

Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula Nº 186
05 de janeiro de 2013

[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.

Vamos começar as aulas deste ano com leitura e análise do primeiro capítulo do livro de Louis Lavelle, *Manual de Metodologia Dialética*. Um livro que, para nós, é de excepcional importância porque deixará bem claro para vocês aquele conceito do método filosófico, que expliquei em aulas anteriores e também no curso presencial, que dei aqui com este mesmo nome, Método Filosófico.

O termo “dialética” é de uma importância excepcional para nós porque desde Platão, pelo menos, a dialética é o método filosófico por excelência. E, na verdade, a dialética tal como concebida por Aristóteles é o próprio método científico. Quando se diz que o método científico foi inventado por Claude Bernard há pelo menos um erro de dois mil e trezentos anos; o método já estava totalmente formulado nos *Tópicos* de Aristóteles. A imagem popular de Aristóteles como o inventor da Lógica e da teoria do Primeiro Motor Imóvel é apenas um estereótipo publicitário, por assim dizer, que não corresponde absolutamente à realidade.

Embora Aristóteles fosse realmente o inventor da Lógica, o fato é que em nenhum dos seus tratados ele se utiliza jamais do método lógico, mas sempre do método dialético, que ele explica que é uma absoluta necessidade quando se está abordando um assunto do qual não se possui os princípios fundamentais — o que é o caso praticamente da totalidade dos assuntos acessíveis ao ser humano. Ele explica a dialética, ou tópica, como ele a chama, como justamente a arte de buscar esses princípios a partir de indícios que você encontra, em parte, nos fatos, em parte, nos conhecimentos anteriores, motivo pelo qual ele sempre começa as suas investigações por um repertório das opiniões anteriores. Nestas opiniões anteriores ele verifica várias contradições e oposições, e vai montando essas várias contradições de modo que, no fundo delas, apareça algum princípio comum. Então ele usa este princípio comum, que está por baixo das várias opiniões contraditórias, como uma hipótese em cima do qual começar a investigação. E naturalmente existe não só a confrontação das hipóteses, mas a confrontação dos fatos. Então, o que é isso? É o método científico tal como nós o conhecemos até hoje.

A palavra “dialética” assume, depois, uma conotação nova realmente a partir de Hegel, onde ele toma essa confrontação de hipóteses como sendo não apenas uma operação mental, mas uma confrontação de forças efetivas no campo da história humana. Quer dizer, a dialética aparece não apenas como um processo mental de busca do conhecimento, mas como o processo real, como o tecido mesmo da realidade, ao qual, depois, Karl Marx dará uma conotação específica, dizendo que esse processo se dá no campo material, e não no campo espiritual. O problema terrível com a dialética marxista, que é a que se tornou mais conhecida, é que ela parte do princípio de que tudo na existência é movimento, e por isso mesmo a investigação deve ser dialética, e não lógica. Porém, se

tudo é movimento, é necessário entender que o conceito de movimento, por sua vez, escapa à dialética, ele se torna uma espécie de conceito metafísico. O movimento é o princípio geral explicativo e não é dialetizado de maneira alguma. Todos os problemas e erros e dificuldades que existem com a teoria marxista surgem precisamente disto: uma espécie de idealização do conceito de movimento que, na verdade, teria de ser dialetizado, pois não há movimento absoluto, todo movimento é em relação a algo que não se move.

Esta é uma observação simples de senso comum e que deve ser transportada para o exame filosófico maior, no sentido de entender que há uma tensão entre movimento e permanência. Esta tensão por sua vez é permanente e também está em mudança o tempo todo; para cada situação você tem um diferente equacionamento dos elementos de movimento e de permanência, de modo que não há nunca uma solução doutrinal pronta, mas é necessário para cada situação avaliar qual é a proporção e a relação específica desses dois elementos: a permanência e a mudança. Neste sentido, este texto será muito útil para vocês.

O Lavelle não está explicando a dialética como lei geral do processo universal, do processo histórico, como Hegel ou Marx, mas a dialética especificamente como método filosófico. O que implica evidentemente também alguma admissão de caráter dialético, ou positivo, ou contraditório na própria existência.

A necessidade da dialética surge não propriamente da natureza das coisas, mas da posição do homem dentro do conjunto universal da natureza das coisas, sendo o homem, como já dizia Platão, um intermediário entre o anjo e o animal: ele é um ser que carrega em si alguma contradição constitutiva. Nós observamos claramente essa contradição quando percebemos que o pensamento humano tende naturalmente às estruturas lógicas baseadas, então, na eternidade e na permanência, ao passo que toda a nossa experiência vai exatamente em sentido contrário, em sentido daquilo que é transitório, que é passageiro e que é momentâneo. Nós estamos sempre apreendendo a realidade na categoria do instante passageiro e estamos sempre raciocinando em termos de eternidade. Eu não posso dizer que essa seja uma contradição constitutiva da realidade inteira — nós, na verdade, não sabemos isso — mas, que é uma contradição constitutiva do ser humano, é. Em termos religiosos, isso se expressa nos elementos do pecado e da graça que são permanentes também no ser humano, mas permanentes como uma contradição. Quer dizer, é uma permanência no transitório, uma transitoriedade do permanente. Devido a esta nossa constituição problemática e contraditória é que a dialética é o método de pensamento próprio para nós.

Vamos dizer que idealmente as duas direções da investigação — uma direção dedutiva, que parte de princípios gerais e desce para as mais particulares, e uma direção indutiva, que faz exatamente o contrário, parte de inúmeros casos particulares para obter generalizações cada vez maiores — se encontrariam em algum ponto, de maneira que a experiência confirma a teoria geral, quer dizer, toda ciência é baseada nisso. Mas o fato é que esta coincidência perfeita do indutivo e do dedutivo quase jamais acontece. Se acontecesse com perfeição uma única vez, você teria um fundamento universal inabalável de todas as ciências, coisa que não temos até hoje. As ciências estão em permanente mutação e reestruturação precisamente porque não há um encaixe perfeito das duas coisas. E a necessidade de você transitar do dedutivo para o indutivo, e vice-versa, já é uma dialética. Então voltamos ao Aristóteles: na verdade, o único método que nós temos é o dialético.

A lógica não é propriamente um método de investigação. Aristóteles insistia que o pensamento lógico não fornece nenhum conhecimento, nada acrescenta, só serve para você confirmar o que já descobriu de alguma maneira. A análise lógica lhe mostra a perfeição formal maior ou menor do seu raciocínio, e nada mais do que isso. Nós temos mostrado aqui vezes sem conta como os filósofos mais apegados ao formalismo lógico são aqueles que mais falam besteira quando vão tratar de algum assunto real, quando saem daquele mundo de perfeições formais lógico-matemáticas

e vão tratar de alguma coisa verdadeira da história humana ou mesmo das ciências biológicas. Caem naquele erro que os marxistas chamam de metafísica. O marxista chama de metafísica todo o pensamento desligado das condições concretas e que só lida com o formalismo lógico.

Claro que nós não usamos a palavra “metafísica” neste sentido, nós usamos num outro, num sentido não pejorativo. Mas, que existe esse fenômeno do pensamento metafísico pejorativamente considerado, como dizem os marxistas, é claro que existe. E nós vimos, por exemplo, quando examinamos brevemente o texto do Bertrand Russell, “Por que não sou cristão”, nós vimos que aquilo é um exemplo do pensamento que o marxista chamaria de metafísico, quer dizer, o indivíduo que coloca o princípio e vai deduzindo como uma espécie de consequencialismo mecânico até chegar a conclusões perfeitamente absurdas.

Existem, na história, inúmeros exemplos de pensamento consequencialista. Se você estudar o livro de Rene Guénon, *O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos*, verá que ele usa exclusivamente o método dedutivo: coloca princípios universais e deduz. Em geral as deduções são muito brilhantes, muito bonitas, mas, quanto mais vão se aproximando da realidade do processo histórico, mais vão parar longe da realidade, como no caso em que, partindo de princípios universais, ele deduz que, na década de 30, a China jamais seria comunista; seria impossível, segundo ele. E outras coisas do gênero. Outro exemplo de consequencialista abstrato terrível é Joseph de Maistre, no livro *A Oitava de São Petersburgo* e no livro *Du Pape* (Sobre o Papa). É um doutrinista abstrato que pouco se incomoda com o que está acontecendo; ele coloca os princípios e vai deduzindo que nem um trator. Termina sendo mais papista do que o Papa.

Todos esses erros e cacoetes podem ser evitados na medida em que se desenvolva um verdadeiro senso dialético, para o qual este livrinho aqui é um remédio quase infalível desde que você tenha a paciência de estudá-lo. Eu pretendo que vocês o estudem inteiro, embora eu só esteja dando aqui o primeiro capítulo. Se for possível dar outros capítulos mais adiante, darei. Este livro é um exame muito meticuloso e exato daquilo que um filósofo faz quando analisa alguma coisa, quer dizer, o que é filosofar sobre alguma coisa: como um filósofo coloca um problema e como que ele o desenvolve na prática. Por assim dizer, este livro é uma teorização da prática filosófica real.

