

# Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula 205

18 de maio 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.

Continuaremos hoje com o mesmo texto da semana passada, “O Absoluto e o Primeiro Termo”, do Louis Lavelle. Espero que todos o tenham em suas mãos ou nas suas telas. Eu me lembro de que paramos ainda na primeira página, mas não exatamente onde. Pegarei um trecho a partir daqui:

“Pois a palavra *absoluto* não é nunca usada para marcar uma ambição ilegítima do pensamento puro, e sim aquela atitude de suprema gravidade interior que traduz um engajamento de todo o nosso ser, que lhe impõe a responsabilidade daquilo que ele poderá vir a ser e lhe exige arcar com ela.”

A coisa mais evidente é que sem a noção de absoluto não seria nem mesmo possível nenhum pensamento lógico. Todo pensamento lógico está ligado e é dependente da noção de *necessidade*. Necessidade é aquilo que não cede, aquilo que tem de ser e que não pode não ser. Mesmo em um domínio da realidade no qual não se pode observar uma necessidade absoluta, no qual só há uma necessidade relativa ou estatística, mesmo essa necessidade estatística é inconcebível sem a noção da necessidade absoluta. Se nós dizemos que há 70% de probabilidade de determinada coisa acontecer, essa probabilidade de 70%, em si mesma, tem de ser absoluta, porque 70% não será 30%, nem 89%, e assim por diante. Ainda que nos tivéssemos ao domínio puramente lógico-formal, a noção de absoluto é a própria base de todo conhecimento e não temos como escapar dela. Toda tentativa de evitar esse conceito é evidentemente falsa, mentirosa. O indivíduo nega a existência de quaisquer absolutos, mas até para fazê-lo ele precisa fundamentar-se em uma noção de absoluto ou noção de necessidade.

A identificação que Lavelle faz entre o conceito do absoluto e a seriedade cognitiva já está dada na origem mesma da filosofia e na própria concepção de todo o pensamento lógico.

“Todos os homens bem sentem que é por esse engajamento da sua vontade a mais constante e a mais profunda, antes que pelo conhecimento, que se estabelecem suas relações com o Absoluto.”

A coisa mais notória em história da filosofia é que ela começa com Sócrates, e como filosofia moral, não propriamente como metafísica, ou psicologia, ou qualquer outra coisa. A atitude de Sócrates é justamente chamar os seus ouvintes para uma atitude de seriedade cognitiva, e essa atitude se traduz, no nível do pensamento lógico e no da articulação verbal dos pensamentos, com a idéia da coerência e da totalidade lógica. Ou seja, a própria noção de que o discurso não deve se desmentir a si mesmo, de que na proposição nº 10 não se pode desmentir a proposição nº 1 que se deu por provada, essa mesma noção, que hoje é transmitida apenas como preceito técnico de lógica, não existiria sem a exigência moral que a fundamenta.

Seria o caso de você perguntar: Por que eu não posso ser incoerente? Por que o meu discurso não pode desmentir-se a si mesmo? Não pode porque senão não saberíamos como nos comportar com relação a você, não sabemos o que esperar de você e ficaríamos em uma posição de total dependência do seu arbítrio. A idéia mesma da coerência do discurso surge de uma exigência da convivência humana, que é a de que as pessoas não mintam, não trapaceiem etc. Passados 2.400 anos, Lavelle nos diz isto: temos uma abertura para um absoluto por causa de um ato de vontade nosso, ou seja, queremos a coerência, queremos o conhecimento; então é mais esse ato de vontade do que uma exigência propriamente cognitiva o que nos impele a aceitar a existência de um absoluto.

“Só então eles descobrem sua vocação metafísica, que é a de tomar lugar no mundo enquanto contribuem a criá-lo, em vez de lhe permanecer exteriores como espectadores curiosos ou indiferentes.”

É curioso: nessa frase, de algum modo, está resumida toda a concepção filosófica de Lavelle. Há um impulso da vontade de assumir uma atitude séria e honesta com relação ao conhecimento. Esse impulso leva os homens a aceitar a noção do absoluto, e tão logo a aceitam, só aí podem compreender que eles existem *dentro* do Ser e estão em um mundo que eles mesmos estão contribuindo para formar, ou seja, são parte do processo e não observadores.

É curioso que, quando estudávamos René Descartes uns meses atrás, vimos que, ao chegar ao centro mesmo da sua investigação (a idéia do *cogito ergo sum* – eu penso, logo existo), ele via nesta palavra “existir”, naquele contexto, simplesmente o significado de *estar aí e não poder ser negado*. Não significava existência no sentido *pleno* da coisa, porque se o significasse, René Descartes já teria chegado a essa conclusão 500 anos atrás.

Logo que Descartes descobre a auto-evidência do *cogito ergo sum*, ele não sabe como sair da certeza que o Eu tem de si mesmo para as certezas exteriores com relação ao mundo, com relação a tudo que não é o Eu. O Eu tem certeza de si mesmo, mas não tem certeza de nada mais, e não existe conexão entre essa certeza íntima da própria existência e qualquer outra certeza no mundo. Dito de outro modo: não é possível, com base no *cogito*, criar-se o mundo da ciência, o mundo do conhecimento. É isso que se chama *solipsismo*: um Eu fechado em si mesmo que não tem alcance sobre nada mais.

Porém, se Descartes tivesse feito algumas observações, teria ido muito além disto. A primeira observação é esta: o Eu que começou a fazer esse raciocínio é o mesmo que chega à conclusão da certeza de sua própria existência, portanto o Eu permaneceu durante esse período. Ora, a simples certeza de que o Eu tem de sua própria existência não garante sua continuidade no tempo; mas sem a continuidade no tempo ele não poderia ter chegado a essa conclusão. Automaticamente, esse Eu já está ligado a uma dimensão que o transcende infinitamente, que é a dimensão tempo.

Desse modo, o famoso solipsismo cartesiano não precisaria existir. Descartes acha tão impossível sair dessa prisão solipsista, que apela para a noção de Deus. Ele pensa: “Foi Deus quem colocou essas idéias na minha cabeça, e Deus não poderia ter-me enganado; então as idéias que eu tenho a respeito do mundo devem ser certas de alguma maneira”. Esse é o argumento dele. Porém, esse argumento não tem conexão com o *cogito*. A idéia de que *Deus infundiu em mim a certeza do mundo exterior e que o Deus não poderia ter-me enganado* não depende logicamente da certeza que o Eu tem de sua própria existência. Uma coisa não se deduz da outra. Ele poderia ter chegado a essa conclusão sobre Deus sem passar pelo *cogito*.

Isso quer dizer que entre o *cogito* cartesiano – a certeza que o Eu tem de si mesmo – e o resto do mundo cartesiano não há conexão orgânica, mas apenas um pretexto chamado “Deus”. Porém, se

Descartes investigasse mais profundamente a própria experiência do *cogito*, ele veria que esse Eu, que aparentemente está fechado em si mesmo, já contém em sua própria constituição a exigência de outras condições que o transcendem, e uma delas é Tempo. Se o Eu não continuasse a existir desde [10:00] o ponto em que ele colocou a pergunta até o ponto em que ele encontra a resposta, evidentemente a investigação seria impossível. Ora, eu penso, logo existo; mas eu existo *onde*? Eu existo no Tempo, e o Tempo não faz parte do Eu. Não fui eu que o criei. Portanto, existe na própria constituição do Eu uma dimensão maior que o fundamenta e o mantém na existência. Dessa simples noção de Tempo, ele poderia, por análise, extrair todas as outras noções e concluir que de fato a afirmação do Eu já traz em si a afirmação do universo inteiro de alguma maneira, a afirmação do Ser, que é exatamente o que Lavelle faz. Quanto mais você se aprofunda nesse Eu, mais você encontra, na raiz de sua constituição mesma, o Ser inteiro. Portanto, o que aconteceu com Descartes foi aquilo que assinalei naquela apostila sobre a Psicologia da Dúvida.

[interrupção na transmissão]

Retomando. Eu dizia que nas *Meditações* René Descartes tenta seguir uma via dupla e concomitante: por um lado, existe a dedução lógica; por outro lado, existe a narrativa de uma experiência interior. É claro que mais adiante essas duas vias se desconectam e ele continua inteiramente com a dedução lógica, como que esquecendo o começo da história. Mas, até o ponto em que ele encontra o *cogito*, o tom da coisa é evidentemente narrativo, e é justamente essa desconexão e esse privilégio que ele dá à dedução lógica — estrangulando, por assim dizer, o início que era narrativo — que o impedem de prosseguir, de aprofundar a idéia do *cogito*. Ele simplesmente não se pergunta o que está embutido nela, o que está incluído nela. Após tê-lo descoberto, ele se pergunta: *e como é possível partir da certeza que o Eu tem de si mesmo para a certeza das demais coisas?* Ele coloca um novo problema, que ele não havia colocado antes. Ele procura justificar ou fundamentar logicamente o conhecimento que tinha do mundo exterior, e não aprofundar a descrição da própria experiência. Se ele tivesse procedido assim, teria visto que essa simples certeza, que o Eu tem de si mesmo, contém dentro dela muitas outras certezas sem as quais ela não seria possível, entre as quais, dizia eu, a continuidade do Eu no Tempo.

Quando ele diz “Eu tenho certeza absoluta desta frase, 'Penso, logo existo', no instante em que a penso”, é evidente que se esse instante for um instante sem duração, ele não pode ser apreendido em seguida, não pode ser repetido, não se pode falar a respeito dele. Eu tive essa certeza durante um instante infinitesimal dez minutos atrás, mas se eu não continuasse a tê-la neste mesmo momento, eu não poderia falar dela – portanto não pode ter sido só em um instante. Isso é impossível. Então, como Descartes não o percebeu? Não percebeu porque o que ele apresenta como narrativa é, no fundo, uma dedução lógica. Ele apenas tentou provar alguma coisa, e não examinar a experiência.

Mas, quando aprofundamos a experiência, vemos primeiramente a continuidade do Eu no Tempo. Segundamente, nós vemos, como o Descartes assinalará mais adiante, a *liberdade* desse Eu. Esse Eu depende de um ato de vontade. Então, se há um ato de vontade envolvido, de maneira alguma a experiência do *cogito* pode ser apenas instantânea, porque uma vontade que não prossegue no Tempo não é vontade alguma. Se um sujeito teve a veleidade de fazer alguma coisa e depois a esqueceu, não a chamamos de vontade. A vontade só existe quando há alguma perseverança no Tempo.

Quando Descartes, mais adiante, percebe a liberdade desse Eu, ele comete um lapso horrível dizendo o seguinte: “Muito bem, qual é a diferença entre o poder da minha vontade e o poder de Deus? A única diferença é que Deus cria matéria e manda no mundo material, e eu não, mas do ponto de vista interior eu sou tão livre e tão onipotente quanto Deus”, o que absolutamente não é verdade. As próprias falhas da vontade, as próprias fraquezas, desfalecimentos da vontade, provam que a coisa não se dá desse modo. A vontade tem de ser exercida repetidamente para que ela adquira alguma continuidade no meio de milhares de distrações e enfraquecimentos possíveis. Ou seja,

novamente é um erro de observação. Ele se observa mal, e se observa mal porque está mais interessado em provar alguma coisa do que em analisar a experiência propriamente dita, e a idéia dele é de que todo o conhecimento está dentro do ser humano e de que, por assim dizer, fechando-se em si mesmo, o ser humano pode extrair dali o conhecimento do universo inteiro, o que é contraditório com a idéia do instante. Vejam que tragédia! Isso foi uma tragédia cognitiva monstruosa, que gerou erros atrás de erros ao longo dos tempos.

Descartes não tem muita clareza quanto ao que ele quer realmente fazer: eu quero contar uma experiência ou eu desejo provar uma tese? Eu acho que no fundo ele quer provar uma tese, e usa a narrativa apenas como um expediente literário, e não como uma narração sincera de experiências reais. Porém, o mérito de descobrir o *cogito* ele tem.

