

Dois métodos

OLAVO DE CARVALHO

O que se entende como “rigor”, nos meios intelectuais gerados pela Faculdade de Filosofia da USP, em geral não passa de afetação de frieza superior sob a desculpa de escrúpulos filológicos. Mas às vezes a expressão vem com algum significado. Nesta e melhor das hipóteses, designa a aplicação, com ou sem acréscimos desconstrucionistas e marxistas, do método de análise estrutural de textos criado por Martial Guérout no seu estudo clássico *Descartes selon l’Ordre des Raisons*¹ – um livro que aliás admiro tanto quanto os guéroutianos da USP.

O método inspira-se num conselho de Victor Delbos -- “Cuidado com aqueles jogos de reflexão que, a pretexto de descobrir a significação profunda de uma filosofia, começam por negligenciar a sua significação exata”. Para honrar essa precaução, Guérout parte de três pressupostos: (1) a filosofia de um filósofo está nos textos que ele escreveu; (2) nesses textos a forma lógica interna, a ordem da demonstração, o esquema de validação, é tão importante quanto as teses explícitas que o filósofo nos legou; às vezes é até mais; (3) a estrutura lógica da demonstração nem sempre coincide com a ordem linear do texto, mas deve ser recomposta a partir dela.

Os pressupostos 2 e 3 são óbvios e universalmente aplicáveis. O pressuposto número 1 é que é problema. Embora valha, até certo ponto ao menos, para a obra de alguns pensadores, como o próprio Descartes, Kant e Bergson (este último chegou a afirmar que seus escritos traziam a expressão completa da sua doutrina, sem que restasse nada a acrescentar), seria no mínimo temerário aplicá-lo a outros filósofos, cujos escritos, fragmentários ou de ocasião, nem expressam uma doutrina completa nem o fazem necessariamente segundo a melhor “ordem das razões”. O exemplo clássico é Platão, cujo ensinamento principal foi transmitido oralmente a seus discípulos, sem aparecer nos seus escritos senão sob a forma de alusões sibilinas. Que fazer com Aristóteles, cujos escritos são apenas rascunhos de aula, muitas vezes sem ordem identificável, e cuja obra principal, a *Metafísica*, é uma coletânea de textos independentes, de épocas diversas, montada tempos depois da morte do autor por um estudioso que jamais foi aluno dele nem o conheceu pessoalmente? O próprio Leibniz, uma das mentes mais organizadas que o mundo já conheceu, não deixou nenhuma exposição sistemática da sua doutrina, que tem de ser recomposta de cartas, rascunhos e escritos de ocasião – donde muitos intérpretes serem levados a enxergar na sua obra antes um “ecletismo” do que uma filosofia organizada. Que pode a análise estrutural de textos fazer, nesses casos, senão nos fornecer, ainda que cada uma bem esclarecida nos seus detalhes internos, as peças isoladas de um quebra-cabeças?

Os professores da Rua Maria Antônia serviram-se do termo “rigor”, durante décadas, como instrumento para erguer uma distinção hierárquica entre a filosofia profissional que alegavam praticar e a “filosofia literária” de quem ali fosse desprezado como mero beletista ou pensador de fim de semana. Mas, ao mesmo tempo, e de maneira involuntariamente cômica, a dedicação obsessiva ao estudo dos “textos”, sem muito trato direto com os problemas filosóficos substantivos, reduzia a atividade filosofante da USP a um ramo especializado da filologia e dos estudos literários. Um dos mais célebres porta-vozes da entidade, o prof. José Arthur Gianotti, chegou a definir a filosofia como “um trabalho com textos”, enquanto outros procuravam justificar o fracasso da USP em produzir ao longo de cinco décadas um só filósofo digno desse nome com a desculpa esfarrapada de que ali foram treinados, pelo menos, excelentes filólogos e historiadores da filosofia. O fato é que nenhuma obra notável de filologia ou de história da filosofia nasceu jamais do Departamento de Filosofia da USP;

¹ Martial Guérout, *Descartes selon l’Ordre des Raisons*, 2 vols., Paris, Aubier, 1953.

mesmo os estudos monográficos sobre as obras deste ou daquele filósofo que ali se produziram, com a possível exceção do *Ensaio sobre a Moral de Descartes*, de Lívio Teixeira², não deixaram a mais leve marca na história intelectual da humanidade.

