à verdade a um simples conjunto de precauções lógico-técnicas, omitindo que sua conquista é uma luta constante de toda a alma, envolvendo sentimentos, hábitos, valores e, acima de tudo, o esforço de autoconhecimento sem o qual a “verdade” se torna uma fórmula oca, pronta para ser repetida no palco universitário ou numa tela de computador sem nenhum ato de consciência correspondente. Se, neste como em outros assuntos, “pensar corretamente é pensar como Aristóteles”, cabe lembrar que, segundo o Estagirita, a verdade não está nas proposições e sim no juízo, (...)

O que é proposição? É uma afirmação, é uma sentença.

(...) a verdade não está nas proposições e sim no juízo, no ato interior da inteligência humana que as aprova ou desaprova.

Isto quer dizer que não existe uma sentença verdadeira. Uma sentença não pode ser verdadeira em si mesma, ela é apenas um conjunto de sons ou de grafismos. A verdade aparece no juízo, isto é, no ato da consciência humana que diz “sim” ou “não”. E dizer “sim” ou “não” não corresponde simplesmente a um signo de veracidade ou falsidade assinalado num papel, como uma tabelinha de “proposições verdadeiras/proposições falsas”. Este signo é apenas a expressão externa posterior de um ato de consciência já praticado, já realizado. Então, isto quer dizer que a verdade só existe no juízo, isto é, no ato da consciência que aprova ou desaprova uma proposição, e só existe naquele momento. Ou seja, a verdade supõe a existência de uma inteligência humana individual real concreta que num certo momento percebe alguma coisa e dá ou nega o seu assentimento a essa coisa. Isso se aplica até mesmo às palavras de Deus. Se você disser que a Bíblia é verdadeira, eu falo: “Não, meu filho, a verdade da Bíblia aparece no instante em que você lê, entende e diz “sim” ou “não”, só aí aparece a verdade. Fora disso, a Bíblia é um papel impresso”. E as próprias sentenças de Nosso Senhor Jesus Cristo são verdadeiras? Depende de como você as entende. Qualquer sentido que você atribua a elas é verdadeiro? Quando, por exemplo, Cristo diz: “Meu Reino não é deste mundo”, “Ah! Então Você vai mandar lá e nos deixe fazer a bagunça que quisermos aqui, nós podemos matar, roubar etc.” Você pode entender assim, não pode? Isso é verdadeiro? Não, porque não foi isso que Ele quis dizer. Quer dizer, a sentença se torna verdadeira... Não é a proposição — ou sentença — que é verdadeira, é o juízo.

(...) Esse ato só pode ser efetivado por um ser humano real: tudo o que a técnica lógica pode fazer é simbolizá-lo, no papel ou num HD, por um signo negativo ou positivo.

Mas adianta isso? Não, porque o signo negativo ou positivo é apenas uma outra proposição que você vai ter de entender também.

Se é indiscutível que a filosofia não fornece nem deve prometer a salvação da alma, (...)

E vocês sabem perfeitamente que a última coisa que eu prometo aqui é a salvação das vossas almas. Eu mesmo hoje estava explicando aqui experimentos imaginários que são absolutamente necessários para ampliação e aprofundamento do seu conhecimento e que podem trazer um risco psicológico e moral gravíssimo. Eu já arrisquei a minha sanidade mental, a salvação da minha alma, mil vezes na busca do

conhecimento. Eu digo: “Se Deus, neste instante, me pegar aqui com a boca na botija, pensando tudo errado, querendo a coisa falsa e sendo psicologicamente cúmplice do mal, Ele há de me perdoar porque eu fiz isso no curso de um experimento psicológico para chegar à verdade. E como a verdade é o próprio Deus, então a busca da verdade é uma expressão clara do amor a Deus. Então espero que Ele, em nome das finalidades, me perdoe o uso dos meios”. [1:20] Espero que todo mundo se salve, mas não posso prometer nada a vocês. Aliás, quem pode prometer? Quem promete a salvação da alma é só Nosso Senhor Jesus Cristo, mais ninguém. Nem mesmo a Igreja promete. Ela promete condicionalmente, ela pode ajudá-lo a chegar à salvação da alma, ela existe para isso, mas ela não pode prometer.

Se é indiscutível que a filosofia não fornece nem deve prometer a salvação da alma, [que é o caso de dizer: ó raios, quem é que não sabe?] menos convincente é a argumentação do cardeal contra os poderes consoladores da meditação filosófica nos instantes de perigo e sofrimento. Em primeiro lugar, ela faz caso omissivo do precedente histórico de Boécio, que, condenado à morte, encontra na prisão a *consolatione philosophiae* [a consolação da filosofia]. Em segundo lugar, passa, sem a menor justificativa, ao largo do procedimento heróico de Sócrates diante do tribunal que o condenou (já veremos o que o sublime sr. Lemos tem a dizer a respeito). Em terceiro, omite que a síntese escolástica de fé e razão implica, quase que por necessidade intrínseca, o apelo auxiliar à razão como reforço da fé nos momentos difíceis da vida.

Ora, se os momentos difíceis não abalasses a sua fé no mais mínimo que seja, não seriam tão difíceis assim. Então isto quer dizer que no momento em que as coisas se tornam tão deprimentes ou ameaçadoras que abalam a sua fé, a quem você apela? À razão, para restaurar a sua fé. E isto é necessário à própria dinâmica da fé. Se você dissesse que a meditação filosófica não tem poder consolador nenhum, então você não teria de recorrer a ela nessas horas.

O exemplo a que Newman recorre – o filósofo de *Rasselas* – é ainda mais desastroso, em primeiro lugar por ser fictício [aquele filósofo não existe], em segundo lugar por presumir que o pranto diante de uma filha morta seja um vício redibitório, um argumento fulminante contra as crenças de um pai sofredor. Se assim fosse, as lágrimas da Virgem Santíssima ante o cadáver de Nosso Senhor Jesus Cristo teriam dado cabo do cristianismo de uma vez para sempre. (...)

Todo mundo vê a mulher chorando e diz: “Mas ela não sabe que o filho dela é o Logos encarnado, que Ele vai reinar para sempre, que Ele vai ressuscitar? Por que ela está chorando? Se ela está chorando, então é porque o negócio é falso ou então pelo menos a fé dela é falsa”. Deve ter tido gente que pensou exatamente isto, pois ao próprio Jesus Cristo foi dito: “Você não é o Filho de Deus? Então salve-se a si mesmo, pule fora dessa cruz”.

(...) E, caso não chegassem a fazê-lo de maneira convincente, a debandada dos apóstolos, o grito de desespero do Filho abandonado no alto da Cruz e as três defecções de Pedro antes de o galo cantar completariam o serviço para Voltaire nenhum botar defeito.

Ou seja, se a fraqueza humana, diante de uma situação atemorizante, deprimente, terrível prova algo contra as crenças da pessoa, então está aqui um monte de provas contra o Cristianismo dadas já na origem do Cristianismo: as lágrimas de Nosso Senhor Jesus Cristo, o grito de Jesus no alto da cruz, os apóstolos fugindo apavorados com medo, dando um exemplo de covardia extraordinária e Pedro negando três vezes. Pronto! Já começou esculhambado! O que o cardeal Newman diz desse filósofo se

aplica muito mais eloqüentemente ao próprio cristianismo. Então, sem dúvida, estes parágrafos que o Júlio Lemos escolheu são algumas das argumentações mais fracas que um grande espírito já produziu. Porque o Newman é um grande espírito, sem dúvida, e não é só um grande pensador, um grande educador e um grande historiador da Igreja, mas ele foi beatificado, é um beato, então não podemos jamais negar a grandeza de Newman. Mas este pedaço aqui, o senhor desculpe, é um vexame: não se escreve essas coisas, isso é, como se diz, dar a cara a tapa.

Nenhum exemplo de fraqueza humana depõe jamais contra a dignidade de uma crença, religiosa ou filosófica, nem atenua o valor da mensagem que aparenta desmentir. Reconhece-o o próprio sr. Lemos, ao afirmar que, se um filósofo “entende mais de ética tomista que São Felipe Néri e privadamente age como um irresponsável, a culpa não será da ética filosófica, mas dele”. Infelizmente, o nosso professor de rigor lógico, após admitir essa obviedade, ainda imagina dizer algo de substantivo contra a filosofia como modo de vida ao alegar que “é muito comum que o moralismo filosófico ande de mãos dadas com a perversão privada”. (...)

Mas espera aí. Se o sujeito entende de ética tomista mas agiu como irresponsável, ladrão, ou mulhereço, qualquer coisa assim, e a culpa não é da ética filosófica, mas sim dele, o mesmo raciocínio se aplica ao moralismo filosófico. Se o sujeito prega a moral filosófica mas está cheio de vícios privados, a culpa não é da moral filosófica, é dele.