Essa mesma idéia só virá a ser aprofundada descritivamente com Louis Lavelle. A descoberta do *cogito* em Louis Lavelle é seguida de um aprofundamento descritivo da experiência do Eu, onde ele descobrirá dentro de si a existência de condições que o transcendem, mas [18m19] que o possibilitam, entre as quais essa dimensão do tempo, o ato da vontade que tem de perseverar mesmo podendo falhar e que deve ser repetidamente retomado. Ou seja, o Eu do Descartes é um Eu conceptual, mas Lavelle fala de um Eu real, existente. Então, ele descobre que esse Eu, por um lado, não existe sem a dimensão do Ser, que o envolve, o fundamenta e o recria, e ele percebe que dessa criatividade ele participa também. Ele não se cria totalmente. Ele não pode, por exemplo, criar a dimensão Tempo na qual ele existe, mas ele pode, por assim dizer, acelerar ou desacelerar esse Tempo da sua experiência interior. Isso ele tem liberdade de fazer. Há várias maneiras de ele articular-se com o tempo, e essas maneiras são evidentemente livres, elas são criadas pela própria decisão que o Eu tem de perseverar em si mesmo, em vez de dispersar-se em outras coisas.

Portanto, o Eu não pode existir como pura certeza de si mesmo, o Eu tem de ser um Eu que age e que, [20:00] por assim dizer, se cria e se recria, não com liberdade total, mas com uma certa margem de ação. A diferença entre a margem de ação que depende do Ser e aquilo que depende do Eu exclusivamente é a própria participação. Toda essa dialética da participação mostrará a todo instante qual é o meu arraigamento no ser e qual é a minha margem de ação independente. Essa margem de ação independente, com a qual eu me “separo” do Ser, ainda está dentro do Ser, ainda faz parte da realidade total. Desse modo, só podemos conceber-nos como participantes de um processo que nos transcende infinitamente. Não há outra possibilidade. É por isso que Lavelle dirá mais adiante que essa participação é o Ser mesmo. Na medida em que nós podemos conhecê-lo, nós o conhecemos através da participação, e não como objeto externo.

“Todos bem sentem, também, que deles depende cumprir essa vocação ou frustrá-la: desde que cessam de fazer-se cegos quanto à sua própria vida, eles experimentam um sentimento de angústia se o Absoluto parece furtar-se diante deles (...)”

Em todos os instantes em que você vivencia o *cogito ergo sum* de maneira pura – o Eu no seu total isolamento –, você tem um sentimento angústia. Na hora em que você corta a sua raiz no Ser, você experimenta talvez a pior das angústias possíveis, que é o total isolamento do ser, o ser que não tem contato com o mundo exterior, não tem contato com seus semelhantes, não tem contato com sua origem, não tem contato com nada, está absolutamente preso em si mesmo e totalmente impotente não só para *fazer* o que quer que seja, mas para *conhecer* o que quer que seja. Foi isso o que me levou a fazer a pergunta que apresentei aqui meses atrás: por que um filósofo se submete a essa experiência do total isolamento, da máxima angústia, quando na verdade essa angústia do isolamento total não existe na experiência humana? Ninguém chega a ter essa experiência. Ela não faz parte do repertório humano. O total isolamento de um Eu solto no espaço como um pontinho brilhando em uma imensidão escura, sem contato com nada, não existe. Isso é uma experiência hiperbólica, uma figura de linguagem. Quando eu me pergunto por que Descartes quis expor-se a essa situação, foi justamente por medo dela. Tendo medo do total isolamento, ele se submete a essa

experiência de uma maneira experimental e, por assim dizer, *homeopática*, para neutralizá-la.

“(…) e recebem uma luz e uma alegria incomparáveis se o menor dos seus pensamentos, a menor das suas ações traz em si o caráter dele e manifesta a sua presença em vez de dissimulá-la.”

A auto-realização do Ser está dependente do exercício de sua liberdade, que parece separá-lo do Ser, mas que ao mesmo tempo o arraiga no Ser através da experiência da participação.

“Nada mais fácil do que retomar os argumentos tradicionais contra o Absoluto. Pois dirão que essa idéia do Absoluto é a marca mesma da nossa impotência e da nossa miséria; o Absoluto não aparece jamais na nossa consciência senão para nos mostrar a que ponto estamos separados dele.”

Isto é um argumento comum na filosofia moderna: *tudo que nós conhecemos é o que está acessível à nossa experiência e, portanto, nós só temos experiência do relativo, e nunca do absoluto*. Muito bem: se nós só temos experiência do relativo e não do Absoluto, donde tiramos a idéia de necessidade lógica, como ela veio parar em nós? Nós teríamos de provar que a idéia de necessidade lógica é uma coisa inerente ao próprio Eu e que ela independe de qualquer coisa externa. Neste caso, o que aconteceria? O Absoluto seríamos nós mesmos. Chegaríamos ao Julius Evola, à teoria do indivíduo absoluto.

A negação do Absoluto traz automaticamente a promoção do Eu à qualidade de único Absoluto, porque ele traz em si a idéia da necessidade lógica e, portanto, de um Absoluto, de algo que não pode não ser. Se essa noção é apenas algo que está na nossa mente, isso quer dizer que o Absoluto só existe em nossa mente. Tudo o mais é relativo. A minha mente, o meu pensamento lógico, é o único absoluto que existe no universo. Prossegue o argumento:

“Vivemos no relativo; não conhecemos jamais o objeto tal como ele é, mas somente as relações sensíveis que ele tem conosco; não penetramos jamais na consciência do amigo mais próximo: não temos com ele senão relações afetivas imperfeitas e precárias, e que permanecem sempre ilusórias até certo ponto;”

Esse Eu promovido à condição de único Absoluto não tem contato com as coisas reais e não tem com os outros seres humanos, com os seus semelhantes. É uma espécie de “deus impotente”. Notem que essa experiência as pessoas realmente tiveram. Todo o existencialismo sartriano nasce desse tipo de experiência, de um isolamento total e de uma espécie de onipotência impotente. Mas também é claro que tudo isso surge não de um erro lógico, mas de uma falsa descrição do Eu por si mesmo, tal como começa em René Descartes.

“e, se há um Absoluto por trás da nossa representação, esta é uma relação entre ele e nós que o dissimula mais ainda do que o revela.”

Se há um Absoluto por trás das nossas experiências ou, como dizer?, das nossas representações, esse Absoluto só aparece através das figuras relativas que surgem em nossa experiência. Então o Absoluto torna-se uma suposição que você faz por trás dos objetos da experiência, que são tudo o que está ao seu alcance. Você só tem alcance sobre relativos e supõe por trás deles um absoluto inalcançável.

“Daí também aquela oposição clássica, e que começa a mostrar-se desde a origem mesma do pensamento filosófico, entre um mundo de fenômenos, que é aquele no qual falamos e vivemos, e um mundo de realidades no qual mergulharíamos pela parte mais essencial e mais misteriosa do nosso ser, mas do qual jamais conheceremos nada.”

Essa é a experiência fundamental do platonismo em geral: vivemos em um mundo de aparências e de relatividades, porém a parte mais elevada do nosso ser consegue mais ou menos arranhar uma

dimensão superior onde há realidades eternas, efetivas e absolutas, mas da qual conhecemos muito pouco ou um quase nada.

“No entanto, ninguém pode esquivar-se de aceitar uma comunicação entre esses dois mundos. Relativo e absoluto não têm sentido, por sua vez, senão um em relação ao outro, já que formam os dois termos de um par. O fenômeno e o ser não se opõem um ao outro senão porque o fenômeno tem a ver com o ser e possui também o ser de alguma maneira.”

Isso é básico. Se dissermos “tudo o que vemos são aparências”, a pergunta a se fazer é: essas aparências existem ou não existem? “Nós conhecemos apenas os fenômenos”. Tudo bem, concordo, nós vemos apenas a aparência das coisas, a sua superfície, mas essa superfície enquanto tal existe ou não existe? Se ela não existe, não se tem nenhum conhecimento dela. Mesmo se disser que são tudo ilusões, a ilusão enquanto tal existe ou não? Então, evidentemente, qualquer experiência que se tenha remete instantaneamente à dimensão do Ser, tomado aí no sentido de pura existência.

“Ademais, esses contrários não estão situados no mesmo plano: um deles é privilegiado em relação ao outro; pois o relativo não é [30:00] a negação do Absoluto, e é preciso inscrevê-lo por sua vez no Absoluto, que não pode excluir nada e que é a origem e a síntese de todos os relativos.”

Isso é importante. A relatividade de uma coisa não nega a existência do Absoluto. Indica apenas que ela não é o Absoluto. A própria noção de relativo implica já um Absoluto e depende dele.

“Do mesmo modo, há um ser do fenômeno, que não é em nada exterior ao Ser total, mas que faz parte dele, se bem que seja preciso a infinidade dos fenômenos para alcançar a sua totalidade.”

Ou seja, cada fenômeno participa evidentemente do Ser, ele tem uma existência, e o simples fato de ele não ser a existência total não significa que não há existência alguma, porque a própria existência dele prova que a existência existe.

“Há assim, se podemos dizer, uma experiência do Absoluto, que deriva, desde logo, de uma certa direção que damos ao nosso pensamento.”

Ou seja, você apreender a idéia do Absoluto corretamente depende da direção que você dá ao seu pensamento; se você olhar de uma certa maneira, ele desaparece; se olhar de outra maneira, ele aparece. Mas, mesmo naquela direção em que ele desaparece, ele está subentendido – e você só percebe isso se adotar a outra direção na qual ele aparece.

“Há assim, se podemos dizer, uma experiência do Absoluto, que deriva, desde logo, de uma certa direção que damos ao nosso pensamento. Rejeitar o Absoluto para fora do mundo é recusar elevar até o Absoluto aquilo que nos é solicitado. É uma abdicação, uma fuga. E a essa fuga o tempo fornece uma espécie de pretexto. Pois é preciso que o Absoluto ultrapasse o tempo, já que nele não há nada cuja presença possa ser retirada ou adiada, ao inverso do que se produz no mundo da sucessão, onde todos os acontecimentos da nossa experiência não cessam de escoar. (...)”

O característico do tempo é que a existência de uma determinada experiência pressupõe a extinção da outra; por exemplo, uma pessoa não pode estar viva e morta ao mesmo tempo – para que ela viva, é necessário que sua morte não esteja presente neste momento, e depois que ela está morta, ela está morta porque não está mais viva. Então, essa mútua exclusão das experiências, das presenças, é o que caracteriza o tempo. Porém, se nós dissermos que essas coisas só existem naquele preciso instante, e que a sua presença temporal é tudo o que existe, então isso significa que um momento dessa experiência não tem conexão com o anterior, que elas são, por assim dizer, independentes – o que é impossível porque nós acabamos de ver que o que caracteriza o tempo é a relação de exclusão e, portanto, de dependência entre uma coisa e outra; uma coisa não pode ser excluída de outra se ela não depende dela de maneira alguma (seriam apenas coisas inconexas).

A idéia de resumir tudo à dimensão temporal implicaria também a idéia de que tudo o que chega à nossa experiência é criado naquele mesmo instante, sem conexão com o anterior nem com o seguinte; mas se não há essa conexão, como é que nós percebemos a passagem do tempo? Por exemplo, aqui tem uma bola rolando; eu vejo que a bola está aqui e depois ali, mas se, quando a bola estava aqui, ela era totalmente independente do próprio movimento, então não existia movimento algum – você só viu duas bolas em duas posições estáticas sem conexão uma com a outra; então você não viu de maneira alguma um movimento, e portanto não viu nenhuma passagem do tempo. Ou seja, se tudo fosse resumido à dimensão temporal, não existiria tempo algum, existiriam apenas momentos inconexos. Isso quer dizer que a negação da eternidade, a negação daquela dimensão que, segundo Boécio, possui a simultaneidade dos seus momentos, tornaria impossível a própria percepção da passagem do tempo – haveria somente momentos atomísticos inconexos, e eu não poderia perceber nenhuma transformação, nenhuma mudança do que quer que fosse –, todos os estados instantâneos que me aparecessem seriam absolutos e incomunicáveis. Então a redução de tudo à dimensão temporal é autocontraditória – ela, por assim dizer, se come pelo rabo. Ou seja, a percepção de tempo supõe o Absoluto e a eternidade.