Eu pulei aqui o prefácio de Gisèle Brelet, porque este livro foi o último de Louis Lavelle e não está completo, na verdade. Foi encontrado o manuscrito depois da morte do filósofo, e editado por esta senhora, Gisèle Brelet. Mas nós vemos que o texto, na parte publicada, já está com formato bastante definitivo. Nós vamos ler cada proposição inteirinha, e depois voltar e analisar. Também será ocasião de apresentar essa tradução que fiz, em 2004, para um curso que dei na PUC do Paraná. E aos comentários que fiz na época, pretendo acrescentar muitas coisas. E os colocarei - depois dessas aulas do Paraná - à disposição de vocês, também para que vocês confirmem se eu aprendi alguma coisa nesses oito anos que decorreram desde a primeira versão dessas aulas.

CAPÍTULO I – REFLEXÃO E MÉTODO

PROPOSIÇÃO I. – Não há senão uma filosofia, mas que tem aspectos diferentes.

Não há senão uma filosofia, como não há senão um mundo. E, como há diferentes perspectivas sobre o mesmo mundo, há também diferentes aspectos da filosofia, nos quais se exprime a personalidade de cada filósofo. Mas a filosofia busca compreendê-los e ultrapassá-los. Ela é ao mesmo tempo um conhecimento e uma sabedoria: um conhecimento do ser, sobre o qual se funda uma sabedoria da conduta. Ela busca dar à significação do universo, ao mesmo tempo, à inteligência que o contempla e à vontade que nele se exerce. Esse empreendimento deve ser válido para todos os homens e não apenas para um só: pois todos os homens são como que um mesmo homem cujos pensamentos se atualizam nas diferentes consciências, não somente em abstrato e por serem eles submetidos às mesmas leis, mas no plano do fato, porque esses mesmos pensamentos que ele tem se atualizam nas

diferentes consciências em que se harmonizam ou se combatem como na sua própria. De tal modo que nenhuma filosofia pode valer para mim que não valha para todos; e, se a aplicação que eu dê a ela deve variar conforme a minha situação original no mundo, é para confirmar minha verdade e não para contradizê-la.

Vejam que neste primeiro parágrafo, ele todo já é montado de maneira dialética. Em primeiro lugar, a unidade e a variedade da filosofia: há uma só filosofia constituída pelo conjunto das filosofias diferentes que se entrecrocaram e, por assim dizer, se fecundam umas às outras. Em segundo lugar, existe a tensão entre a personalidade do filósofo, que se exprime necessariamente na sua visão do mundo e a limita de algum modo, e um esforço permanente de transcender os limites dessa individualidade para chegar a uma esfera de validade universal. Então já temos aí duas tensões dialéticas. Em terceiro lugar, há outra tensão: a filosofia é ao mesmo tempo um conhecimento, ou seja, uma teoria, e é uma sabedoria que orienta a conduta. Diz ele: “Ela busca dar a significação do universo, ao mesmo tempo, à inteligência que o contempla e à vontade que nele se exerce”.

Veremos mais adiante, e aqueles que conhecem um pouco da filosofia de Louis Lavelle devem se lembrar, que, quando ele fala da presença total do ser, quer dizer, a presença do ser, que é a primeira das experiências humanas, ele vê que esta presença do ser é imediatamente acompanhada da nossa presença no ser, e esta presença se verifica através de qualquer ação humana. Ele diz: “Quando eu mexo o dedo mindinho, eu estou vendo que eu estou agindo no mundo. Antes e depois de eu mexer o meu mindinho, algo acontece que fui que fiz acontecer, mas eu fiz acontecer onde? No mesmo mundo onde eu estava”. Então esta tensão entre o sujeito e o mundo, entre o mundo como presença e o mundo como cenário da nossa ação, essas duas coisas estão absolutamente ligadas.

Vejam que uma característica e uma originalidade da filosofia do Louis Lavelle é que ela começa como uma filosofia da consciência, como Descartes começa e como tantos outros começam, só que todos eles chegam de algum modo a uma filosofia idealista que privilegiará a consciência em face do ser. E o Lavelle faz exatamente ao contrário: a filosofia da consciência é o caminho pelo qual ele chega a uma ontologia, uma concepção do ser como ao mesmo tempo algo que nos é dado na presença e algo dentro do qual nós nos realizamos e nos descobrimos à medida que agimos e refletimos sobre o que agimos. Então é uma concepção, por assim dizer, quase que infernalmente dialética, porque tudo é visto de duas maneiras ao mesmo tempo. E esta é uma das dificuldades em se ler o Louis Lavelle.

Dificuldade que também se multiplica pelo fato de que, embora o Louis Lavelle seja um dos filósofos mais claros, tudo o que ele diz está de tal modo referido à experiência direta que você tem de confirmar tudo com o seu testemunho interior, senão não funciona, senão você não sabe do que ele está falando. Ou seja, o tempo todo ele solicita o seu testemunho e não apenas a sua concordância lógica. Ele não está apresentando uma tese com a qual você deve concordar ou não, ele está descrevendo uma experiência que você deve confirmar pela sua própria memória, pelo seu próprio testemunho. De modo que é um texto, literariamente falando, muito simples, ele dificilmente usa termos técnicos e escreve num francês absolutamente maravilhoso, clássico, mas ao mesmo tempo exige um tipo de participação do leitor como se a cada linha ele tivesse lhe perguntando: “Não é assim mesmo? Comigo é assim, com você não é do mesmo jeito?”

E então aí entra de novo uma quarta camada dialética que é a tensão entre o indivíduo como consciência solitária e os outros indivíduos, o outro, sem o qual este indivíduo não pode se realizar. Quer dizer, eu não posso ser ninguém a não ser que haja alguém perante o qual eu seja alguma coisa. Isso não quer dizer que o eu individual se dissolve no coletivo e nem que o coletivo é apenas um sonho e uma ilusão, dentro da consciência individual, mas, ao contrário, essas coisas somente se resolvem numa tensão dialética permanente.

Então vejam que só neste pequeno parágrafo ele já colocou uma multiplicidade de tensões. E este parágrafo nada significará para quem não faça essa experiência. Diga: Mas é assim comigo? E se você ler o Louis Lavelle sempre perguntando isso, você verá que o Lavelle praticamente tem razão em tudo. É muito difícil você discordar dele, porque ele está seguindo muito estreitamente o fio de uma experiência individual que é ao mesmo tempo uma experiência universal, que é confirmada pelo testemunho de todos os homens. Ou seja, eu percebo as coisas assim. E como é que você percebe? Também não é assim? Esta é, por assim dizer, a técnica para ler o Louis Lavelle.

Ele diz:

“De tal modo que nenhuma filosofia pode valer para mim que não valha para todos;”

Onde é buscada essa filosofia? É buscada no mais íntimo da consciência individual. De certo modo o Louis Lavelle está usando a mesma coisa que mais tarde eu viria a chamar de *o método confessional*. Que eu saiba, ele não escreveu nenhum escrito de tipo confessional jamais, mas o método que ele está dizendo é este: as coisas exatamente como aparecem para ele, porém, não na clave memorialística. Ele está tentando apreender o que, na sua experiência individual mais íntima, tem um alcance, uma validade universal e que, portanto, nós podemos confirmar, sem que nós precisemos nos identificar com a pessoa dele em particular. Como acontece, por exemplo, quando você lê um livro de ficção, onde você pode reconhecer, por exemplo, a individualidade de um personagem Otelo ou Hamlet, na medida em que você se identifique com a situação dele. O que neste caso não é necessário, porque ele não está descrevendo essa experiência dentro de quadro memorialístico individual, e sim transpondo essa experiência em termos universais de modo que possa ser validada pelo testemunho de todos os ouvintes e leitores.

PROP. II. – Há na filosofia uma exigência de veracidade, que não pode ser satisfeita senão por uma experiência intelectual.

Do mesmo modo, a filosofia não pode contentar-se com exprimir os votos da sensibilidade, que são freqüentemente confusos e incertos, que encerram uma espécie de hipoteca sobre o futuro, e que arriscam nos decepcionar mesmo quando vêm a ser satisfeitos. É preciso que ela me estabeleça na verdade de mim mesmo e do mundo, uma verdade que força meu assentimento e o assentimento de todos, que regra meus desejos em vez de responder-lhes. É preciso, portanto que ela tenha um caráter de necessidade. Não que essa necessidade seja inevitavelmente aquela do raciocínio, se bem que o raciocínio a confirme e a explicita: é uma necessidade mais primordial e mais profunda, aquela de uma experiência sempre disponível e à qual é impossível escapar. Essa experiência não é de modo algum imediata: é preciso sempre ser reencontrada e aprofundada. Aí reside a tarefa do filósofo, que a propõe incessantemente a outros, para que a obtenham por sua vez. Ninguém a possui que não possa perdê-la. Mas ela não pode ser comum a todos e impor-se a cada um senão porque é uma experiência veraz. Ora, a experiência da verdade não pode ser outra senão uma experiência intelectual. Não há outra filosofia senão o intelectualismo.