(...) À luz daquilo mesmo que ele disse na frase anterior, a resposta cabal a essa observação é: “E daí?”

Mais ainda: entre a moral que o indivíduo adota e prega etc. e a sua conduta privada, as relações não são assim tão simplórias quanto se imagina no Brasil. Porque, no Brasil, as pessoas sempre imaginam que todo mundo pode ser um bloco de coerência, ou seja, “o sujeito tem de agir de acordo com aquilo que ele prega”. Sim, mas, já dizia Sto. Tomás de Aquino, entre a regra geral e a situação concreta, a distância é imensurável, porque as regras gerais são gerais e as situações são concretas e particulares, jamais podendo ser enquadradas automaticamente dentro da regra geral, pois se introduz o problema da ambigüidade, da dificuldade, da obscuridade, da clareza, toda a ambigüidade das situações humanas. E mais ainda: o problema do conflito de deveres, onde você tem de optar não entre um acerto e um erro, mas entre dois deveres que são incompatíveis. Não é fácil resolver essas coisas. Então, qualquer que seja a conduta do indivíduo, ela em si mesma nada diz quanto ao que ele está ensinando, porém existe um caso em que depõe sim.

Já expliquei mil vezes – pensando, nisto, como Aristóteles – que o *argumentum ad hominem* (...)

Argumentum ad hominem é alegar a má qualidade do sujeito ou a má conduta dele contra algo que ele está dizendo, como dizer para Max Scheler: “Você nos apresenta essa filosofia bonita, mas só pensa em mulher o tempo todo”. Isso é um *argumentum ad hominem*.

Já expliquei mil vezes que o *argumentum ad hominem* só tem validade cognitiva quando é também, e inseparavelmente, um *exemplum in contrarium*, o desmentido factual de uma generalização anterior, (...)

Se você faz uma generalização qualquer, abrangendo a totalidade dos seres compreendidos na sua definição, então basta citar um fato em contrário para que a generalização seja impugnada.

(...) como por exemplo quando Hobbes, após proclamar que os seres humanos só agem por desejo de poder, professa escrever o *Leviatã* para o puro bem da humanidade sofredora, sem nenhuma ambição pessoal; (...)

Ou seja, se todos os homens só agem por ambição de poder, então você escrever o *Leviatã* também tem de ser por ambição de poder. Mas não! [1:30] Ele não está postulando poder nenhum, está simplesmente escrevendo um livro para ajudar os outros, porque ele estava vendo a situação das guerras religiosas, que estavam matando gente para caramba, e ele queria acalmar aquilo, então ele agiu com impulso de bondade. Então, meu filho, você é uma exceção à regra do *homo homini lupus* que você tinha afirmado como se fosse uma regra universalmente válida. Isso é um *argumentum ad hominem*, mas não é um puro *argumentum ad hominem*, é um *exemplum in contrarium*.

(...) ou quando Maquiavel, ensinando que o Príncipe deve matar seus colaboradores tão logo chegue ao poder, se omite de incluir nisso o principal dos colaboradores: o autor do plano, isto é, ele próprio; (...)

Ora, quem pode ser um colaborador mais íntimo do que aquele que inventou o plano e sabe todos os detalhes dele? É aquele negócio: eu sei quem você é e vi o que você fez, então você é o primeiro que tem de morrer. E Maquiavel escreve *O Príncipe* e oferece-o para candidatos a tiranos na maior inocência, imaginando que, em vez de matá-lo para queimar o arquivo, eles vão até lhe dar um emprego. Isso significa o seguinte: ou você não entende realmente a mecânica do poder, e a sua teoria portanto está errada, ou simplesmente as coisas não são do jeito que você diz. Então o próprio Maquiavel funciona como um *exemplum in contrarium* que desmente a generalização que ele estava fazendo. Estão entendendo como funciona isso? Porque muitas vezes alguns imbecis vieram me dizer: “O Olavo usa *argumentum ad hominem*”. Como tu é burro, meu filho! Eu uso *argumentum ad hominem* quando ele é um *exemplum in contrarium*. Por exemplo, quando aqui o sr. Lemos vem com a palmatória, exigindo rigor lógico, e em seguida ele mostra que não tem rigor lógico nenhum, então o que eu estou dizendo é o seguinte: eu não estou dizendo que o rigor lógico seja ruim, mas estou dizendo que ele não sabe do que está falando e que, portanto, não podemos aceitar a lição dele nos termos que ele está nos colocando. Então isto não é *argumentum ad hominem*, isto é *exemplum in contrarium*.

(...) ou ainda quando o burguês Karl Marx, afirmando que só os proletários podem ter uma visão objetiva da história, passa a nos oferecer algo que ele jura ser a primeira visão objetiva da história. (...)

Meu filho, se esta visão é objetiva, então não é um burguês que pode ter chegado a ela. E se um burguês pode chegar a uma visão objetiva da história, então não são só os proletários que podem chegar. Isso não é um *argumentum ad hominem*, eu não estou cobrando coerência, não estou acusando o cara de ser hipócrita. Tanto que, quando eu fiz a teoria da paralaxe cognitiva, eu expliquei: a paralaxe cognitiva não é hipocrisia. O sujeito, para ser hipócrita, tem de saber a verdade. Se ele sabe a verdade, mas a camufla por baixo de uma hipocrisia, então isto quer dizer que a teoria verdadeira pode ser descoberta escavando-se por baixo da sua hipocrisia. Mas se o indivíduo está completamente enganado, se ele está fora do mundo, está no mundo da lua, então não adianta escavar aquilo porque, por baixo da loucura, só vai encontrar mais loucura. Eu disse que a paralaxe cognitiva é um deslocamento entre o eixo da construção teórica e o eixo da experiência real. Ora, se o indivíduo está tendo a experiência real aqui, mas ele constrói a coisa para cima, para baixo ou para os lados, então significa que o que ele está dizendo não tem nada a ver com a sua experiência real. Então não dá para saber a que experiência ele

está se referindo, então não dá nem para saber se é verdadeiro ou falso. Aquilo ali é só para criar problema para o coitado do leitor.

(...) Fora desses casos, o *argumentum ad hominem* só vale (...)

Fora desses casos, o sujeito está ilustrando esta expressão francesa que usei como epígrafe. Todo mundo entendeu a frase? Anota aí no *chat*. Isso aí é um problema de paralaxe gastrointestinal, é um correspondente espacial e biológico da paralaxe cognitiva.

(...) Fora desses casos, o *argumentum ad hominem* só vale como truque sujo ou, no melhor dos casos, como vaga sugestão de uma possibilidade a ser investigada.

Quer dizer, se o sujeito me vem com uma teoria aparentemente certa, bonita e tal, mas eu sei que ele é um charlatão, ladrão, que ele está na lista do Mensalão etc., isso não significa que o que ele está dizendo é falso ou é mentira, mas pode me dar uma sugestão de que eu deveria investigar a coisa um pouco mais. Só, isto é o máximo.

Mesmo que todos os moralistas do mundo fossem imoralistas na prática, isso em nada deporia contra a dignidade ou a necessidade da moral, sem mesmo levar em conta a possibilidade de que as denúncias de imoralismo sejam obras de intrigantes mal intencionados. Nesse sentido, a observação de Newman, de que muitos filósofos foram ridicularizados como hipócritas, entre os quais Sócrates (nas *Nuvens* de Aristófanes), é o protótipo mesmo do *argumento suicida*, que se rebela contra o próprio argumentador, já que a literatura satírica voltada à denúncia da hipocrisia religiosa, desde os *Carmina burana* a Rabelais, de Bocaccio a Molière, de Diderot e Stendhal a Alessandro Manzoni e de Cervantes a James Joyce (sem contar os papas atirados ao *Inferno* de Dante), transcende infinitamente, em volume, qualidade e importância histórica, tudo o que os gozadores de todos os tempos escreveram contra os filósofos. (...)

