

# Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula 274  
13 de dezembro de 2014

**[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.

Hoje eu quero interromper um pouco a análise do Kant e explicar umas notas que eu parcialmente andei publicando no *Facebook* e que são motivadas, em parte como uma reação pessoal a essa análise do Kant, e em parte por um artigo do professor Julio Cabrera que saiu na revista *Nabuco* sob o título “Europeu não significa universal. Brasileiro não significa nacional”.

Nesse texto ele volta a uma questão já bastante discutida nos anos 50, que é a possibilidade de uma filosofia nacional que nasça desde uma reação intelectual ao ambiente histórico-social local, e não desde questões supostamente universais colocadas pela filosofia européia. Eu acompanhei muito dessa discussão; acho que todo mundo que escreveu sobre filosofia no Brasil discutiu isso, especialmente o pessoal do Instituto Brasileiro de Filosofia (Miguel Reale, Luis Washington Vita, Vicente Ferreira da Silva, Vilém Flusser), todo mundo se interessou por essa questão. Também o professor Ricardo Vélez Rodríguez escreveu coisas muito importantes a respeito. Essa discussão está prosseguindo aqui na revista *Nabuco*.

O professor Cabrera é um argentino residente em Brasília. Eu não sei se ele conhece toda a retaguarda que essa discussão teve no Brasil, mas me parece uma questão que deva ser abordada. O principal para mim é a colocação da questão de todo esse debate, que já vem de muitas décadas e pode-se considerar inconclusivo: deve-se filosofar desde uma tradição universal da qual a filosofia européia seria supostamente a portadora, ou é possível a expressão “filosofar desde” — desde uma situação, desde um lugar, desde uma circunstância?

Em parte, essa discussão é inspirada em Ortega y Gasset, por sua famosa frase: “A reabsorção da circunstância é o destino concreto do homem.”. Isto é, você nasce numa circunstância determinada e não adianta nada tentar pensar *urbi et orbi*, universalmente, se você não absorve as circunstâncias concretas nas quais você está. É uma tese com a qual eu concordo inteiramente e que é a inspiradora de toda essa discussão. Porém, ao longo desse debate, você vê que quando eles falam de uma situação local desde a qual se está filosofando, eles se referem a uma situação político-social e cultural já estabelecida, já montada, como se o filósofo nascesse dentro da cultura brasileira ou nascesse dentro de uma unidade política chamada Brasil, como se você nascesse dentro de uma situação política, você está no bercinho e já lhe é dada uma situação histórico-social, um continente que tem cinco séculos de existência etc. Na verdade as coisas não são assim.

É claro que é absolutamente necessário o filósofo retornar, desde as questões prontas que ele pode receber na faculdade, nos livros etc., para a situação real desde a qual ele está filosofando. Mas que é uma situação real? A situação política é uma situação real? A situação histórico-social é uma

situação real? Não. Você tem de recuar até as experiências básicas que formaram a sua consciência, anteriores à tomada de posse da sua individualidade. Quando você recua até esse ponto está mergulhando ao mesmo tempo na individualidade e na universalidade, porque essas condições básicas que se apresentam ao ser humano desde o nascimento são idênticas para todos os seres humanos. Quando você começa a absorver os dados da sua cultura etc., você já está se diferenciando de outros indivíduos, dos membros de outras culturas.

Existem dois tipos, duas acepções nas quais você pode falar da individualização do seu ponto de vista filosófico. Uma é este sentido em que se usa o termo ao longo de toda essa discussão. O Cabrera também insiste nisto: nós estamos aqui num continente assim ou assado, tem esta e aquela situação política, e temos de filosofar desde isto porque isto é a nossa circunstância real. Acontece que isso não é a nossa circunstância real, isso é uma versão já muito elaborada da nossa circunstância real. Ninguém nasce dentro de uma cultura, a cultura vai ser absorvida ao longo do tempo. A absorção da cultura local o diferencia de outros indivíduos que nasceram em outras culturas, porém as condições básicas nas quais você nasce são as do mesmo planeta onde todos estão, e expressam uma estrutura de situação que é universal. Quanto mais você individualiza — recuando para a experiência a mais direta, a mais básica possível —, na medida em que você está individualizando, está universalizando ao mesmo tempo, porque essas condições são as mesmas.

A meu ver, o que tem faltado para a filosofia brasileira, até para a latino-americana em geral, é isto: eles se focam muito na situação político-social e querem raciocinar a partir dela. Bem, podemos raciocinar também a partir dela, mas antes temos de fazer outra coisa: temos de nos perguntar como foi que entramos dentro dessa circunstância político-cultural específica; ou seja, quais são as experiências básicas que formaram a minha individualidade, que formaram a minha consciência e que de algum modo me prepararam para ser mais tarde um brasileiro ou ser um argentino ou qualquer coisa. Ninguém quando nasce tem uma identidade nacional. Você tem no máximo identidade física. A identidade nacional será adquirida depois.

*Aluno: Você está se referindo a algo que você mencionou num dos cursos de Colonial Heights sobre as experiências básicas de poder que um ser humano tem, por exemplo, da origem do poder.*

Olavo: A explicação que eu dei sobre a origem do poder se refere a uma dessas experiências básicas. Por exemplo, considere a situação de total dependência de um bebê em relação à sua mãe: ele está no colo da mãe, que representa não somente a proteção, mas a origem física dele; a mãe é a fonte do alimento, é a proteção, é tudo, logo ela é o universo para ele. Não há quem não tenha tido essa experiência. Se ninguém pegar o garoto no colo e não lhe der de mamar ele morre; então não haverá o que falar a respeito dele, e ele não se lembrará de coisa nenhuma. Essa é uma experiência que, ao mesmo tempo, é a base da sua individualidade — ela começa ali —, e ao mesmo tempo é universal porque todos os seres humanos passam por ela.

Esse recuo que você faz desde as idéias prontas, desde a cultura etc., para as experiências básicas, ele o situa já num plano de universalidade ao mesmo tempo em que o está arraigando na coisa mais local e concreta que você pode imaginar, que é a sua presença física num determinado lugar. É isso que está faltando. Toda essa coisa de “Ah, vou filosofar desde uma tradição universal européia, que pretensamente é universal e que se apresenta para mim se arrogando o estatuto de filosofia universal, ou devo raciocinar a partir do Brasil, da Argentina, da nossa cultura etc.?” Nem uma coisa, nem outra. É claro que não é isso.

É preciso sempre fazer a seguinte pergunta: a partir “de que” raciocinava Sócrates? Desde as experiências básicas da sua condição humana, sobre as quais ele conversava com os outros que estavam ali em volta. Ele não estava falando de universalidades abstratas nem da cultura ateniense, estava voltando ao que é realmente básico. Sobre esta idéia de “Ah, vamos raciocinar desde as

circunstâncias concretas”, eu digo: vocês estão raciocinando desde uma segunda abstração; tem uma abstração aí que você chama de filosofia européia e outra que você chama de filosofia universal, e outra ainda que você chama de situação política nacional, local ou continental. Nada disso é básico. E se a filosofia européia pode ter alguma pretensão de ser universal é porque os seus pais fundadores — Sócrates, Platão e Aristóteles — raciocinaram desde situações humanas básicas e universais, e não a partir da cultura grega, da cultura alemã ou dessa ou daquela cultura.

Então, o que você recebe com o nome de filosofia universal é uma tradição européia já muito elaborada e que pode ter ido parar bem longe dessas experiências originárias. Tanto foi parar longe que, quando chega no século XX, muitos filósofos sentem a obrigação de trazê-la de volta para as experiências básicas. Quando Edmund Husserl lança o seu famoso apelo “Vamos voltar às coisas mesmas, nós estamos falando muito de idéias, de conceitos, vamos voltar para as coisas”, é um apelo desse tipo. Quando Ortega y Gasset diz “Yo soy yo y mi circunstancia” — reabsorver a circunstância concreta —, e diz “Este é o meu destino concreto”, ele está fazendo a mesma coisa. Toda a escola existencialista faz um apelo a esse retorno às experiências básicas. Se essa escola teve sucesso ou não nessa operação de retorno é outra questão que podemos discutir depois. Mas que esse apelo traduz a verdadeira vocação da filosofia, para mim é uma coisa básica. Todos esses camaradas — Ortega y Gasset, Edmund Husserl, os existencialistas —, estavam muito certos nisso.

Se você raciocina apenas a partir de uma tradição pronta que você recebe na escola ou pelos livros etc., é claro que essa é uma filosofia de segunda mão. É isso que pode-se chamar de filosofia livresca: você está comentando coisas que outras pessoas disseram. Não que o que elas disseram não tenha importância, é claro. Mas onde entra isso que elas disseram? Por onde você as recebe? Qual é a realidade concreta do indivíduo que está absorvendo essa tradição? Se você, como estudante de filosofia, absorve tudo isso desde a identidade de estudante de filosofia da universidade tal ou qual, você já está recebendo uma mensagem de segunda mão, que você está recebendo de terceira mão, porque ninguém nasceu estudante de filosofia da USP ou da PUC.