Ele usa a palavra “intelectualismo” no sentido que se fala, por exemplo, no intelectualismo de Santo Tomás de Aquino. Ele está tentando exprimir a sua experiência mais íntima, mas não de modo vinculado à individualidade de uma situação concreta como faria um poeta, um romancista ou coisa assim. Ele mesmo deixa claro: “A filosofia não pode contentar-se com exprimir os votos da sensibilidade”, ou seja, a filosofia não pode ser apenas uma expressão de impressões, que é como Benedetto Croce definia a poesia, a literatura de modo geral. Ela não exprime a impressão, mas ela puxa de dentro dessa impressão o que existe nela de veracidade, de universalidade e de necessidade.

Porém, quando ele fala de necessidade, frisa que não é a necessidade lógica, ou seja, aquele elo de necessidade que de uma premissa puxa uma consequência inevitavelmente. Não se trata disso, o mero consequencialismo lógico não basta para isso aqui. Ele diz: “O tipo de necessidade a que eu estou me referindo às vezes se exprime na necessidade lógica”, ou seja, na forçosidade de raciocínio que impõe as suas conclusões, mas nem sempre é assim. E, em segundo lugar, essa necessidade não se reduz à necessidade lógica, mas é uma necessidade existencial, ou seja, a necessidade de uma experiência que é inescapável. Ou seja, qualquer um que se coloque dentro da perspectiva dessa experiência será levado necessariamente a constatar as mesmas verdades.

Então isto aqui é que é o mais próprio da filosofia: ela é uma atividade eminentemente pessoal, no sentido em que ela deve confessar o conteúdo da experiência individual real que você tem, mas, por

outro lado, ela não é confessionalismo, não é expressão de impressões, é exatamente aquilo que depois eu dei o nome de extrusão. Extrusão é um fenômeno geológico. Extrusão é puxar de dentro da experiência, a mais individual e a mais completa, o seu caráter de universalidade e de necessidade, de modo que, tão logo isso seja expresso em palavras, não necessite daquela identificação subjetiva que você precisa para compreender um personagem de ficção, Otelo ou Hamlet, não precisa haver identificação emocional ou sentimental; é um assentimento intelectual que confessa que de fato a experiência é assim e não pode não ser assim, ainda que em alguns casos você não possa dar a total demonstração lógica. Não se trata de demonstração lógica, mas se trata de uma confissão de que determinada experiência é inescapável e nos leva necessariamente à confissão da verdade que está contida nela.

Eu vou falar uma coisa para vocês que eu sempre achei: a obra inteira de Hegel não vale uma página do Louis Lavelle, para não falar de Nietzsche. Porque isso aqui é de uma densidade absolutamente monstruosa, embora pareça que não, porque as palavras com que ele se exprime são leves, parece que ele não está dizendo nada de grave. Mas quando você vai ler e confere uma frase com a outra, você vê que ele está descrevendo exatamente o que todos os filósofos fizeram ou pelo menos tentaram fazer, e que é na verdade o único método possível.

PROP. III. – O método reside numa conduta da inteligência.

A filosofia reside portanto numa certa ação da inteligência. Não se tratará absolutamente de buscar conhecer a inteligência, porque é a inteligência mesma que deverá conhecê-la. Conhecer a inteligência é somente exercê-la. Mas ela não se exerce sozinha. Ou, ao menos, ela tende em direção a um objeto do qual busca adquirir uma espécie de posse: mas ela lhe dá uma tal transparência que ele parece resolver-se nela e que a presença dela a todo o real se torna, no fim, sua própria presença a si mesma. Acontece aqui como com a luz, que começa por aclarar a obscuridade do mundo e da qual nos perguntamos hoje em dia se ela não é também a substância desse mundo. Daí vem que a filosofia nos pareça sempre consistir numa direção da inteligência, isto é, num certo método, e que esse método mesmo pareça se confundir com a doutrina, como o mostra o exemplo de todos os grandes filósofos. A filosofia depende de uma operação da atenção, constantemente renovada, que, uma vez produzida como se deve, nos revelará o ser mesmo que nós somos e sua inserção no todo do Ser, do qual ele é ao mesmo tempo separado e inseparável.

A filosofia não é uma atividade da sensibilidade, nem da memória, é uma atividade da inteligência. Mas ele diz que não se trata de examinar e conhecer a inteligência. Ele diz que não há outra maneira de conhecer a inteligência senão exercendo-a, a inteligência não pode ser objeto. No caso, ele diz inteligência, nós podemos aplicar a mesma coisa à consciência. A consciência tem essas duas características: (1) ela é o único objeto do qual não se pode falar na ausência dela. De tudo o que existe você pode falar na ausência — aliás, isso é uma característica da linguagem humana. Quando você diz uma palavra para um cachorro, ele imediatamente sai procurando o objeto correspondente: você fala “rato ou gato”, ele imediatamente sai procurando. E o ser humano não; o que a palavra evoca não é a presença do objeto, mas apenas a sua imagem na memória ou o seu conceito. De tudo nós podemos falar na ausência do objeto, mas da consciência não. Quer dizer, eu não posso estar inconsciente na hora em que eu falo da minha consciência. E o fato de eu tentar examinar a minha consciência de algum modo intensifica a atividade dessa consciência ou dessa inteligência no momento mesmo. Ou seja, a reflexão sobre a inteligência intensifica a ação da inteligência, porém, ao mesmo tempo acontece que este objeto chamado consciência ou inteligência se esfarela e desaparece da nossa mão tão logo nós tentamos examiná-la em si mesma, sem o objeto ao qual ela está se referindo. Então isto quer dizer que o conhecimento da inteligência por ela mesma é apenas a reflexão do conhecimento que ela obtém de um objeto. Ou seja, havendo um objeto, a inteligência se dirige a ele, e eu posso refazer a operação da inteligência que chegou de algum modo a captar esse objeto e perceber o que eu fiz durante esse processo. Por isso que ele diz que “conhecer a inteligência é somente exercê-la”. Ela não pode ser conhecida como objeto ou como coisa, mesmo porque ela é uma das formas fundamentais da nossa própria presença e ação no mundo.

Quando nós dizemos que estamos no mundo, o que nós queremos dizer? Que estamos nele fisicamente? Eu digo: se estivéssemos nele só fisicamente, jamais saberíamos disso. Não há nenhum animal que saiba que existe um mundo, um universo ou um ser, o animal não tem isso, ele só tem o conjunto de estímulos que estão presentes, fora do estímulo presente não existe mais nada para ele. É aquilo que o biólogo Jakob Von Uexküll chamava de *umwelt*, o mundo em torno. O bicho só existe no mundo em torno dele, ao passo que nós, não, nós estamos em face de todo o ser com toda a sua infinitude e complexidade. Mas nós não podemos estar nele só fisicamente; estar nele significa ter consciência dele. Então a nossa forma de presença é consciência e é inteligência.

Agora, aqui existe uma grande possibilidade de erro por causa desse paralelo que ele faz com a luz. Ele diz que a luz, em primeiro lugar, parece que nos ilumina o mundo e nos mostra a presença do mundo. Porém, mais adiante, surge a ciência física e acaba discutindo se a luz não é a própria substância da matéria. Paralelamente a isso, acontece que em geral a filosofia da consciência, como acontece com Descartes e com todos os filósofos idealistas, começa por examinar a consciência como uma luz que se projeta sobre o mundo, mas, no fim, ela diz que a consciência parece ser a própria substância do mundo, isto é, o mundo se reduz à consciência. Então este é um risco permanente, e é um risco do qual o Lavelle escapa brilhantemente.

Você vê que ele está empilhando tensões dialéticas em cima de tensões dialéticas. Cada linha praticamente tem uma nova. E aqui tem mais uma. Ele diz que a filosofia parece consistir eminentemente num método. Mas o que é um método? É o caminho que você segue para chegar a uma conclusão doutrinal. Então o método seria um meio e a doutrina, ou seja, as conclusões substantivas seriam o conteúdo da filosofia. Só que isto nunca acontece, porque, na filosofia, as conclusões não são separáveis do método, e as conclusões são na verdade a justificação do método. Então não se trata de você chegar a conclusões doutrinárias definitivas e que possam se colocar perante você como se fosse um objeto, mas se trata de exercer a inteligência e reconhecer nesse exercício da inteligência o nosso verdadeiro modo de presença no ser e, portanto, a presença do ser como um dado do qual nós não podemos escapar.

PROP. IV. – O método filosófico busca na subjetividade a razão de ser da objetividade.

Mas como devo exercer minha atenção? Qual direção devo lhe dar? O mundo que tenho diante dos olhos me revela mesmo a presença de um mundo do qual não conheço os limites, no meio do qual está situado um corpo que chamo de meu, o qual se distingue dele e permanece sempre em relação com ele. Desde que a minha atenção se aplique a esse mundo, ela constitui a ciência, que é a obra da inteligência. Mas o que a filosofia busca é precisamente a significação desse mundo que tenho diante dos olhos, e cujo mistério posso dizer que cresce à medida que o conheço melhor. Esse sentido é invisível; ele depende somente do meu pensamento; não tem existência senão dentro de mim mesmo, num ato cuja realização depende de mim, e que conserva sempre um caráter de subjetividade irremediável. A subjetividade, aqui, não é a dos meus estados de alma, que permanece sempre subordinada ao corpo; é a do espírito mesmo enquanto capaz de dar um sentido a todas as coisas, incluindo meus estados de alma mesmos. A filosofia busca sempre na subjetividade a razão de ser da objetividade.