Ou seja, se ser objeto de gozação como hipócrita depõe contra as suas crenças, os religiosos foram muito mais acusados de hipócritas do que os filósofos. E não só foram mais acusados, como foram acusados de maneira muito mais intelectualmente respeitável, porque essas obras a que eu estou me referindo são obras-primas da literatura universal. As *Nuvens* é uma bela obra e *Rasselas* também, mas não é *Os Noivos* do Alessandro Manzoni que tem como principal personagem Don Abbondio, que já é um primor de hipocrisia, embora o Manzoni fosse muito católico? Fazer gozação da hipocrisia religiosa é uma das principais ocupações dos autores cristãos — dos próprios autores cristãos! Não é de fora que vem a crítica. E mais ainda: quando vem de fora, dos ateus ou de deístas, de maçons etc., muitas vezes a crítica é acertada, porque Voltaire fez uma gozação com Dom João, rei de Portugal. Dom João era tão carola que gastava quase todo o orçamento do Estado fazendo igrejas, dando dinheiro para os conventos e dez por cento da população de Portugal era do clero. Isso custava um dinheirão maluco! E Voltaire fez uma gozação: “Esse sujeito é tão carola que, quando quer uma amante, ele arruma uma freira”. Era uma piada, mas depois a piada se confirmou, era exatamente assim: ele tinha não uma, mas duas freiras, e uma delas foi amante dele durante vinte anos. Voltaire era um sem-vergonha, mas no caso ele acertou. E nós não podemos rejeitar a verdade só porque ela veio de um sem-vergonha. Se ser objeto de chacota como hipócrita depusesse contra as suas crenças, então o cristianismo estaria liquidado.

(...) Sem contar o fato de que ninguém no mundo foi (e é ainda) mais alvo de chacotas do que o próprio Cristo.

Pois este mês o pessoal gay não está fazendo o concurso do Jesus Cristo mais sensual? Estão fazendo agora mesmo na nossa cara. Faz a lista. Sócrates foi objeto de gozação? Para cada gozação que tem de Sócrates, tem um milhão de Jesus Cristo. [1:40] Como é que o Newman escreve uma coisa desta? Ele não percebeu que isso era um argumento suicida, como se, sei lá, um judeu, no III Reich, fizesse um discurso pró-nazista: é coisa de maluco. Mas todo grande escritor tem esses momentos de fraqueza.

Um ponto que Newman não consegue esclarecer é o da relação exata que há entre a formação do gentil-homem e a educação para a fé cristã. (...)

Nós já vimos que a fé cristã é uma coisa — é educação para a salvação — e a educação liberal ou filosófica é para a formação do gentil-homem, que ela infunde algumas qualidades morais, mas essas qualidades não são nem garantia de santidade nem muito menos garantem a salvação. Mas nós podemos dizer: a educação liberal então não é moralmente inócua ou moralmente neutra, como pretende o Júlio Lemos, mas ela também não é educação cristã. Então o que ela é? Qual é exatamente a fronteira entre uma coisa e outra? Onde termina uma coisa, onde termina a outra? Então este é um problema que o Newman não consegue esclarecer, e nós já vamos ver por que ele não consegue.

(...) é o problema da relação exata entre a formação do gentil-homem e a educação para a fé cristã. Dizer que a primeira não basta para produzir a segunda é mais próprio do Conselheiro Acácio que de alguém que deseja elucidar o problema. Que, no entanto, toda educação liberal seja inútil na catequese da gente simples, do povão – coisa que o próprio Newman não afirma – já é algo de bastante duvidoso, como se vê pelo fato de que os primeiros esforços de alfabetização universal partiram da Igreja mesma, no tempo de Carlos Magno, (...)

Naquele tempo houve um monge chamado Alcuíno, que era o encarregado da educação no Império de Carlos Magno, e ele lançou o primeiro projeto de alfabetização universal do mundo, não é da cristandade, do mundo inteiro. Nenhuma nação, nenhuma cultura, nenhum império tentou jamais alfabetizar todo mundo, foi no ocidente cristão que se tentou pela primeira vez. Ali falhou, porque depois que Carlos Magno morreu, o Império se desmembrou, virou tudo bagunça. Mas com o tempo, a Igreja fez muitos esforços de alfabetizar todo mundo. Durante mais de mil anos, foi a Igreja a única força alfabetizadora no mundo. E ainda tem cara cretino que diz que a Igreja não deixava as pessoas aprenderem. Mas aí não vamos nem discutir essa parte.

(...) e de que as artes mecânicas, praticadas com afinco, terminarão por despertar na inteligência alguma curiosidade de ordem científica ou filosófica que elas mesmas não podem, por si, satisfazer. (...)

Nada ilustra melhor isso do que a história das matemáticas. Já havia técnicas matemáticas milenares desenvolvidas para fins utilitários e que terminaram por suscitar problemas de ordem teórica. O sujeito começa a fazer perguntas: “Eu sei que funciona assim, mas por que funciona assim?” Nada impede que o praticante de uma arte mecânica acabe fazendo perguntas e, portanto, precisando de uma explicação que a própria arte mecânica não pode lhe fornecer. Isso é quase que necessariamente assim. Todo mundo, no seu processo de aprendizado, primeiro aprende a fazer algumas coisas e muitos anos depois é que vai perguntar pelo fundamento daquilo. Isto quer dizer que as perguntas filosóficas podem surgir na cabeça de qualquer um, não está dito que somente certas categorias de pessoas sejam capazes de especulação filosófica. A própria educação medieval prova isso. Os mosteiros e as escolas catedrais eram o elemento democratizante e equalizante numa sociedade altamente hierárquica. Ou seja, havia os vários estamentos, as várias castas com funções separadas, mas podia acontecer que um sujeito nascesse numa casta com os talentos da outra. E daí o que acontecia? Ele ia para as escolas, onde se

integrava no clero, porque o clero era composto de todas as classes sociais, então ele era uma espécie de casta da não-casta. Havia a divisão: a nobreza, os braçais e o clero, o qual não era nem nobreza nem braçal, era onde se misturava tudo.

Qual é exatamente a relação entre a formação do gentil-homem pela filosofia e a formação da alma cristã? Vamos partir então da hipótese mais extrema: o indivíduo que possa adquirir a formação cristã sem adquirir nada da educação liberal. Então seria o caso do braçal: ele está dispensado da educação liberal, não precisa saber filosofia, gramática, nem coisa nenhuma, mas ele tem de conhecer os princípios da religião cristã. Porém, ele pode ser totalmente dispensado da educação liberal? Ele pode ficar sem educação liberal nenhuma? Não, não pode, alguma ele vai ter de ter. Vamos supor o rudimento mais elementar da educação liberal: ouvir a missa em latim; para isso, você vai ter de entender as palavras, este pouquinho você vai ter de saber. Portanto, totalmente privado da educação liberal ninguém poderia ficar. Então não é uma questão de substância, não há uma fronteira absoluta, mas é uma questão de grau.

(...) Mas e a formação religiosa do erudito, do professor, do sacerdote, do monge? Será a educação preliminar da alma nas virtudes mundanas do gentil-homem uma etapa dispensável ou então nada mais que um adestramento técnico sem nenhum peso moral em si mesmo?

Ou seja, na formação do sacerdote, do monge, do professor etc., qual é exatamente a função dessas artes liberais? Você pode saltar por cima desta etapa? Não pode, porque senão ele não vai ter os instrumentos. Mas esta etapa visa dar a ele somente instrumentos intelectuais? O próprio Newman já diz que não, ela tem de dar um rudimento, uma primeira elaboração da consciência moral, ou seja, fazer do sujeito um gentil-homem com aquelas qualidades que ele diz: ter um gosto refinado, um temperamento equilibrado, uma alma equânime, uma conduta nobre e assim por diante.

(...) Será a educação preliminar da alma nas virtudes mundanas do gentil-homem uma etapa dispensável ou então nada mais que um adestramento técnico sem nenhum peso moral em si mesmo?

A História responde, decididamente, que não. Newman inspira-se no exemplo da universidade medieval do século XIII, como o *nec plus ultra* em matéria de educação, mas hoje sabemos, e na época ele não poderia saber, pois só a historiografia posterior o revelou, que aquela instituição, longe de representar o cume da educação na Idade Média, não constituiu senão a cristalização tardia, institucionalizada, mais formalizada e menos vigorosa, daquilo que se ensinava nas chamadas “escolas catedrais” dos séculos X a XII. E o que nestas se ensinava eram precisamente as qualidades do gentil-homem – “um intelecto cultivado, um gosto delicado, uma mente cândida, equitativa e desapaixonada, uma conduta nobre e cortês” – como preparatórias à aquisição das virtudes cristãs, (...)

Eu não sei quem observou, foi algum filósofo católico, não lembro quem é, ele disse: “Por que Deus não mandou Nosso Senhor Jesus Cristo para Abissínia, para o Paraguai ou para o Brasil, e mandou logo para o Império Romano? É porque o Império Romano tinha alcançado um cume de perfeição humana, era a sociedade mais ordenada, civilizada e controlada que existia na ocasião. Tendo chegado naquele cume, vem então a mensagem divina que o transfigura, exatamente como Moisés para receber as tábuas da lei: aonde ele foi? Ele foi num pântano, num vale, num buraco? Não, ele foi no alto da montanha, meu Deus do céu! Universalmente, o alto da montanha é o símbolo do ponto onde cessa o mundo terrestre e começa o mundo celeste, ou seja, é o ponto de encontro. Roma era exatamente este cume. *Mutatis mutandis*, a aquisição das virtudes cristãs pelo monge, pelo professor etc. [1:50] é algo que exige uma preparação anterior, uma certa perfeição mundana que são as virtudes do gentil-homem, que

são, meus filhos, as virtudes que eu estou tentado ensinar para vocês aqui: o amor à verdade, ser equânime, buscar a verdade e a justiça, aprender a raciocinar como os outros, a se colocar na posição dos outros, como se diz aqui nos EUA, “andar nos sapatos dele” não só hipoteticamente, mas com toda a sinceridade.