Então, você tem de recuar às condições básicas que formaram a sua condição humana. Dessas experiências básicas, a mim me parece que quem as descreveu melhor foi Louis Lavelle, quando disse que a experiência básica é a “presença do Ser” e a minha presença no Ser, independentemente de distinções posteriores que você faz entre a realidade física e a não-física, mental etc. Tudo isso é uma elaboração. Para que você possa fazer essas distinções é necessário que você esteja presente. “Presente” é um negócio que nós chamamos “o Ser”. Isso porque ele é o contrário do nada. Essa é uma experiência básica humana. Você nunca esteve no nada, nem por um segundo. O nada é uma idéia que você tem e não consegue concretizar nem mesmo imaginariamente. Tudo o que nós falamos acontece dentro de um negócio que chamamos “o Ser”. Onde está, então, o gato? O gato está no Ser. Onde está Deus? Deus está no Ser. Tudo isso é o Ser. Então, a presença do Ser é o fenômeno básico.

Quais foram as minhas primeiras experiências dessa presença do Ser, e como elas foram me formando? Eu tentei, em dois *posts* colocados num *blog* que eu estava fazendo — que é um anexo do meu *site* —, narrar algumas experiências infantis básicas que depois eu vi que o Eric Voegelin fazia a mesma coisa: retornar às experiências infantis que moldaram a sua percepção do mundo e a sua percepção de si mesmo. Mas eu acho que as experiências que estou narrando ali são mais básicas ainda do que aquelas que ele analisa no livro *Anamnese*. Por exemplo, a experiência das direções do espaço, que eu conto ali, que vivenciei de uma maneira muito diferente das outras pessoas, pelo fato de eu ficar deitado muito tempo, com febre, e quando levantava, via que não sabia mais andar. Como faz para fazer isso? Como eu transmito uma ordem para a minha perna? Eu vi, por exemplo — é claro, como todo mundo —, que eu tinha duas pernas, dois braços, mas eles não eram meus no sentido em que o meu pensamento era. Havia uma intimidade maior entre eu e o que eu queria fazer do que entre eu e os membros físicos que eu ia usar para fazer. Então, o membro

já era um instrumento, não era eu propriamente dito; era meu, mas não me obedecia necessariamente.

Esta é uma experiência muito básica: o controle que você tem sobre o seu próprio corpo mostra que o corpo é até certo ponto um elemento estranho que está em você, ele não coincide consigo. Ele está em você, mas não é você. Ao passo que a espontaneidade da imaginação era uma coisa muito mais próxima de mim — eu imaginava o que queria —, mas também não era tanto assim. Às vezes você quer pensar numa coisa e a mente vai para outro lugar. Então isso que eu chamo de mente, de pensamento, também não sou eu. Se fosse eu, faria o que eu quero, na hora que eu quero. A minha mente me obedece mais do que as minhas pernas, mas também não obedece tanto. Eu tenho um controle sobre ela, mas não total. Ao passo que a minha vontade, o que eu quero, isso sou eu mesmo.

Muitos anos mais tarde, quando eu já tinha trinta e tantos anos, fui às aulas do Swami Dayananda Saraswati aprender a análise vedantina dessas coisas: “Que sou eu? Não sou meu corpo, não sou minhas sensações, não sou minhas emoções, não sou meus pensamentos... Então que raio de coisa eu sou?” Isso para mim era uma experiência que eu tinha já na infância; recordar essas experiências é retornar à condição humana básica. É claro que esse problema da relação entre a minha vontade, os meus pensamentos, as minhas sensações, o meu corpo, é um problema que não chama a atenção de todas as pessoas na mesma medida. Uns prestam mais atenção, outros menos, mas a verdade é que todos passaram por isso necessariamente. E em princípio, todos têm a capacidade de recordar essas experiências e analisá-las em busca da realidade básica. Existe alguma realidade que eu não possa negar, que é firme, que é totalmente confiável, ainda que eu não consiga provar isso para ninguém? Também aí você tem um segundo elemento de confusão, que é o indivíduo confundir a busca da realidade básica, da certeza firme e inabalável e a busca da prova inabalável. Você confunde as duas coisas. Eu posso chegar a uma certeza que eu sei que é inabalável, mas que não posso provar para ninguém. E eu posso criar uma prova pretensamente inabalável, que também não convence ninguém.

Por exemplo, tenho comentado a idéia da importância excessiva que muitas escolas filosóficas dão a uma coisa chamada argumento, ou prova. Na verdade, quem criou essa tendência, sem querer, foi Leibniz. Toda a idéia do Leibniz é que pensar é tentar provar alguma coisa. Não! Antes de você tentar provar, você precisa saber. Aquilo que você sabe, não vem com a prova junto; a prova é uma segunda camada de pensamentos que você desenvolve em cima de algo que você descobriu. A prova é aquilo que tornará aquele seu conhecimento socialmente compartilhável, vai dar uma validade social àquilo que você disse. Eu comparo isso à seguinte coisa: eu faço um invento, um equipamento qualquer; por exemplo, inventei este canivete. Então, ótimo, esse é um grande progresso tecnológico etc. Só que como eu faço para produzir este canivete em quantidades suficientes que possam ser repartidas com um grande número de pessoas? Aí eu preciso de um segundo invento. Esse invento já não é o artefato, mas o sistema de produção do artefato. O camarada que tem a capacidade de inventar o artefato nem sempre tem a capacidade de inventar o sistema de produção. Por exemplo, quem inventou o automóvel, inventou “o automóvel”, mas ninguém podia ter automóvel antes que Henry Ford inventasse a linha de produção. Entre o conhecimento e a prova, a relação que existe é a mesma que existe entre o invento e o seu sistema de produção. O sistema de produção em si é um segundo invento, não vai acrescentar nada ao objeto, vai apenas aprender a multiplicá-lo. Se você centraliza a sua atividade filosófica na busca da prova, você está apenas inventando o sistema de produção, faltam os artefatos para você produzir. Qualquer que seja o caso, a prova é secundária em relação à descoberta.

Então, esta é uma decisão que eu tive de tomar logo no começo da vida: eu quero os conhecimentos para mim, para que eu saiba, ou quero uma coisa que eu possa impor aos outros, que eu possa provar, tornar respeitável etc.? Um dia você tem de escolher isso aí. E como a filosofia aparece na

vida do indivíduo como uma atividade socialmente existente, que corresponde ao exercício de uma profissão, de um determinado lugar etc., a ênfase cai sempre na prova e não na busca do conhecimento. Resultado: tudo o que sai é uma filosofia de segunda mão. Foi então que tirei a seguinte conclusão: eu nunca serei um filósofo na minha vida se eu me apegar a essa coisa de segunda mão.

Então, paradoxalmente, para você chegar a ser um filósofo que vai, como diria Husserl, “às coisas mesmas”, em vez de ficar só no falatório, um dia você vai precisar desistir, abdicar da prova, abdicar da validação social do que você sabe e buscar o conhecimento. Então esta questão se colocou para mim: “Eu quero saber essas coisas, ainda que eu não consiga ensinar a ninguém, ainda que eu não consiga provar a ninguém? Eu quero ou não quero? Ou eu só quero saber aquilo que eu possa compartilhar, aquilo a que eu possa dar uma validação social? E eu tive de escolher a primeira alternativa, evidentemente. E esse é um dos motivos pelos quais eu levei tanto tempo na vida para escrever algum livro. Comecei a publicar livros aos quarenta e oito anos de idade — a estréia mais tardia da literatura brasileira, creio eu. Talvez só o Pedro Nava tenha começado mais tarde.

E foi por causa disso, eu estava primeiro buscando coisas para eu saber; depois que eu soubesse alguma coisa, que tivesse descoberto alguma coisa que me parecesse firme, daí eu veria se conseguia explicar. Mas e se eu não conseguisse? Eis o que eu prometi para Deus: “Eu quero saber, mesmo que eu não consiga explicar”. Aqui talvez seja preciso uma nota autobiográfica: o começo da minha vida, tanto na infância quanto na juventude, na primeira maturidade, foi tão difícil, mas tão difícil que várias vezes cheguei à conclusão: “Não vai dar para fazer nada, minha vida está ruim e vou ficar nessa situação quase de escravo o resto da vida; não vai dar para fazer nada. Muito bem, o que vou fazer enquanto isso?” Eu me imaginava como se fosse um prisioneiro numa cela: “Vou ter de ficar aqui o resto da minha vida e vou ter de descobrir alguma coisa para fazer aqui dentro”. Então, a busca do conhecimento, a busca da consciência era isto: o que dá para fazer. É claro que depois essa fase acabou e hoje acho que nenhum brasileiro fala para tantas pessoas quanto eu. Eu falo para uma multidão de gente. Desse isolamento, dessa solidão, eu fui libertado cem por cento — de maneira bastante tardia, bem depois dos cinqüenta anos de idade. Mas esse isolamento em que eu fiquei foi muito bom para mim, porque me pôs na pista do que é verdadeiramente uma filosofia universal.