Ou seja, quando eu pergunto o sentido do mundo, o sentido do universo, o sentido do ser e tal, é uma coisa que jamais vai me ser dada fisicamente, ela não pode aparecer diante de nós, como aparece uma montanha, uma estátua ou um animal. Portanto, é algo que só se realiza na minha inteligência, na minha subjetividade. Porém, ele esclarece, primeiro, não se trata da subjetividade das emoções ou da subjetividade dos sentimentos que estão sempre vinculados ao corpo. Ou seja, essa seria a subjetividade no sentido privativo ou no sentido diminutivo da coisa, tudo o que nós dizemos “aquilo é somente subjetivo”. Por exemplo, o indivíduo está com medo de uma coisa que não existe, ele imagina que tem um jacaré debaixo da cama, e nós dizemos que objetivamente não

tem nenhum jacaré, isso é apenas uma sensação subjetiva ou é uma emoção subjetiva. Então a subjetiva no sentido privativo.

Não é desta subjetividade que ele está falando; ele se refere à subjetiva como o único *lugar* onde eu posso encontrar a idéia de sentido do universo e, portanto, o fundamento de toda a subjetividade. Então não é a subjetividade na qual o filósofo idealista se refugia, negando a objetividade ou a consistência do mundo para afirmar o seu eu como o quadro ou a moldura de tudo o que existe, mas é uma subjetividade na qual eu encontro a objetividade do mundo como uma experiência inegável. Ou seja, eu penetro na minha subjetividade, e lá dentro eu vejo que essa subjetividade não se basta a si mesmo, que ela precisa de um mundo objetivo e um mundo que não foi ela que criou. Reportem-se lá trás ao que ele disse da experiência incontornável.

Então dentro da subjetividade eu encontro o quê? O primado do eu, como se encontra em Descartes ou em Fichte? Não, encontra-se a objetividade do mundo do qual eu não posso escapar. Mas esta objetividade só se manifesta na minha subjetividade, porque se ela aparecer objetivamente somente de maneira externa, não se impõe a mim de maneira alguma. Aquilo que me acontece de fora pode ser sempre negado, quer dizer, os acontecimentos podem estar indo numa direção e a minha subjetividade vai para outra completamente diferente, se eu estou simplesmente reagindo aos fenômenos de maneira emocional e, portanto, vinculado ao corpo. Por exemplo, as experiências desagradáveis ou dolorosas, a nossa mente pode fugir delas. Por quê? Porque ela está sendo conduzida não pelo desejo de conhecimento, não pela inteligência, mas pelas necessidades da subjetividade emocional que é no fim das contas corporal.

Mas, se, ao contrário, a sua reação for baseada na inteligência, ou seja, no desejo de conhecer a verdade, então você inevitavelmente chegará a reconhecer dentro da sua subjetividade a radical insuficiência dela e, portanto, a necessidade absoluta do mundo objetivo no qual você existe não só fisicamente, mas você existe como ser agente e parcialmente criador, ou seja, você é o sujeito dos seus próprios atos. Mas aonde você exerce esses atos? Se não houvesse mundo algum, os seus atos e a sua conduta não fariam sentido e você nem sequer poderia tomar conhecimento deles. Ele dá o exemplo de você mexer o dedo mindinho — ele dá esse exemplo num outro livro, acho que na *Presença Total* ou no *De l'être* —, ele diz: se não houvesse um mundo, um espaço externo no qual você mexe o dedo mindinho, também não haveria sensação muscular de mexer o dedo mindinho e você não saberia que mexeu nada. Portanto, o simples fato de você mexer o dedo mindinho já prova, para a sua subjetividade, a objetividade do mundo no qual você está e dentro do qual você está agindo e se realizando. Então a regra é realmente infalível: ele busca na subjetividade a razão de ser da objetividade.

PROP. V. – [A reflexão é a *démarche* intelectual pela qual o sujeito funda na experiência efetiva de si mesmo a possibilidade de toda experiência, externa ou interna.]

Essa palavra “*démarche*” é uma palavra francesa intraduzível foi adotada no português, muita gente adota. Podemos considerar uma palavra integrada já na língua portuguesa. O que é a *démarche*? É um conjunto de procedimentos.

[A reflexão é um conjunto de procedimentos intelectuais pela qual o sujeito funda na experiência efetiva de si mesmo a possibilidade de toda experiência, externa ou interna.]

Estávamos lidando agora mesmo com uma inteligência que buscava atingir um objeto, e mesmo fazer da totalidade do ser um objeto para ela. Agora ela deve desviar-se do objeto tal como está dado numa experiência exterior, a fim de buscar uma experiência interior que possa fundar esse objeto e dar-lhe sua significação. Sobre que incidirá, por sua vez, essa experiência? Incidirá sobre um objeto secreto e que não tivesse existência senão só para nós? Mas é evidente que essa experiência não seria mais instrutiva do que a anterior: ela seria incapaz de nos dar o sentido, isto é, de justificar-se, bem como de justificar a experiência que havíamos abandonado. Não pode ser senão a experiência da

subjetividade mesma, definida como a condição sem a qual não haveria para nós nenhuma experiência, nem externa, nem interna. Aí não está somente o enunciado de uma condição formal e puramente lógica sem a qual nenhuma experiência me apareceria como possível, mas uma experiência real, que é, não a de um objeto novo, mas aquela que o sujeito adquire de si mesmo, isto é, de sua própria ação subjetiva, na medida em que ele sustenta toda a experiência que possa chamar de sua. É a essa [6] démarche pela qual a inteligência, em vez de olhar para frente em direção ao seu objeto, olha para trás em direção o sujeito dessa experiência, que damos o nome de reflexão.

A reflexão significa você dobrar-se duas vezes. Uma vez você se dobrou em relação ao objeto, ou seja, concedeu a sua atenção a ele e, em seguida, você concede a atenção a si mesmo como sujeito ativo dessa experiência na qual você apreendeu o objeto.

E ele ressalta aqui que essa experiência subjetiva não pode se dar sobre um objeto secreto que tivesse existência somente para nós, ou seja, não pode incidir sobre a subjetividade no sentido diminutivo ou privativo. A própria experiência da objetividade do objeto é encontrada no mais íntimo da nossa subjetividade, ou seja, onde você confessa a presença do mundo e a sua presença no mundo como experiência incontornável. Ou seja, não é uma necessidade lógica, ele não está postulando aqui uma tese de que existe um mundo objetivo, de que nós estamos nele; ele está dizendo simplesmente que nós temos essa experiência e não temos como escapar dela.

Se você ler isso apenas como uma proposição lógica, você pode discuti-lo indefinidamente. Uma mera proposição lógica é uma relação puramente abstrata formal que foi desligada da experiência originária da qual ela apareceu, mas uma vez desligada, a proposição pode ser objeto de infinitas discussões. Você pode até colocar a coisa num computador, ali podem surgir milhares de objeções e nunca mais acabar a discussão. Então eis aí porque a análise lógica não é o método da filosofia e não pode ser o método da filosofia. Ela pode ser um auxiliar evidentemente, desde que você entenda que a análise lógica se dá sob um fundo de experiência individual incontornável. Quer dizer, a análise lógica só vale quando ela é não um método em si mesmo, mas a mera expressão da reflexão. Ou seja, do ato do sujeito cognoscente dobrar-se sobre si mesmo e reencontrar dentro de si mesmo, na sua própria experiência, a mais individual possível, a exigência incontornável da presença do mundo e da sua presença no mundo. É bonito ou não é?

Então aqui diz:

(...) Aí não está somente o enunciado de uma condição formal e puramente lógica sem a qual nenhuma experiência me apareceria como possível, (...)

Ou seja, não se trata apenas de você afirmar como proposição lógica que sem subjetividade não há objetividade, mas trata-se de você reconhecer isto na experiência efetiva que você tem do conhecimento. Portanto, a filosofia do Louis Lavelle é um constante exercício psicológico de retorno sobre si mesmo e de reconhecimento das condições reais em que se dá a experiência.

Filósofos que são treinados num outra tradição, na da escola analítica, nunca fazem esse exame, eles lidam somente com proposições lógicas como se eles não estivessem ali. Então de certo modo eles não têm compromisso com a realidade da sua experiência; eles podem dizer qualquer coisa desde que não seja ilógica, desde que não tenha contradição, como, por exemplo, quando Ludwig Wittgenstein diz: “Os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo”. Para que fosse assim, seria preciso que você soubesse falar antes de você conhecer o mundo. Quer dizer, se no meu mundo só existe aquilo que eu sei falar, eu pergunto: como eu aprendi a primeira palavra? Como mera proposição lógica, ele pode perfeitamente colocar isso dentro do seu *Tractatus* e continuar raciocinando a partir daí. Por quê? Porque não fez a reflexão, não se perguntou: como foi que isso aconteceu comigo? Se fizesse esse exame, você veria: eu não nasci sabendo falar; mas para que eu aprendesse a falar precisei tomar consciência de uma linguagem; não fui eu que a inventei, então foi

alguém de fora que me trouxe a linguagem; esse alguém de fora não era um elemento da minha linguagem, era um elemento do mundo, prévio à minha linguagem. Ou seja, o fato de eu ter aprendido a falar prova que essa tese é inviável na experiência, embora logicamente ela não seja contraditória.

