

coleção

**História
Essencial da
Filosofia**

Santo Agostinho

Aula 10

por Olavo de Carvalho



Nesta aula, Olavo de Carvalho analisa o período da dissolução do Império Romano e destaca a vida e a filosofia de Santo Agostinho. Analisa as condições que desencadearam a formação das Igrejas cristãs do Ocidente e do Oriente, bem como o início da filosofia escolástica.

"Agostinho entra então na História da Filosofia. Entra, primeiramente, como o sujeito que descobre o fundamento subjetivo da certeza. Ele a descobre não só como fundamento cognitivo, mas também como fundamento moral. A alma adquire a certeza de si mesma, mas a adquire se assume a sua própria história, se assume o seu arranjoamento num conjunto de condições reais que implica um fundo que a sustenta e que é, por sua vez, invisível."

"(...) todo aquele legado de filosofia grego-romana que em Bizâncio estava sendo absorvido para a formação dos funcionários da corte, à margem, portanto, da Igreja, no Ocidente é absorvido para a formação do próprio clero. Na hora que se anuncia um certo número, um certo volume de bibliografia com trechos de Platão e Aristóteles, as técnicas isto começa a ser integrado no ensino do clero –, a partir dai se tem a

retóricas e dialéticas, etc. – e a filosofia escolástica."



"Olavo de Carvalho é o mais importante pensador brasileiro hoje."

Wagner Carelli

"Filósofo de grande erudição."

Roberto Campos

"Um gigante."

Bruno Tolentino

"Olavo de Carvalho se destaca porque pensa, reflete, e é de uma honestidade intelectual que chega a ser cruel."

Carlos Heitor Cony

"Louvo a coragem e lucidez de suas idéias e a maneira admirável com que as expõe."

Herberto Sales



Esta publicação vem acompanhada de um DVD, que não pode ser vendido separadamente.



Santo Agostinho

Aula 10

por Olavo de Carvalho

coleção

**História
Essencial da
Filosofia**

Santo Agostinho
Aula 10
por Olavo de Carvalho

Coleção História Essencial da Filosofia

Acompanha esta publicação um DVD,
que não pode ser vendido separadamente.

Impresso no Brasil, abril de 2007
Copyright © 2004 by Olavo de Carvalho

Foto Olavo de Carvalho
Mário Castello

Editor
Edson Manoel de Oliveira Filho

Projeto Gráfico
Monique Schenkels e Dagmar Rizzolo

Diagramação
Dagui Design

Transcrição
Alexander Gieg

1^a Revisão
Tereza Maria Lourenço Pereira

2^a Revisão
Gerson Silva

Os direitos autorais desta edição pertencem à

É Realizações Editora, Livraria e Distribuidora Ltda.
Caixa Postal: 45321
CEP: 04010-970 – São Paulo – SP
Telefax: (11) 5572-5363
E-mail: e@erealizacoes.com.br
www.erealizacoes.com.br

Reservados todos os direitos desta obra. Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por
qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica ou mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer meio.

Santo Agostinho

Aula 10

por Olavo de Carvalho

coleção

**História
Essencial da
Filosofia**



2004

Na outra aula, demos uma idéia da orientação geral da filosofia dita “patrística”, que é a filosofia dos primeiros padres da Igreja. (...) Dissemos que surge uma disputa em torno da posição que a Igreja deveria tomar com relação à filosofia grega; que uns a condenavam no todo e que outros, como Clemente ou Justino, eram favoráveis a uma integração. Justino Mártir chega a colocar o cristianismo como o coroamento ou a finalidade a que toda filosofia busca. A mesma idéia é compartilhada por Clemente de Alexandria, e como um exemplo da posição contrária temos Tertuliano, que condena a filosofia *in totum* como uma criação essencialmente pagã.

Notem bem que todos esses acontecimentos mostram o impacto que um acontecimento que vem de fora tem dentro da atividade filosófica. É evidente que a revelação cristã não é uma doutrina filosófica de maneira alguma, é um fato da história humana. E esse fato repentinamente muda todo o quadro, que, aliás, já tinha mudado duas ou três vezes antes, com a dissolução da Cidade-Estado grega, à qual eu me lembro de ter me referido. Isso quer dizer que este projeto socrático não se realiza no ar: os seres humanos sempre nascem em alguma condição social, histórica, cultural dada, e somente aos poucos vão encontrando, dentro da rede imensa de possibilidades humanas, o seu caminho. E pode acontecer que o caminho de um deles esbarre no projeto filosófico.