A filosofia universal é aquela que está arraigada em experiências que são individuais — são suas, você vivenciou, estão na sua memória, você não encontrou num livro, não criou —, e que ao mesmo tempo são compartilhadas por todos os seres humanos. Essa experiência, por exemplo, das direções do espaço, todo mundo tem, só que para mim durou um pouco mais de tempo e eu pude registrar aquilo na memória e ter aquilo claro, ao passo que outras pessoas passaram mais rapidamente por isso e não lembram como aprenderam isso.

Certos acontecimentos ou certos dados da minha vida acabaram me ajudando também. Por exemplo, o fato de que nasci com um defeito visual muito raro: tenho miopia num olho e hipermetropia no outro, um enxerga muito grande e o outro muito pequeno. Eu ficava olhando e pensando [o professor gesticula, fechando e abrindo um olho, depois o outro]: “O mundo é assim ou assim?” Fénelon é que dizia: “Para ser um bom filósofo, você precisa ter uma boa inteligência e vista ruim”. Eu cumpri essas condições.

Lembro-me que eu tinha uma coleção de tartarugas. Sempre fui colecionador. Minha primeira coleção foi de soldadinhos de chumbo, a segunda foi de tartarugas. Eu punha minhas tartarugas no tanque para elas nadarem e ficava olhando. Um dia eu fechei o olho direito, depois fechei o esquerdo e botei a questão: “É assim ou é assim?” E pensei: “Bem, tem uma coisa que permanece idêntica nos dois casos: quando a tartaruga nada para a direita, ela nada para a direita de acordo com o olho esquerdo e nada para a direita de acordo com o olho direito”. Então, essa estrutura do espaço

é a mesma, independentemente da diferenciação de percepção subjetiva. Eu já estava no espaço muito antes de começar a observá-lo com os meus olhos. Eis aí: você está no espaço definido por seis direções máximas que não são intercambiáveis, que você não pode trocar de jeito nenhum. Todos estamos dentro disso.

Muito mais tarde, quando fui ler no Kant a idéia de que nós recebemos do mundo só impressões subjetivas e a nossa mente é que organiza, e que o espaço é uma forma *a priori* da sua percepção e não algo que se lhe impõe desde fora, eu comecei a dar risada. Eu falei: “Esse cara não lembra direito como ele pegou a noção de espaço”. Ele não percebeu que ele sempre esteve dentro do espaço, e que esse espaço estava moldando a sua consciência de algum modo. Por exemplo, eu tenho a direção da frente e a de trás, então eu tenho a noção do movimento no espaço. Se eu não tenho a noção do movimento no espaço, eu não tenho a noção de continuidade, e se não tenho a noção de continuidade, não posso fazer um silogismo, uma sequência de pensamentos: todo homem é mortal; Sócrates é homem, portanto, Sócrates é mortal. Que eu fiz? Uma linha, um pensamento atrás do outro. Mas se eu não tenho uma linha para seguir, como vou fazer uma linha na minha cabeça?

Desde pequeno eu comecei a pensar nessa coisa — claro que pensava nisso muito antes de ter os conceitos para formulá-la —, na idéia de que o universo físico em torno tem uma estrutura, tem uma ordem, e essa ordem se impõe a nós e nos molda. Por exemplo, é uma evidência que o nosso corpo se desenvolve com formato X, com tamanho tal etc., de acordo com as condições do ambiente físico, do ambiente cósmico em torno. A nossa mente também se forma assim. Aquilo que nós chamamos de “nossa mente”, também tem, não uma analogia, mas mais do que uma analogia, uma homologia, com a estrutura do espaço-tempo em torno. Eu não posso dizer que isso vem de fora ou vem de dentro porque a diferença entre o dentro e o fora faz parte do próprio espaço.

Essa relação entre a estrutura do cosmos e a estrutura da mente é a coisa básica. No entanto, temos aí três ou quatro séculos de filosofia que procura explicar tudo com base no sujeito. Essa tradição prossegue hoje quando os caras querem descobrir tudo examinando o cérebro. Ora, o cérebro é só mais um objeto que está dentro do espaço, ele não pode ser a explicação do próprio espaço, não tem como ser — a não ser que você tivesse um macrocérebro que, estando fora do espaço, criasse o espaço.

Essa estrutura que, por sua vez, é a estrutura do mundo físico e do mundo interno, não é física. Nenhuma estrutura é física; a estrutura é uma ordem, é um elemento matemático. Eu posso me entender a mim mesmo porque a minha percepção das coisas tem uma estrutura que é homóloga à do espaço-tempo em torno e, ao mesmo tempo, tanto o espaço-tempo quanto eu, estamos determinados por uma estrutura que não é nem física nem mental. Para ser mental, precisava ser um produto da minha mente; para ser física, precisava estar totalmente fora de mim.

A idéia mesma de uma estrutura física é autocontraditória; a estrutura não é física, a estrutura é uma forma. Então, estamos todos dentro do mundo da forma. Isso eu percebi desde muito pequeno. Depois, quando fui ler Platão, que falava do mundo das formas, eu li e falei: “Mas é claro que é assim!” Pela circunstância de ter tido muito tempo para meditar sobre essas experiências básicas enquanto ainda estava vivendo, pude me lembrar delas mais facilmente mais tarde e ver que esse dilema de filosofar desde uma filosofia universal, supostamente universal, legada da Europa, ou filosofar desde uma situação histórico-social concreta, que é imediata, não existe. Quando você recua efetivamente para o mundo do fato concreto, ele não é nem local nem universal no sentido europeu, não depende da cultura européia nem da sua cultura local; ele depende da sua condição existencial de ser humano vivo no planeta. Trata-se de uma experiência do mundo físico, que nos remete porém para infinitamente além do mundo físico, nos remete para o mundo das formas, da

ordem que está por trás de tudo, da ordem entendida como estrutura, como forma, como regularidade etc.

A essa estrutura básica se anexam depois os dados da cultura. Por exemplo, você consegue aprender a falar por causa disso. Vocês viram o meu *hangout* com o Carlos Nadalim, em que ele diz que as pessoas não conseguem aprender a ler porque o professor quer que o indivíduo identifique os sons a partir das letras. Não dá, ele tem de aprender os fonemas todos primeiro. É claro! Você tem a experiência física de gravar os sons, e a hora que você tem aquela organização do mundo sonoro, aí sim, você consegue traduzi-lo em letras. Mas a letra é um elemento que se acrescenta a isso depois. Daí o famoso método Pimsleur, em que ele o ensina a falar uma língua estrangeira, mas como se você fosse um analfabeto: você sabe o som e sabe reproduzi-lo, mas não sabe escrever; escrever você aprende mais tarde. Mas se em qualquer cursinho de línguas você já entra com o lápis na mão ou computador, você não vai aprender nada mesmo.

A absorção da cultura, que é aquilo que esses filósofos que participam dessa discussão chamam de circunstância imediata — que não é imediata —, é um processo muito complexo, que começa depois e se baseia nessa estrutura da percepção, estrutura da nossa presença, a qual por sua vez é universal. Seja absorvendo os dados da cultura européia, seja raciocinando a partir da circunstância social, estou lidando com produtos de segunda mão; os produtos de primeira mão são as experiências básicas e as experiências básicas são o elemento do qual a filosofia partiu. Se a filosofia ou a tradição da filosofia européia tem algum direito ao título de filosofia universal, não é por causa daquilo que Descartes, Leibniz ou Hegel acrescentaram depois, mas por causa dessas experiências básicas que estão todas em Sócrates, Platão e Aristóteles, e à qual nós retornamos.

A discussão do Julio Cabrera — muito bem feita, aliás — tem este problema: ela está discutindo como se sai de um conjunto de estereótipos para mergulhar noutro conjunto de estereótipos. Nesses dois casos, você estará fazendo uma filosofia de segunda mão, uma filosofia livresca, porque não estará se apoiando na experiência concreta nem penetrando naquele ponto onde a experiência individual concreta coincide com o que pode haver de mais universal; estará então saltando em cima dessa oposição entre o local e o universal, digamos, o nacional e o universal.