Ao contrário do que reza a superstição uspiana, a filosofia, é claro, não tem como finalidade essencial a produção de textos. O número de grandes obras filosóficas que foram montadas por terceiros com base em notas de aulas, em gravações transcritas ou até em *table talks* mostra isso da maneira mais patente. Não há obras literárias compostas assim porque em literatura o escrito é a meta -- o objeto formal terminativo, diriam os escolásticos -- da atividade do escritor. Em filosofia, o fundamental é a descoberta, a teoria, a intuição filosófica obtida, da qual o escrito será apenas o documento mais fiel ou menos fiel.

Mais ainda: se em literatura o texto vale por si, sem necessidade do apelo à biografia do autor ou a qualquer dado “externo” (a não ser por alguma contingência de ordem filológica), é precisamente porque a perfeição formal que é da essência mesma da obra literária lhe dá um caráter de totalidade acabada, sem o qual ela não poderia ser objeto de contemplação estética; e justamente a contemplação estética, por ser isso e não relatório científico, não visa a descobrir um utópico “significado exato”, mas sim muitos significados possíveis, todos eles misteriosamente compatíveis com a unidade da forma estética que os contém. Pela sua própria unidade formal, a obra de arte é um símbolo, e o símbolo não é a cristalização final de um “significado exato”, e sim, como bem disse Suzanne K. Langer, “uma matriz de intelecções”. Forma acabada e significado em aberto são a definição mesma da obra de arte.

Um escrito filosófico, ao contrário, tem um significado exato mas não pode encerrá-lo nos seus próprios limites formais porque é quase sempre a expressão de conclusões provisórias obtidas no curso de uma investigação que, em princípio, deve prosseguir até o último dia da vida do autor. Um texto filosófico é sempre uma obra inacabada, aberta.³ Nunca se pode compreendê-lo adequadamente sem o apelo aos escritos antecedentes e subseqüentes, às declarações orais e, na maior parte dos casos, a outros dados da vida do filósofo. Isso é assim porque esses elementos “externos” revelam muito da interpretação -- e sobretudo do “peso” existencial e moral -- que o próprio filósofo dava aos seus escritos. Quando sabemos, por exemplo, que Sócrates aceitou com bom ânimo a condenação à morte, alegando que ia para um mundo melhor, compreendemos que sua crença na imortalidade da alma era para valer, e não apenas uma especulação filosófica; quando sabemos que Leibniz desempenhou grandes esforços pessoais para reunificar católicos e protestantes, entendemos que tudo o que ele disse sobre a harmonia universal não era só uma idéia, mas algo de mortalmente sério, talvez a inspiração última de toda a sua filosofia. Mas, quando temos diante de nós a foto de Nietzsche atrelado numa carroça, sob as ordens de Lou Salomé que empunha um chicote, compreendemos que tudo o que ele escreveu sobre a inferioridade das mulheres -- e expressamente quanto à necessidade de tratá-las a chicotadas -- era apenas bravata ou compensação neurótica, não uma tese moral para ser levada a sério. Se uma filosofia não é mera coleção de idéias soltas e sim um esforço de interpretação coerente dos conhecimentos disponíveis, então não há como escapar da pergunta quanto à ordem hierárquica das idéias de um filósofo; e se na vida real a importância relativa que ele mesmo dava a uma de suas idéias é diferente daquela que se depreende do puro texto, a realidade deve prevalecer sobre o texto.

² Lívio Teixeira, *Ensaio sobre a Moral de Descartes*, Boletim 204 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, São Paulo, 1955.

³ O caso de Bergson parece constituir uma exceção, mas não é. Sua própria declaração de que nada mais tinha a dizer exceto o que estava nos seus livros publicados não consta de nenhum desses livros: é um dado externo essencial para a compreensão desses livros.