A análise lógica, sobretudo a busca da contradição lógica, é um traço da inteligência adolescente. O sujeito adolescente é uma pessoa que aprendeu já a linguagem não apenas como um meio de comunicação com o mundo material em torno, com o ambiente imediato, mas como meio de atuação social, como meio de exercício do poder. O sujeito está deslumbrado com aquela nova capacidade e pode persuadir os outros a fazer o que quer, então para ele a lógica é tudo, mesmo que ele não tenha aprendido nada de lógica. Essa hipersensibilidade que as pessoas têm a contradições é um traço de inteligência adolescente. Uma inteligência mais madura entende que às vezes, mesmo quando há uma aparente contradição lógica, pode haver uma coerência ontológica, uma coerência existencial pelo simples fato de que a experiência real, efetiva e veraz foi expressa de maneira inadequada — o que acontece com muita frequência na filosofia.

Aliás, acontece justamente com os maiores filósofos. Por quê? O maior filósofo é um sujeito que descobriu uma coisa que os outros não sabiam direito ou que está dizendo algo que os outros não conseguiram dizer, então ele é o primeiro. Como é o primeiro, não tem muita prática de dizer aquilo, então pode dizê-lo de uma maneira inadequada. Quando você lê Aristóteles, qualquer manual de lógica de Aristóteles ou qualquer estudo sobre a filosofia de Aristóteles explicam Aristóteles melhor que ele próprio. Mas é lógico que tem de ser assim. Aristóteles desbravou um terreno, abriu um terreno, depois nós examinamos aquilo milhares de vezes, então naturalmente sabemos explicar aquilo de uma maneira mais adequada a partir da descoberta pioneira dele. Então a contradição lógica em si não tem muita importância, o que vocês têm de desenvolver é este senso do que ele chama de experiência incontornável: é quando você percebe que certa experiência é de certo jeito e não tem como não ser desse jeito. Ali você está próximo da realidade, ainda que não saiba exprimir isso de maneira logicamente adequada ou mesmo que você exprima de maneira logicamente errada.

E é por isto mesmo que a expressão literária da experiência pode não ser útil, porque, note bem, o poeta, o romancista ou o dramaturgo, quando ele coloca uma situação humana, não está afirmando a universalidade daquela situação. Ele não está afirmando a universalidade, porque não pode fazer isso. A universalidade não pode ser expressa em clave narrativa ou em clave analógica, só pode ser expressa em termos de tese filosófica. Então o sujeito está simplesmente narrando, não está dizendo que as coisas acontecem assim e tem de acontecer desse modo em todos os casos; ele está dizendo apenas que aconteceu assim. Porém, se você penetrar intelectualmente no sentido daquela experiência, perceberá imediatamente quais são as condições em que aquela experiência terá de se repetir tal e qual, ou seja, é você que percebe, e não o autor que você está lendo. Na hora em que você lê, já capta o sentido daquela situação mais filosoficamente do que o autor a expressou. Mesmo que a expressão dele não seja logicamente suficiente, é já numa clave de universalidade lógica na qual você captará aquilo. Para o leitor, figuras como Hamlet ou Dom Quixote adquirem uma universalidade na apreensão intelectual que se faz disso.

PROP VI. – [O sujeito absoluto é ao mesmo tempo a condição do sujeito em geral, do sujeito individual e do acordo entre eles.]

Esse sujeito mesmo não pode ser confundido com a inteligência, se bem que a inteligência seja sustentada por ele — bem diversamente, é verdade, daquela experiência da qual ele mesmo era o centro. Pois essa inteligência, embora sempre exercida por mim, é em mim aquilo mesmo pelo qual me conheço, me situo e me ultrapasso. Por isso ela não se contenta com descobrir o sujeito da experiência: ela busca o sentido dele. Há nele muitos caracteres que lhe escapam e que ela busca aprofundar: esse sujeito lhe revela sua limitação, na medida em que ele não seja ainda se não sujeito

psicológico e centro de uma perspectiva que não pertence senão a ele só. Um sujeito tal não é senão a determinação do sujeito em geral, posto nele sob uma forma concreta, mas que é a condição de possibilidade de toda a experiência, e não somente de tal ou qual experiência. Mas mesmo isso não pode nos bastar: pois ainda se coloca a questão de saber por que há assim sujeitos diferentes que possam se tornar o centro não somente de uma perspectiva individual, mas mesmo de uma perspectiva qualquer. Isto me leva a colocar um sujeito absoluto que é não somente a condição da existência do sujeito em geral — como o sujeito em geral era a condição do sujeito individual e como o sujeito individual era o sujeito da minha experiência concreta, objetiva e subjetiva —, mas a condição, ao mesmo tempo, do sujeito em geral, do sujeito individual e do acordo entre eles.

Ele diz que, na medida em que percebo a minha experiência, sou um sujeito psicológico, sujeito no sentido restritivo. Então ele diz: eu não posso reduzir a minha inteligência a este sujeito, porque a inteligência transcende o sujeito, é ela que dará o sentido da minha própria experiência e não apenas repetir ou expressar a minha experiência. Então, quer dizer, no mesmo instante em que você faz a reflexão, já se transcendeu como sujeito psicológico: você não é apenas sujeito psicológico, você é o detentor e sujeito da sua inteligência que compreende, absorve e transcende aquilo. O simples fato de você perceber que a sua experiência subjetiva é subjetiva, neste momento você já transcendeu as suas limitações de sujeito psicológico. Por exemplo, você tem um temor ou uma desconfiança, e percebe que este temor ou essa desconfiança é injustificado objetivamente: foi a inteligência que refletiu sobre isto e percebeu a limitação da sua experiência individual. Isto quer dizer que a inteligência já se coloca acima do sujeito.

Porém, note que ele vinha falando que toda essa operação de reflexão e toda essa operação de inteligência se dão na sua subjetividade. Então ele já não está falando somente do sujeito individual, ele está colocando acima dele a noção de sujeito em geral. Mas a de sujeito em geral também não bastaria porque seria apenas a coleção de todos os sujeitos. Então ele está falando de uma espécie de subjetividade absoluta que é o campo onde se exerce a inteligência.

PROP. VII. – [Há uma experiência do sujeito absoluto, como há uma experiência do sujeito em geral e uma experiência do sujeito psicológico.]

Não se deve afirmar que um sujeito tal não seja objeto de nenhuma experiência (*ou seja, o sujeito absoluto*). Pois pode-se dizer que a filosofia sofreu sempre da limitação de sentido da palavra “experiência”, que se quis aplicar somente ao conhecimento sensível do objeto material ou, a rigor, de nossos estados de alma. Mas há uma experiência do sujeito psicológico sem a qual eu não poderia dizer “eu”, nem mesmo dizer “meu corpo”, já que meu corpo não se distinguiria de nenhum outro objeto e que esses objetos seriam postos como objetos sem que eu pudesse dizer que sou eu quem os percebe. (...)

Ou seja, o simples fato de você colocar em ação um eu já imediatamente o informa que essa experiência transcende o sujeito psicológico no sentido privativo ou diminutivo. Por quê? Um animal também tem experiências psicológicas, mas, no entanto, ele não pode dizer “eu”, ou seja, ele não tem a consciência de que essas experiências pertencem a ele como sujeito consciente. Ou seja, ele não tem consciência da necessidade da inteligência para iluminar a sua inteligência, quer dizer, ele está restrito, ele está circunscrito ao campo da sua experiência subjetiva.

(...) Do mesmo modo, há uma experiência do sujeito em geral, sempre associada ao sujeito individual, que a preenche, (...)

Nós não estamos falando aqui “sujeito em geral”. Toda hora em que nós falamos “sujeito, subjetividade”, nós estamos usando o termo genérico e compreendemos do que estamos falando. Portanto, note bem: falamos sujeito individual, mas, para falar dele, nós já temos de necessariamente ter a noção do sujeito em geral, ou seja, de todo e qualquer sujeito.

(...) Do mesmo modo, há uma experiência do sujeito em geral, sempre associada ao sujeito individual, que a preenche, por assim dizer, com suas experiências particulares: mas sem uma experiência tal eu não poderia nem me considerar a mim mesmo como sujeito verdadeiro, isto é, [como] uma possibilidade que as ações de minha liberdade e os acontecimentos em minha vida não cessam de determinar, nem entrar em relação com outros sujeitos, que existem como eu se bem que com outras determinações. (...)

Ou seja, se eu não tivesse uma experiência de sujeito em geral, eu não saberia que eu mesmo sou sujeito de tais ou quais experiências, muito menos poderia entender que outras pessoas são sujeitos das suas respectivas experiências, que têm uma estrutura cognitiva semelhante à minha, mas com outras determinações, quer dizer, outras características individuais diferenciadoras. Por exemplo, idade, tamanho, experiência, cultura, etc. e etc.