“Será preciso dizer, em conseqüência, que não poderíamos encontrar o Absoluto sem que o curso do tempo se interrompesse? Vivemos sempre no instante e, se somos expulsos de instante em instante, é que, portanto, não encontramos o Absoluto em parte alguma. (...)”

Essa é uma das objeções clássicas.

“Mas, se não depende de nós deter o instante que foge, como o pedia Goethe, (...)”

Goethe tem um verso que diz: esse instante é tão belo; por que ele não pára na minha frente e aí fica eternamente?

“(...) depende de nós não fugir com ele, mas chegar por ele à eternidade. Como nenhuma relação pode ser destacada do Absoluto onde ela ocupa lugar, nem nenhum fenômeno pode ser destacado do ser sem o qual ele não teria nenhuma realidade enquanto fenômeno, todos os instantes transitórios, que variam incessantemente pelo seu conteúdo, devem encontrar lugar num presente eterno que os distingue e que os liga, (...)”

Ou seja, sem a noção do presente eterno também não há noção de tempo. Este não pode ser colocado ele mesmo como o último horizonte da realidade; tem de existir algo para além do tempo, senão o próprio tempo não poderia existir.

“Aí está a experiência que temos do Absoluto, nessa ponta indivisível onde a relação, ao estabelecer-se, estabelece sua própria dependência; onde o fenômeno exige fincar pé no ser; onde, no presente, o instante renasce sempre. (...)”

É esta conexão entre os instantes que faz deles instantes. Mas eles não estão conectados no tempo, porque quando veio um instante o outro já passou; então, onde eles estão conectados? Os instantes têm de ter uma conexão e nós percebemos essa conexão; portanto, a noção do presente eterno está dada na própria percepção de tempo.

“(...) O retorno a uma filosofia do Absoluto é para nós a condição da seriedade do pensamento e da profundidade da vida. Mas é de se temer que, ao dar-nos desde logo o termo que é para o espírito o objeto mais alto e o mais inacessível, fechemos em seguida todos os caminhos da reflexão, como se acusa Parmênides de ter feito (...)”

Parmênides proclama que o mundo da transitoriedade, do tempo, da impermanência, é inexistente – é o mundo do não-ser –, e que só existe para além dele o mundo do ser que é eterno e imutável.

Neste caso, existe até uma razão para se dizer que Parmênides fechou todo o caminho à reflexão; se só existe o Absoluto, o eterno, – e o resto não existe –, então automaticamente a nossa reflexão também não existe, porque ela se dá no tempo – é tudo ilusório, inclusive a reflexão que estamos fazendo. Mas nós não podemos nos esquecer de que Parmênides, como todos os filósofos do período, se expressava através de sentenças altamente sintéticas de ordem poética que não podem jamais ser tomadas como expressões de uma teoria filosófica no sentido atual. As sentenças dos filósofos pré-socráticos são exatamente discursos poéticos no sentido em que o definia Benedetto Croce, são “expressão de impressões”; e a expressão de uma impressão não pode jamais ser tomada como uma tese filosófica porque há mil teses filosóficas embutidas nela que só podem ser obtidas por análise. Ou seja, diante dessa sentença, nós precisaríamos perguntar o que exatamente você está querendo dizer com isto; você está querendo dizer que nós também não existimos, que não fizemos essa pergunta, que não estamos pensando, que não estamos aqui, que só existe o Absoluto e nós mesmos somos ilusórios? Será que foi isso que você quis dizer? Parmênides jamais se explicou sobre isso. A possibilidade de explicar-se sobre esse assunto só viria com a dialética socrática [00:40], que vai justamente pegar os vários sentidos de um termo e começar a espreme-los para ver qual é o sentido que o sujeito quis expressar mesmo. Quando Sócrates pergunta o que é isto, o que é aquilo, o que é a justiça, o que é o homem, o que é o bem etc. etc... aparecem vários sentidos que você pode dar a essas coisas, e esses vários sentidos, que estão embutidos na mesma figura de linguagem, se excluem, e só alguns deles são verdadeiros e outros são falsos. Portanto, a frase de Parmênides “o ser é e o não-ser não é” não pode ser dita como verdadeira nem falsa porque ela tem sentidos que são verdadeiros e sentidos que são falsos; se tomada essa frase no sentido de que tudo o que é transitório não existe de maneira alguma, você entra numa contradição terrível, porque se aquilo que está me acontecendo não existe de maneira alguma, e se eu não posso sequer conhecer essa experiência transitória, como é que eu vou conhecer o Absoluto? Se só existe o Absoluto, o eterno e imutável, então nada do que está acontecendo está acontecendo, inclusive esta investigação mesma. Será que foi isso que Parmênides queria dizer? Acho que se ele tivesse tido tempo, ele iria dizer: eu não quis dizer bem isso, eu quis dizer uma outra coisa, que é a diferença entre a ordem da sucessão e o presente eterno. Ah, bom, isso é outra coisa! Isso não quer dizer que os instantes da sucessão não existam; eles não existem no mesmo sentido em que existe o presente eterno, mas eles existem de algum modo. Que modo é esse? É a tal da *participação*. Parmênides poderia ter chegado a esta conclusão? Poderia. Só que ele não tinha todos os instrumentos lógicos e verbais para fazer as distinções que Lavelle está fazendo aqui dois mil e quinhentos anos depois. Às vezes, coisas óbvias podem demorar muito tempo até que possam ser expressas e analisadas. Desse modo, durante muito tempo nós viveremos dentro dessas sínteses confusas. Mário Ferreira dizia que tudo começa com a síntese confusa, depois tem a análise e, depois, a síntese ordenada. Mas aqui no caso do Ser, entre a síntese confusa que fez Parmênides e a síntese ordenada de Lavelle, passaram-se dois mil e quinhentos anos.

“(…) é de se temer [portanto] que (...) deslumbrados por essa aparência de sucesso [a descoberta do Ser de Parmênides], tenhamos bloqueado e paralisado para sempre o impulso mesmo da consciência que desejaríamos libertar. (...)”

Esse é o problema com a filosofia de Parmênides. O ser é, o não-ser não é; portanto, vamos todo mundo calar a boca e não há mais nada do que falar.

“Não depende esta, ao contrário, do sentimento que temos da nossa insuficiência e do esforço pelo qual buscamos repará-la? Por isso é necessário mostrar como o ser se revela a nós, em turnos, sob a forma do Ser e sob a forma do Ato, e como essa dupla revelação permite à nossa vida própria constituir-se ela mesma por uma operação independente que, em relação a ela mesma, é um primeiro começo, isto é, um testemunho da sua liberdade, e que, em relação ao Absoluto, apresenta os caracteres de uma participação. (...)”

Novamente uma frase densa que condensa toda a filosofia de Lavelle. O que Parmênides percebeu é

o Ser enquanto eternidade imutável, mas não enquanto ato; o Ser de Parmênides é como se fosse uma coisa que está parada, eterna, não muda e não faz nada, portanto. Claro que se nós estivéssemos lá, já dotados do conhecimento que temos através de Louis Lavelle, nós poderíamos perguntar a Parmênides: esse ser que é eterno, imutável, tão maravilhoso, ele não faz coisa nenhuma, não tem poder? E se tem poder, ele o tem sobre o quê? Só sobre ele mesmo não pode ser, porque ele é imutável, não tem por que exercer o poder sobre si; então, ele tem de exercer o poder sobre alguma coisa que só pode ser o relativo. Isso quer dizer que ora percebemos o Ser como eterno e imutável – o Ser parmenídico – e sabemos que isso tem de existir; tem de existir o presente eterno, portanto o imutável, o Absoluto – aquilo que, diria Boécio, contém simultaneamente todos os seus momentos –, mas sabemos que isso não é tudo do Ser e que ele existe também como ato, do qual nós mesmos somos um produto. Então, ora olhamos o Ser como no sentido parmenídico, ora como ato. Esse duplo aspecto pelo qual o Ser chega a nós determina também o duplo aspecto do modo de existência de nosso eu, ou de nossa consciência que, ao exercer sua liberdade, enxerga a si mesma como se fosse um começo absoluto; quer dizer, “fi-lo porque qui-lo” – nada determinou que eu o fizesse, eu não sou apenas um elo numa cadeia causal, mas eu sou uma fonte, uma origem também. Então, diz Lavelle, olhada apenas em relação a si mesma, a consciência aparece como uma pura origem, como um começo absoluto; mas olhada com relação ao Ser, ela é a participação na liberdade do Ser, no ato divino da criação. Por isso ele diz que a consciência se separa do Ser, mas que ela precisa separar-se para participar dele. E como é que ela faz isso? Assumindo que aquele ato pelo qual ela afirma sua liberdade não é apenas algo que lhe foi infundido pelo Ser, mas algo que ela mesma deseja e decide, e é esse o sentido da “participação” de Lavelle – nós exercemos nossa liberdade sabendo que ela nos foi infundida pelo Ser, mas que não pode ter sido infundida em nós como são as determinações da realidade que nós não podemos mudar.

Desse modo, assim como o Ser tem esse duplo aspecto do ser e do ato, ele também aparece em nós sob esse duplo aspecto: de realidade na qual estamos determinados (ex.: o nosso tamanho, a nossa raça, a nossa família ou o lugar onde nascemos etc.) e como o poder que nós temos de agir sobre isso; é o mesmo Ser que aparece sob esse duplo aspecto. Como o Ser tem o duplo aspecto de ser e de ato, nossa consciência também tem o duplo aspecto da liberdade e da participação – sabendo-se que, no fundo, essas duas coisas são a mesma, mas é uma mesma que não pode aparecer sob um aspecto unívoco, só podendo fazê-lo sob o aspecto duplo. Ou seja, aquilo que eu decidi fazer, fui eu que decidi; ninguém me obrigou a fazê-lo, assim como me obrigou, por exemplo, a nascer num certo lugar, dentro numa certa família, a ter uma certa composição genética etc. – nisso tudo eu fui obrigado –, mas a decisão que eu tomei, eu não fui obrigado a tomá-la; então, neste sentido, eu sou um começo absoluto. Eu sei que tenho essa liberdade, mas eu também sei que não posso tê-la criado por mim mesmo; ela tem uma fonte que é o aspecto [que eu chamo] *ato do ser*; ou seja, eu participo da criação, que é a mesma coisa que dizer que nem tudo está pronto ainda; a criação prossegue e eu sou um agente dela, não apenas um instrumento.

Isso é importante. Essa é a diferença entre os processos naturais e a liberdade humana. Quando você estuda, por exemplo, a relação entre um animal e seu meio-ambiente (hoje em dia estuda-se muito isso de como a ação dos animais afetaria positiva ou negativamente o meio-ambiente), eles são, porém, instrumentos de algo que os transcende; por exemplo, está lá um castor roendo as madeiras e faz um dique, e quando ele o fizer, evidentemente a velocidade das águas irá mudar e isso irá afetar tudo em volta, só que o castor não foi consultado a esse [00:50] respeito, ele não pode decidir: – ah, eu não vou mais fazer diques, agora eu vou voar e caçar sapos como faz uma águia –, ele não pode fazer isso. Então, a ação dele está pré-determinada, e neste sentido ele é um instrumento da causa que o move. No ato de vontade humana, o ser humano decide livremente tornar-se causa disto ou daquilo, mas ao mesmo tempo essa liberdade de que ele desfruta não foi ele mesmo que a criou, mas já veio com ela. Ele pode assumi-la ou não assumi-la, mas não pode não tê-la.