Por exemplo, Martial Guérout dedica tão meticulosa atenção à ordem interna das *Meditações* de Descartes, que se esquece de perguntar qual o gênero literário do livro. Acaba lendo como puro tratado de metafísica aquilo que é, declaradamente, uma autobiografia espiritual. Resultado: no meio de tantas descobertas maravilhosas que faz sobre a filosofia de Descartes, continua tratando a idéia do “gênio mau” como se fosse apenas “um artifício” (*sic*). Bem, no texto das *Meditações* ela é precisamente isso, mas será o mesmo na concepção do mundo do homem René Descartes? Lendo as *Meditações* como narrativa autobiográfica, não percorremos os seus passos como meras etapas de uma demonstração – de um “processo de validação”, diria Guérout --, mas como experiências interiores reais, que podem ser refeitas imaginativamente pelo leitor, com a condição de que este se entregue a elas com um espírito, como direi, “stanislavskiano” de identificação com o autor. Quando tentei essa experiência, mais de três décadas atrás, cheguei a uma constatação deprimente: a “dúvida universal” proposta pelo filósofo era psicologicamente impossível, qualquer esforço de realizá-la era bloqueado a meio caminho, não pela resistência do *ego cogitans* que afirma sua própria existência (isto só vem muito depois), mas pela simples razão de que não se pode duvidar de uma só coisa sem afirmar, simultaneamente, muitas outras. Não posso, por exemplo, negar a existência de Deus sem admitir que ouvi falar dela, de modo que afirmo a validade da minha memória ao mesmo tempo que invalido um de seus conteúdos. Não posso duvidar dos dados dos meus sentidos sem distingui-los dos meus pensamentos abstratos, o que supõe toda uma epistemologia implícita como base da pergunta mesma. E assim por diante. A “dúvida universal”, não podendo ser vivenciada na realidade, tinha de ser compreendida, ela sim, como um artifício pedagógico ou retórico concebido por Descartes para expressar – e ao mesmo tempo encobrir -- uma experiência interior muito diferente dela. Essa experiência oculta, como vim a compreender depois, só podia ser precisamente a do “gênio mau”, que Descartes vivenciara em sonhos no ano de 1619, muito antes de redigir seu primeiro projeto filosófico, as *Regras* de 1628. Os sonhos mostram a consciência do filósofo ameaçada de extinção pela interferência de uma força demoníaca. Podemos interpretar isso psiquiatricamente como temor da loucura, ou teologicamente, como antevisão ameaçadora da “segunda morte”, a morte da alma. Nos dois casos, a extinção da consciência traz automaticamente a invalidação de todos os seus conteúdos, a privação total de conhecimento. Com toda a evidência, a “dúvida universal” era uma tradução desse temor em linguagem epistemológica, com a diferença de que o temor pode ser vivenciado na realidade, e a “dúvida universal” não pode. Resultado: o que Guérout enxergara como “um artifício” era na realidade a inspiração originária das *Meditações*, o que ele vira como cerne da demonstração era apenas um artifício. Descartes havia trocado uma experiência real por uma hipérbole literária, continuando a raciocinar a partir desta como se fosse experiência real. Esse lance decisivo passa-nos totalmente impercebido se nos atemos ao exame da doutrina filosófica – para não dizer do puro texto -- enquanto tal, abstraído de suas raízes existenciais. Uma filosofia, considerada no texto que a veicula, pode ser vista como um edifício teórico impessoal, mas isto também não passa de figura de linguagem: esse edifício não se ergueu sozinho, do nada, por um *fiat* originário, mas nasceu das experiências vivenciadas por um indivíduo humano real, um “hombre de carne y hueso”, como insistia Miguel de Unamuno. Deslocada dessa base, torna-se um objeto de contemplação, um fetiche no altar da religião acadêmica.

Podemos, é claro, isolar o texto, tratando-o como totalidade autônoma, mas então o vemos como obra de arte literária e não como expressão de uma busca filosófica *in fieri*. Nesse caso, o texto filosófico se torna para nós um símbolo, com significado em aberto, e aí já não faz sentido falar de “significado exato”. Não parece que jamais os professores da USP tenham se dado conta desse problema: se queremos o significado exato, temos de ir muito além do texto.

Outro dia, discutindo com um cristão que era, ao mesmo tempo, estudioso e admirador de Wittgenstein, ouvi dele que o *Tractatus Logico-Philosophicus* demolia as pretensões científicas da modernidade mas deixava intactas a filosofia grega e a cristã. Objetei, aparentemente em vão, que a meta de Wittgenstein não fora a restauração dessas filosofias, mas a dissolução da modernidade em algo ainda pior, o reino da arbitrariedade a que se dá o nome de “pós-moderno”. Prova disso era que após o *Tractatus* ele se dedicara a demolir toda e qualquer presunção de conhecimento objetivo – e não somente a moderna – mediante sua teoria dos “jogos de linguagem”. Dando por implícito que as filosofias grega e cristã eram também puros “jogos de linguagem”, ele as deu por sepultadas junto com todas as outras, dispensando-se de enfrentá-las no próprio terreno delas. Ao fazer assim, imitou o procedimento geral da modernidade, que não condenou as filosofias anteriores mediante um confronto honesto com elas, mas mediante um deslocamento oportunístico do eixo da discussão.