Mesmo esse encontro não decidirá por si uma vocação, porque o sujeito ainda vai ter que tomar uma posição pessoal quanto ao que vai fazer com isso. Ao tomar essa posição pessoal, ele vai jogar com os elementos, com um repertório de possibilidades que encontra na sua

própria cultura. As possibilidades aí são infinitas, e é por isso que não é possível se fazer uma História da Filosofia no sentido de Hegel, como um desenvolvimento contínuo. Um desenvolvimento contínuo suporia que todos aqueles que se dedicaram à filosofia estão fazendo exatamente a mesma coisa, apenas com um conteúdo diferente. Mas uma das melhores maneiras de a gente ver como isso não é assim é comparar o desenvolvimento que as relações entre religião e filosofia tiveram no Ocidente com aqueles que tiveram no Oriente.

Não deixa de ser estranho que a própria palavra “Oriente” aí muda de significado, pois o que chamamos de cristandade oriental é a cristandade grega, é aquela que estava no berço mesmo do que foi a civilização ocidental. Mas usamos esse termo a partir da queda do Império Romano no Ocidente – que é mais ou menos em 476 d.C. –, um processo longo e enormemente complicado. Chega uma hora em que realmente não havia mais condição de manter uma administração centralizada no Império, então o poder se desmembra formando aquilo que depois receberia o nome de “sociedade feudal”, um nome técnico e que reflete o desmembramento do poder numa infinidade de entidades independentes condicionadas à posse do território. O domínio territorial demarcava a jurisdição da autoridade político-militar, ou seja, a jurisdição era puramente física, na verdade. Até onde o sujeito tem poder para manter seu território contra invasões, ali ele manda e sua autoridade é considerada legítima dentro desses limites.

Com o desmembramento da autoridade central, as consequências imediatas são as seguintes: não se tem uma administração centralizada e, portanto, não se tem mais um critério – por exemplo, da legalidade ou não dos contratos, dos negócios, etc. Durante um certo momento, toda a vida européia fica enormemente bagunçada, e automaticamente a Igreja, que tinha um certo número de pessoas letreadas, começa a desempenhar esse papel de administração informal; não tem o poder administrativo,

mas tem algumas das funções, como, por exemplo, redigir os contratos, fazer os assentamentos debatidos, as escrituras de terras, essa coisa toda. Não que ela tivesse autoridade para isso – não tinha –, mas sabia fazer; então, quem precisava fazer um contrato naturalmente buscava o padre. É importante entender que, nessa época, considerava-se que qualquer indivíduo que soubesse ler e escrever estava já automaticamente integrado no clero (a palavra “clero”, na época, tinha um sentido enormemente mais elástico do que hoje).

A última expressão filosófica importante nesse período tinha sido Santo Agostinho, que pode ser considerado ainda um representante da Antiguidade. Ele seria o último, alguém que assiste ao desmembramento do Império Romano: assiste às invasões, à corrupção generalizada, à queda de todos os padrões morais. Tudo isso Santo Agostinho vê, e tem uma das reações filosóficas mais tipicamente socráticas, mais puras que se poderia exigir. Embora tenha recebido o impacto da fé cristã, ele não usa simplesmente os dogmas da fé como um respaldo cognitivo contra a desordem do mundo. Busca um fundamento, e o fundamento que ele busca, e que encontra, é o mais tipicamente filosófico que poderíamos encontrar.

Sabe-se perfeitamente que quem entra na História como o descobridor do “eu pensante” como fundamento do conhecimento é René Descartes, mas, na verdade, quem fez isso foi Santo Agostinho, muito antes – fim do século IV, começo do século V. E nota-se em Santo Agostinho um desejo intenso de buscar um fundamento inabalável para o conhecimento: o fundamento da certeza. Isso quer dizer que em nenhum momento ele confundiu o conteúdo da fé religiosa com as condições de sua credibilidade na alma humana. O fato de a Revelação ter o seu próprio critério de certeza – que seria justamente a confiabilidade da fonte, a confiabilidade do próprio Deus – não resolve para o homem o seu problema cognitivo de *por que* ele deveria ter fé nisto e *como* poderia

encontrar um padrão de certeza que estivesse ao seu alcance.