Então, de certo modo, a condição de liberdade é imposta ao ser humano, mas o é de tal maneira que

ele pode rejeitá-la; então, ela é não exatamente imposta, mas apenas sugerida, dada ao ser humano, o qual pode assumi-la ou rejeitá-la; mas rejeitá-la é também assumi-la. O sujeito que, por exemplo, acredita no determinismo universal – todas as decisões que já tomou, que irá tomar, já estão todas pré-determinadas e não há liberdade humana alguma –, foi ele mesmo que decidiu ver as coisas assim; ele não foi obrigado a vê-las assim, tanto que existem pessoas que não vêem assim; isto é, até a negação da liberdade supõe alguma liberdade. Mais ainda: um indivíduo que acreditasse no determinismo universal, por acaso todas as decisões futuras que ele irá tomar já estão tomadas neste momento ou ele mesmo terá de tomá-las? Amanhã, quando acordar, ele diz: – “Bom, vou acordar ou ficar deitado na cama?”. Mas você não disse que já está tudo pré-determinado? Como é que você se coloca essa pergunta agora? Quer dizer, você vai ter de tomar a decisão que você mesmo disse que já estava pré-determinada, e terá de tomá-la entre duas alternativas das quais nenhuma lhe é imposta; você pode continuar deitado ou pode levantar. Ou seja, mesmo o determinista mais dogmático teria de exercer a liberdade de algum modo – a liberdade que ele mesmo diz não existir. Deste modo, você vê que afirmar a liberdade, o determinismo ou o livre-arbítrio dá na mesma. Se você afirma o livre-arbítrio, você vai continuar determinado em milhões de coisas; e se afirma o determinismo, você vai continuar livre em milhões de coisas, milhões de aspectos. Isso quer dizer que determinismo e livre-arbítrio não são uma escolha que você tem; existe a liberdade porque existe o determinismo e existe o determinismo porque existe a liberdade. As duas coisas são modos de ver e não processos independentes. E a tomada de uma decisão pode ser vista por esse duplo aspecto. Como acabou de dizer Louis Lavelle, em relação a mim mesmo ela é um começo absoluto – eu sou a única origem desta decisão que estou tomando –, mas por outro lado é a participação em algo que me transcende, portanto tem um lado de determinismo. Até o fato de eu ter de tomar essa decisão me foi imposto. Como, por exemplo, esta decisão simples – eu vou continuar deitado ou vou levantar-me? –: nenhuma das duas lhe é imposta, mas está imposto que se você não tomar decisão alguma, você permanecerá deitado, e disso você não tem saída. Isso quer dizer que o determinismo e o livre-arbítrio estão ambos inseparavelmente colocados nessa simples decisão. E se você perguntar “Ah, bom, eu sei que em cada decisão existe um coeficiente de determinismo e outro de livre-arbítrio”. Mas como é no total? Muito bem, tudo o que você sabe do total será através da sua participação nele, e se você recusar-se a participar enquanto não souber o que é o total definitivo, você não fará nada e, portanto, já está submetendo-se a um determinismo total. Então, não há alternativa: o ser humano tem de exercer sua liberdade de qualquer maneira. Mesmo para negá-la ele tem de ser livre.

“Não há problema que tenha solicitado tanto a atenção dos filósofos quanto o do primeiro termo. (...)”

Qual é o primeiro termo que expressará o primeiro conceito, e que será o fundamento de todos os demais que você obterá depois?

“E no entanto sabemos que essa expressão encerra uma espécie de contradição: pois o primado que lhe atribuímos já implica uma subordinação da reflexão a uma ordem temporal, ao passo que essa ordem temporal mesma está ainda em questão. (...)”

Note bem: isto aqui não é muito exato do ponto de vista lógico, porque nós podemos conceber uma sucessão não-temporal, como, por exemplo, a sucessão dos números inteiros (1,2,3,4...) – isso não é uma ordem temporal; quanto tempo dura cada um desses números? Não dura nada, portanto essa é uma sucessão intemporal. Então, não é muito exato isso, que diz Lavelle, de que a idéia de buscar um primeiro termo subentende uma sucessão temporal. Nós poderíamos tirar essa palavra “temporal”: “subentende uma sucessão”. Mas essa mesma sucessão já está colocada em causa pelo simples fato de que você busca o primeiro termo. Se não há um primeiro termo, não há uma sucessão; mas se não há uma sucessão, também não faz sentido falar de primeiro termo. Ou seja, a busca de um primeiro termo é uma coisa problemática em si mesma. Se você disser “Qual é o conceito fundamental – o conceito de todos os conceitos?” Bom, você está supondo uma sucessão

não temporal, porém lógica. Por isso, eu acho que esse “temporal” foi um lapso de Lavelle, porque não é uma sucessão temporal, é uma sucessão qualquer.

“Mas essa antinomia será superada se recordarmos que, sob o nome de primeiro termo, não entendemos nada mais do que aquela presença pura da qual nenhum dos instantes da sucessão pode ser separado e sem a qual nenhum deles poderia ser pensado. (...)”

Quando digo primeiro termo, não estou querendo dizer o primeiro na ordem da sucessão, mas o mais fundamental e que abrange a todos. Por exemplo: na ordem dos números inteiros, qual é o primeiro termo? O um? O zero? Não. É o conceito de número. O número está presente em toda a série dos números, e sem o conceito de número não haveria a sucessão dos números. Porém, o conceito de número faz parte da sucessão dos números inteiros? Não, mas ele abrange todos. Ele não faz parte, mas está presente, e é a presença dele que determina todo o restante da sucessão.

Então, o primeiro termo – está dizendo claramente Lavelle – não é o primeiro termo de uma sucessão, mas o termo fundamental que abrange e determina a possibilidade da sucessão mesma. Isso quer dizer que o conceito de Ser não é o primeiro de uma série de conceitos que determina outros seres; ele é algo que está presente em todos eles e que determina a possibilidade dessa distinção mesma.

“Ademais, é preciso evitar o preconceito que poderia nos levar a admitir que esse primeiro termo é obtido pelo golpe de força de um pensamento que, renunciando ao único método do qual ele tem o direito de dispor, e cessando de remontar passo a passo do condicionado à sua condição, nos obrigasse, naquilo que lhe concerne, a inclinar-nos ante um milagre sem explicação. (...)”

Muito bem. Só temos um método à nossa disposição. Nós vivemos dentro do condicionado, do relativo, [1:00] do limitado, e podemos recuar passo a passo desde esse condicionado até aquilo que o condiciona. Na investigação de qualquer causa do que quer que seja, é exatamente assim. Ele diz que se esse é o único método disponível, a afirmação de um primeiro termo pareceria um golpe de força pelo qual, em vez de ir remontando do condicionado à condição, você afirma – do nada! – um primeiro termo.

Ele diz:

“(...) mas há duas espécies de explicação: uma que não convence nos fenômenos e que mostra como cada um deles depende de um outro que o antecede e o determina. A outra, que convém precisamente aos princípios, mostra como eles mesmos produzem as razões que os justificam e que justificam ao mesmo tempo tudo aquilo que sem eles não poderia mais ser.”

Ou seja, quando eu busco um primeiro termo da ordem dos números inteiros, uma coisa é você explicar um número inteiro pelo seu antecedente e pelo seu consequente. O que é três? Dois mais um. O que é quatro? Três mais um. O que é dois? Três menos um. Eu explico esses termos uns pelos outros. Mas o que explica o conceito de número? Não é nada disso; o conceito de número não pode ser obtido nem por adição nem por subtração, porque a adição e a subtração subentendem o número. Em relação aos números inteiros ou qualquer outra ordem de números, o conceito de números é um princípio e não um elemento da sucessão. Aí ele diz:

“(...) o tipo de explicação que diz que nós precisamos sempre remontar do condicionado para encontrar o condicionante só se aplica aos fenômenos.”

Quando estou falando de princípios, estou falando de algo que contém em si mesmo sua própria explicação e que não pode ser explicado por um outro ou, pelo menos, não pode ser explicado por um daqueles elementos que ele mesmo explica. Assim como o conceito de número não pode ser obtido por nenhum método aritmético conhecido — ele é uma outra coisa que abrange e explica

tudo aquilo. Em relação a essa ordem de fenômenos, que são os números, a noção mesma de número é um princípio. Ela pode não ser um princípio absoluto em termos metafísicos — você pode deduzir a noção de número de outras coisas —, mas em relação aos números, o número é um princípio. Você não pode encontrá-lo por esse método de remontar do condicionado à condição, porque isso só se aplica às explicações que visam fenômenos em que você explica um pelo outro e o outro pelo um.

“(…) A esse duplo título só o ser merece o nome de termo primeiro pois há entre o ser e o presente uma solidariedade tão estreita que não podemos imaginar o nada senão sob a forma de ausência e que desde que uma das formas de presença desaparece, como por exemplo a presença sensível, parece a nós que o ser mesmo se desvaneceu. Por outro lado, não se remonta para além do ser sem aniquilar, ao mesmo tempo, o objeto e os meios de toda explicação, pois não pode haver dedução senão entre certos aspectos do ser mas não uma dedução do ser mesmo.”

Não há de onde deduzir o conceito de ser — ele não pode ser explicado por nenhum outro conceito, e por isso mesmo ele é o primeiro e tudo abrange. O número é uma das formas do ser e não o ser uma das formas do número. Não há um jeito de você deduzir o ser do conceito de número, mas você pode deduzir o conceito de número do conceito de ser.

“(…) Mas não há dedução do ser mesmo que os contenha a todos assim como a lei que os distingue e os une.”

Aristóteles, quando faz a tábua das categorias, coloca em primeiro lugar a substância — tudo que é, é alguma coisa — e, depois, ele vai colocar quantidade, qualidade etc. Mas a qualidade, a quantidade, a posição e tudo o mais que você pode listar entre as categorias sempre se refere à substância, a qual não pode ser deduzida de nenhuma das outras. E serão justamente as diferentes relações que se estabelecem com a substância que vão distinguir as outras categorias. Por exemplo, qual é a diferença entre a qualidade e a quantidade? São diferentes direções pelas quais você está olhando a substância. Dito de outro modo, essas são diferentes perguntas que você pode fazer a respeito da substância. Mas isso quer dizer que você está deduzindo a quantidade e a qualidade a partir da substância, e não ao contrário.

“(…) No entanto, não somente a idéia do ser deve receber uma forma mais precisa, mas ainda é necessário mostrar como ela está suposta e implícita em todas as operações do nosso espírito. Ora, para isso, importa submeter a uma crítica dois postulados que são tacitamente reconhecidos como verdadeiros pelas doutrinas as mais diferentes, e que contribuíram em nos fazer esquecer toda a reflexão sobre o ser mesmo — se bem que elas pretendam constituir, por assim dizer, as suas determinações iniciais. O primeiro é a oposição do sujeito e do objeto, que é colocado, ao mesmo tempo, como um fato de experiência e como a condição sem a qual toda a experiência é impossível. O segundo é aquele redobrar-se do sujeito sobre si mesmo, do qual Descartes, no *penso logo existo*, deu uma descrição imperecível (...)”

Isso é um exagero.

“(…) e que ele, por assim dizer, incorporou para sempre à consciência da humanidade, mas que devia, em seguida, tornar tão difíceis todos os movimentos pelos quais o sujeito tenta sair de si mesmo a fim de alcançar uma realidade que o ultrapassa.”

Aquilo que nós estávamos mencionando agora há pouco. Descartes chegou a uma certeza absoluta, insofismável, , porém ele não tem como sair de dentro dessa certeza para encontrar outra certeza. Diz Lavelle: para nós percebermos que a noção de ser está implícita em todos os movimentos do nosso espírito, em todas as operações do nosso espírito, nós precisamos primeiro livrarmo-nos de dois preconceitos, por assim dizer. O primeiro é a distinção entre sujeito e objeto; e o segundo é aquele império do “eu pensante” inaugurado por René Descartes.

“(…) Num certo sentido, a oposição do eu e do não-eu é para todos os seres, mais simples e mais familiar do que aquela pela qual o eu se institui a si mesmo para enfocar o não-eu como se fosse uma representação ou uma idéia, isto é, uma das modificações do próprio eu.”

Isso quer dizer que, primeiro, os seres humanos perceberam a distinção entre sujeito e objeto e só muito depois — com o idealismo moderno — se lembraram de encarar os objetos como se fossem modificações do próprio sujeito. Ou seja, tudo aquilo que eu chamo de objetos são coisas que eu percebo, portanto são percepções minhas. Onde estão essas percepções? Estão em mim e não nos objetos, portanto o “eu” tem uma prioridade sobre os objetos. Isso foi um trajeto que levou muitos séculos.