Quanto à possibilidade de uma interpretação cristã da filosofia de Wittgenstein, ela já havia sido estrangulada no berço pela tese 6.432 do *Tractatus*: “Deus não se manifesta *no* mundo.” É a negação formal da Encarnação. E pouco adianta dizer que logo em seguida Wittgenstein condena suas próprias afirmações como contra-sensos, pois é desses mesmos contra-sensos que ele tira a conclusão final do *Tractatus*, condenando ao silêncio universal tudo o que não sejam proposições sobre “fatos atômicos” (no sentido de “atomísticos”). Na continuação da sua obra, até mesmo essas proposições se vêem reduzidas a “jogos de linguagem”.

Quando tomamos conhecimento de que Wittgenstein se entregou a exercícios de mística budista, ao mesmo tempo que ignorava os dados da religião cristã ao ponto de declarar (proposição 6.4311) que “ninguém vivencia sua própria morte” – afirmação frontalmente contraditada pelo Evangelho e por milhares de depoimentos de ressurrectos⁴ --, entendemos que estamos em face de uma alma grosseira que, partindo de uma base espiritual medíocre, pretende legislar sobre ciência e fé e condena a humanidade a optar entre entregar-se mundanamente aos “jogos de linguagem” ou recolher-se ao silêncio búdico de um precursor da *New Age*.⁵

As conclusões pós-modernas que outros tiraram da filosofia de Wittgenstein não foram, portanto, acréscimos externos, muito menos deformações do seu pensamento: foram simples extensões lógicas de tomadas de posição que já estavam implícitas no próprio *Tractatus*, embora só se tornassem perfeitamente visíveis na obra posterior do filósofo. Nenhum texto filosófico é uma expressão perfeita do seu próprio significado.

Daí que métodos como o de Guérout, mesmo que sejam aplicados com mestria exemplar, o que nem sempre é o caso quando outros fazem uso dele, não possam jamais ser a pedra fundamental da educação filosófica. Podem ser úteis para fins propedêuticos, mas não podem nem mesmo ser o elemento principal na simples aquisição de uma cultura filosófica, quanto menos à formação de um filósofo competente.

Por indispensável que seja a análise estrutural guéroutiana, ela tem de ser complementada pelo método de Paul Friedländer, que por trás dos documentos escritos busca a experiência viva, direta, que deu origem às intuições centrais de um filósofo e determinou o sentido dos seus esforços cognitivos.⁶ Por exemplo, em Platão, o encontro com Sócrates, ou, em Sócrates, o conflito permanente com a classe política dominante e seus mestres, os sofistas. Toda a vida filosófica de

⁴ V. uma breve coletânea em Craig Horgan, *Your Eternal Self*, Greater Realities Publications, 2008 (versão eletrônica em <http://greaterrealities.com>).

⁵ Não estranha que um dos mais representativos gurus da *New Age*, o monge budista Alan Watts, tenha encontrado em Wittgenstein as bases para a construção da sua proposta espiritual. V. Watts, *The Book: On the Taboo Against Knowing Who You Are* (1966; reed. Vintage Books, 1989).

⁶ V. Paul Friedländer, *Plato*, 3 vols., Princeton University Press, 1958 (reed. 1969).

Sócrates foi determinada pelo desejo de buscar, conhecer e obedecer as “leis não escritas”, a norma divina que está para além das leis da comunidade humana e desde a qual estas podem ser julgadas. Ele foi levado a essa busca pela decepção que teve com uma classe dominante desonesta, sob cujas ordens servira como soldado. Quando o jovem Platão encontra Sócrates, vê nele o modelo pronto e acabado de um novo tipo de ser humano -- o filósofo --, totalmente diferente dos intelectuais até então conhecidos na sociedade grega. Tal como resumiu brilhantemente Eric Voegelin (autor que muito deve a Paul Friedländer), ante o colapso da velha ordem social baseada na ordem cósmica, o filósofo surge como o homem que, sem contar com nenhum apoio nas crenças vigentes, todas contaminadas de absurdidade em maior ou menor grau, busca um novo padrão de ordem no fundo da sua própria alma, tomada como espelho das leis eternas, transcendentais à sociedade e ao cosmos inteiro.⁷ Tudo o que Platão ensinou e escreveu é como que um longo esforço de exteriorizar em linguagem teórica aquilo que, num primeiro momento, ele viu na alma de Sócrates. É o impacto dessa experiência inicial que determina o sentido inteiro da sua obra filosófica.