Ora, “nacional” já é um conceito altamente elaborado, ninguém tem uma experiência da nacionalidade, você toma contato com ela através de uma língua que você aprendeu lendo livros, conversando com pessoas e é uma imensa construção mental o que você faz — não sozinho, evidentemente, é uma construção coletiva. O “nacional” não é objeto de experiência concreta de jeito nenhum. Para chegar a ter essa vivência do nacional, você já precisa ter todo um sistema de percepção e um sistema de participação no mundo já muito bem estruturado. Porém, a absorção da cultura é evidente que é importante. Se você salta por cima da sua cultura nacional e vai tentar absorver a européia, você vai ficar capenga porque, em primeiro lugar, para absorver a cultura estrangeira, você vai ter de aprender uma língua estrangeira, a qual você aprende através da sua, ou então você vai ter de lê-la em traduções para a sua própria língua. Então já é um processo bastante complexo de absorção no qual o maior risco é desconectar esse aprendizado da consciência que você tem das suas experiências básicas. Na verdade, quando você vai estudar numa faculdade, você é insistentemente convidado a esquecer essas experiências básicas e raciocinar a partir daqueles dados culturais prontos, já enormemente elaborados e às vezes já totalmente distorcidos que você está recebendo. Isso é uma fábrica de jumentos, evidentemente.

Não é assim que se filosofa; não é pela absorção da cultura universal, européia, ou americana, tampouco da cultura nacional, mas pela verdadeira confissão das experiências fundamentais. E a confissão tem de ser feita de tal modo que aquela experiência individual mostra o que ela tem de universal, e ela tem de ser universal, necessariamente, porque a minha individualização é posterior a

isso, são essas experiências que me individualizaram. Elas não são características da minha individualidade, mas ao contrário, são a matriz universal da qual sai a minha individualidade.

Tudo isso é um bocado difícil de expressar, sobretudo na linguagem estabelecida da filosofia nacional ou da filosofia universitária de algum modo. Essa filosofia tem muito mais facilidade em lidar com conceitos que já vêm prontos e se manter no reino do argumento, que é o reino do produto de terceira mão. Você pode aprimorar os argumentos o quanto queira, ainda assim não vai se aproximar da realidade um milímetro. Eu acho que uma formação filosófica baseada nisso vai afastar o indivíduo das questões fundamentais para o resto da vida, porque sempre que ele tratar de alguma questão que lhe parece fundamental, ele vai tratar a partir de conceitos já altamente elaborados que recebeu, e não a partir da experiência originária. Por exemplo, imagine as pessoas aprendendo lógica na faculdade e ali discutindo Deus. Então coloquei esta notinha:

“Se nenhum indivíduo humano pode ser conhecido mediante conceitos apenas, mas cada um requer a intimidade e uma troca de impressões indizíveis, por que Deus seria diferente disso? Toda discussão metafísica (ou antimetafísica) que não parta de uma longa intimidade pessoal com Deus não passa de fofoca da vizinhança.”

A intimidade pessoal com Deus também não é uma coisa fácil. Você pode até descobrir que ela é uma experiência originária, mas você só vai descobrir muito tempo depois. Por exemplo, Kant dizia que quando nós oramos, não estamos falando com Deus, estamos falando apenas conosco mesmos. Durante um tempo eu rezei assim, eu estava falando apenas comigo mesmo. Quando foi que eu percebi que estava falando com Deus? O traço diferencial existe, mas é difícil de perceber e é ainda mais difícil de expressar. Eu descobri um jeito de expressar isso: toda conversação tem como pano de fundo o que se chama em retórica “o auditório universal”. Por exemplo, o que estou falando aqui para vocês, estou falando apenas para essas pessoas, mas eu suponho um auditório universal que pode compreender o que estou falando. Quando você está falando para um auditório cujas pessoas você não conhece todas individualmente, você está falando para um auditório universal; se entram umas pessoas e saem outras, seu discurso não vai mudar, você está falando *urbi et orbi*, para todo mundo. Todas as conversas, inclusive as mais íntimas, supõem um auditório universal. Briga de marido e mulher: você quer coisa mais íntima do que esta? Cada um está intimamente apelando ao testemunho de um auditório universal: “Se outros ouvissem me dariam razão”. Não é assim? Briga de pai e filho: a mesma coisa. Na hora que você pretende ter razão, está apelando ao auditório universal. Quando você está orando ou se confessando a Deus, não há auditório universal, só há Deus. Essa é uma diferença que eu posso dizer que é brutal, e quem tem a experiência sabe que é assim. Se Kant disse que quando nós oramos estamos falando apenas para nós mesmos, isso quer dizer que ele nunca rezou direito na vida, ele não sabe o que é rezar, e não sabendo ele escreveu toda uma filosofia da religião. Muitos outros têm feito a mesma coisa. Se você quer filosofar sobre a religião, quer estudar metafísica ou teologia natural, ou como queira chamá-la, filosofia da religião etc., não faça isso, não faça antes de você ter essa experiência, porque daí você sabe de quem você está falando. Antes você tem apenas um conceito.

Esse traço que eu dei é apenas um traço diferencial. Existe um outro traço diferencial de que, falando consigo mesmo, você não produz efeitos por causa disso, e a experiência das preces atendidas mostra uma ação por trás, ação que não foi você que fez e que, no entanto, acontece do jeito que você quis. Isso acontece mil vezes, duas mil vezes, dez mil vezes. Sem essa experiência, você não tem idéia do que está falando quando pronuncia a palavra “Deus”. Todas essas experiências juntas não vão lhe dar um conceito de Deus. Mas veja: vai fazer trinta anos que eu estou casado com a Roxane e eu não tenho um conceito de Roxane; não tenho conceito nenhum. Eu sei quem é ela, eu conheço a Roxane; mas e se eu quiser pensar a Roxane? Eu posso pensar no rosto dela, posso pensar numa coisa que ela disse, mas não posso pensá-la como um todo. Isso não é pensável. Qualquer ser humano é cognoscível, mas não é pensável. O seu cachorro é cognoscível,

mas não é pensável. Você pode pensar o nome dele, uma cena dele, uma imagem dele, mas *ele* você não vai pensar.

Existem muitas coisas que são cognoscíveis, mas não são pensáveis; Deus é uma delas. O esforço deveria ser para conhecê-Lo antes de pensar n'Ele, conhecê-Lo pela experiência. Muitas pessoas perguntam: “Ah, mas então como é essa prece? Preces prontas não servem para nada, elas têm de ser uma coisa pessoal?”. Ao contrário, as preces prontas existem porque elas são uma garantia de que você está falando com Deus e não com outra pessoa. Se você for improvisar as suas palavras, você pode voltar a falar só consigo mesmo, mas quando você diz “Pai nosso que estais nos céus”, as palavras não são suas, elas foram ditadas por Nosso Senhor Jesus Cristo, pelo próprio Deus. Então você está falando com Ele na linguagem que Ele mandou falar com Ele. E isso tem uma importância extraordinária.

A busca dessa experiência deveria preceder qualquer tentativa de filosofar a respeito da religião, senão você vai filosofar a respeito de uma invenção humana chamada religião. Daí você tem um monte de doutrinas, discussões teológicas que não acabam mais, tem uma história. Tudo isso porém são coisas que foi gente que fez. Mas tem uma parte da religião que não foi gente que fez. Trata-se do fundador dela; e Ele não é acessível por esse meio que vocês estão usando, nem por meio de discussões metafísicas, nem por meio do estudo da teologia. Só tem um jeito de conhecê-Lo: falar com Ele. E o que é falar com Deus? É a prece. Então você vai adquirir a prática da prece até que ela comece a funcionar.

Imagine você um sujeito que está estudando lógica, lendo o William Craig, Michael Dummett etc., e cheio de idéias sobre Deus na cabeça. Isso tudo são “conceitos” de Deus. Ora, Deus não é uma coisa que possa ser conhecida por conceito, como você não é uma pessoa que possa ser conhecida por conceito. O meio de uma pessoa conhecer outra é pela experiência direta de uma totalidade que você pode reconhecer quando ela se apresenta, mas que você não pode saber, você não pode representar mentalmente, não pode conhecer por pensamento, só pela presença.

Então você imagine a quantidade de discussões filosóficas que existem no mundo nas quais não há presença alguma, não há sequer a presença do filósofo a ele mesmo. Quando eu leio David Hume ou Descartes etc., tentando descrever a experiência que eles tiveram e ver como eles foram parar longe da experiência concreta, como eles estão lidando com conceitos em vez de falar da experiência mesma, eu vejo a tragédia que aconteceu na filosofia durante séculos! Aquele negócio do Descartes — que está no meu livro sobre Descartes —, que ele começa a falar do “eu” concreto dele, contando a experiência e daqui a pouco aquilo se transforma num conceito universal de “eu”, do qual ele está tirando conclusões lógicas, e ele passa de uma chave para outra sem perceber. Onde está esse cara? Quem é esse “eu” do qual ele está falando? Hume e muitos cometem esse mesmo erro.