“(…) Pois instituir o eu no início é, ao mesmo tempo, supor o não-eu e proibir-se de colocá-lo. (...)”

Isso é fundamental. Se eu digo que todos os objetos são apenas modificações do próprio sujeito, modificações do meu próprio eu — dito de outro modo, tudo que eu percebo em volta são coisas que estão se passando na minha mente, no meu cérebro —, para dizer isso eu primeiro distingi entre sujeito e objeto e, em seguida, disse que os objetos não existem. Mas se eles não existem, como é que eu distingi uma coisa da outra? Entenderam? É claro que, visto à distância de muitos séculos, essas coisas às vezes parecem coisas de retardado mental.

Por exemplo, os filósofos idealistas disseram que tudo só existe na minha mente. Então, como é que você percebe a diferença? Se não existe uma maneira diferente de você perceber você mesmo — a sua mente — e de você perceber os objetos, não há essa distinção. [01:10] E se não há essa distinção, como é que você pode, em seguida, reduzir tudo ao seu eu? Quer dizer, a distinção do sujeito e do objeto é prévia e ela não é colocada em questão no momento em que você diz que tudo são modificações da sua mente. Essas modificações certamente aparecem para você de uma maneira diferente daquela pela qual você aparece para você mesmo, portanto continua existindo um sujeito e um objeto. Você dizer que está tudo na sua mente é a mesma coisa que não dizer nada. [O sujeito diz:] O universo inteiro está na minha mente — sim, mas ele continua funcionando igualzinho. Vem um urso e me morde, e eu digo que isso se passou na minha mente. Mas isso se passou igualzinho como se o urso existisse realmente. De fato, o idealismo é uma teoria que não diz nada.

“(…) Pois instituir o eu no início é, ao mesmo tempo, supor o não-eu e proibir-se de colocá-lo. Mas pode-se perguntar se o objetivo essencial da reflexão não é superar desde logo essa oposição do eu e do não-eu sem a qual a consciência mesma não seria possível — não, como se tem feito, para dar ao eu uma espécie de privilégio [como faz o idealismo] e tentar deduzir dele o não-eu, mas, seguindo um caminho totalmente diferente, para reconhecer que o eu e o não-eu são especificações do mesmo ser.”

Existe o ser, existe a existência, e ela chega a mim sob um duplo aspecto que eu chamo de “eu” e os objetos — o sujeito e o objeto —, mas sujeito e objeto não existem como substâncias, existem como modificações de perspectivas dentro do próprio ser. Quando Descartes reduz isso a uma dualidade de substâncias, existe uma substância, uma coisa chamada eu ou mente — uma coisa pensante — e outra coisa que consiste em ocupar o lugar no espaço, seria o caso de perguntar “E os outros eus?” Você os vê como coisas que ocupam lugar no espaço, mas eles se recusam a dizer que são somente isso — eles acreditam que eles são a mente também. Essa distinção taxativa, quando Descartes coloca a mente e as coisas como sendo duas substâncias incomunicáveis, substantivamente diferentes, consistindo uma em pensar e outra em ocupar o lugar no espaço, ele em seguida tem que resolver como é que uma se articula com a outra. É o famoso problema de mente e corpo, que os caras estão discutindo até agora. Mas esse problema não pode ser tratado a partir dessa distinção. Se eu digo que a mente e o corpo são coisas substantivamente diferentes, eu mesmo já os separei definitivamente e depois não adianta tentar articulá-los. Agora, se você os vê como diferentes

modalidades da presença do ser, então eles já estão articulados na dimensão do ser, e, então, você só tem de explicar como se dá a sua diferenciação.

“(…) Sem dúvida, não de dizer-nos que isso é voltar àquele estado de indistinção que, precisamente, a oposição do sujeito e do objeto tinha abolido. (…)”

No início da vida, não há essa distinção entre sujeito e objeto — nós tomamos consciência de nós mesmos e do outro gradativamente. Quando ele diz que a primeira e a mais básica das experiências é a presença do ser, ali dentro sujeito e objeto estão dados de maneira indiferenciada e eles só aparecem depois progressivamente. Então ele diz:

“(…) [se nós unificamos sujeito e objeto pela sua raiz comum no ser, nós voltamos] àquele estado de indistinção (…). Não é isso o que pedimos. Basta-nos que aquela oposição não nos dissimule a unidade do Ser no interior do qual ela nasceu (…)”

Ou seja, não estou abolindo a distinção entre sujeito e objeto. Eu estou apenas dizendo que ela não é o primeiro termo, e que existe algo antes dela, algo mais fundamental.

“(…) não nos dissimule a unidade do Ser no interior do qual ela nasceu, no qual ela não cessa de se refazer a todo instante (…)”

Isso é básico, porque nós mesmos, para nós mesmos, somos também objetos. Se não fôssemos objeto, como é que poderíamos pensar uma coisa como “meu corpo” ou mesmo “minha história”? Se eu digo minha história, é a minha história passada, que não sou eu no momento – para mim ela é um objeto. Essa distinção entre sujeito e objeto não é de ordem substantiva, não é definitiva e não é totalmente clara – ela é feita de intercâmbios e modificações mútuas.

“(…) no qual ela não cessa de se refazer a todo instante, permitindo-nos, ao mesmo tempo, descobrir e expandir sua riqueza e constituir o nosso ser próprio por uma relação com o Ser total que é sempre recolocada em questão e sempre inesgotada.”

Ou seja, nossa própria participação no ser se faz através de sucessivas distinções entre sujeito e objeto que nós vamos fazendo. Um exemplo mais banal: se eu tenho um vício — e quero livrar-me do vício —, para mim ele continua existindo, mas não como parte do meu eu executivo presente. Se eu digo “eu era viciado em tomar pico”, esse “tomar pico” não faz mais parte do meu eu, ele se tornou para mim um objeto. De certo modo, eu o repeli para o mundo dos objetos, dizendo “isso é minha história passada”. A minha história passada é algo que se passou comigo, sem dúvida, mas que eu não estou executando agora e que, portanto, não faz parte do meu sujeito presente. Se não fosse assim, nenhum ser humano poderia modificar sua conduta jamais e, na verdade, não poderia tomar decisão alguma, estaria totalmente paralisado. E se a distinção sujeito e objeto fosse definitiva, o sujeito iria ficar preso na sua sujeitidade e o objeto na sua objetividade *forever*. E isso é obviamente impossível.

O pessoal diz que não existe progresso em filosofia. Como não? Se durante três séculos o pessoal fica preso nessa de sujeito e objetivo, e, de repente, vem um cara e mostra a verdadeira articulação, você alcançou uma nova dimensão de compreensão da realidade que você não tinha antes. Você pode dizer que essa compreensão já estava implícita nos outros. Sim, mas, implicitamente, eu também escrevi todas as obras de Shakespeare. A diferença é que Shakespeare escreveu-as explicitamente na realidade, escreveu em ato e não em potência. Implicitamente, Parmênides já compreendia tudo isso, mas compreendia como uma síntese confusa, o que é a mesma coisa que dizer que não o compreendia.

“(…) O eu e o não-eu introduzem no Ser uma dualidade que em seguida não se chegasse jamais a

superar: eles não produzem no Ser nenhuma ruptura: ambos são estabelecidos nele e o liame que os une é o testemunho mesmo da sua indivisibilidade. É notável que, por falta de querer encarar o eu, o não-eu e sua relação como inscritos no mesmo ser, se imagine que o Ser verdadeiro do qual a consciência não pode prescindir e ao qual ele não cessa de aspirar, se encontra para além dessa relação, dissimulado e não revelado por ela, de tal modo que, buscando-o onde ele não está, nos proibimos de ver onde [ela] está.”

Essa distinção de sujeito e objetivo é absoluta. Onde está o ser? Onde está o fundamento? Ele não pode estar nem em um nem em outro — ele está inalcançável. Ele diz “ele está nessa mesma relação”, então é a mesma coisa de você querer procurar como um objeto algo que está dado na própria ação que está distinguindo o sujeito e o objeto. Essa dificuldade é a mesma coisa do sujeito que diz “eu fui lá assistir uma peça de Shakespeare, mas lá não tinha Shakespeare nenhum; tinha um tal de Otelo, Desdemona, mas não tinha Shakespeare”. Mas Shakespeare não é um dos elementos da coisa; ele é o que está por trás e criou todas essas distinções. Do mesmo modo, o ser não está, por assim dizer, para além da relação sujeito e objeto — ele está na base dela —, ele é aquilo que possibilita essa distinção, portanto não adianta procurá-lo para frente, porque ele está para trás.

\*\*\*\*\*

*Aluno: Estou entrando no segundo ano do curso agora e, por volta da aula quarenta, percebi o seguinte: As perguntas que os alunos enviam muitas vezes são sobre filósofos, romancistas e escritores dos quais eu nunca ouvi falar — talvez porque eu venho da área de exatas e meu conhecimento sobre o assunto é muito miserável. Gostaria de saber se eu deveria levar uma segunda linha de estudo onde eu deveria procurar aprender sobre um pouco de autores, filósofos e romancistas mais importantes ou se deveria focar meus estudos iniciais nas recomendações que o senhor deu no primeiro ano do curso, que seria ler os grandes romancistas brasileiros e imitar seus modos de expressão e estudar a gramática latina.*

Eu acho que essa segunda linha de estudos é, de algum modo, indispensável. Eu dei por pressuposto desde o início que a maioria dos alunos conhecia pelo menos meu curso de história essencial da filosofia – por onde é possível suprir essa necessidade aqui momentaneamente. Mas é claro que a aquisição de alguma cultura filosófica, independentemente do que eu estou ensinando aqui, pode ser indispensável. E nisso vocês podem fazer do jeito que quiserem, não vejo por que orientá-los nisso. Mas a *História Essencial da Filosofia* resolve esse problema temporariamente. Eu também recomendei muito que lessem *A História da Literatura Ocidental* de Otto Maria Carpeaux, marcassem os autores fundamentais e fizessem seu programa de leitura pelo resto da vida. Eu acho que por essas vias você supre essas necessidades. Ademais, não é proibido perguntar quem é fulano de tal do qual falei na aula. Eu posso prover essa informação à medida que a coisa for se mostrando necessária.

*Aluno: Existência absoluta e ser são a mesma coisa?*

São a mesma coisa, mas vistas de maneiras diferentes. O conceito fundamental, o conceito do Ser: a absolutidade e a eternidade são qualidades ou atributos inerentes do ser. E existência, Lavelle usa-a como sinônimo da forma especificamente humana de ser, ou seja, a existência, para ele, é a participação do ser humano no ser, mas às vezes, eu uso existência também como a pura forma de manifestação do ser. Se eu deslizo de um desses sentidos para o outro, e se não ficar claro na hora, você me pergunta em que sentido eu usei a palavra existência em tal e qual contexto.

*Aluno: A existência é o ser real?*

Olavo: Não.

*Aluno: É possível dizer que, por essa participação nos diversos instantes da existência dos seres na unicidade do absoluto, está explicada a possibilidade da presciência de Deus em face do livre arbítrio humano?*

Quando o pessoal fala da presciência de Deus, eles estão entendendo assim: uma lista de proposições que Deus já sabe que são verdadeiras antecipadamente, antes que elas se manifestem. Mas é claro que esta é uma maneira puramente estática de conhecer, porque isso nega a própria criatividade divina e a própria liberdade divina. É uma noção coisificada do conhecimento. As várias potencialidades dos seres podem ser ativadas a qualquer momento por uma intervenção divina. Para que existe a prece? Por que você pede a prece? Não para que Deus faça uma coisa impossível, mas para que alguma potência que estava latente seja ativada. Se não houvesse a prece, Deus poderia ativar essa potência sem te avisar, ou sem seu pedido, mas também pode fazê-lo pelo seu pedido, o que significa que existe uma margem de manobra imensa pelo próprio fato de que o ser é ato e não uma coisa pronta de uma vez para sempre, dotado de um conhecimento pronto de uma vez para sempre – realmente não pode ser assim. A eternidade e a liberdade divinas são atributos que são difíceis de conciliar na nossa cabeça, mas se eles não tivessem os dois atributos, Ele não seria Deus.