A experiência determinante não precisa, é claro, ser um episódio da vida exterior do filósofo. Pode ser uma experiência puramente interior, de ordem emocional ou cognitiva. No caso de René Descartes, a chave encontra-se nos seus três famosos sonhos, em que se insinua pela primeira vez a figura do “gênio mau”, ameaçando destruir na base toda confiança no poder dos conhecimentos humanos. Conforme creio ter demonstrado na apostila sobre “Consciência e estranhamento”⁸, toda a “ordem das razões”, em Descartes, é a expressão indireta de uma luta travada – e, no fim das contas, perdida – contra o demônio.

Das experiências fundantes nascem as intuições centrais que dirigem a montagem das “doutrinas” filosóficas. Sem o retorno às experiências, as doutrinas pairam no ar como puras construções mentais, ou “obras”, no sentido literário do termo, prestando-se assim a uma multiplicidade de interpretações heterogêneas que acabam por dissolver o sentido originário das intuições centrais. Pior ainda: a “história da filosofia”, contada assim, não pode ser senão uma sucessão de “pensamentos” que se geram uns aos outros no céu das idéias puras, sem raízes no mundo da experiência humana. Essa “história” é uma criação ficcional que, para justificar-se, tende ela própria a transmutar-se em nova “doutrina” filosófica.

Um exemplo eloqüente é fornecido pelo próprio Guérout: “Há em Descartes uma idéia seminal que inspira todo o seu empreendimento e que as *Regulae ad directionem ingenii* expressam desde 1628: é que o saber tem limites infranqueáveis, fundados nos da nossa inteligência, mas que no interior desses limites a certeza é inteira.”⁹ É uma afirmação exata e veraz, que repetidas leituras de Descartes confirmam tanto quanto o estudo da sua biografia. Essa “idéia seminal”, porém, adquire dois sentidos bem diversos se a contemplamos tão somente como validada pela “ordem das razões” – ainda que o façamos com todas as precauções guéroutianas – e se a enxertamos no tecido da experiência vivida de onde ela emergiu. No primeiro caso, temos apenas uma tese geral de epistemologia, que poderia ser proposta desde contextos muito diferentes sem nada perder da sua significação esquemática. Na verdade, essa tese, considerada em abstrato, é quase um truísmo. Quem não sabe que a inteligência tem limites mas que eles não afetam em nada a nossa certeza de que dois mais dois são quatro? No entanto, se nos perguntamos por que Descartes assumiu o empreendimento de defender o conhecimento humano dentro de seus limites e por que decidiu fazê-lo pela estratégia radical e hiperbólica de “duvidar de tudo”, entendemos que a salvação do conhecimento ante um inimigo aparentemente invencível era para ele uma questão de vida ou morte,

⁷ Para Voegelin, isso é a definição mesma da filosofia.

⁸ V. <http://www.olavodecarvalho.org/apostilas/descartes2.htm>.

⁹ Guérout, op. cit., p 15.