Quando me perguntaram por que isso acontece, eu diagnostiquei da seguinte maneira: esse pessoal tinha perdido a prática da confissão e eles não tinham ainda os meios narrativos de descrever as suas experiências concretas reais. Esses meios são desenvolvidos pela literatura. Ora, quando é que a literatura começa a sondar as experiências íntimas do ser humano? O primeiro romance psicológico na Europa é *A Princesa de Clèves*, que aparece em 1678. E quando é que a literatura alcança uma plena capacidade de expressão das experiências íntimas? Mais ou menos entre Stendhal, Dostoiévski, Tolstói e vai chegar no cúmulo, no suprassumo, em Marcel Proust, que já é século XX. Isso quer dizer que esses filósofos dos séculos XVII, XVIII etc., simplesmente não tinham nem os instrumentos religiosos para falar de si mesmos, nem os instrumentos literários. Esse “eu” do qual eles falam é um conceito, é um produto secundário, é uma peça de segunda mão, nunca é o “eu” verdadeiro. O próprio Michel de Montaigne, que faz um esforço monstruoso para falar de si mesmo, usa tantos instrumentos retóricos que a gente também não sabe se ele está

falando dele mesmo ou de um “eu” genérico inventado. Quando chegam os filósofos mesmos, Descartes, Hume, Maquiavel, esses caras estão enormemente distantes de si mesmos que eles só raciocinam sobre estereótipos. Antes do século XX, você não vai ver nenhum filósofo conseguir voltar. Só com o existencialismo mesmo é que... Bem, Kierkegaard já faz isso um pouco, raciocinando a partir de certas experiências individuais cujo sentido universal ele consegue apreender. Mas quando você vê, por exemplo, Hegel se identificando com a mente divina que está pensando o cosmos e produzindo a história, ele está enganado, ele não é essa pessoa, ele não fez nada disso, isso é tudo um monte de conceito; pode estar certo, pode estar errado, mas não coincide com a pessoa dele.

Então, essa inabilidade psicológica dos filósofos de três ou quatro séculos foi uma tragédia. É disso que de algum modo nós temos de sair; temos de voltar a conseguir falar dessas experiências fundamentais, como Sócrates falava. Esse foi o empenho da minha vida inteira. Foi nesse sentido que tomei as seguintes notas:

“Não acredito que, pelos próximos trinta ou quarenta anos, apareça neste país alguém qualificado para fazer uma ‘análise’ — muito menos uma ‘análise crítica’ — do meu trabalho de filósofo, escritor e educador. O material que o documenta é tão vasto, inabarcável e caótico — nove décimos inédito em livros e espalhado em apostilas e gravações de aulas —, que só alcançar uma visão de conjunto da sua estrutura MATERIAL já é esforço para uma vida inteira. Se não fizeram esse esforço nem com a obra do Mário Ferreira dos Santos, que é muito mais valiosa e pelo menos está praticamente toda impressa em livros —, por que vão fazer com a minha? Pior: o Mário situa-se claramente em algum ponto da história do pensamento, que o Pe. Carlo Beraldo descreveu como uma síntese — quase impossível, aliás — de pitagorismo e tomismo, ao passo que tudo o que pensei, disse e escrevi foi sempre em resposta a uma situação cultural e existencial imediata, sem a menor preocupação de me definir nos termos de alguma corrente ou tradição. Na verdade, sempre tive horror visceral de ‘problemas filosóficos’ genéricos, colocados como grandes questões teóricas independentes do local e do tempo.”

Por exemplo, questões como determinismo e livre-arbítrio, possibilidade e realidade, são questões teóricas já altamente elaboradas que partem de conceitos relativamente estáveis e que podem alimentar discussões sem fim. Essas discussões não levam nunca à coisa nenhuma. Por mais que você aprimore os instrumentos lógicos de discutir argumento e prova, você não vai chegar a coisa nenhuma, sobretudo porque a busca do argumento final probante sempre pode ser impugnada pelo simples fato de que o ouvinte não quer conhecer o seu argumento. Então, tudo isso é inútil. A busca da prova final é a busca de uma espécie de poder coercitivo. Isso nós temos de conceder ao desconstrucionismo, que em grande parte o uso de lógica é uma maneira de você querer impor uma conclusão aos outros. Mas essa imposição não funciona muito e sobretudo ela não é o problema da filosofia. O problema da filosofia é a descoberta e não a prova.

“Se algo aprendi com a filosofia espanhola de José Ortega y Gasset e Julian Marías, a cuja leitura deslumbrada consagrei tantas horas na minha juventude, é que toda pergunta formulada ‘*urbi et orbi*’ (...)”

Não sei se vocês conhecem essa expressão, o Papa que fala: “Para a cidade e para o mundo, para Roma e para o mundo”.

“(…) não tem sentido nenhum exceto aquele que cada um lhe atribua desde a circunstância histórica e biográfica muito peculiar que é a sua. Então por que não abandonar logo as grandes perguntas e dedicar-nos a buscar uma orientação nessa circunstância, a compreender os fatores que determinam o curso da nossa vida, moldam a nossa personalidade e geram, no mais das vezes sem que o percebamos, as nossas ‘opiniões’?”

Muita gente poderia dizer que estou dissolvendo a filosofia na minha biografia individual. Ora, é claro que você pode fazer isso, mas não é disso que estou falando. Eu estou falando de recuar até experiências tão básicas que elas têm de ser universais, necessariamente. Então, é aquele ponto onde a máxima individualidade coincide com a universalidade e não aquele ponto onde a individualidade diferencia um indivíduo dos outros. Essa diferenciação é puramente cultural. Biologicamente, a diferença entre nós é irrelevante, mas culturalmente podemos diferir até o ponto de nos tornarmos mutuamente incompreensíveis. Isso quer dizer que se você recua desde as questões pretensamente genéricas, universais, até a sua situação cultural, você pode estar realmente dissolvendo o universal no individual, no biográfico. Nietzsche achava que era exatamente isso que era para fazer, ele achava que uma filosofia não passa de um conjunto de glândulas que produz uma reação psicológica individual. Eu não acho isso. A idéia de você raciocinar desde a sua biografia pode ter dois sentidos: um é a biografia que você efetivamente teve ao longo dos tempos, isso pode lhe esclarecer alguma coisa, mas de nada adiantará se você não voltar às experiências básicas, que por sua vez dissolvem essa biografia em elementos universais constantes que estão presentes na base de toda a diferenciação biográfica humana.

“Não foi dessa maneira, afinal, que a filosofia começou? Um aspecto que chama a atenção nos diálogos socráticos é que o filósofo jamais parte das alturas gerais de uma questão pronta, mas extrai as questões da própria situação de discurso em que se confronta com seus concidadãos atenienses. Não é isto uma exigência elementar decorrente do ‘*nosce te ipsum*’ (conhece a ti mesmo)? Como posso conhecer-me a mim mesmo se tudo o que faço é discutir pontos consagrados na bibliografia filosófica e, mais ainda, se o faço não desde o empenho pessoal de orientar-me na existência, mas desde um papel social pronto, com um regulamento, um plano de carreira e critérios estabelecidos de aceitação e sucesso no meu grupo profissional, se não também numa patota ideológica?”

No empenho de você fugir desse papel social pronto de estudante de filosofia, por exemplo, e recuar para uma circunstância mais concreta, você pode pensar assim: “Vou largar essa filosofia pretensamente universal e raciocinar desde o nacional”. Acontece que nacionalidade também é um papel social pronto, ela não é uma realidade básica. Então você está saindo de um tipo de esquema estereotipado para outro esquema estereotipado mais próximo de você. E aí que vantagem você leva?

“A filosofia tal como a encontrei em Sócrates era o processo pelo qual uma consciência se apropriava de si mesma e da sua situação na existência, buscando cada vez mais uma atitude responsável perante o conhecimento e a vida.”

Por exemplo, um primeiro elemento dessa responsabilidade é eu distinguir na minha experiência o que é individual no sentido diferenciador e o que é individual no sentido puramente físico, da individualidade física que está sujeita a condições que por sua vez são universais.

“Esse processo era evidentemente inseparável do desenvolvimento da personalidade, da absorção e integração das várias dimensões da vida psíquica, incluindo as paixões e o ‘inconsciente’, mas também as correntes de idéias e opiniões em circulação, que infectam as cabeças sem que estas tenham o menor controle sobre as influências recebidas (...)”

Por exemplo, quando se coloca esse problema da universalidade *versus* nacionalidade, todo filósofo que coloca essa questão é porque recebeu a influência de uma corrente nacionalista que está em circulação na sociedade. Então, ele não está raciocinando desde elementos básicos, mas desde uma influência recebida, que ele às vezes ingenuamente identifica como se fosse a sua situação originária.

“(…) (chegou-se ao cúmulo de que uma coisa chamada ‘consciência crítica’ se tornasse ela própria um dos meios mais eficientes de espalhar infecções).”