Muitas vezes nós fazemos perguntas que ultrapassam infinitamente o equipamento filosófico que nós temos para com elas lidar. E este é o grande problema. Muitas pessoas começam a acreditar que a verdade não existe porque elas queriam uma verdade total e definitiva aos quinze anos de idade, não a encontraram até os dezesseis, e então desistiram. Isso não reflete um desejo verdadeiro, um desejo genuíno da verdade. A primeira coisa de que você tem de lembrar-se é de que muito antes de você buscar a verdade, teve muita gente que a buscou, e essa gente fez um esforço desgraçado, e muitos deles eram até mais inteligentes do que nós. Você veja que coisa incrível! Pode parecer inacreditável, mas existiram pessoas mais inteligentes do que nós. Como dizia São Tomás de Aquino, a verdade é filha do tempo, isto é, é um longo esforço que vai passando de geração em geração, avança um pouquinho, e, se a pessoa tem um genuíno desejo de busca da verdade, ela vai ter de incorporar todo esse equipamento, em vez de ela mesma, com seus miseráveis recursos, tentar responder tudo de uma vez. A paciência – isso aqui eu expliquei desde o começo do curso –, a tolerância com o estado de dúvida, é a condição número um dos estudos filosóficos. Se você não é capaz de manter a dúvida na cabeça por quarenta ou cinquenta anos, desista.

Problemas-padrão da filosofia, como determinismo e livre arbítrio, presciência divina, são problemas todos desse tipo, que às vezes requerem um equipamento intelectual enorme para você poder simplesmente equacioná-los, mas às vezes o coração humano exige uma resposta imediata. Então, só vai sofrer por causa disso.

*Aluno: Separação positivista de conhecimento e juízo de valor resulta numa negação das condições iniciais existências do sujeito cognoscente? O desprezo do brasileiro pelo conhecimento e a total destruição da cultura pelos marxistas têm, ao meu ver, um ponto em comum: a crença na ação prática enquanto tal. Como uma das raízes de anos de ideologia está no nominalismo e na miséria cultural brasileira no apego ao sensível, recuperar a realidade torna-se algo urgente para uma vida intelectual séria (...)*

Você está montado na razão! É claro que as coisas são assim.

*Aluno: (...) O senhor poderia comentar, a título de orientação, sobre as conseqüências que a falta de valores tem sobre a atual geração de estudantes?*

No Brasil, essa coisa chegou a um nível que já passou da calamidade, já não há mais palavras para

qualificar isso. O que você vê de exemplos de mesquinha humana – por coisas que aparecem no *YouTube*, que aparecem na mídia, que as pessoas me escrevem comunicando. Vocês estão em um meio que está perdendo rapidamente até a distinção do que é um crime – as pessoas não sentem mais quando certa conduta é criminosa. E uma solução para isso eu não tenho, eu não sei o que fazer com o Brasil. Agora, eu acho que qualquer ser humano pode defender-se disso se ele não consentir em cair nessa degradação geral. O problema é sempre o mesmo: quanto mais isolada a pessoa se sente, mais inerte ela se sente, e mais necessitada de apoio, mais necessitada de calor humano etc. E na busca de calor humano, você acaba vendendo-se barato – por um sorrisinho, por um agrado –, você cede e acaba adaptando-se a modos de ser que só irão degradá-lo. Então chega uma hora em que você terá de escolher entre esta afeição barata e a sua própria personalidade, a sua própria liberdade. Eu sugiro que você torne-se menos exigente em matéria de calor humano, contente-se com menos calor humano, seja mais seletivo na escolha das fontes e simplesmente desista de amizades e companhias que não lhe convêm – isso é uma coisa básica.

Por que a própria expressão diz “dize-me com quem andas e te direi quem és”? Se você quer que todo mundo goste de você, então naturalmente você vai ter de degradar-se ao nível daqueles a cujos pés você está-se prosternando. E existe todo um mecanismo, principalmente na sociedade brasileira, um mecanismo de rebaixamento das pessoas: [1:30] você tem de fazer assim, senão nós não gostamos mais de você. Agora, pense bem: de quantas pessoas você precisa que gostem de você? Mil, duas mil, três mil, dez mil, todo mundo? Mas este é outro componente da cultura brasileira, onde o máximo valor moral que se concebe é aquele do Ziraldo: ser um cara legal. Se você quer ser um cara legal, meu filho, já se vendeu para o mundo. Então você já está perdido tanto para a vida intelectual quanto para a vida espiritual – não tem outro jeito. O que você deve ser, isto sim, é um indivíduo modesto e bondoso para com as pessoas, mas isso não quer dizer adaptar-se ao padrão de simpatia que elas estão exigindo.

Ser um cara legal? Muito bem, sob certos aspectos você deve ser um cara legal, mas não no sentido em que, em geral, a sociedade brasileira exige de você. Submeter-se ao julgamento divino exclui que se submeta ao julgamento de todo o mundo. Mas na hora em que você vira as costas a esse “todo o mundo”, você adquire uma liberdade extraordinária. Quer dizer, você despreza o julgamento que as pessoas estão fazendo a seu respeito sem que você despreze as pessoas, porque você verá todas essas pessoas como indivíduos que são vítimas de um processo de degradação que elas mesmas não compreendem e do qual até você pode ajudar a libertá-las de alguma maneira, mas com a condição de que não exija a aprovação delas. Por que você não se pode ter amor às pessoas sem que elas gostem de você? Lembre-se do Cristo no alto da cruz pedindo que Deus perdoasse aqueles mesmos que o estavam matando. E de fato isto é o destino humano, o ser humano tem esta capacidade de amar aqueles que o agridem, que o achincalham etc. – mas com a condição de que você não se rebaixe perante eles.

Porque também tem uma coisa: quando o sujeito começa a estudar, adquire um certo refinamento mental, ele começa a sentir-se superior aos outros. É o problema dos tais dos Wunderblogs. Eles leram meia dúzia de livros e começaram a achar que eram a aristocracia do espírito. Então, andavam tudo de narizinho empinado, desprezavam os outros e caíram em um dos piores vícios brasileiros que é essa afetação de superioridade por meios puramente verbais: você acha que escrevendo frases que expressam o seu desprezo pelas pessoas, você se tornou superior a elas. Eu digo que só acredito em superioridade demonstrada em atos, e, mesmo assim, quando você demonstra uma superioridade não quer dizer que você tem duas. Se você é o melhor jogador de futebol, não quer dizer que é o melhor lutando boxe, ou jogando xadrez, ou em campeonato de matemática ou em qualquer destas coisas; todas as nossas superioridades são muito relativas. Só é legítimo você usar o desprezo para desbançar um presunçoso – aí sim; mas só naquele momento também. Por exemplo, humilhar um cara como Rodrigo Constantino ou Paulo Ghiraldelli, às vezes é mais por prazer, mas é um dever; mas não quer dizer que em outros momentos você vai sentir o

mesmo desprezo por eles. Mesmo porque nunca se sabe quando uma pessoa vai despertar e começar a melhorar. É claro que Paulo Ghiraldelli já passou da idade, mas é sempre possível.

Então, freqüentemente o desprezo deve ser uma atitude fingida, quer dizer, você finge desprezo só para fins pedagógicos, só para aquele cara cair do cavalo e não achar que é grande coisa. Mas você nunca deve sentir realmente desprezo por ninguém, e se você também não sente desprezo, também não sente a necessidade da afeição destas pessoas; você começa a ter uma atitude, não digo mais neutra, mas mais realista, mais adequada à situação real.

*Aluno: As relações numéricas ou matemáticas são atemporais? Se sim, estão mais próximas do absoluto por seu caráter atemporal, visto que o ser absoluto está para além do tempo? Em outros termos, uma verdade demonstrada matematicamente é mais verdadeira do que uma que não pode ser assim demonstrada?*

Olavo: Bom, esta é uma das grandes ilusões da nossa cultura; quer dizer, as relações matemáticas estão mais próximas do Absoluto pelo seu caráter atemporal? Mas só por este caráter e por mais nada, mesmo porque as relações matemáticas não se referem a absolutamente nada, elas são totalmente vazias e são somente relações hipotéticas, ao passo que o Ser é tudo aquilo que existe de menos hipotético. Claro, essas relações matemáticas são descobertas pelo pensamento, mas não dependem do pensamento, estão para além dele, então elas evidentemente participam de algo da atemporalidade divina. Mas precisa você ver o seguinte: a exatidão matemática só se refere a certos aspectos da realidade. Por exemplo, não se pode obter matematicamente o conceito de uma coisa. É o que já demonstrava Leibniz: se você se atém aos aspectos mensuráveis de uma coisa, então não se explica que elas sejam uma coisa e não outra coisa. Matematicamente, é impossível demonstrar que um porco-espinho não é uma montanha – não existe nenhum meio de você demonstrar isto matematicamente –, porque para fazer estas demonstrações você depende do conceito de porco-espinho e do conceito de montanha, e estes conceitos você só pode obter a partir de uma abstração feita a partir da experiência, com base na experiência.

Antes de qualquer presunção de exatidão matemática nas demonstrações, é preciso uma exatidão máxima nos conceitos, ou seja, saber o que a coisa é, *quid est*. Supondo-se que se tenha os conceitos muito bem arrumadinhos de tudo, então pode-se fazer a dedução a respeito delas e esta dedução idealmente deverá ter uma perfeição matemática, mas isto tudo só vale se você tiver os conceitos. Quando não tem, o que acontece [p. ex.] é o seguinte: o livro do Edmund Husserl, *A Crise das Ciências Europeias*, vai criticar as ciências europeias precisamente por causa disso. Eles trocam a exatidão conceptual por exatidão puramente dedutiva e querem matematizar tudo. Então, tem-se um conhecimento muito exato a respeito de modelos matemáticos dos quais não se sabe a que se referem na realidade. Isto vira uma espécie de fetichismo; você acaba idealizando a perfeição matemática em si mesma. Isto é uma espécie de estetismo, na verdade. Você não está buscando conhecimento, mas está buscando a perfeição formal; a perfeição formal é o que um artista também busca. Um dos problemas da arte moderna é este: se você está tentando pintar algo que existe na realidade, você nunca vai chegar a uma exatidão; estará sempre no aproximativo. Então o que se faz? Não se desenha mais a realidade, só se desenha figuras geométricas. Bom, mas as figuras geométricas são o quê? Elas são um nada, você não sabe a quê elas se referem.

Outra coisa: eu me lembro de ter mencionado aqui o livro do Wilhelm Worringer, que é sobre a origem do estilo gótico, no qual ele diz que nas culturas muito primitivas só existe arte geométrica e abstrata. A idéia de representar a natureza aparece muito depois, porque em um primeiro momento o ser humano está solto no meio da natureza, cercado por um território hostil e por animais etc. Ele, de certo modo, busca um refúgio no seu pensamento abstrato, e só quando se sente mais seguro – já tem as cidades etc. – é que ele começa a olhar a natureza com olhos mais benévolos e com um interesse estético que não tinha antes. Então, você dizer que para apreciar a beleza da natureza...

Bom, você não vai pensar em beleza da natureza na hora em que um jacaré está querendo te morder.

Orlando Villas-Boas é que dizia: “Vocês estão loucos! Vocês pensam que índio gosta de mato. Índio tem terror de mato! Ele só fica ali na taba, e só deixa ir para o mato os que são experientes, profissionais; os outros têm terror daquilo.” É óbvio, não é? Você acha lindo ser comido por uma onça, por um jacaré? Ninguém acha. Sem contar o número de doenças que se desconhece, de que não se tem o menor controle. A natureza é um ambiente hostil para essas culturas pequenas e indefesas; então, elas têm a arte abstrata apenas. Quando se criam as cidades e as pessoas se sentem mais seguras, a natureza, que está mais distante, começa a ser para ele um objeto de contemplação estética, [1:40] e ele tenta representar artisticamente a natureza – mas só num período posterior. Isto quer dizer que aquele geometrismo inicial não expressava uma compreensão efetiva da realidade, mas uma fuga dela, e esta se repete ao longo da história. Você não está compreendendo a realidade, então busca refúgio em um mundo de relações matemáticas que compreende perfeitamente bem – só que evidentemente esta é uma política de avestruz.