(...) Há, por fim, uma experiência do sujeito absoluto, ligado o qual me experimento a mim mesmo sempre, mas sempre desigual; sujeito em relação ao qual minha atividade é sempre recebida, que não cessa jamais de me fornecer e ao qual permaneço constantemente presente para estar presente a mim mesmo. Há aqui uma passividade da qual se pode dizer que é de sentido inverso àquela da experiência externa, já que esta me puxa incessantemente para fora de mim mesmo, ao passo que aquela aumenta incessantemente minha intimidade a mim mesmo.

Ou seja, a esfera do sujeito absoluto é esfera na qual existe a veracidade. Você só pode falar de veracidade da experiência no plano do sujeito absoluto, porque se fosse apenas o sujeito em geral, pode ser tudo uma ilusão coletiva. Mas se fosse tudo uma ilusão coletiva, eu não poderia sequer estar falando disto. Portanto, todos nós temos a experiência do sujeito individual no sentido psicológico, a experiência do sujeito em geral no qual eu inclusive me comunico com outros sujeitos e a experiência do sujeito absoluto que é a esfera da veracidade.

PROP. VIII. – [O verdadeiro método em filosofia consiste na análise, pelo eu, de uma experiência total da qual ele faz parte.]

Que não se diga que tal experiência é impossível, e que o próprio do eu é permanecer sempre encerrado nos seus próprios limites. Isso não é verdade. A maior dificuldade para a inteligência é, ao contrário, a de fixar os limites mesmos do eu: sem dúvida eles são singularmente móveis. O próprio da experiência do eu é colocar-se sempre em relação com coisas que são diferentes dele, com seu corpo, e por intermédio deste com os corpos que não são o seu, com idéias das quais se pode dizer que ele as pensa, mas que não são ele, com uma atividade que o ultrapassa e que ele sofre ao mesmo tempo que a exerce. Há, portanto, formas bem diferentes de experiências; mas elas têm todas o mesmo caráter: é que colocam o eu em relação com um todo do qual ele faz parte, que se opõem a ele, mas no qual ele se inscreve, que não cessa de o alimentar mais ainda do que o limita. A mais sutil dessas experiências é a da relação do meu ato próprio com o ato mesmo que o funda, e do qual se crê com demasiada freqüência que, se é exterior a mim, não é nada mais que uma coisa ou uma hipótese que não verifico. É um pouco como se eu sustentasse que não tenho nada mais que a experiência do meu corpo e que não posso ter experiência do mundo. Mas como não apreendo meu corpo senão no mundo, não apreendo meu ato próprio senão em relação a um ato que me está presente, do qual participo sempre imperfeitamente e que não é meu, se bem que eu receba dele a potência mesma que tenho de agir e de fazer minhas todas as espécies de experiências, até aquela que tenho dele em suas relações com aquilo que sou. Aí está sem dúvida a experiência mais alta que eu possa fazer, para além da qual não subo; ela constitui o ápice e o coração da metafísica; depende de nós jamais esquecê-la. Todas as experiências particulares derivam dela; ela é sua chave de abóbada. Assim a filosofia mesma nos revela seu verdadeiro método, que é a análise da totalidade da experiência e das relações que unem entre si suas diferentes espécies.

Ou seja, no ato da minha inteligência que apreende a minha presença no mundo, eu me percebo como expressão do ato do ser que me transcende e dentro do qual eu estou. Ou seja, se este ser do mundo que eu percebo existisse somente em potência, eu não poderia percebê-lo. Não se pode dizer que eu esteja em ato, a minha consciência está em ato, enquanto o mundo em volta está em

potência, não: o mundo está em ato, ele está presente efetivamente e não apenas em potência. E este mundo em ato que, como diz ele, me fornece a mim mesmo. É pelo fato de eu agir num mundo real, como por exemplo, eu mexo o dedo mindinho, que me percebo a mim mesmo. Quer dizer, um eu solipsístico, separado de tudo, não poderia ter a menor consciência de si. E isto é um paradoxo: como a filosofia idealística, a filosofia da consciência, pode ter chegado a um idealismo subjetivo? Porque que na hora em que você entra no idealismo subjetivo, onde só existe você, é a mesma coisa que dizer que você não existe de maneira alguma. Quando Descartes diz que o único conhecimento que ele tem é o da sua própria consciência, isto não é tanto um erro filosófico, quando isto é uma mentira existencial. Este eu subjetivo que afirma o seu próprio primado sobre o mundo já desmente a si mesmo na mesma hora, porque isso contradiz a experiência efetiva que ele está tendo. Quer dizer, é no mundo efetivo, no mundo em ato, que você se reconhece a si mesmo.

Ele diz: “[Eu] não apreendo o meu corpo senão no mundo” — isto é uma coisa fundamental. Eu não posso perceber o meu corpo solto no espaço sem nada em torno. Se existe um nada, então onde está o meu corpo? Ter um corpo é ocupar um lugar no espaço, portanto, já está afirmando a existência externa do espaço. Portanto, também é um erro supor que o espaço seja uma forma subjetiva, uma forma *a priori* da minha consciência, como diz Kant. Ele não poderia ser isto. Se ele fosse isto, eu não poderia me perceber jamais. Quer dizer, eu só posso me perceber por quê? Eu estou num mundo que existe em ato e dentro do qual eu também ajo, de tal modo que eu posso distinguir o que é ação minha e o que é o ato que está presente. Se eu não pudesse distinguir isso, eu não perceberia nada. Ou seja, se eu não sou capaz de perceber, primeiro, que eu sou diferente do mundo, segundo, que eu estou dentro dele, ou seja, eu estou unido e separado do mundo ao mesmo tempo, se eu não pudesse perceber isso, eu não perceberia coisa nenhuma.

Então esta é a verdadeira originalidade da filosofia do Louis Lavelle que, dentro do mais íntimo da experiência individual, reencontra a objetividade, a presença do mundo.

Vamos parar por aqui, fazer uma pausa. Daqui a pouco nós voltamos.

[INTERVALO]

Aqui tem várias perguntas, algumas referentes a esta aula, outras, a aulas anteriores.

Aluno: Para mim, seria impossível para Oliver Sacks (a quem nós nos referimos em outra aula)... Ele só reconheceria tal fenômeno ao ter uma experiência dele com Deus e tivesse a sua vida mudada em consequência desta [experiência]. Estou errado?

Olavo: Mesmo essas experiências, não precisam mudar necessariamente nada porque o sujeito sempre tem a liberdade de negar o que ele mesmo experimentou. Aliás, esta capacidade de negar a experiência é uma das capacidades fundamentais do ser humano. Eu até escrevi sobre isso num artigo a respeito de Hegel, “Uma lição de Hegel”. A capacidade de você negar todo o universo existente e ficar somente com o eu, é uma capacidade fundamental do ser humano, embora seja extremamente perigosa.

Mas com relação ao Oliver Sacks e outros tipos assim, o curioso é que eles se recusam absolutamente a estudar todo o material que existe sobre as manifestações de Deus no mundo; eles não conhecem nada, nada, e não querem conhecer. Se você não tem os fatos, você pensa o que quiser. Este ateísmo militante que tem aí é todo charlatanismo do começo até o fim. É só charlatanismo, não é mais nada. Por exemplo, esse Oliver Sacks vai falar de experiências alucinatórias vividas por um sujeito na igreja evangélica de Vila Inhocuné. Eu digo: Por que ele não pega logo o Padre Pio? Não pega um caso como esse dessa Maria Valtorta, a senhora que vivia na cama? Ela levou uma pancada nas costas e ficou imobilizada durante muitos anos. Era uma senhora sem nenhuma instrução, mal tinha terminado o ginásio, na casa dela não havia nem três livros, e ela

então recebe uma revelação: a narrativa da vida de Cristo por ele mesmo. Quando saiu isso — é um negócio imenso de 10 volumes —, o Observatório Romano disse: “Isso é apenas uma biografia romanceada de Jesus Cristo, está cheio de erros históricos”. Só que daí formaram uma comissão, começaram a investigar e verificaram que havia dez mil indicações precisas de ordem geográfica, geológica, botânica, endereço das pessoas, usos e costumes, trajes, alimentações, etc. e etc. Uma coisa que, se a mulher tivesse passado cem anos estudando, ela não teria erudição suficiente para conseguir tudo isso.

Então bota isso na mão do Richard Dawkins: “Leia isso aqui e desminta”. Ou pega a vida do Padre Pio: “Estude cada caso e desminta.” Eles nunca estudam isso. Então a coisa fica num nível de refutação de crenças populares, é o máximo que eles chegam. Crenças populares que eu também refutaria evidentemente. Eu não vejo nem necessidade de discutir com esses indivíduos, você tem de simplesmente xingá-los, ordenar:: Cala boca, burro! Vai embora, você é um analfabeto, metido, charlatão, vigarista e assim por diante (outros palavrões que lhe ocorram)! Não merece respeito nenhum, não é para discutir educadamente com esse sujeito, é preciso dizer: “Primeiro você vai para casa e estuda o material, depois você volta e vamos conversar. Agora, para você estudar o material, vai uns 30-40 anos. Como você não vai fazer isso jamais, então não tem o que discutir com você”. A atenção que se dá ao Richard Dawkins é um absoluto escândalo, porque é um vigarista completo.