não apenas uma tarefa científica. O problema dos limites do conhecimento tem em Descartes uma dimensão demonológica que a pura análise estrutural do texto das *Meditações de Filosofia Primeira* não pode revelar, mas que transparece com bastante clareza nos três sonhos de 1619.¹⁰ Para apreendê-la, é necessário fazer algo que vai muito além da análise de texto: é preciso refazer pessoalmente a experiência cartesiana da “dúvida universal” e, como me aconteceu a mim, perceber no fim das contas que ela é de realização absolutamente inviável: não existe dúvida universal, há somente dúvidas específicas, e cada uma delas se ergue sobre uma montanha de certezas inabaláveis.¹¹ Diante dessa constatação, o método cartesiano da dúvida muda de sentido: já não é uma precaução racional, mas um lance de retórica extremada, um hiperbolismo forçado. A máquina demonstrativa das *Meditações* não é um laboratório de ciência, mas um teatro do absurdo onde um ego acuado por fantasmas apela, para exorcisá-los, a gesticulações histriônicas. O resultado final do empreendimento é que um ego abstrato, reduzido à afirmação de sua própria existência num instante atomístico hipotético, se proclama a fonte de todas as certezas mas ao mesmo tempo não tem como saltar do seu isolamento solipsístico para o mundo exterior, que pretende conhecer, senão mediante o apelo extemporâneo à fé num Deus bondoso – extemporâneo porque o mesmo Deus fôra anteriormente excluído do jogo pela regra da dúvida metódica. Qual a “certeza inteira” que resta no “interior dos limites do conhecimento”? De um lado, a certeza meramente lógica de um ego vazio; de outro, a multidão das ciências, mas garantidas, em última análise, tão somente pela fé.¹² Sem nada contestar das conclusões de Martial Guérout, vemos que estão certas, mas invertidas. Como bem enfatiza o próprio Guérout, a “ordem das razões” é sempre um processo de *validação*. Sim, mas validação de quê? De certas intuições de base que antecedem e orientam o próprio processo de validação. Se é este processo e não as intuições de base o que constitui o essencial de uma filosofia, a filosofia torna-se uma atividade puramente discursiva sem nenhum aporte intuitivo, sem nenhuma percepção da realidade, sem nenhuma experiência vivida. Compreende-se que o interesse disso acabe sendo puramente acadêmico, para não dizer filológico.

As experiências fundantes, em contrapartida, podem ser revivenciadas imaginativamente pelo estudioso e pelo leitor, que dessa forma se apropriam ao menos de parte do “mundo interior” de cada filósofo, ao mesmo tempo que expandem o seu próprio mundo interior.

Para descobrir a experiência de base, a análise estrutural dos textos é apenas uma preparação de terreno. O essencial é buscar aqueles trechos em que o autor não está apenas elaborando idéias, mas tomando posição em face dos desafios da vida real, sem ter (sem ter ainda ou sem ter naquele instante) a armadura de uma construção teórica sob a qual proteger-se. A construção teórica – o “processo de validação” pode expressar e enriquecer essa experiência originária ou, ao contrário, camuflá-la ao ponto de a tornar quase irreconhecível, mas sempre a tomará como base, pois é dela que derivam a motivação e a finalidade mesmas do esforço filosófico. A experiência, por sua vez, pode

¹⁰ V. Amir C. Aczel, *Descartes` Secret Notebook. A True Tale of Mathematics, Mysticism, and the Quest to Understand the Universe*, New York, Broadway Books, 2005.

¹¹ V. minha conferência “Descartes e a psicologia da dúvida” em www.olavodecarvalho.org/apostilas/descartes.htm.

¹² Pode-se alegar que não se trata de pura fé nem muito menos de um apelo extemporâneo, já que Descartes extrai do próprio *ego cogitans* as provas da existência de Deus. Mas o fato é que o Deus de Descartes só entra na história enquanto conceito pensado pelo ego (ainda que pensado negativamente, pela sua incompreensibilidade e infinitude), e não como presença fundante no coração do próprio ego, sem a qual este não existiria de maneira alguma. Tenho a certeza de que, diante do que estou dizendo, Guérout alegaria que essa separação abstrativa entre ego e Deus faz parte apenas da ordem da demonstração (*ratio cognoscendi*) e não da ordem do ser (*ratio essendi*) tal como concebida por Descartes. Mas, se nas *Meditações* Descartes insiste que Deus é o fundamento último da nossa certeza, em parte alguma ele voltará ao assunto para falar de Deus como força fundante da *existência* do ego e não só do conhecimento. Este ponto deve ser objeto de um estudo em separado.