Eu não acredito em demonstração perfeita do que quer que seja, porque o horizonte da nossa experiência é indefinido: ele se amplia e entram novos elementos que você não conhece, não compreende, e dos quais você não é capaz de formar um conceito. De que adianta você fazer um raciocínio matemático perfeito a respeito disto? No máximo, vai poder fazer um raciocínio a respeito de uma ou duas qualidades que você conseguiu medir, mas você continua não sabendo do que se trata.

Isto remete à pergunta anterior sobre a mania da prática, da confiança absoluta na prática. Este instrumental matemático – que se desenvolveu enormemente nos últimos três ou quatro séculos – tem aplicações práticas na esfera técnica, mas o domínio de um processo técnico não implica em que você esteja compreendendo do que se trata, e muito menos que compreenda os efeitos. O problema dos efeitos colaterais é exatamente este: o sujeito domina um processo, mas aquele processo está ligado a outros mesmos processos que ele não compreende. Você consegue fazer algo, mas não consegue controlar as conseqüências. Quando vemos, por exemplo, que a medicina aqui nos Estados Unidos mata um milhão de pessoas por ano – quer dizer, mais do que qualquer doença –, você vê isto. Então, é uma ilusão de controle sobre processos naturais. Todo e qualquer empreendimento técnico faz abstração de milhões de fatores que estão envolvidos na coisa para centrar-se naquele processo exclusivo que ele deseja dominar. Então, tudo tem efeitos colaterais. E você [dizer] que nós agora vamos criar um enfoque sistêmico que verá tudo junto não adianta, meu filho, porque, o enfoque sistêmico, você está correlacionando dados de várias proveniências dos quais também só sabe determinadas qualidades mensuráveis.

Isto tudo é uma tentativa desesperada de fugir da noção de substância, de perguntar o que é, e você se concentra, então, no “como funciona”. Pior, concentrar-se no “como funciona” é criar uma ilusão de que você é o grande manipulador da natureza, de que vai controlar tudo, e evidentemente a tentação de extrapolar isto para o domínio dos processos sociais e de controlá-los todos é praticamente inevitável. Tudo isto são formas de alienação e de mau uso das técnicas matemáticas, e de qualquer outra técnica que caia nas mãos do ser humano. Sempre que uma pessoa descobre algum meio de fazer alguma coisa, ela se sente enormemente poderosa e já tenta ficar rica ou mais poderosa ainda com base naquilo. Ela não vai parar para perguntar “mas o que é?”, “quais são as conseqüências?”. Tudo isto é um incentivo a uma irresponsabilidade moral e prática enorme.

*Aluno: Se é verdade que a vocação à santidade é universal, segundo o Concílio Vaticano II (...)*

Olavo: Ora, a Igreja já dizia isto muito antes.

*Aluno: (...) também é universal a vida intelectual no sentido em que o senhor a coloca ao falar das*

*doze camadas [da personalidade]?*

Olavo: Mas sem a menor sombra de dúvida! Perguntar sobre a verdade, sobre a natureza do ser etc., é inerente ao ser humano. Todo mundo faz esta pergunta de algum modo. Esta pergunta é universal; o que não é universal é a disposição de munir-se dos instrumentos intelectuais necessários para encontrar a resposta. O que também não é universal, mas é muito disseminado hoje, é o impulso de oferecer respostas em que você não pensou nem um pouco para formular, quer dizer, o impulso de formular respostas de acordo com o seu desejo, de acordo com os seus preconceitos, com os seus hábitos etc. O que piorou muito isto foi a instituição das universidades modernas, que transforma todo mundo em doutor. Então, isso criou uma epidemia de pseudociência, de palpites irresponsáveis, onde todo mundo acha que sabe tudo.

Isto quer dizer que se as universidades se popularizam, então é absolutamente necessário criar um outro tipo de instituição ou de agrupamento humano acima disto que preserve a verdadeira alta cultura. As universidades não servem mais para isto; elas viraram escolas profissionais – no Brasil não são nem escolas profissionais, não qualificam nem mesmo para profissão alguma, ninguém sabe fazer coisa nenhuma. Você vê que tem técnicos estrangeiros que vão aí para o Brasil, tentam qualificar pessoas e depois de um tempo elas entram em desespero, e falam que é impossível ensinar qualquer coisa para essas pessoas. Então as empresas começam a fazer o quê? A trazer mais técnicos do exterior, ou seja, nem como escola profissional está funcionando. Falar em alta cultura no meio da USP é uma palhaçada evidentemente, é uma farsa, porque não tem alta cultura alguma ali.

Minha filha Inês estudou história na USP e disse que o curso não é inteiramente mau, só que tem uma coisa: eles não têm nenhum interesse cognitivo – nenhum! É só burocracia, é só cumprir um regulamento, não há atividade intelectual propriamente dita. Se nem [tem] atividade intelectual, como é que você vai falar de alta cultura? Você vê esses camaradas que saem da USP com diploma de filósofo, esse Joel Pinheiro, essa gente... Meu Deus do céu! Eles estão no primário, eles não têm a menor idéia do que seja a vida intelectual! Nem isso receberam. Então, não adianta contar com as universidades para isto. Agora, se você vê a origem das universidades... Ora, a origem das universidades é a mesma origem que teve este curso: são pessoas que estão interessadas em um conhecimento e que chamam um professor para lhes ensinar. Então, a gente tem de retornar às origens e começar a fazer tudo de novo pelo mesmo modo como foi feito antes, e é exatamente o que nós estamos fazendo.

*Aluno: Uma das objeções mais freqüentes é a de que os princípios são realidades puramente mentais, já que por se manifestarem abstratamente através de pensamentos não passam de pensamento.*

Olavo: Muito bem. Eu já dei outras aulas sobre isto. Uma coisa é você perceber a necessidade lógica de alguma coisa, e outra, completamente diferente, é você perceber a necessidade ontológica. Isto é uma distinção sutil – eu não vou poder voltar a esta explicação agora, mas eu prometo que voltarei a este assunto em uma das próximas aulas. Além disso – pensa bem! –, se você diz algo assim: “o princípio de identidade é puramente mental”. Não sei se você percebe, mas esta frase não faz sentido, ela não está dizendo nada, porque o princípio de identidade diz que uma coisa é esta mesma coisa. O que isto pode ter a ver com a sua mente? É o fato de você pensar isto que a torna ela mesma? Se você disser “isto existe somente no meu pensamento”, então está querendo me dizer que na verdade as coisas não são elas mesmas e apenas você está pensando isso.

Note bem: no instante em que você está pensando isto, você está atribuindo a esta frase uma identidade permanente. Se o princípio de identidade não existe, a sua negação não pode ter duas vezes o mesmo sentido, porque se nem mesmo as coisas são elas mesmas, por que as frases

deveriam ser? Então, você entra em um curto-circuito. É fácil a pessoa dizer que isto é puramente mental. Eu digo: “Ah é? Então nada é o que é, exceto a sua mente?” Então a sua mente tem uma capacidade de estabilidade superior à estabilidade do universo: nada é o que é, mas você permanece você mesmo; e os seus pensamentos, uma vez formulados, permanecem eles mesmos.

Se o princípio de identidade é puramente mental, então a identidade desta afirmação também é mental. A coisa leva a uma impossibilidade não lógica, mas a uma impossibilidade real, a uma impossibilidade quase que material. Então este tipo de objeção é conversa de desocupados; claro que ao longo da [história da] filosofia existiram [e existem] milhares de desocupados que estão aí para criar pegadinhas deste tipo. A escola céptica inteira é feita só de pegadinhas; a filosofia do Bertrand Russell, em grande parte, também é feita só de pegadinhas [1:50], só para criar dificuldades para os outros. Na hora em que o sujeito vem com aquela formulação lógica aparentemente perfeita e cria uma objeção, ele está fazendo o mesmo papel do Diabo no Inferno de Dante: eu estou aqui para enrolar você e não deixar você pensar.

Se você se impressiona com essa coisa, eles levam mesmo você à paralisia. Mas eles fazem isso através do quê? Da paralaxe cognitiva. Preste atenção: se você pega somente a frase do indivíduo – a formulação lógica que ele fez – e a observa, em si mesma, ela é infalível. Agora, se você se lembra de que essa formulação lógica foi feita por um ser humano real que está na sua frente falando com você, freqüentemente você verá que o fato de o sujeito estar formulando aquilo é a prova de que aquilo é falso, porque se fosse verdadeiro não poderia ser formulado. Se não existisse o princípio de identidade, ninguém poderia falar “a” a respeito dele, porque cada frase significaria outra coisa, e outra coisa, e outra coisa, e outra coisa, e outra coisa e nenhuma dessas coisas seria identificável em si mesma. Então, quando o sujeito fala que o princípio de identidade é puramente mental, sabe o que você tem que fazer? Você tem que bater nele! E se ele reclamar, você diz: não, esse conceito de apanhar, esse conceito de surra, só tem identidade na sua mente. Na verdade ele pode ser outras coisas. Eu posso estar afagando você e você não sabe! Está entendendo? Então, eu acho que um bom chute no traseiro é a melhor resposta para essas coisas. Porque não se trata de objeções filosóficas válidas, mas de jogos lógicos, pegadinhas de pessoas que não têm o mais mínimo desejo de encontrar a verdade, a mais mínima sinceridade na coisa, mas querem só mostrar como são espertas. Eu lembro de que eu tinha um amigo quando estava estudando no ginásio, que era um sujeito gordão, enorme, e todo mundo gozava da cara dele, e ele às vezes não percebia. Mas quando ele percebia, ele pegava o sujeito e dava-lhe um cacete! E olhava e falava: Olha, quem é forte não precisa ser esperto.

Bom, eu queria dizer mais uma coisa aqui. Ao longo dessas aulas sobre Louis Lavelle – como eu fiz com Descartes e outros textos que nós lemos –, eu estou tentando treinar vocês na arte de como ler um texto filosófico. O texto filosófico se expressa geralmente numa linguagem altamente abstrata. Está certo? Mas a abstração não existe em si mesma. Ela sempre foi puxada desde uma experiência humana. Se o sujeito expressar a experiência humana na linguagem direta, ele vai fazer uma poesia, um romance, uma peça de teatro, e não uma obra filosófica. Neste caso, ele estará expressando apenas o que aquela experiência tem de singular. E você não poderá tirar conclusão nenhuma dela. Você lê Hamlet, e que conclusão você tira? Nenhuma! Não é? Leu *Crime e Castigo*, e que conclusão você tira? Nenhuma. Para tirar conclusões, é preciso que você extraia de dentro do símbolo as várias afirmações que estão ali embutidas, das quais algumas serão verdadeiras e outras serão falsas. É isso o que faz o filósofo. Ele sobe um degrau na escala da abstração e tenta puxar daquela experiência o que ela tem de universal e, portanto, reconhecível por outros seres humanos. Para poder iniciar o quê? Um diálogo filosófico, está certo? E é por isso mesmo que usam uma linguagem mais abstrata. Mas você não vai entender essa linguagem abstrata se você não conseguir reconstituir imaginativamente as experiências de base da qual aquela expressão abstrata foi retirada. Como é que você faz isso? Produzindo exemplos imaginários que lhe pareçam mais simples e didáticos? Não. Isto é a pior coisa que você pode fazer! Quer dizer, você vai pegar um raciocínio

altamente complexo e trocar em miúdos com exemplinhos bocós para tornar aquilo acessível a uma platéia de idiotas. Só que o primeiro idiota da platéia vai ser você mesmo, evidentemente. Então, o que você tem que puxar são experiências reais, que estão no fundo da sua memória. Não experiências superficiais! Até você encontrar aquela que possa ser adequadamente expressa naquela linguagem do filósofo. Então, é um trabalho do quê? De anamnese. É um trabalho de aprofundamento na sua alma. Procurar exemplos é criar novas formas mais simplificadas para tornar uma explicação mais acessível. Não se trata de procurar exemplos, mas de procurar a raiz na experiência real. Muitas vezes essa experiência real, você mesmo não conseguirá explicá-la, mas você lembra-se dela. Então, isto não vai te dar um exemplo, não irá te fornecer um exemplo para você dar para as platéias, mas vai fornecer para você um entendimento daquilo. Então, para isto, a técnica é a seguinte: você vai ter que ver que cada frase que o filósofo diz tem uma raiz na experiência dele, só que em vez de expressar artisticamente essa experiência, ele, por assim dizer, abstraiu a essência dessa experiência e a está dizendo numa linguagem genérica. Então, você não está na cabeça dele e não pode saber qual foi a experiência dele, mas pode saber qual é a sua experiência, qual a sua experiência que torna aquilo inteligível. Não é a experiência banal, não é a experiência externa; na maior parte dos casos, é a experiência interna. Você terá de revivescer aquilo. Por isso eu digo que um livro de filosofia não se lê; um livro de filosofia se executa, como se executa uma partitura. O cara que sabe muita música pode – como o Otto Maria Carpeaux, que não ouvia música, e ele só lia partitura. Quer dizer, ele tocava a coisa na cabeça dele. Ele não precisava ouvir fisicamente os sons porque ele os recompunha. Não quer dizer que ele estivesse só lendo a partitura visualmente. Ele estava ouvindo aquilo, só que era ele mesmo quem estava executando. Então, os livros de filosofia – todos eles, sem exceção – são uma seqüência de experiências interiores que estão gravadas ali no texto de maneira puramente abstrata, mas que têm que ser revividas, reconstituídas desde dentro. E é por isso que não adianta ler com pressa.