Eu fiz isso muitas vezes na minha vida, eu desistia das minhas próprias preferências, dos meus próprios sentimentos para sentir como um outro. Eu levei isso muito a sério e, como disse, o método stanislavski me ajudou muito nisso. É claro que, fazendo isso, eu também de certo modo me contaminava no mal, no erro, no pecado que existia nessas pessoas, mas, meu filho, se você não suja as mãoszinhas ou não assume riscos, como é que você vai aprender? Então, assim como, por exemplo, um médico não pode cuidar de tuberculosos, leprosos, aidéticos etc., sem correr o risco da contaminação, existe também a contaminação psicológica. Isto, a contaminação psicológica, é um risco, mas ela faz parte da aquisição da mente equânime, porque muita gente pensa que a equanimidade é você ser neutro e ficar *au dessus de la mêlée*, como dizem os franceses, ficar “acima da confusão”. Mas se você ficar acima da confusão, você não entende nada. Trata-se de você se meter na confusão, mas se meter com uma intenção pura, verdadeira, de maneira que, mesmo que você se suje ali, você sai e Deus o limpa.

Um dia eu vou contar para vocês o risco psicológico a que me expus no tempo em que estava na militância esquerdista, em que estava fazendo uma psicanálise atrás da outra, em que eu me envolvi com a turma da Nova Era, *hippies* etc., no tempo em que eu me envolvi com as tariqas, o esoterismo islâmico ou o ocultismo. Por que eu posso falar dessas coisas e compreendê-las? Porque eu estive lá, eu me arrisquei. É curioso que eu nunca entrava em nada com o espírito do crente, mas entrava de coração, ou seja, “eu vou fazer total abstração da possibilidade de se tratar de uma empulhação, eu vou agir como se tudo isso fosse mortalmente sério, sincero. Não posso dizer que seja verdadeiro, porque isso eu não sei ainda, mas eu não vou maliciar nada”. Muitas vezes isso me colocou num período de desequilíbrio, mas era, como eu dizia, um desequilíbrio controlado. Esses experimentos também se neutralizam uns aos outros.

Quando eu passei por uma escola gurdjieffiana, eles tinham uma prática que eles chamavam o “eu observador”. Mais tarde eu vi que a teoria do eu observador estava muito furada, mas eu a pratiquei durante um tempo. O eu observador significa o seguinte: você destaca uma parte de você que, o que quer que você esteja fazendo, que você esteja sentido, pensando, imaginando etc., você vai simplesmente registrar o que está fazendo. Não vai julgar, não vai tomar decisão, vai simplesmente anotar e registrar a consciência que você tem daquilo. Mais tarde eu vi que não é bem assim. Mas, ora, esta prática me ajudou muito em outras circunstâncias, inclusive na própria escola Gurdjieff, porque estou na escola Gurdjieff participando de tudo, ouvindo os caras dizerem faça isso e faça aquilo, e eu tenho um pedaço lá que é o eu observador, o qual não se compromete no que eu mesmo estou fazendo. E ele então representa um porto seguro para o qual eu posso voltar e dizer “está na hora de cair fora disso”. Do mesmo modo como coisas que eu aprendi no tempo de militância esquerdista me ajudaram ali. Uma mão lava a outra.

Por que esses meios conservadores, liberais etc. são tão ingênuos com relação a comunismo, Nova Ordem Mundial, Islã etc.? Porque eles nunca quiseram sujar as suas mãoszinhas. São pessoas que se converteram ao bem e à verdade quando tinham quinze anos e estão lá instaladas até hoje, então eles acham que sabem. Mas você não sabe nada, meu filho, porque você se acha superior aos outros. Você descobriu e leu o Von Mises, e fala “aquí está a verdade”, ou entrou para a Igreja Católica e diz “aquí está a verdade”. Pronto! Você não precisa saber mais nada. Tudo, daí para diante, você vai estudar de

cima. E se você estuda de cima, você não entende porque as pessoas estão metidas lá, no máximo você vai achar que os caras são uns imbecis, quando na realidade o único imbecil está sendo você mesmo. A tendência de um homem inteligente é achar que todo mundo é inteligente e a tendência de um imbecil é achar que todo mundo é imbecil. Eu só proclamo que um sujeito é imbecil depois de tê-lo tratado como pessoa inteligente, e ele mesmo me provar muitas vezes que não é: eu quero te ver como um cara inteligente, mas você não me deixa, desgraçado. Então daí eu chego à conclusão: é, de fato é um imbecil mesmo. Mas não fui eu que disse, foi ele mesmo.

Isto aqui dá uma idéia de um conceito operante que nós podemos ter hoje do que é a eqüanimidade, que é uma dessas virtudes aqui. Esta eqüanimidade eu realmente gostaria de desenvolver em vocês.

(...) as qualidades do gentil-homem como preparatórias à aquisição das virtudes cristãs, no mesmo sentido em que Clemente de Alexandria proclamara ser a filosofia “o pedagogo que conduz ao Cristo”.

Agora, conduzir ao Cristo é uma coisa, conduzir à Igreja Católica é outra. Por quê? Você assiste a umas aulas do Olavo, vai correndo para a Igreja Católica, e daí o padre vai dizer um monte de besteira e você vai aceitar porque agora você está na Igreja Católica, você resolveu o problema. As coisas realmente não são assim, meu filho. Se você entrou na Igreja Católica, aí que o negócio vai complicar. Por quê? As pessoas entram na Igreja Católica e dizem: “Agora estou dentro da barca de Pedro, estou a salvo, estou seguro, saí do mundo da confusão e das trevas”. Está nada, meu filho! Na barca de Pedro, os caras estão se matando uns aos outros, puxando o tapete, mentindo, envenenando o outro. Veja um pouco os debates que têm na Igreja Católica, e você vai ver que às vezes lá dentro tem mais confusão do que no mundo externo. É importante o seguinte: a fé que você tem em Nosso Senhor Jesus Cristo não pode ser uma coisa que preenche todo o espaço dos seus conhecimentos, ela tem de ser como um nucleozinho, pequenininho, para onde você corre quando está muito desesperado. E no resto? No resto você continua na mesma incerteza de antes. Se você quer mais do que isso, você não vai conseguir. E esse desejo de certeza, eu acho que é uma coisa demoníaca. Nós devemos adquirir o conhecimento e a verdade, mas não a certeza absoluta. Não precisamos disso e não podemos ter, isso é incompatível com a nossa modalidade de existência. Por exemplo, faz parte da nossa mente o esquecimento. O que adianta você ter uma verdade definitiva, se você não vai se lembrar dela no dia seguinte? Então, o que interessa não é a verdade definitiva, o importante é a busca da verdade naquele momento, é o esforço.

Do mesmo modo, o bem: você não vai encontrar o bem, você vai encontrar só o melhor. Na vida humana só existe o melhor e o pior, não existe o bem e o mal. O bem e o mal são conceitos metafísicos, na nossa escala só existe o melhor e o pior. Quando os caras inventaram o conceito do mal absoluto, começaram a dizer que Hitler era o mal absoluto. Eles falaram isso para camuflar o mal ainda maior que era Stalin, Mao Tsé-Tung etc. E teve até gente que, diante da experiência das grandes tiranias homicidas do século XX, disse: “Diante de tanto mal, nós não podemos acreditar que o mal é apenas uma ausência, uma falha não. O mal tem uma presença substantiva”. Sim, meu filho, ele tem uma presença substantiva historicamente, o que não quer dizer que tem uma substância metafísica. Quer dizer, há uma confusão aí. Uma coisa que metafisicamente consiste apenas de uma deficiência, de uma falha do bem, [2:00] uma ausência do bem, como dizia Sto. Tomás de Aquino, pode historicamente ter uma presença muito substantiva, é claro, mas uma coisa não se confunde com a outra. Você não vai mudar a sua metafísica só por causa de uma experiência histórica que o impressionou.