O pessoal fala “consciência crítica”, “pensamento crítico” etc., mas no fundo não tem crítica nenhuma, tem apenas a aceitação passiva de correntes de opinião que já vêm prontas.

“O filósofo era alguém no qual, em todas as circunstâncias da vida pessoal e pública, uma consciência centrada e senhora de si predominava sobre a confusão interna e externa e contribuía, de algum modo, para restaurar a ordem nas almas em torno.

A filosofia como ‘profissão’, tal como se exercia nas nossas universidades (mas também em muitas que não são nossas), não apenas nada tinha a ver com isso mas era quase uma garantia de que a filosofia no seu sentido originário não poderia caber ali de maneira alguma, exceto talvez como idiosincrasia de esquisitões perfeitamente deslocados do ambiente.”

É claro, no ambiente universitário você sempre vai encontrar alguém que pode estar fazendo um esforço para praticar a filosofia no seu sentido originário e ele vai ser sempre uma figura exótica, pode ser prezado ou desprezado pelo meio, mas é uma figura exótica e o que ele faz não expressa o que o meio está fazendo.

“Tudo isso já estava claro para mim aos vinte e poucos anos. Mais tarde aprendi em Eric Voegelin que o surgimento da filosofia na Grécia, perdida a síntese da ‘civilização cosmológica’, respondia à necessidade de buscar a ordem na sociedade por meio da ordem na alma do filósofo, mas isso só confirmava algo que pessoalmente eu já estava buscando fazia tempo.”

Aí temos uma ressalva: o Eric Voegelin diz que na civilização cosmológica, o modelo de ordem que se conhece é a identidade entre a estrutura social — da ordem política etc. — e a ordem do cosmos. Por exemplo, na China antiga, o imperador quando acordava tinha de percorrer um certo circuito dentro do palácio que correspondia à caminhada do sol em volta da Terra e se o imperador não cumprisse esse ritual todo dia, ia dar uma desgraça — terremoto, fome etc. Então havia uma ligação direta entre a vida terrestre aqui e a ordem do cosmos. Tudo isso é expresso por uma rede muito complexa de símbolos e analogias cuja presença de algum modo você pode constatar por exemplo na arquitetura sacra, não só da Europa, mas do mundo inteiro. Acontece que para Voegelin, a filosofia surge quando essa ordem cosmológica se desfaz; quer dizer, as pessoas não estão conseguindo mais se orientar nessa base. Ou seja, as diferenças a quase abismos entre o mundo da sociedade humana e o mundo cósmico se tornaram demasiado visíveis, então essa crença numa ordem cósmica, que é a mesma ordem da sociedade, vai se dissolvendo e começa a surgir confusão, perplexidade, dúvida etc. Então daí é que surge a filosofia como esforço do indivíduo para descobrir a ordem da sua própria alma e exibi-la como novo princípio de ordem. Quer dizer, nós já não nos ordenamos de acordo com uma suposta ordem cósmica que nos modela, mas de acordo com a alma de Sócrates, porque nós vemos que Sócrates está centrado, que ele sabe o que está fazendo; então aprendendo com ele, nós também ficamos centrados e isso espalha a ordem em torno. Só há um problema: os princípios da ordem cosmológica não desaparecem, eles continuam vigentes ao longo de toda a história humana até hoje. O que acontece é que eles recuam por um subconsciente da sociedade, mas continuam atuando de alguma maneira.

*Aluno: O princípio da ordem vinda da alma de Sócrates... ele não se tornou um princípio de ordem na Grécia, ele surgiu lá, mas ele não foi adotado por uma civilização a não ser mais tarde no cristianismo (...)*

Olavo: Sim, sem dúvida. A filosofia como força ordenadora da alma só adquire uma vigência mesmo mais vasta na Europa, mas localmente começam a surgir escolas de filosofia para cujos adeptos a ordem da filosofia é a ordem da alma. É claro que são filosofias já bem inferiores à de Sócrates, como a dos estóicos, dos epicuristas etc., mas eles acreditavam piamente que a filosofia é a busca da ordem da alma e que é a única ordem que existe. Você não tem uma ordem externa que você possa copiar; ao contrário, o mundo lhe aparece como um cenário de desordem. A sociedade é

a desordem. Então, nós temos de buscar a nossa ordem interior porque é a única que existe. Porém, isso não quer dizer que os princípios e símbolos da ordem cosmológica tenham desaparecido; ao contrário, eles não podem desaparecer porque é absolutamente impossível para o ser humano viver dentro de um cenário físico que lhe pareça total desordem.

A idéia de uma ordem cósmica continua vigente de algum modo. Ela pode passar por muitas modificações culturais ao longo do tempo; por exemplo, a famosa transição de que fala o Alexandre Koyré, do mundo fechado ao universo infinito. Então, quando chega na Renascença, a nova astronomia descobre a infinitude do universo e se passa a idéia daquele mundo fechado com círculos planetários — tem até várias imagens, vários mapas celestes daquele tempo que mostram a Terra no meio, os círculos planetários em torno, o círculo das estrelas fixas até chegar ao trono de Deus. Daí os caras descobriram: “Não, não é nada assim, nós estamos num universo que não tem centro, nós temos uma infinidade de centros possíveis e não tem um limite”. Essa concepção astronômica muda imediatamente todas as concepções culturais ou as pessoas continuam raciocinando como se estivessem no centro do universo? Continuam do mesmo jeito. Não há nenhuma pessoa cujo universo humano seja construído em torno da estrela Vega ou do sol, nenhuma faz isso. É o tal negócio: a Terra, da qual falamos historicamente, é uma Terra imóvel. Toda a história humana se passa dentro de uma Terra cujo movimento é irrelevante. É ou não é assim? Edmund Husserl fez uma conferência chamada “A Terra Não se Move”. Quer dizer, a Terra que para nós existe, existencialmente e historicamente, é uma Terra que continua tão imóvel quanto antes. E a ordem ou desordem do que nós observamos em torno é aferida pelo mesmo modelo de ordem cósmica que tinha antes. Quando, no começo do século XX, William Butler Yeats escreve o famoso poema sobre o anticristo que está rastejando para Jerusalém para nascer, ele fala: “Por toda parte se instaurou a anarquia, o centro não segura mais, o centro não cede, o centro cedeu”. Essa imagem do centro, o que é? Ainda é a mesma imagem da velha ordem cósmica: existe um centro e tudo se articula em torno desse centro. Esse centro é o próprio planeta Terra onde nós estamos. Onde quer que você veja uma imagem de caos aparece a mesma imagem do centro, quer dizer, o pino do relógio quebrou, então os ponteiros estão se movendo a esmo. Não há outra maneira de representar a ordem e a desordem a não ser essa, então ela continua existindo mesmo que você já não creia nos princípios da ordem cosmológica antiga. A crença ou a descrença pouco importa porque são funções básicas, quase que do cérebro humano.

*Aluno: Aproveitando a pergunta anterior, o que você está falando não está esclarecendo muito para mim. Onde entra o advento de Jesus Cristo como princípio ordenador da civilização, nisso que você está explicando? Ou não entra?*

Olavo: Estou falando de uma coisa que aconteceu muito antes de Jesus Cristo.

*Aluno: Sim, e você está dizendo que toda essa ordem (...)*

Olavo: Quando aparece Jesus Cristo, Ele volta a ser representado como um centro. Ele é o centro, o Sagrado Coração de Jesus é o centro da realidade. Na Renascença, ainda se fazem mapas, representações cosmográficas nas quais você tem o Coração de Jesus no centro e em volta você tem as órbitas planetárias, e em volta você tem o círculo de estrelas fixas até chegar ao trono de Deus, de maneira que o último ponto da escala coincide com o centro. Essa representação aparece na Renascença. E quando você vê nessa representação, a órbita da Terra aparece com uma das órbitas em volta do Sagrado Coração de Jesus; quer dizer, a Terra já não está no centro, o que está no centro é o Coração de Jesus, mas a idéia de centro e periferia é a mesma. Nós nunca vamos escapar disso.

Por exemplo, se você disser que antigamente o pessoal acreditava numa ordem zodiacal. Você tem os doze signos do zodíaco que representam doze etapas do percurso solar — pouco importando se é

a Terra que gira em torno do sol ou o sol que gira em torno da Terra —, ou doze etapas da vida humana, doze regiões da Terra, doze funções cognitivas básicas etc. Daí o sujeito diz: “Não, não é nada disso. Quem ordena tudo é o cérebro”. Muito bem, qual é a estrutura do cérebro? O cérebro tem três andares: embaixo tem o cérebro mais primitivo ou reptiliano, em cima tem o sistema límbico e em volta tem o córtex. O sistema reptiliano rege os movimentos básicos e reflexos não condicionados, o sistema límbico rege as emoções, e o córtex rege o universo das representações. O córtex, por sua vez, se divide em quatro regiões básicas. Então você tem doze conexões fundamentais. Então isso está representando o cérebro zodiacalmente ainda, da mesma maneira.