Durante toda a minha vida, eu me abstive de estudar teologia propositadamente. Eu falei: eu não quero entrar na coisa por este viés, eu quero entrar pelo viés experimental, pelo viés dos fatos, os fatos que eu puder estudar historicamente e o que eu puder constatar por mim mesmo, e só isto. E até hoje a minha posição é essa: eu não entro em discussões teológicas, eu não tiro deduções a partir dos livros revelados, eu não me baseio jamais na doutrina da Igreja, nunca. Eu vejo no fim: quando eu cheguei lá às minhas conclusões, eu vou ver se elas conferem com a doutrina da Igreja. Mas só no fim. Isto para eu ter certeza que eu não estou tendo uma visão enviesada das coisas. Eu reconheço que a minha abstinência teológica foi uma deficiência sob certos aspectos, mas, do ponto de vista de eu ter mais segurança do que eu estou fazendo, para mim, foi muito bom.

Aluno: O senhor pode passar o nome do rapaz que escreveu a monografia ou tese desenvolvendo o tema exposto no seu tema “O que é o direito”?

Olavo: O livro se chama *Uma Teoria do Discurso Constitucional* e foi escrito por Luiz Vergilio Dalla-Rosa.

Aluno: Olá professor, tudo bem? Eu só tenho a agradecer pelo seu maravilhoso trabalho. (...)

Olavo: Obrigado.

Aluno: (...) Sou aluno novo, e fico cada vez mais surpreso e fascinado com o decorrer das aulas. No livro A História da Literatura Universal, Carpeaux nos diz que o gênero da autobiografia nasce no início do século XX com Georg Misch, no History of Autobiography.

Olavo: Não, o gênero não nasce com Georg Misch, o que nasce ali é a descrição histórica do gênero. Este é um livro de uma importância extraordinária, inclusive para ver essas variações da subjetividade que o Louis Lavelle se refere. Este livro documenta isso de uma maneira maravilhosa.

Aluno: Professor, poderia explicar melhor a aproximação entre a reflexão, tal como posta por Louis Lavelle, e da filosofia católica, sobretudo tomista no senso comum e medieval e na inominação em Santo Agostinho?

Olavo: Isto é prematuro. Nós mal acabamos de arranhar o negócio da metodologia do Louis Lavelle. Então, primeiro eu gostaria de entender o que o Louis Lavelle está dizendo, e comparações ficarão para depois. Eu gostaria inclusive de, na medida do possível, continuar com esse livro, idealmente, até o fim — não prometo isso, mas vamos tentar alguma coisa nesse sentido. Evitar as perguntas prematuras, eu acho que é bastante razoável. Existe outra pergunta aqui também que eu não gostaria de tocar agora, que é:

Aluno: Eu não consegui apreender muito bem a necessidade ontológica do sujeito absoluto em Lavelle. Por que exatamente a veracidade se impõe sobre a tese do delírio coletivo? (...)

Olavo: Se você fala delírio coletivo, você está falando do sujeito em geral. E quando ele fala sujeito absoluto, ele está falando da esfera do que ele chama experiência incontornável, ou seja, que você não tem meios de negar, a não ser que você precisamente saia da esfera da experiência real e se coloque no plano das meras proposições lógicas. Daí você pode pôr tudo em discussão.

Quando você pergunta aqui:

Aluno: (...) Em suma, um pensamento dessa natureza declara a incontornabilidade da constatação do real como um delírio coletivo, mais propriamente uma percepção comum cuja referência está além do alcance. Como a dialética de Lavelle refuta isso? (...)

Olavo: O uso da palavra “refutação” já mostra que você está colocando a coisa na esfera da discussão lógica. Eu sei que é um automatismo mental, é quase irresistível nós levantarmos essa pergunta, mas é prematura. E nós chegaremos lá no devido tempo. Note bem que a própria idéia de refutar teses está completamente fora daqui: ele está se atendo a um processo inteiramente descritivo. Ele não está colocando teses doutrinárias que devam ser discutidas, ele está fazendo proposições metodológicas, portanto, indicando um caminho, uma prática a seguir. No fim você vai ver o que vai dar essa prática. Ele diz:

Aluno: (...) Perdoe a minha ignorância, mas eu associo muito essa concepção do real com a filosofia do Merleau-Ponty ou com aquilo que me foi ensinado sobre ela no ensino médio. Assim eu penso que o pensamento de Merleau-Ponty, que parte de uma desconstrução do esquema cartesiano do conhecimento, desemboca numa conclusão de que, se nossa experiência se reduz à percepção, à aparência, então a essência do objeto, o númeno, que se opõe a um fenômeno, é um mistério inapreensível ao sujeito em geral.

Olavo: Se você for falar em refutação, eu mesmo já refutei isso anteriormente. Eu disse que esse abismo que se coloca, desde Kant, entre a aparência e a coisa em si é absolutamente insustentável. Se você aceita isso por um único momento, a própria filosofia de Kant se torna absolutamente incompreensível, porque se eu, quando vejo um objeto físico na minha frente, estou vendo apenas uma aparência e não uma coisa em si, então quando eu leio a filosofia do Kant, estou lendo a filosofia do Kant ou apenas uma aparência fenomênica dela? É uma coisa tão absurda, tão pueril, na verdade, que nem deveria ter sido jamais levantada. E, segundo, esta questão também da diferença entre o fenômeno e a coisa em si, o Kant só chega a colocar isto porque ele jamais se lembrou de examinar a si mesmo como objeto, ele só se vê como sujeito. Eu até mencionei a experiência do indivíduo que se afasta ou se aproxima de um espelho. Eu digo: experimente afastar-se de um espelho e aparecer maior no espelho. Se você puder fazer isto, então você terá algum motivo para levar a sério esta distinção entre aparência e o númeno. Eu já me referi a isso em outras aulas, eu acho que não preciso voltar. Eu não me lembro exatamente em que aula, você me perdoe, mas essa questão já foi bastante explicada.

Todos os filósofos que colocam entre parênteses ou em dúvida a objetividade do conhecimento humano, eles se colocam automaticamente acima da humanidade, se colocam como fiscais: você não pode conhecer isso, mais isso, mais isso. E a pergunta: como é que você sabe disto? Quer dizer, se eu não posso conhecer sequer os objetos, como eu posso conhecer os limites do meu próprio conhecimento? Para conhecer os limites do meu próprio conhecimento, eu preciso já tê-los transcendido evidentemente. Em princípio, não há limites para o conhecimento humano, os limites são meramente empíricos, são limites do conhecimento que eu tenho, que você tem, que ele tem. Mas fixar quaisquer limites absolutos e definitivos para o conhecimento humano é uma tarefa absolutamente impossível e inviável — inviável na prática e na teoria.

Eu acho que entrar por este lado é aquele velho vício que já vem desde o Descartes: você está buscando um fundamento doutrinário inabalável, ou seja, você está procurando uma proposição universalmente válida que se imponha a todos seres humanos. Ora, uma proposição universalmente válida não pode se impor a ninguém porque, como dizia Aristóteles, não existe verdade na proposição, só existe verdade no juízo, ou seja, na apreensão efetiva do significado da proposição — o que faria de indivíduo para indivíduo e que depende de uma série de condições psicológicas, empíricas etc. e etc. Mas se você entra por este lado — eu quero uma proposição inabalável —, você não vai encontrar, e daí vai naturalmente chegar ou na tese do delírio coletivo, ou em algum outro tipo de idealismo subjetivo.

Ou seja, a veracidade da coisa não pode ser buscada no nível da proposição, não se trata absolutamente disto. A busca da veracidade tem de ser colocada no nível da confissão, ou seja, do sujeito individual real que confessa o que ele sabe: isto é o máximo que nós podemos chegar. Se nós pudéssemos chegar a uma proposição universalmente válida e deduzir tudo o mais daí, nós teríamos a ciência universal. Não ter a ciência universal de tudo não significa que você não possa ter o conhecimento de nada. E isso é uma desculpa, é um golpe de “João-sem-braço” para negar o que você sabe: como eu não posso ter o conhecimento universal de tudo, então eu estou aqui autorizado a dizer que eu não sei de nada e sempre me fazer de inocente. Eu não considero que esse enfoque seja legítimo em hipótese alguma.

E note bem que, no tempo da filosofia grega, ninguém jamais tentou isso. Quer dizer, os limites práticos do conhecimento, os limites empíricos do conhecimento não podem ser transformados em limites doutrinários absolutos, não tem como você fazer isto. Mas, justamente a pretensão de um conhecimento universal absoluto começa na Modernidade a partir de Newton. Na hora em que eles acharam que a Física de Newton era uma verdade universal absoluta e terminal, quiseram fazer a mesma coisa em Filosofia. Mas a física de Newton não era de maneira alguma universal e terminal, era muito limitada e empírica, então não precisamos nos preocupar com isso. A mesma idéia de que, quando começa o Kant, a metafísica não alcançou aquele nível de certeza absoluta que a física alcançou com Newton: mentira, Newton também não alcançou, ninguém alcançou. Quer dizer, o nível de veracidade que nós podemos alcançar é sempre e necessariamente a verdade confessional.