(...) O ensino aí alcançou tais alturas, e tão visíveis eram os seus frutos de bondade e sabedoria, que se afirmava, na época, que os anjos mesmos o invejavam. Malgrado o seu fulgurante e breve prestígio intelectual, as universidades que vieram depois, com toda sua história de greves, arruaças e até morticínios e a sua queda posterior numa esterilidade deprimente, jamais mereceram nem mereceriam louvor semelhante. Não é injusto dizer que os Estatutos da Universidade de Paris em 1215, transformando a filosofia em profissão regulamentada e meio de ascensão social, muito contribuíram para a perda da inspiração recebida das escolas catedrais e para o afluxo de toda sorte de carreiristas ávidos de poder e prestígio, inflados de habilidade técnica e alheios aos ditames da moral religiosa e até mesmo secular. Não espanta que já em 1229 eclodissem ali motins estudantis que duraram dois anos e deixaram um rastro de cadáveres por toda parte.

Então, nada de criar uma visão idealizada da universidade medieval, aquilo era um saco de gatos, era um antro de vigaristas e safados. E alguns dos caras que tinham mais capacidade técnica, como Pedro Abelardo e Guilherme de Ockham, foram os que introduziram os piores erros na esfera doutrinal filosófica. Este culto da técnica lógica, por exemplo, surge aí porque era um instrumento de ascensão social. O sujeito ia provar: “Eu provo que tenho mais domínio técnico do que você” e, pronto, ele ganhava mais alunos. E ter alunos era importante para o prestígio dele, porque os professores eram contratados e chamados pelos próprios alunos, então se os alunos o abandonavam, a carreira dele estava liquidada. Era, de um certo modo, um livre mercado. Existem maneiras e maneiras de se conquistar alunos.

Felizmente coincidiu que justamente os que eram melhores fizeram mais sucesso. Sto. Tomás de Aquino fez um sucesso inigualado. Mas também teve muito safado, vigarista que se deu bem na hora em que a filosofia virou profissão e, como profissão, tornou-se um meio de ascensão social. E note bem: um dos poucos meios de ascensão social que existia numa sociedade altamente estratificada e hierarquizada. Por exemplo, se o sujeito não nasceu na família nobre, ele não vai se tornar um nobre jamais, então o único caminho de ascensão social que tinha para ele era o clero e os estudos. Então um pé-rapado com um Q.I. elevado diz: “Eu, subindo por aqui, posso me tornar um cara de mais prestígio do que todos os aristocratas em volta. E mais ainda: eu terei uma coisa que os aristocratas não têm: um séquito de seguidores e discípulos que darão a vida por mim”.

Isto quer dizer que as escolas catedrais não deixaram muitos documentos (nós já vamos ver por que), porém o prestígio que elas tinham é uma coisa que a universidade jamais chegou a ter. Como o estudo dessas escolas catedrais ficou encostado durante muito tempo e só no século XX, ou seja, na segunda metade do século XX, os historiadores começaram a prestar atenção naquilo, então se tinha a impressão de que a universidade medieval era o suprassumo. E o próprio Newman, quando escreveu esta *The Idea of a University*, na segunda metade do século XIX, tinha ainda esta idéia, e muita gente ainda tem. É por isso que eu recomendo este livro do Stephen Jaeger, *The Envy of the Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*. A universidade foi a institucionalização de uma modalidade de educação que já havia dado seus frutos durante três séculos.

Relevante, para a compreensão desse processo, é a seguinte diferença. Enquanto as universidades privilegiavam o ensino formalizado, baseado em textos e documentado em novos textos, criando os monumentos de exposição escrita que hoje representam para nós a figura visível do escolasticismo, as escolas catedrais faziam exatamente o oposto: de um lado, não visavam à produção de “obras filosóficas”, mas de personalidades humanas que se destacassem pela beleza, força, equilíbrio e pureza de intenções, sem a menor preocupação de deixar documentos que atestassem a sua passagem sobre a Terra; de outro lado, davam menos importância, na prática pedagógica, ao estudo dos textos ou à

aquisição de técnicas do que à influência direta do mestre como exemplo vivo das virtudes intelectuais e morais a ser infundidas no discípulo.

Note bem, essas virtudes iam desde as modestas virtudes do gentil-homem até a santidade, mas não pretendiam infundir as grandes virtudes cristãs num terreno despreparado. Quer dizer, primeiro faziam do sujeito um gentil-homem e daí ia por *upgrade, upgrade*, até onde o sujeito pudesse chegar. Mas, no mínimo, as virtudes do gentil-homem ele ia ter de ter, ter de adquirir. E quando Newman diz que esses são os objetivos da universidade, é o que eu estou ensinado aqui para vocês, são as virtudes do gentil-homem. Se alguém disser: “Ah, mas ele inclui ali a conduta cortês, que você não ensina”, eu digo: isto tendo em vista as condições específicas da sociedade na qual estamos operando, na qual a cortesia verdadeira já desapareceu faz muito tempo, sendo substituída por uma camisa-de-força que é de uma falsidade sem par e que tem de ser rasgada para que por baixo dela apareça o homem verdadeiro. Como é que eu posso usar uma linguagem cortês quando estou falando, por exemplo, de um presidente da República que disse ter saudade dos tempos em que os meninos faziam sexo com cabritas? Como é que eu posso chamar esse sujeito de Excelência e responder a isso com linguagem cortês? Se eu fizer isso, vai ser uma ironia. Eu só posso usar linguagem cortês como ironia, como gozação. Quando as qualidades mais bonitas se transformaram nos seus contrários, elas começam a ter não a função originária direta, mas a função irônica. Então, isso significa que falar de certas pessoas e situações na linguagem mais nua e crua é a única forma de polidez e cortesia que se tornou possível, porque se você for usar a polidez e a cortesia, a coisa entra na palhaçada e se torna irônica.

(...) davam menos importância ao estudo dos textos ou à aquisição de técnicas do que à influência direta do mestre como exemplo vivo das virtudes intelectuais e morais a ser infundidas no discípulo.

Como se trata das virtudes do gentil-homem, então, por exemplo, eu não tenho aqui de dar nenhum exemplo de santidade, mas só o exemplo daquilo que eu estou ensinando. E se eu tentar dar o exemplo de santidade, vai ficar ridículo porque eu não tenho nenhuma. Nós nos atemos aqui a estas virtudes que são virtudes do mundo, e não são virtudes santificantes, e oramos para que o Espírito Santo nos infunda, quando Ele achar que é certo, as virtudes santificantes, as graças santificantes.

Aproximavam-se notavelmente, sob esse aspecto, do círculo socrático e da Academia platônica originária. Os melhores intérpretes do platonismo – Paul Friedländer, A. E. Taylor, Paul Shorey, Julius Stenzel, Eric Voegelin e Giovanni Reale, entre outros – ensinam que jamais esteve nos propósitos de Platão [2:10] criar uma doutrina formalizada, condensada num sistema de proposições que pudesse ser repassado, impessoalmente, a destinatários genéricos, como num tratado de química ou de lógica. Escreve Stenzel: “Ele não concebeu jamais o aprendizado como coisa de puro intelecto, mas sempre como uma influência total de homem a homem, como um ser formado e modelado pela íntima relação e sociedade com outro ser humano”. Mesmo no concernente aos aspectos mais aparentemente “impessoais” e “científicos” do seu ensinamento o mestre não prescindia do exemplo pedagógico pessoal. Escreve Taylor: “Uma das convicções mais firmes de Platão era que nada que valesse a pena aprender podia ser aprendido por mera ‘instrução’: o único método de ‘aprender’ a ciência era engajar-se efetivamente, em companhia de uma mente mais avançada, na busca da verdade.”

O que tornou ainda mais imprescindível essa influência direta de alma para alma foi a circunstância social mesma em que se originou o círculo socrático. Sócrates não entra em cena puxando discussão contra idéias quaisquer, nem muito menos, como o sr. Lemos, desafiando uma corrente minoritária (a filosofia como “norma de vida”) que ele mesmo declara ser alheia à filosofia “séria”. (...)

É exatamente o que ele faz aqui. Ele está tentando esculhambar com uma certa corrente de idéias e diz que ela não faz parte da filosofia séria.

(...) Ao contrário: Sócrates se volta contra tudo aquilo que, no meio ateniense, é opinião dominante, tida como respeitável e séria no mais alto grau. Graças ao próprio empenho de Sócrates e de Platão, a *doxa* (opinião) ateniense nos aparece hoje coberta de ridículo, mas na época ela era tão respeitada que desafiá-la podia ser punido com a morte, como de fato o foi no caso de Sócrates. É apenas um estereótipo escolar dizer que, contra essa constelação de crenças estabelecidas, Sócrates opunha o apelo à “razão”. Da razão faziam uso tanto ele quanto seus contendores, argumentando, silogizando e concluindo. Se Sócrates o fazia com mais destreza do que eles, a superioridade qualitativa não implica uma diferença de substância. (...)