Existem certas imagens básicas de ordem que nunca vão desaparecer. Com inúmeras variações que dependem de em que região da Terra você está — você está falando do Oriente para o Ocidente ou do Ocidente para o Oriente —, tem essas variações locais, tem essas variações temporais que são de ordem cultural, mas o esquema permanece idêntico. Isso quer dizer que os símbolos e os valores fundamentais da civilização cosmológica estão presentes. A idéia por exemplo de: “Ah, o cérebro ordena tudo”. Ora, você encontra isso na civilização egípcia, só que era o cérebro de um sujeito, era o cérebro do rei, ele era o resumo da ordem cósmica.

Então, essas imagens fundamentais de ordem não mudam, e quando eu em pequenininho tomo consciência das direções do espaço, estou repetindo uma experiência milenar que aparece em todos esses símbolos. Então aí eu recuei para o que existia de mais individual em mim, mais concretamente individual; quer dizer, era eu que estava lá, eu que vivenciei aquilo tudo; e o que eu encontro ali? Uma estrutura simbólica universal e não uma experiência individual diferenciante que me torne diferente dos outros. Chegar nesse fundo da experiência individual — que é ao mesmo tempo universal —, esse é que tem de ser o primeiro esforço do filósofo. Se ele está procurando a realidade fundamental, as bases de todo conhecimento possível, é aí que ele tem de chegar. Os elementos culturais que depois se acrescentam a isso vão sendo integrados nessa estrutura básica: eu aprendi muita coisa, aprendi idioma, estudei filosofia, li mais isso, li mais aquilo etc., mas tudo isso se integrou na mesma estrutura das direções do espaço na qual eu penetrei logo que nasci e que foi uma das primeiras coisas que percebi na minha vida.

“Sir Michael Dummett define a filosofia como uma atividade ‘para pessoas que gostam de argumentos abstratos’, e o prof. Gianotti como ‘um trabalho com textos’. Um sujeito pode terçar argumentos abstratos e analisar textos pelo resto da sua vida sem amadurecer nem um pouco no sentido da consciência integrada, da ‘ordem na alma’. O que ele faz pode ter ‘algo’ a ver com a filosofia, mas não é filosofia de maneira alguma. O que aí se chama de filosofia é, na melhor das hipóteses, uma ocupação de *nerds* escrupulosos que não toleram um erro de lógica ou uma citação capenga, mas permanecem existencialmente atrofiados, incapazes de apreender as mais óbvias motivações das suas palavras e as implicações mais inevitáveis das suas atitudes na sociedade.”

Ao estudar a biografia de filósofos como Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Rudolf Carnap, que são os fundadores da escola analítica, é possível ver que as atitudes políticas deles são de uma imbecilidade a toda prova, de uma falta de lucidez completa. Bertrand Russell no tempo em que era anticomunista propunha um bombardeio atômico preventivo da União Soviética. Ou seja: vamos acabar com o comunismo matando todos os comunistas de uma vez. Isso é idéia que se tenha? Ainda que tenha lá um milhão de comunistas, o bombardeio vai matar duzentos milhões de pessoas. Mata tanto os comunistas quanto os que não são comunistas. Mais tarde, ele virou pró-comunista e fez aquela palhaçada do Tribunal Russell dos Crimes de Guerra do Vietnã, e no meio disso fez uma série de experiências sociais absolutamente loucas, envolvendo inclusive crianças.

Wittgenstein, foi a vida inteira de uma desorientação total, e Carnap é um dos caras que ajudam a introduzir influência comunista nos EUA — pessoalmente ele não era comunista, mas era um idiota, deixava-se manipular. O indivíduo entende tanta coisa, mas não sabe onde ele está e o que está fazendo. Nem mesmo para filosofar a partir das circunstâncias social e cultural esses caras são

capazes; só são capazes de lidar tecnicamente com conceitos já totalmente elaborados e estereotipados. A inteligência desses caras é um tipo de arte combinatória, eles sabem fazer combinações de idéias, as quais são sempre combinações construtivas. Por que então chamar de analítico, se não está fazendo análise alguma? Na verdade, o que se está fazendo são apenas construções lógicas. Analítico seria voltar desde as idéias até as condições básicas, não apenas fragmentar uma afirmação nos seus componentes, o que é pura análise lógica. A filosofia analítica não é só o sentido da análise lógica, mas da análise ontológica de se recuar desde as constelações de idéias até os seus componentes básicos e universais.

“A ordem na alma é, com certeza, um tipo de ‘perfeição’, mas não no sentido de uma completude final e sim de uma integração dinâmica, algo que se aproxima menos da imagem estática de uma jóia bem lapidada que da do músico que, nota após nota, vai reencontrando a unidade da frase ainda não terminada. Não é a perfeição da coisa perfeita, mas de um contínuo perfazer-se que nunca se perfaz.”

Isso nem precisa dizer, nós estamos vivos ainda. Então a nossa busca de perfeição não é para encontrar uma forma acabada, mas uma forma que consiga manter-se ao longo de todas as suas transformações e integrar todos os elementos entrópicos que procuram dissolvê-la.

“A Igreja bem viu que as virtudes espirituais não florescem antes das cardeais, ou naturais — prudência ou sapiência, temperança, força e justiça. Mas era evidente, para mim, que estas não se acumulavam como dons separados, e sim giravam em torno de uma consciência centrada e responsável, como meros aspectos abstraídos de uma realidade concreta. No sentido originário, a palavra ‘virtude’ não designa um bom hábito, mas uma força, um poder que vem de dentro da alma. Por isso mesmo não cabia reduzir a ordem da alma à perfeição da ‘conduta’. A conduta pode ser moldada desde fora, pela mera aquisição de hábitos, mas a questão decisiva é: esses hábitos estão integrados na alma e na consciência, como expressões da personalidade total, ou apenas as adornam como penduricalhos exteriores?”

Por exemplo, o indivíduo resolve adquirir o hábito de rezar. Muito bom hábito. Ele vai adquirir a chamada virtude de religião: segue a religião, reza, faz todas as práticas etc. Porém, quando ele reza o que acontece em sua mente desperta milhões de perguntas, deixa-o numa confusão tremenda cuja solução ele busca de novo na própria oração. Então há um esforço de integração da experiência orante na personalidade, ou então o hábito de orar fica como um penduricalho exterior, que quando o sujeito está rezando está tudo em ordem, mas a alma dele continua na mesma confusão de antes, é uma alma tosca, disforme, à qual se acrescentou desde fora um bom hábito. A maior parte das pessoas que são religiosas acreditam que isso basta, mas isso é como colocar uma bonita embalagem num produto estragado. Precisa de algo mais. “Ah, eu quero ter as virtudes”. Ora, não existe “virtudes”. *Vir* quer dizer *homem, varão*; designa uma força. A força, ou vem de dentro do sujeito ou não há nenhuma. Ele não pode adquirir uma virtude desde fora, ele vai ter de integrá-la na profundidade do seu ser e transformá-la num poder que ele tem.

“Como é feia a bela conduta quando reveste uma alma tosca, fragmentária e superficial!”

Ou seja, de idiotas tentando fazer o bem o mundo está cheio.

“Sem a menor sombra de dúvida, o que me interessava era a perfeição puramente interior da consciência enquanto tal, mesmo que não se refletisse na conduta de maneira imediata e reconhecível.”

Esse é o problema. Por exemplo, você tem um mau hábito qualquer e tenta se livrar dele. Você até pode fazer isso através de reflexo condicionado. Se você receber um choque cada vez que fizer uma coisa, você pára de fazê-la. Então, do mesmo jeito que você incorpora a virtude como sendo um adorno exterior, você se livra do mau hábito como sendo a mudança de uma casca, não houve

mudança interior efetiva. Uma coisa é você se livrar de um mau hábito e outra coisa é você encontrar a profundidade do impulso de onde esse mau hábito tira a sua força e fazer com que esse impulso se transforme na busca de uma coisa boa. É nesse sentido que Santo Agostinho diz que as virtudes são feitas da mesma matéria dos pecados. Essa força, essa virtude que às vezes pode ser maligna e que está dentro de você, ela se transforma numa força para o bem, mas não pode ser só pela aquisição de um hábito. Hábito é uma coisa que você tem — *habere*, do verbo haver, como na contabilidade, tem a coluna do “deve” e do “haver”; então você tem um “haver” a mais. Não é assim, isso é estar só se recobrando de uma aparência maior. Mudou a sua conduta, as pessoas acreditam que está melhor. Mas e você mesmo? Você parecer melhor para os outros não é a mesma coisa que você ter melhorado efetivamente. Para ter melhorado, efetivamente, é necessário que você vá até a profundidade daquela força e a transfigure. Esse processo é muito complicado e pode não se traduzir em nenhuma melhora exterior da conduta imediatamente; quer dizer, exteriormente você continua tão ruim quanto antes, mas por dentro você está melhorando e, mais dia menos dia, o efeito daquilo vai aparecer. Mas se você está preocupado só com a conduta primeiro, então você bloqueou o caminho de uma transformação mais profunda. É por isso que eu fico irritado com gente moralista que fica ensinando bons hábitos para os outros. Só tem um jeito de você insuflar um bom hábito na mente de uma pessoa: se ela sentir que desde a sua profundidade, a profundidade do seu coração, está indo uma coisa boa para dentro do coração dela, você desperta uma coisa que virá de dentro dela; só assim, não tem outro jeito. Se você simplesmente manda o sujeito parar de fazer isso ou manda-o fazer aquilo, estará pondo uma vestimenta diferente nele, ele vai se tornar mais tolerável para, mas isso não quer dizer que terá melhorado efetivamente. Esse negócio de querer corrigir os outros, bem, você pode corrigir os outros, você pode melhorar muito os outros, mas só se a força, a influência que você está exercendo vier muito profunda do seu coração e se impregnar no outro, aí sim. É um processo que às vezes não dá nem para verbalizar e que não tem nada a ver com disciplina exterior ou com aquisição de hábitos etc.