Mas, note bem: a confissão não tem porque estar limitada ao sujeito individual, no sentido psicológico, na medida em que ela se impõe como experiência incontornável, em que ela adquire o valor de universalidade, mas não tem valor universalmente explicativo, tem apenas um valor declarativo: as coisas são assim, e não vejo como podem deixar de ser assim para qualquer ser humano que tenha um padrão de experiência similar ao meu. E eu não vejo porque passar disso aí. Se você me mostrar uma ciência que algum dia tenha alcançado este nível de veracidade universal absoluta e definitiva em qualquer coisa, a não ser na esfera puramente formal — e mesmo nessa há dúvidas e contradições, como se vê pelo teorema de Gödel —, então por que exigir da filosofia aquilo que ninguém pode fazer? Simplesmente não é razoável.

Aluno: O que você acha da chamada inteligência emocional?

Olavo: A inteligência emocional é uma confusão de termos. Nós só podemos falar de inteligência na medida em que há um acesso à verdade. Agora, as funções psicológicas nas quais nós nos apoiamos — memória, emoção, raciocínio, etc. e etc. — são apenas ferramentas operacionais e elas não têm valor em si mesmas; o valor dela depende do que ela consiga captar da verdade do objeto. Então só a partir deste momento onde existe o acesso a uma veracidade é que se pode falar em inteligência. Se você perguntar quanto vale, como instrumento cognitivo, o raciocínio? O raciocínio vale mais do que a emoção? Não, você chega ao erro pelo raciocínio, como chega pela emoção do mesmo modo. Descobrir que existe uma espécie de raciocínio emocional não quer dizer que seja uma inteligência emocional. Você pode falar de inteligência emocional quando as suas emoções estão tão bem afinadas que elas captam a verdade da situação. Mas isto, na verdade, é bastante raro. Na minha apostila “Inteligência, verdade e certeza”, eu já expliquei isso aqui. Procura lá na minha página que você vai encontrar.

Aluno: É de 28 de maio de 2008 a aula sobre Kant. São duas aulas, se não me engano. Esta e a seguinte. Eu tenho três páginas de transcrição e ainda não terminei. Se for útil, eu posso terminar.

Olavo: Eu acho que esta aula está transcrita. Qual é a data?

Aluno: 28 de maio de 2008.

Olavo: 28 de maio de 2008, a aula sobre o Kant onde de certo modo eu já respondi a essas coisas. Porém, nós ainda vamos voltar a isso. Você só espera mais um pouco, porque nós mal arranhamos três páginas do Louis Lavelle. Quer dizer, como é que eu poderia justificar o Louis Lavelle em face de Kant, de Merleau-Ponty etc. com o conhecimento de três páginas do cara? Não dá para fazer isso.

Aluno: Comecei o curso há um ano e estou me dedicando à reeducação do imaginário. Com relação às obras de leitura ficcional, eu tenho as seguintes perguntas: as leituras devem ser feitas em alguma ordem? (...)

Olavo: Não. Você deve ler o que você quiser ler.

Aluno: (...) Devo fazer algum tipo de reflexão a respeito do que for lido?

Olavo: Depende do que você chama de reflexão. Se for apenas esclarecer para você mesmo qual foi a sua experiência efetiva, está muito bem. Agora, se você decidir fazer análise literária ou crítica literária, como você está fazendo, daí não. O nosso interesse nas obras de literatura não é um interesse de estudantes de Letras, é um interesse muito específico que é o do indivíduo que está realmente ampliando o seu imaginário. Importa mais você acreditar nessas obras do que você entendê-las intelectualmente. Acreditar naquilo como possibilidade humana que foi vivenciada por certo indivíduo e que pode ser reproduzida imaginariamente por outro: é só isto que nos interessa. Nós não somos estudantes de Letras, e eu não pretendo chegar nisso. E mais ainda: quando você se transforma num estudante de Letras, você está intelectualizando toda a experiência da literatura e, frequentemente, acontecerá como acontece nas faculdades de Letras no Brasil, em que você estuda um monte de livros de teoria literária, de estudos culturais, etc. e etc., e nunca lê as obras propriamente ditas. Nós não podemos fazer isto.

Aluno: Como poderíamos classificar e entender o conceito da consciência coletiva da corrente filosófica marxista, baseado no conhecimento que nos foi apresentado na aula de hoje? Quando Karl Marx apela à noção de consciência coletiva, usado como clichê popular nos dias de hoje, são desconsideradas as noções de sujeito absoluto e geral do conhecimento?

Olavo: O que acontece com Karl Marx, quando ele fala, por exemplo, de consciência de classe: a consciência de classe marxista é uma noção metafísica no sentido pejorativo que o próprio Karl Marx dá a esta noção. Porque eu sempre me perguntei: como se forma a consciência de classe? Você pode reunir uma classe inteira para discutir qual é a situação, quais são os nossos interesses subjetivos e como nós vamos tomar o dinheiro dos outros? Isso é absolutamente impossível. Por exemplo, o que ele chama de ideologia burguesa: como se formou a ideologia burguesa? A burguesia toda se reuniu, delegou algumas pessoas e disse, “você vai formar aqui a nossa ideologia, e nós vamos seguir o seu discurso”? Isto nunca aconteceu. Isto quer dizer que a noção de consciência de classe é uma figura de linguagem, quer dizer, você pega lá meia dúzia de idéias, vê que essas idéias, do seu ponto de vista, favorecem os interesses desta ou daquela classe, e você atribui então essa ideologia àquela classe.

Só tem um pequeno problema: ou o sujeito que pertence a uma classe é obrigado por uma imposição metafísica a seguir a ideologia da sua classe, ou ele pode trocar de ideologia. Se ele pode trocar de ideologia, por exemplo, sendo burguês aderir à ideologia proletária, isso significa que a ideologia não está vinculada à condição de classe, mas depende apenas de uma escolha individual, então ela não é ideologia de classe de maneira alguma. O próprio Karl Marx, sendo filho de um membro da administração burguesa, um jurista, inventa o discurso da ideologia proletária. Se a ideologia proletária é proletária, como é possível que o primeiro a formulá-la tenha sido um burguês, quando Karl Marx diz que somente o proletariado, por ser a última classe, por não explorar ninguém, pode ter uma visão objetiva da história anterior? Todas as outras visões de classe são visões deformadas pelo interesse de classe. Então como é possível? Se só o proletariado tem a visão objetiva, como é possível que o primeiro a formular essa visão objetiva tenha sido logo um burguês? Ou seja, isso é tudo uma palhaçada, meu Deus do céu! Até quando eu vou ter paciência com esses caras?

No começo, eu era admirador de Karl Marx, depois comecei a ter uma visão crítica, etc., quando terminou, eu pensei: hoje eu não tenho respeito nenhum, é um vigarista apenas, um vigarista de muito talento. O talento é como se fosse uma força física, depende onde o sujeito emprega. Um sujeito pode empregar a força física para trabalhar, para gerar riqueza, para ajudar as pessoas, e outro pode usar a força física para assaltar o vizinho. Ou seja, força física não é um mérito, como talento não é um mérito. Essa idealização do talento é uma prática absurda da burguesia, isso surge com a civilização burguesa que substitui a ética de fins por uma ética formal. Então esses valores abstratos começam a ser cultuados em si mesmos, independentemente dos fins a que servem. É claro que isso aí é admiração deslumbrada boboca, quer dizer, eu vou admirar um sujeito só porque ele é um gênio? Ele usa o gênio dele para bater a minha carteira, e eu vou admirá-lo por causa disto? Que besteira é esta? Nós temos de admirar quando correspondem a valores objetivos reais, senão, não. Karl Marx era um homem de muito talento que usou o talento dele para errar em tudo. Pior ainda, quer dizer, ele tem todos os talentos, exceto o talento de usá-los. Para mim passou o tempo dessa babaquice, admiração: “Ah, os filósofos, os gênios”. Eu já estou velho demais para isso.

Aluno: No Fórum do Seminário, alguém disse: “Que coincidência, a aula 171 é sobre Karl Marx”.

Olavo: Por coincidência a aula 171 é sobre Karl Marx. Não foi de propósito.

Aluno: O livro que fala sobre “o que é o direito”, o nome do livro é *Direito como garantia* (...)

Olavo: Perdão. O livro do Luiz Vergilio Dalla-Rosa que parte da minha apostila “O que é o direito” não é *A Teoria do Discurso Constitucional*, é o livro que chama *O Direito como garantia*.

Pressupostos de uma teoria constitucional, que depois ele prosseguiu no livro *A Teoria do Discurso Constitucional*.

Por hoje é só. Na próxima aula vamos prosseguir com este texto. As dúvidas que eu não resolvi, tenham paciência: nós chegaremos lá. Até a semana que vem, muito obrigado. Feliz Ano Novo para todos.

Transcrição: Jussara Reis de Abreu

Revisão Final: Fernando José da Silva