ser mais rica ou mais pobre, pode ser o sinal de uma descoberta formidável ou apenas a prova de um complexo neurótico, de uma ilusão auto-engrandecedora, de uma incapacidade de viver. Se é nela que reside em última análise o critério de julgamento do valor educativo de uma obra filosófica – o qual nada a tem a ver com a sua importância histórica mas deve sobrepor-se a esta na medida em que a filosofia não deve satisfações à opinião majoritária --, isso acontece por uma razão muito simples. No conjunto do que um filósofo escreve ou ensina oralmente, deve-se estabelecer uma distinção hierárquica entre aquilo em que ele acredita sinceramente e aquilo que ele inventa apenas como reforço validatório, artifício, suposição, adorno lógico ou mero divertimento intelectual. Por exemplo, não podemos supor que Platão acreditasse piamente no que escreveu sobre o continente perdido da Atlântida tanto quanto acreditava na realidade das leis eternas. Se não captamos essa distinção, é claro que nada entendemos da sua filosofia. O critério distintivo reside na pergunta: Com quais das suas afirmações o filósofo estava existencialmente comprometido, ao ponto de tomar decisões vitais com base nelas, e quais ele enunciou sem compromisso, só para fins de desenvolvimento expositivo, de debate acadêmico, de brilho literário ou coisa assim?

Não possuindo sempre dados biográficos suficientes para responder a essa pergunta, muitas vezes temos de buscar a solução nos textos mesmos, e nestes não é difícil distinguir os pontos em que o filósofo responde a uma experiência real que ele considera importante e aqueles nos quais ele apenas especula idéias. Quando Ludwig Wittgenstein escreve que “na morte o mundo não muda, mas cessa” (proposição 6.431 do *Tractatus*), que “a morte não é um acontecimento da vida: ninguém vivencia sua própria morte” (6.4311), ou que “o sentimento do mundo como um todo limitado é o sentimento místico”, ele está obviamente registrando impressões sinceras, que calaram fundo na sua alma por ocasião de seus próprios exercícios “místicos”. Quando, porém, ele explica a lógica das proposições (proposição 5 e subsequentes), está apenas erguendo uma construção intelectual, ou, como diria Gueroult, validando as suas impressões. Ainda que esta parte seja mais rigorosa e racionalmente fundamentada do que aquelas impressões, é claro que as impressões motivaram a construção – e não ao inverso -- e permaneceriam as mesmas sem ela. Aí temos uma distinção entre o que Wittgenstein “acredita” e aquilo que ele apenas “pensa”. O fato de que a parte puramente pensada atraia mais atenção dos estudiosos do que a parte substantivamente acreditada só mostra a freqüência com que o exercício acadêmico da filosofia costuma decair para um tipo de leviandade sofisticada, um sistema de defesas elegantes contra as realidades da vida.

Foi nesse gênero de filosofia que Franz Rosenzweig, encolhido numa trincheira da I Guerra Mundial, disse não ter encontrado respostas decentes para nenhuma pergunta importante.

Deve-se, é claro, ter sempre em conta a advertência de Hegel, de que uma idéia filosófica só tem sentido quando encaixada no “sistema”, na ordem inteira das razões que a ela conduzem. Mas por que supor que somente valem as razões explícitas, registradas no texto, e não os motivos reais, existenciais, que levaram o filósofo a essa idéia? Se o “sistema” é isolado da mente humana que o criou, das duas uma: ou torna-se teoria científica a ser verificada por meios experimentais, ou é tomado como obra literária, como símbolo. Nos dois casos perde-se o específico da filosofia, que é um esforço de coerenciação da experiência por uma consciência individual.

Revivenciando imaginativamente as experiências fundantes de cada filosofia, o estudioso adquire a chave para compreender-lhe o significado e o valor com muito mais eficiência do que poderia fazê-lo mediante mil análises estruturais de textos.

É claro que, para preparar a investigação ou confirmar aquilo que se descobriu quanto à experiência fundante, a análise estrutural, guéroultiana ou outra, tem uma utilidade formidável, mas essa utilidade depende de que o método seja aplicado desde o ponto de vista da experiência e não tomando o texto, materialmente, como se fosse o próprio objeto formal da investigação. No estudo

da filosofia, os textos são apenas os documentos, quase sempre parciais e imperfeitos, pelos quais chegamos ao conteúdo mesmo da filosofia: as intuições fundamentais que justificam e embasam um esforço de validação, uma “ordem das razões”. O conteúdo de uma filosofia não se constitui de proposições, de sentenças, mas dos atos cognitivos reais, vividos, que às vezes elas expressam bem, às vezes expressam mal. Se não fosse assim, não haveria diferença entre estudar uma obra filosófica e uma criação literária. Foi justamente porque não apreendiam bem essa distinção que os professores da Filosofia-USP tiveram de criar uma defesa simbólica postiça contra o fantasma da literatura, que os ameaçava mais desde dentro que desde fora.

Richmond, VA, 27 de agosto de 2010