Em uma obra como a de Louis Lavelle, cada cinco linhas são de uma densidade de experiência interior enorme! Quando você começa a puxar isso de dentro de você, você fica impressionado com a intensidade da experiência interior desse filósofo, porque ele não se afasta dela um único minuto. Ele nunca fica no plano puramente abstrato. Tudo o que ele diz tem base na experiência real. Isso geralmente deve acontecer com todos os filósofos. Claro que uns explicam mais, outros explicam menos. Lavelle, nesse sentido, não é daqueles que facilitam mais as coisas. Ele – exceto nas obras morais – nessas obras de filosofia pura está falando para uma platéia que tem uma habilidade enorme em fazer essas coisas. Então, essa arte da interpretação de texto, na França, p. ex., o nego começa a aprender isso com onze anos de idade. Então quando chega à universidade, o cara já tem uma prática dessa coisa e já a automatizou, por assim dizer. Isso quer dizer que nenhum leitor universitário francês cai na esparrela de ater-se ao sentido puramente abstrato do que ele está lendo. Ele não está lendo isso aí como quem lê uma dedução matemática. Você acompanha uma dedução matemática? Você apenas repete as formas. Por quê? Porque aquilo não se refere a nada. Não há nenhuma experiência interior a que você possa reportar-se. E a filosofia, pela sua perfeição lógica, às vezes assume a aparência de um raciocínio matemático, mas nunca é isso. Ela sempre tem um fundamento nas coisas, um fundamento *in re*. Então, são essas coisas que você precisa puxar de dentro de você, e trata-se sempre de experiências cognitivas que você já teve. Todo mundo teve. O que acontece é que ela pode estar muito soterrada. Mas, por exemplo, quando você lê o livro *Anamnese* de Eric Voegelin, onde ele se lembra das idéias que tinha no bercinho, que constituíram a sua primeira visão do mundo, ou quando eu mesmo lhes contei a minha experiência com o negócio das direções do espaço; isso não apareceu sozinho; eu tive que puxar pela memória. Não é produzir um exemplo para tornar aquilo inteligível, não. Eu tive que ver o exemplo vivo que estava em mim. Então, é simplesmente essa a técnica. Lembre-se, não são textos para ler, mas são partituras. Quando você lê um romance, uma história, um conto, você automaticamente não visualiza as cenas? Conforme a sua disposição pessoal, você pode produzir uma imagem visual, muscular ou auditiva, ou as três juntas. Alguma imagem você produz. Então, a obra de ficção já é feita para isto e fornece palavras que são próximas da experiência física, por assim dizer. [02:00] Para facilitar. O

problema é que as obras de ficção se atêm àquela experiência, elas não têm, por assim dizer, universalidade, elas não podem responder à pergunta “O que essa experiência diz?”. E é isso que faz o filósofo. O que uma experiência diz e que, uma vez dito, pode ser reconhecido pelos outros? É só essa a técnica que eu uso sempre aqui e, muitas vezes, você pode, à experiência imaginária que você puxou de dentro de você, acrescentar experiências reais que o filósofo teve, quando você tem alguma dica a esse respeito como, por exemplo, os três sonhos de René Descartes, ou as experiências de guerra do próprio Louis Lavelle. Às vezes eles te dão uma ajudinha biográfica para isto, outras vezes não. Mas o serviço é sempre o mesmo em todos os casos.

Outra coisa que eu queria dizer é a seguinte: eu já estou recebendo vários resumos de trabalhos propostos, e eu apelo novamente para que não passem das dez linhas. E àqueles que tenham alguma disposição para isto, eu peço que se concentrem em temas que possam ser úteis para a compreensão da vida brasileira real no momento. Por exemplo, o cara me traz aqui, “*A estética do Parthenon*”. Muito bem, mas... Veja, a alta cultura se produz desde as experiências mais baixas e imediatas e não desde formas idealizadas já consagradas na cultura. As pessoas cultas nesse sentido, capazes de discorrer sobre a arquitetura gótica ou sobre a música de Palestrina, são muitas no Brasil. Mas isto não é a verdadeira cultura, isso aí é diletantismo. Isso é pura elegância, é moda. A verdadeira alta cultura começa na hora em que você consegue puxar da vida real a sua quintessência e captar um sentido universal por baixo daquelas coisas que estão acontecendo no mais imediato.

Por exemplo, nós vemos que a história do Brasil nos últimos quarenta anos não existe. Não existe história contemporânea no Brasil! O único país que não tem história contemporânea, gente! Por quê? Porque os nossos historiadores ou vão falar sobre a economia da plantação de bananas em Ilhéus no século XVIII – estes são temas consagrados no programa das universidades – ou então vão ater-se ao período dos “Anos de Chumbo”. Quer dizer, a memória brasileira parou nos “Anos de Chumbo”. E esta experiência no Brasil, nem isto eles conseguem reconstituir. Como era o estado de espírito dos brasileiros em geral naquele período? Eles não têm a menor idéia. Eles só têm idéia do estado de espírito de um grupo pequeno que não tinha mais de dez mil pessoas, aí eles ficam lambendo, lambendo e lambendo a sua história, as suas feridas, ignorando as feridas dos outros – os outros que se danem, não é? Há quarenta anos eles só fazem isso, meu Deus do céu! Então, de todas as transformações pelas quais o Brasil passou – transformações de ordem social, psicológicas, culturais, imaginárias etc. – não há história! Se você perguntar como foi que os brasileiros, por exemplo, chegaram ao ponto em que pode haver estupros públicos, como está havendo no Rio de Janeiro. Como? Qual foi o processo que levou a isto? Ninguém sabe. Porque a mudança não foi documentada.

Você não tem sequer a documentação básica, que seria de ordem jornalística – não tem! Então, isto quer dizer que o Brasil está vivendo uma espécie de noite. Eu me lembro do filme do *Excalibur*, em que a névoa se transforma em dragão, mas isso tem que ser no escuro, ninguém pode ver. Então, de repente apareceu o dragão aí e ninguém sabe de onde ele veio! Isto é uma tragédia cognitiva como nunca houve na história humana! Por exemplo, se você pegar a literatura brasileira, um dos modos mais diretos de você documentar a vivência humana é através da literatura. E aqui ela não existe! Tem cara que escreve coisas sobre o período dos “Anos de Chumbo”. Olha: A literatura brasileira acabou com dois livros que versavam sobre os Anos de Chumbo, o *Pessach: A Travessia*, do Carlos Heitor Cony, e o *Quarup*, do Antônio Callado, que eram sobre os “sofrimentos horríveis” daquele pessoal esquerdista perante uma ditadura militar, que ainda levou quatro anos para começar a matar pessoas. Isso é uma visão hiperbólica, histórica, uma ampliação histórica da realidade e que serve de tema único para essa gente há quarenta anos. Só isso lhes interessa. De vez em quando, você vê algum sinal, por exemplo, no cinema – na literatura eu não vi. Quando eu vi o filme *Central do Brasil*, eu falei “Bom, algo da vida brasileira naquele período aparece ali”. Que é o algo? Bom, o garoto que está na cidade, levando tiro de tudo quanto é lado, foge e encontra no interiorzão uma vida mais humana, ligada à igreja... Bom, todo mundo sabe que é assim! Mas esse interior ainda

existe ou ele já era, naquele momento que o sujeito filma, idealizado? Parece-me que naquela cidadezinha para onde o garoto fugiu não existe a Rede Globo ainda. Mas agora a Rede Globo já chegou! Quer dizer, como mudaram essas cidadezinhas com o impacto da Rede Globo e desta elite iluminada que está moldando o Brasil à sua imagem e semelhança? Então eu imagino que aquele garotinho, hoje, já receberia lições de que ele tem que ser *gay* desde a infância – ele já seria diferente, não é? Quer dizer, ele correu para o interior e, ao chegar lá, o progresso da civilização já chegou, ensinando a ele que ele tem que ter relações com os meninos da mesma idade e assim por diante. Quer dizer, já seria uma coisa totalmente diferente. De todas essas mudanças imensas que houve, nada foi documentado! Nem sequer no nível da literatura mais rasteira. Então, se você procurar livros de História Contemporânea no Brasil, não tem. Então, isto, por exemplo, é uma coisa importante.

*Aluno: Você considera o filme Tropa de Elite...*

*Olavo: Tropa de Elite* também documenta alguma coisa. Mas é assim: uma coisinha aqui, outra coisinha ali. Agora, quando você lembra, de grandes obras da literatura... por exemplo, quando você lê *Os Noivos*, do Alessandro Manzoni, onde você vê uma sociedade inteira, todas as classes sociais, tudo articulado... Eu digo, “Bom, então aquela sociedade poderia ser compreendida, porque tinha alguém que estava vendo tudo”. Agora, se ele estava vendo tudo, então deve ser porque alguma informação ele tinha. Ele não inventou tudo da própria cabeça. No Brasil, hoje isso é impossível. Você lê *A Comédia Humana* do Balzac. Está lá a sociedade inteira. Agora, no Brasil não. É tudo uma visão muito pequena, não é? Extemporânea, algo de quarenta anos atrás, já falseada ali na base, e onde as experiências fundamentais são sonegadas e são soterradas porque alguém tem vergonha de contá-las. Então, você não tem nada ali que lhe dê a verdade da vida no Brasil. Quer dizer, com todas as suas complexidades, com todas as suas contradições etc. etc. Então, é evidente que praticamente todas as opiniões em circulação no Brasil sobre o que quer que seja não têm nada a ver com a realidade. Nenhuma delas. São todas reações individuais de pessoas que não sabem nada, falando para outras que também não sabem nada. Então não existe, por assim dizer, falar de consciência nacional hoje – que coisa mais ridícula! Aqui nos Estados Unidos, a mais mínima coisa que acontece todo mundo discute, todo mundo fica sabendo, aparecem cinquenta livros a respeito. Então, existe uma consciência nacional que está continuamente sendo reativada, e no Brasil não tem nada disso.

Então, os resumos dos trabalhos devem ser mandados para [odecarvalho@gmail.com](mailto:odecarvalho@gmail.com). Tá bom? Então, até a semana que vem! Muito obrigado!

Transcrição: Gyordano Montenegro Brasilino, Aline Ribeiro, Fabrício Machado, Tamas Souza e Rui Moura Uhlmann

Revisão: Pablo Guimarães