Não é que Sócrates estava usando a razão e eles estavam usando alguma outra coisa, a *doxa* é uma modalidade de razão. *Doxa* não se opõe à razão (*logos*), ela se opõe à *episteme*, quer dizer, conhecimento efetivo. E já veremos que se opõe a mais do que isso, o conceito é mais profundo do que parece.

(...) A diferença específica de Sócrates não é o uso da razão, ela reside num estrato mais profundo da experiência da discussão. Enquanto seus adversários repetem idéias correntes, apegando-se à segurança dos papéis sociais que lhes infundem a ilusão de estar certos por pensar de acordo com a maioria, ou com a classe dominante, Sócrates fala apenas como indivíduo humano, sem respaldo em qualquer autoridade externa. E não apenas faz isso, mas apela ao próprio testemunho íntimo de seus contendores, o que equivale a despi-los de suas identidades sociais e induzi-los à confissão direta, sincera, humana, de seus verdadeiros sentimentos. Um dos recursos de que ele se serve para isso é convidar cada um a imaginar sua própria morte e a vida no além-túmulo. A realidade da morte e a perspectiva do julgamento dissolvem as defesas sociais – as “racionalizações”, diria um psicanalista – e equalizam os seres humanos na consciência de seu destino concreto. O mero confronto de opiniões transfigura-se em diálogo entre as almas, culminando na *periagoge*, a virada de 180 graus na direção da consciência que abandona a miragem coletiva e, voltando-se para dentro, aí descobre as bases permanentes da sua existência.

Forçar os espectadores a despir-se de sua identidade civil e política para levá-los a contemplar sem defesas a fragilidade da condição humana era já o objetivo constante da tragédia grega, que por isso mesmo escolhia como herói, com frequência, o estrangeiro, o desconhecido, o rejeitado e marginalizado, de modo que todo senso de identificação nacional ou social cedesse lugar à humanidade nua e crua das experiências fundamentais. Daí que Nicole Loraux, num ensaio memorável, definisse a tragédia como “o gênero antipolítico” por excelência.

Eu ouvi uma conferência dessa senhora, Nicole Loraux, em 1989, naquele ciclo de conferências de ética inventado pelo José Américo Motta Pessanha, que depois eu comentei n’*O Jardim das Aflições*. A conferência da professora Loraux foi a única coisa que prestou naquele acontecimento. E eu, quando ouvi aquilo, fiquei absolutamente maravilhado porque era tanta besteira que tinha voado por ali na conferência do Motta Pessanha, do Paulo Arantes, da Marilena Chauí e, de repente, veio essa senhora com um negócio mortalmente sério, explicando como funcionava a tragédia grega.

A tragédia grega tinha uma função cívica, e esta função era justamente a de anular por momentos as identidades sociais e a lealdade cívica e obrigar as pessoas a encarar as situações apenas como seres humanos. Na hora em que você via o herói, o personagem sendo um estrangeiro ou um réprobo, um cara que estava na minoria, você se identificava com isso, você sofria junto com ele, então isto

justamente abria a alma do indivíduo para aquele negócio da *Antígona* de que, acima das leis da cidade, existem as leis não escritas, que são as leis dos deuses, as quais unificam a espécie humana. Então a idéia da unidade da espécie humana só aparece em face do mundo transcendental. Historicamente, materialmente, a espécie humana não tem unidade nenhuma. Mas nós podemos compreender o estrangeiro, como podemos compreender o estranho, porque ele é um ser humano como nós e está colocado dentro do mesmo universo e sujeito às mesmas leis não escritas. Embora as leis escritas, as leis da cidade, sejam diferentes — o que aqui é proibido, ali é obrigatório —, perante a divindade a coisa não é assim, e todos nós participamos de um destino que é esquematicamente idêntico: nós temos as mesmas emoções, dores, sofrimentos etc. Então, a tragédia dissolvia a identidade da *polis* e abria os indivíduos para a identidade humana em face de um cenário infinitamente mais amplo que o da *polis*.

Eu, ouvindo essa mulher explicar isso, falei: “Eu não acredito que estou vendo isto”. Nós víamos ali: que coisa mais séria, mais pensada, são anos de esforço para a mulher entender aquele negócio, e ela abre aquela caixa-preta e nos mostra como a coisa funciona. Essa é uma das melhores coisas que alguém já escreveu sobre a tragédia.

Foi só quando a tragédia já ia perdendo eficácia como forma simbólica (...)

Não se pode esquecer que a tragédia aparece já como um gênero muito bem formado e muito bem definido em Ésquilo, depois vem Sófocles e depois Eurípedes. Com Eurípedes a coisa já se dissolveu, já entram elementos mais psicológicos, mais emotivos, que dissolvem de alguma maneira aquele poder da tragédia originária. E Sócrates nasce quando Ésquilo já era bem velhinho e Sófocles já estava no seu momento de sucesso, então, entre o momento em que Sócrates nasce e o momento em que ele entra na discussão — quando começa, ele já é um homem maduro —, a tragédia já tinha mais de cem anos e já estava começando a perder o gás.

Foi só quando a tragédia já ia perdendo eficácia como forma simbólica que uma nova modalidade mais diferenciada e explícita de apelo à humanidade profunda se tornou necessária e possível. (...)

Quer dizer, o que Sócrates está fazendo é a mesma coisa que a tragédia fazia, só que de maneira muito mais explícita, muito mais diferenciada, por assim dizer, e muito mais controlável, porque o autor da tragédia colocava o espetáculo, provocava ali a catarse, aquela descarga emocional, aquela [2:20] identificação profunda do espectador com o personagem, e dos espectadores entre si também, para além da identidade civil e política, mas terminava o espetáculo as pessoas iam para casa e o coitado do Ésquilo e do Sófocles não podiam controlar o que ia acontecer. Mas Sócrates faz o mesmo processo de uma maneira muito mais controlada, porque ele dirige o diálogo até levar as pessoas a terem a mesma experiência que ele teve. Então a tragédia se transforma agora num gênero pedagógico.

(...) Mais que pela sua técnica argumentativa, deficiente sob tantos pontos de vista, Sócrates é notável pela sua argúcia psicológica, ou psicopedagógica, da qual não encontramos similar senão em Montaigne (século XVI), Pascal (século XVII) e após o advento da novelística moderna no século XVIII. (...)

De fato. Por exemplo, esta passagem, essa *periagoge*, como Sócrates vai conduzindo o indivíduo e vai despiando-o da sua identidade social, das suas defesas, das suas racionalizações para que ele veja a realidade da experiência humana profunda, na contemplação da morte, da vida após a morte, é de uma finura psicológica extrema. Nós não encontramos outro exemplo disso antes pelo menos do século XVI.

(...) Ao longo de todos os diálogos socráticos, não se trata nunca de dismantelar argumentos simplesmente, mas de despertar o senso moral por meio de um aprofundamento cognitivo das experiências fundamentais. (...)

Ora, as experiências fundamentais não estão sendo vividas naquele momento, ninguém está morrendo ali, ninguém está, por exemplo, perdido num deserto ou se afogando, é tudo construído imaginativamente pelo Sócrates: ele vai colocando aquelas pessoas dentro do seu experimento imaginativo. Então o aspecto argumentativo não tem importância, ele é somente a casca verbal por cima de um processo psicológico muito mais sutil.

(...) É impossível, aí, separar o que é “investigação filosófica” do que é “educação moral”, já que esta orienta aquela e recebe dela o seu fundamento experimental.

Aqui você tem exatamente o que é o impacto da educação do gentil-homem. Não se trata de adquirir clareza e precisão conceptual — mas de jeito nenhum! Isto é o de menos. Claro que você adquire isso também, mas isso é muito mais fácil. Clareza, precisão conceitual, rigor lógico são coisas que você aprende num manual de lógica, qualquer criança aprende. Agora, este processo psicológico não, isto aí já requer maturidade, sinceridade e põe em jogo a pessoa inteira, real e de carne e osso. É um processo muito similar àquele que se dá, por exemplo, durante uma psicanálise, supondo-se que o cara que está conduzindo a psicanálise seja uma pessoa realmente habilitada e séria, que hoje em dia não existe mais. Mas, quando o sujeito chega a um consultório com uma neurose, é evidente que aquilo que o mantém dentro da sua neurose é o conjunto de defesas que ele adquiriu ao longo da aquisição dos seus papéis sociais, e você vai ter de dismantelar aquilo para que o indivíduo consinta em ver o que ele está realmente sentindo, o que ele está realmente pensando. Então é esse mesmo processo que pode ser chamado de um desmascaramento, mas que não precisa ter necessariamente essa conotação negativa da palavra “desmascarar”. Você não vai tirar a máscara, você vai dissolvê-la, às vezes lentamente, muito delicadamente, até que o indivíduo perceba realmente o de que se trata.