Santo Agostinho estabelece como a primeira certeza apodíctica na ordem filosófica a certeza que a alma tem de sua própria existência. Só que ele não diz “o eu pensante”, como fez Descartes. René Descartes fará mais tarde todo esse trajeto, dizendo que tudo pode ser duvidoso, exceto o fato de que você está duvidando, e que, portanto, você existe. Note bem que a estrutura dessa explicação de Descartes é quase que uma dedução lógica da definição do pensar: o pensar é uma atividade humana desempenhada por um eu; portanto, enquanto você está pensando, você tem que existir necessariamente. O ente que não existe também não pode agir. Pensar é uma forma de agir; portanto, se ele age é porque existe. Mas a estrutura da análise que Santo Agostinho faz é muito diferente, porque não é uma análise lógica, mas sim uma análise existencial: o “eu” a que ele se refere...

A análise que Santo Agostinho faz não é baseada num “eu pensante” separado do eu existencial, mas exatamente um retrospecto do próprio eu existencial que assume responsabilidade pelo fato de saber que existe.

Alguns aqui devem ter acompanhado uma extensa análise que fiz acerca de Descartes, mostrando que, quando ele afirma que a consciência que o eu pensante tem de si mesmo é a primeira das certezas, ele está redondamente enganado, pois não examinou com suficiente atenção o processo interior em que embarcou para poder chegar a esta conclusão. Em primeiro lugar, para que o eu pensante pudesse chegar a uma conclusão a respeito de sua própria existência baseado no fato de que pensa, ele precisaria ter permanecido o mesmo ao longo de todo esse exame. Portanto, a continuidade do eu no tempo já está pressuposta no exame que, Descartes fez, e ele não percebe isso em nenhum momento. Pensa que quando descobre a certeza do eu pensante, esta será o fundamento de tudo. Não percebe que ela já está baseada numa certeza anterior, que

é a da continuidade do *eu* no tempo.

Assim, escavando, escavando, encontrei oito certezas preliminares que já estavam pressupostas no raciocínio que Descartes fez. E por que ele cai neste engano? É porque o *eu* do qual ele está falando não é o eu real humano, é o eu filosófico, é o eu cognitivo apenas. É o *eu*, não esse eu do qual você fala todos os dias, mas o que examina filosoficamente, o eu considerado como sujeito do processo de conhecimento apenas. Então, todo o exame que Descartes faz, por elegante que seja, acaba tendo uma série de rombos justamente por causa disto: porque o “eu filosófico” não coincide exatamente com o “eu existencial”, mas carrega consigo uma série de certezas que estão no eu existencial. Quando pensa que ele, o ego filosófico, está fundamentando, dando os princípios da certeza do eu existencial, é o contrário: ele está fundado, está assentado numa série de certezas que fazem parte do eu existencial. É exatamente esse o erro que Santo Agostinho, quase mil e duzentos anos antes de Descartes, não comete.

[Aluno: Esse “eu existencial” teria uma analogia com o instinto universal?]

Não! Esse “eu existencial” é esse que você usa todos os dias: “eu fiz isto”, “eu fiz aquilo”. Quem está sentado aí agora?

[Aluno: Eu.]

Então, é esse mesmo. Não é o “eu filosófico”, é o “eu existencial”, aquele cuja história você conta.

Ora, o eu do qual fala Santo Agostinho não é o eu abstrato, o eu filosófico. É o eu que conta a sua história. Por que ele faz isso? Porque tem o hábito da confissão: é o eu que conta os seus pecados. Em nenhum momento esse eu pode ser considerado apenas o sujeito do processo cognitivo, porque ele também já é sujeito das suas ações, é o responsável

moral por suas ações, etc. Então, quando Santo Agostinho diz que a primeira e mais fundamental das certezas é a certeza que a alma tem de sua própria existência, ele não está falando de um *eu* hipotético, ele está falando do *eu* real.

No meu entender, essa análise tem um alcance imensamente maior que a de Descartes. Por quê? Descartes, quando chega à conclusão de que a única coisa certa é a certeza que o eu cognoscente, o eu pensante, tem de si mesmo enquanto sujeito do ato de pensar; quando ele diz isso cria-se um problema que é o seguinte: como é que desta certeza, que é puramente subjetiva, se vai conseguir tirar outras certezas que sejam aplicáveis ao conhecimento do mundo exterior, ao mundo das ciências, etc.? Se ele está buscando um fundamento para as ciências, e o único fundamento que encontra é puramente subjetivo, não existe salto possível desse subjetivo para o objetivo.