Não estou desprezando a aquisição de hábitos nem a disciplina exterior. A disciplina exterior visa a tornar você menos intolerável para o seu ambiente social. Por exemplo, o sujeito tem o mau hábito de bater na mulher. Você vai lá e diz: “Se você continuar batendo, vou chamar a polícia ou vou lhe dar uma porrada”, aí ele pára. Isso quer dizer que, socialmente, ele se tornou mais fácil de aguentar, mas não quer dizer que ele melhorou. Por exemplo, ele pára de bater na mulher e começa a bater no cachorro. Para a sociedade em torno, sem dúvida, é melhor, mas não é uma mudança profunda. Com relação a você mesmo, também tem isso. Que você quer? Quer mudar de hábito para não impressionar as pessoas tão mal ou quer mudar profundamente, ainda que as pessoas não percebam que você melhorou? Um dia você tem de fazer essa escolha, porque as duas coisas ao mesmo tempo é muito difícil de fazer.

“É o absurdo dos absurdos que o exercício de algo chamado ‘filosofia’ seja separado do desenvolvimento da consciência, da luta por uma personalidade completa e integrada.”

Uma personalidade só pode ser completa e integrada se ela for construída desde a consciência que você tem das experiências fundamentais que a formaram. Então daí você pode dizer: “Eu sei quem eu sou”. É o lema do Dom Quixote que eu adotei como meu lema de vida: “*Yo sé quién soy*”. Eu sei o que se passou comigo, eu sei o que me aconteceu, eu sei o que me formou, eu sei as escolhas que eu fiz, ou como eu disse para mim um dia quando estava fazendo a barba: “Pô, já sei tudo a meu respeito”, ou seja, eu não sou mais novidade para mim. Vocês não imaginam como isso é delicioso, você poder chegar e dizer: “Eu não sou mais problema para mim. Agora eu sou um problema para os outros”.

Enquanto você é um problema para si mesmo, você não tem objetividade nas suas ações, você não age sobre o mundo exterior, você fica só no impulso. E esse impulso pode ser tremendamente intenso, contraproducente, e quanto mais vontade você tem, mais impotente você fica. Mas chega o dia em que você não é mais problema para si. Você já entendeu como é, e então começa a adquirir

objetividade. Se você sabe quem é você, sabe mais ou menos o que dá e o que não dá para fazer. Daí dá para você fazer um plano e começar a agir. Eu gostaria de poder ensinar isso e estou ensinando de algum modo, mas só estou ensinando a fórmula geral. Para ensinar mesmo, na prática, precisaria que as pessoas estivessem aí todo dia. Não dá para fazer isso, mas pelo menos a fórmula estou dando. Com isso, é possível despertar forças interiores de muita gente. Se o indivíduo descobre o que são as bases universais da sua personalidade, ele sabe o que é uma certeza imediata inegável. E então, pela primeira vez, ele se torna capaz de um negócio chamado honestidade intelectual.

Honestidade intelectual é você não fazer de conta que sabe o que não sabe e não negar que sabe aquilo que sabe. A diferença entre o saber e o não saber tem de ficar nítida para você: “Isto eu sei porque eu estava lá, eu vi, fui eu que fiz. Eu não posso provar isso para ninguém, mas eu também não preciso provar isso para ninguém porque é para a minha orientação mesmo”. Essa descoberta é que é central na filosofia, não é convencer os outros de nada, não é provar coisa nenhuma. Provar é uma atitude que vem depois e só serve para as polêmicas públicas, não para a filosofia. Serve, por exemplo, para um julgamento num tribunal, para uma decisão no parlamento etc., mas para a busca da sabedoria isso não tem importância alguma. O próprio Eric Voegelin fala: “Essa mania de querer ficar provando tudo”, pára com isso, o que importa é você descobrir, saber. Se você se concentra na prova, está se concentrando na periferia, na casca do negócio, e não no miolo.

“Se você fala disso numa faculdade de filosofia, responderão que isso é auto-ajuda ou assunto da faculdade de psicologia. Mas como se pode buscar a verdade sem levar em consideração a qualidade da consciência que empreende a busca?”

Quer dizer, é a ação sem sujeito? Então eu chego lá na faculdade, sou um sujeito neurótico, construí toda a minha vida na base da mentira para mim mesmo, e eu vou lá e aprendo dialética de Aristóteles ou lógica analítica e vou descobrir a verdade? Não vou descobrir coisa nenhuma, vou ficar num falatório sem fim.

Se a sua formação filosófica não lhe ensina a adquirir essa densidade da experiência consciente, você nunca vai ser um filósofo; você pode ser um professor de filosofia, pode falar a respeito de filosofia, mas exercer a filosofia não pode, porque esta capacidade de ir até a raiz da experiência humana e captar nela o que ela tem de universal, isto é o que singulariza Sócrates, Platão, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Duns Scot, os grandes filósofos.

“Recentemente, para compensar esse ‘handicap’, inventaram uma frescura chamada ‘filosofia clínica’, na qual o filósofo profissional se torna um *doublé* de psicoterapeuta.”

Descobriram, a partir de investigações feitas desde dos anos 50, que a filosofia na sua origem não era uma atividade só teórica, era um modo de vida, era um estilo, uma disciplina. Isso foi muito importante, isso aconteceu em toda antiguidade e nós temos de restaurar isso. Pierre Hadot, por exemplo, foi um dos autores que estudaram isso, que fez estudos absolutamente brilhantes sobre isso. Daí, na geração seguinte, aparece uns caras e falam: “Ah, então nós temos de complementar aqui, a filosofia tem de ser uma busca da sabedoria, então vamos ensinar as pessoas a buscar a sabedoria”. Então se cria um negócio chamado filosofia clínica. Mas espere aí, você está falando de duas coisas: por um lado, você tem os grandes problemas filosóficos da gnoseologia, da metafísica etc. e, por outro lado, um trato de problemas psicológicos individuais. E onde você mete, por exemplo, a orientação do indivíduo em todo do meio cultural — a posição dele na história, na política do dia ou em relação à vida econômica? Não tem. Você só está pegando dois estereótipos e juntando para tentar fazer uma coisa de verdade. Isso realmente não é possível. Se você fala “filosofia clínica”, você já está no ponto errado; nossa coisa é filosofia, mas filosofia no seu sentido integral, originário.

“Como se a psicologia clínica não fosse ela mesma um campo profissional previamente delimitado e pudesse infundir no aluno as virtudes cardeais.”

Ora, a psicologia clínica não tem absolutamente nada a ver com a conquista das virtudes cardeais. Mas aí você vai dizer: “Ah, mas isso é religião”. Então você vai lá no padre, o padre vai ensiná-lo a rezar, ir na missa, confessar, comungar etc. Bem, pode ser que tudo isso atraia a misericórdia de Deus e Ele infunda alguma coisa em você, mas isso depende de Deus, nós não podemos controlar o que Deus vai fazer. Então temos de fazer a nossa parte também.

“Como se articulando duas profissões especializadas, com campos estritamente recortados, se pudesse atingir o âmago da consciência e desenvolvê-la desde dentro. Como se a perspectiva mesma do psicólogo clínico não implicasse a mais estrita neutralidade quanto aos valores morais, religiosos, políticos e existenciais do paciente — isto é, quanto a tudo o que é mais vital para o exercício da filosofia no seu sentido clássico.”

Então, não há necessidade de uma nova disciplina. O que precisa aqui é o que Sócrates chamava de filosofia.

Transcrição: Cláudia Makia

Revisão: Robson Fernandes