Acontece que nem sempre a operação é bem sucedida. Às vezes o ouvinte é tão apegado à sua identidade social que não pode imaginar-se desprovido dela, nu e indefeso, nem por um minuto. No afã de esquivar-se da experiência íntima, de furtar-se à *periagoge*, ele apela a todos os subterfúgios, que vão do raciocínio fantasioso à chacota e às palavras ameaçadoras, ou então retira-se do diálogo. (...)

Isto acontece realmente em alguns diálogos.

(...) Aí a conclusão que se impõe é que estamos diante da inversão formal e paradigmática da figura do filósofo: o *filodoxo*, “amante da opinião”.

Essa oposição não é casual, nem mero artifício de retórica. A estrutura inteira da *República* e de outros diálogos está montada em cima de pares de opostos aos quais Platão dá um sentido estável e que se incorporam na sua linguagem técnica. Nem todos esses pares, no entanto, sobreviveram na história da filosofia: alguns conceitos separaram-se de seus opostos e adquiriram uma vida ficcional autônoma sob a forma de fetiches verbais consagrados. Explica Eric Voegelin:

“Platão criou seus pares de conceitos no curso da sua resistência à sociedade corrupta que o rodeava. Da luta concreta contra a corrupção circundante, no entanto, Platão emergiu vencedor com efetividade histórica mundial. Em consequência, o lado positivo dos seus pares tornou-se a ‘linguagem filosófica’ da civilização ocidental, enquanto o lado negativo perdeu seu *status* de vocabulário técnico. A perda da metade negativa destituiu a positiva do seu sabor de resistência e oposição, e deixou-a com uma

qualidade de abstratismo que é profundamente alheia à concretude do pensamento platônico. A perda mostrou-se maximamente embaraçosa no par *philosophos* e *philodoxos*. Em inglês temos *philosophers*, mas não *philodoxers*. A perda é, neste caso, particularmente embaraçosa, porque, na realidade, temos uma abundância de filodoxos; e, como o termo platônico que os designava se perdeu, referimo-nos a eles como ‘filósofos’. No uso moderno, portanto, chamamos de filósofos precisamente as pessoas contra as quais, como filósofo, Platão se opunha. E uma compreensão da metade positiva do par se tornou hoje praticamente impossível, exceto para uns poucos eruditos, porque, quando falamos em ‘filósofos’, pensamos em filodoxos.”

A palavra “filodoxos” é raríssima, quase nunca aparece e, no entanto, ela é fundamental na estrutura da *República*, porque um é um amigo da sabedoria, está buscando a sabedoria, e o outro é o amante da opinião. O que é opinião? É aquilo que todo mundo pensa, é aquilo que lhe dá uma segurança do seu papel social, em suma: você não está buscando a sabedoria nem a verdade, você está buscando um reforço da sua personalidade e do seu ego, você está evitando a *periagoge*. A *periagoge* implica então riscos e implica a experiência do espanto, como falava Aristóteles. E você não quer isso, você quer ser reforçado. Então, na linguagem contemporânea, se opõe o filósofo ao quê? Ao sofista. Este par todo mundo conhece: tem o filósofo e tem o sofista. Um sujeito que quer ofender o outro diz que o outro é um sofista. Ora, mas no que o filósofo se distingue do sofista? O sofista é um sujeito que usa recursos de argumentação que não são honestos ou não são válidos. Então a oposição deles está no nível da pura técnica argumentativa, não é uma diferença existencial, é superficial. Mas o filósofo e o filodoxo não diferem só na sua técnica argumentativa, mas na totalidade da sua posição na existência. Então, o filósofo como oposto do sofista corresponde a uma concepção de filósofo que é perfeitamente compatível com a visão do mundo do filodoxo, porque o filodoxo é um amante da opinião, ele apenas tem argumentos mais científicos do que os do sofista. Isto quer dizer que o “filósofo” que se opõe ao sofista pode realmente ser um filodoxo, apenas com uma técnica com mais rigor, ou como diz o Júlio Lemos, rigor conceitual.

Mas é um filodoxo do mesmo modo. Ele não é um sofista, mas é um filodoxo. E o inimigo do filósofo não é necessariamente o sofista, porque Sócrates às vezes usa modalidades de argumento que são dos sofistas. Isto quer dizer que a argumentação de Sócrates não é perfeita, ele nem sempre vai pelo rigor lógico e pela clareza, ele também usa [2:30] argumentos sofísticos. Só que ele usa no quadro de uma atividade psicológica ou psicopedagógica voltada não a enganar as pessoas, mas a despi-las da sua falsa identidade e abri-las para a experiência das realidades profundas da vida. Então, do mesmo modo, os meios que ele usa nem sempre são os mais honestos. Assim como numa psicanálise, o psicanalista não pode ser 100% honesto nos meios que usa, nas palavras que emprega; ele pode usar truques. Como o famoso caso do Viktor Frankl: o sujeito chegou lá completamente esquizofrênico, maluco, dizendo que estava sendo perseguido, que havia tanques de guerra e aviões querendo matá-lo, e o Viktor Frankl disse: “Olha, meu amigo, a situação está realmente preta, você está correndo risco. Eu sei de um lugar onde posso te esconder, e você vai ficar absolutamente protegido”. Levou o cara para o hospício e o cara ficou muito contente. Claro, o Viktor Frankl mentiu para o sujeito. Então isto quer dizer que, em certas situações patológicas, o recurso ao fingimento pode ser necessário como um elemento curativo.

E isto quer dizer que Sócrates não vai se distinguir dos seus opositores pelo rigor lógico da argumentação. Isto é uma bobagem, é um fetiche de criança, de menino deslumbrado com o rigor técnico da argumentação. Sócrates vai se distinguir do outro pela técnica psicológica muito mais aprofundada e pela capacidade que ele tem justamente de dismantelar essas defesas e entregar as

peças nuas e cruas perante as realidades fundamentais da vida, e operar então nelas a conversão, a *periagoge*, a mudança da direção da sua consciência.

Newman, falando em “filósofos”, pensa precisamente em filodoxos, sem saber que o faz. Daí a ambigüidade um tanto constrangedora com que ele deprecia as ambições moralizantes dos filósofos ao mesmo tempo que se declara adepto e seguidor de uma filosofia tão obviamente moralizante como a de Aristóteles. (...)

Ele fica numa espécie de um terreno indefinido.

(...) Daí também a gafe monumental de acompanhar Samuel Johnson quando este faz troça das lágrimas de um pai diante do cadáver da filha.

Que é uma coisa até desumana. E o Newman entra nessa. Ele está lidando com um terreno que ele não está enxergando com clareza total. Claro, eu não estou atribuindo ao Newman nenhuma má intenção, mas ele não tem o domínio da situação da qual ele está falando. Faltavam para ele as duas coisas: primeiro, o conhecimento das escolas catedrais, ele está tomando a universidade como se fosse o cume da educação; e segundo, faltava esta compreensão da distinção entre o filósofo e o filodoxo. Todos os que ele cita são filodoxos.

Mas o filodoxo não se define só por sua oposição à pessoa do filósofo, e sim, ainda que sem percebê-lo, ao próprio fundamento último da filosofia platônica (e, por extensão, de toda a filosofia cristã): “Platão, explica Voegelin, fala do filodoxo como o homem que não pode suportar a idéia de que ‘o belo, ou o justo, ou o que quer que seja, sejam um e o mesmo.’” Voegelin lembra a sentença de Xenófanes: “O Um é o Deus”. Podemos também evocar os “transcendentais” de Duns Scot, *Unum, Verum, Bonum*, que se convertem uns nos outros. (...)

Uns et verum, uns et bonum convertuntur, quer dizer, são a mesma coisa. Ou seja, todo o esforço de Platão e de Sócrates é para levar as pessoas desde a visão confusa da variedade das aparências à unidade da experiência humana que reflete a unidade da própria estrutura do ser. Por exemplo, quando os jovens chegam para ele com várias opiniões a respeito da justiça: um diz que a justiça é isso, outro diz que é aquilo, um diz, por exemplo, que a justiça é tirar vantagem, outro diz que a justiça não existe; mas nós queremos saber o que é a justiça em si mesma, então isto é subir da variedade à unidade. É esta contemplação da unidade, do *Unum, Verum e Bonum*, que o filodoxo não suporta.

(...) Tanto em Platão quanto em Aristóteles ou em toda a filosofia escolástica, o Supremo Bem não é um “valor”, muito menos uma “criação cultural”, mas a realidade suprema, o *ens realissimum*, fundamento primeiro e objeto último de todo conhecimento.

A repulsa que isso causa à sensibilidade moderna é notória. Desde Kant, a separação abissal e intransponível entre “realidade” e “valor” consagrou-se como um dogma incontestável da mitologia universitária, sem que ninguém perceba que ela se auto-anula no momento em que, professando expressar um dado incontornável da realidade, se consagra como um valor cultural.

Max Weber, hipnotizado pela visão do abismo intransponível, mas ansiando por encontrar um fundamento moral que justificasse sua busca da verdade científica, chegou a cair numa crise de paralisia nervosa, ficando cinco anos inutilizado num sofá, por não conseguir escapar do engano trágico que fazia de uma situação histórica passageira um princípio fundante de todo conhecimento científico. A “independência entre as esferas de valores”, como ele a chamava, é o dogma central da filodoxia. Ela

não resulta da natureza das coisas, mas do fato de que, apegados a suas identidades sociais de professores, de cientistas, de artistas ou de pregadores, muitos indivíduos, em certas épocas, se vêem incapacitados de descer à profundidade interior em que se revela a unidade da experiência humana: confundindo a incompatibilidade entre suas linguagens profissionais respectivas com uma separação ontológica objetiva entre os domínios da realidade, não têm sequer a hombridade weberiana de reconhecer que estão doentes. (...)

Ou seja, não é porque você não dispõe dos instrumentos lingüísticos e intelectuais necessários para fazer a ponte entre o bem e a realidade que esta ponte não existe. Mais ainda: com a compartimentalização dos vários setores da atividade universitária, esta conversão se torna cada vez mais difícil, porque falando com o professor universitário, você não pode descer à profundidade da sua experiência real, mas você tem de falar como sociólogo, filósofo, físico, matemático, ou seja, você está falando de dentro de um papel social. Então no nível dos papéis sociais e das várias disciplinas individualmente, não há realmente ponte entre o *Unum*, *Verum* e *Bonum* ou entre realidade e valor. Então você cria uma situação social na qual essa ponte se torna impensável, e declara que a ponte não existe. Quer dizer, é o tipo da profecia auto-realizável. E para que essa profecia continue sendo acreditada é essencial que você não desça à profundidade das experiências fundamentais, mas fale sempre desde o ponto de vista da sua identidade social.

Quando aparece o sr. Lemos dizendo “a moral é coisa da ética prática ou da auto-ajuda, não tem nada a ver com filosofia”, eu digo: o que você está vendo aí? É a divisão entre profissões universitárias: aqui nós temos a profissão da auto-ajuda, psicologia e tal e aqui nós temos a profissão de filósofo, que é para analisar tal coisa. Você está pegando uma situação social que você mesmo criou de alguma maneira e a está tomando como se ela fosse o padrão da realidade. Mas a realidade não pode aparecer para ninguém neste nível, a realidade só aparece, já dizia Aristóteles, no nível do juízo, da inteligência humana real e concreta que diz sim ou não à experiência, porém, não a qualquer experiência. Você tem de sair da experiência superficial determinada pela divisão dos papéis sociais e baixar a um nível mais profundo onde você é obrigado a reconhecer a unidade da espécie humana e a unidade do real.

(...) Realizam, assim, a profecia de Heráclito, segundo a qual os homens despertos vivem num mesmo mundo, ao passo que os adormecidos refluem para seus respectivos mundos mutuamente incomunicáveis. Vários sintomas assinalam essa patologia. Um deles é o que denomino “moral arbitrária”: o sujeito proclama que os valores morais não têm nenhuma base científica nem defesa racional possível, mas continua agindo exteriormente como se acreditasse no bem e na virtude, ou naquilo que ele assim denomina. [2:40] Sugere, assim, que sua conduta ética, ou aparentemente ética, não deriva do Supremo Bem, mas da sua própria, misteriosa, arbitrária e inexplicável bondade pessoal. (...)

Os valores morais não têm nenhum sentido, não temos uma argumentação racional e, no entanto, eu sou o bom. Vejam que milagre!

(...) É a forma de autobeatificação mais querida dos intelectuais céticos e materialistas.

Outros, como o próprio sr. Lemos, preferem consagrar a separação abissal entre fatos e valores como se fosse ela mesma o valor supremo, daí proclamando que a “ética prática” não tem nada a ver com a sua “filosofia séria”. O sr. Lemos, com toda a evidência, confunde filósofos com filodoxos porque ele mesmo é um destes últimos. E, desde a posição existencial frágil e vacilante em que se colocou, não pode argumentar em seu próprio favor senão falsificando o sentido dos textos que cita e cometendo, sob o nome de “rigor lógico”, os ilogismos mais pueris e desengonçados. Não contente com isso, parte para a

psicose historiográfica, declarando que o heroísmo de Sócrates ante os juízes foi “uma lenda”, e incluindo o filósofo, sem mais nem menos, entre os que “fracassaram na adversidade”. (...)

Ele diz isto: “Incluo Sócrates entre os que fracassaram na adversidade”. Espera aí! Os testemunhos não dizem que Sócrates enfrentou bravamente o tribunal, aceitou a morte etc.? Há vários testemunhos que dizem isso, e não tem nenhum que diz o contrário. Ele diz: “Ah, são lendas”. Mas de onde você tirou isso? Você não tem a menor prova de que são lendas.

(...) Que isso contrarie o consenso geral das testemunhas e dos historiadores não o perturba no mais mínimo que seja. A tranqüilidade fria e como que desinteressada com que ele se abstém de tentar justificar essa enormidade só pode explicar-se pela confiança absoluta que ele deposita naquilo em que crê, como se o houvesse testemunhado com seus próprios olhos. Não se preocupem, portanto: o sr. Lemos esteve lá, viu tudo, e nem todos os testemunhos do mundo o demoverão da certeza de que, na hora do “vamo-vê” – como ele a denomina com eloqüência dramática incomum –, Sócrates fez pipi nas calças.

Como sabemos disso? Júlio Lemos esteve lá. O resto são lendas. Então vocês vêem que a inversão pode chegar a este ponto: já é um delírio historiográfico completo. E por que o sujeito inventa isso? Para justificar a sua posição, a sua filodoxia, a sua idéia de que existe aqui o domínio da ética e existe ali o domínio da filosofia. Isto quer dizer que a compartimentalização entre disciplinas e nomes de profissões corresponde a uma estrutura objetiva da realidade. Mas de onde você tirou isso? Não tem o menor sentido. A própria possibilidade da divisão entre profissões repousa na unidade do real, meu filho, senão você teria de exercer uma profissão no universo X e outra profissão no universo Y. É isto que o Eric Voegelin chama “antropologia de sonho”. Por exemplo, ele faz a crítica das teorias contratuais. Antigamente todo mundo vivia na anarquia total, os homens se matavam uns aos outros, daí eles decidiram fazer um contrato para acabar com isso. Mas se eles decidiram fazer um contrato, já eram pessoas muito cordatas. Isso é antropologia de sonho. Onde você viu uma situação onde não há ordem nenhuma, onde cada um faz absolutamente o que quer? Você nunca viu isso, isso não corresponde à experiência histórica, nem a sua experiência pessoal, mas você pode imaginar. Então Eric Voegelin chama isso “antropologia de sonho”: você imagina um mundo que nunca existiu e raciocina a partir dele, e a partir desse mundo imaginário você tenta fundamentar o mundo real no seu sonho. É exatamente o que está fazendo o nosso amigo Julio Lemos aqui: um mundo de sonho onde ele assistiu à morte de Sócrates e onde tudo se passa ao contrário do que Platão está dizendo.

Nós temos aqui realmente de agradecer ao Júlio Lemos por ser um anti-modelo tão perfeito, por exemplificar tudo aquilo que eu não gostaria que os meus alunos fossem: pessoas apegadas às suas profissõezinhas universitárias, aos seus regulamentos acadêmicos e que desprezam a estrutura da realidade, preferem viver numa situação onde a aparência predomina sobre a realidade. Claro, há situações sociais em que isso parece acontecer. Mas se todo mundo está acreditando na aparência e valorizando a aparência e não a realidade, nós sabemos que no fim das contas quem vai predominar é a realidade. Se não predominar durante a vida, predominará na morte, porque desta não tem escapatória.

Eu acho que esta aula foi longe demais, e não faremos a segunda parte. Obrigado pela paciência que tiveram. Temos algum aviso?

Aluno: O curso.

Olavo: Só para lembrá-los: eu vou dar aqui de 7 a 12 de maio o curso Conhecimento e Moralidade, que tem muito a ver com isso. Tem as dicas todas na minha página. Até a semana que vem, muito obrigado.

Transcrição realizada por Jussara Reis de Abreu.

Revisão: Igor Lins Vieira.