(...isso está naquela apostila *Descartes e a psicologia da dúvida*, que está na minha *homepage*. Sugiro que leiam, porque não acho possível entender Santo Agostinho, exceto em comparação. Santo Agostinho é muito antigo, escreve num estilo muito rebuscado para o nosso padrão atual, e uma boa maneira de entendê-lo é comparar o que ele está fazendo com o que Descartes fez.)

Acontece que Descartes, primeiro, se fecha num solipsismo (“eu consigo mesmo, falando apenas consigo mesmo e não reconhecendo mais nada”, quer dizer, a total solidão) e, em seguida, dentro desse solipsismo, encontra uma base de certeza: tudo pode ser duvidoso, mas tem uma coisa que não é; ou seja, o eu, enquanto pensa, ele existe. Muito bem, você encontrou a primeira e mais fundamental das certezas, mas daí, como é que faz para extrair desta alguma certeza em relação à física, à astronomia, à moral, etc.? Não tem saída para o mundo exterior!

Ele teria que ficar fechado nesta sua certeza subjetiva e dizer: “Olha, a única certeza que existe é de ordem subjetiva, e o restante dos conhe-

cimentos continua tão incerto quanto no momento em que eu comecei esta análise”. Isso é o que ele teria que fazer. Para escapar disso, o que ele faz? Apela à noção de Deus. Então diz: “Existe um Deus bom. Foi Deus que botou o mundo na minha frente, que me mostra o mundo assim como é, e Deus não ia me enganar, não ia fazer uma maldade dessa comigo, me enchendo a cabeça de engano. Então, portanto, a garantia do conhecimento é Deus”. Isso quer dizer que ele encontra um padrão, um critério de certeza, que é o eu, mas em seguida ele tem que apelar a um outro objeto de certeza, que é Deus.

E qual era a ligação do ego com Deus? Nenhuma. É apenas a fé que ele tem. Isso quer dizer que o padrão de certeza que Descartes encontra em última análise é, por um lado, a certeza subjetiva do ego e, por outro, a certeza objetiva sustentada na fé. Isto é “saída de leão, chegada de cão”. Ele tentou refundamentar tudo partindo de bases puramente racionais e, na hora H, não encontrou certeza racional alguma, exceto uma puramente subjetiva, e para saltar dela para certezas objetivas, teve que apelar para a fé em Deus. Ora, a ligação do eu com Deus e de Deus com o mundo exterior é uma ligação puramente mecânica e puramente lógico-dedutiva, não é uma ligação orgânica! Ele não pega esse *eu* e deduz dali de dentro a existência de Deus, não! Tem um *eu* aqui; ele puxa um Deus de fora para somar com o *eu* e obter da soma dos dois a certeza do mundo exterior.

Nada disso está em Agostinho. Agostinho primeiro chega a uma conclusão parecida com Descartes. Ele diz: “Bom, se eu conheço, se eu estou dizendo isso para mim mesmo, então evidentemente eu existo enquanto estou falando isso, dizendo essas coisas. Porém, ao mesmo tempo em que eu tenho certeza da minha própria existência, sei que não sou fundamento de mim mesmo. Sei que, por baixo de mim, existe algo que sustenta minha existência. Sei que não sou causa de mim mesmo, porque conheço os meus atos, conheço a minha vida, tenho a

minha história, e posso assegurar que não lembro de ter me criado a mim mesmo. Não fui eu que me pus na existência, nem sou eu que me sustento nela".

Isto quer dizer que, em Agostinho, a própria afirmação da certeza que o *eu* tem de si mesmo já traz dentro a afirmação de algo que o transcende. A relação entre o *eu* e Deus, em Santo Agostinho, não é externa como em Descartes. Não é externa e mecânica, é orgânica. Deus é exigido pela própria consistência do *eu*. O *eu* traz Deus dentro de si como seu fundamento. Não tenho em mim a explicação de mim mesmo. Ele diz: "Sei que existo, mas não sei por que existo. Então, considerado isoladamente, eu não tenho fundamento algum. E se não tenho fundamento, não posso existir. Não obstante, eu existo. Então carrego de certo modo dentro de mim algo que desconheço e que me sustenta na existência. Trago dentro de mim a sustentação ontológica do meu modo de ser. E isto é o quê? É exatamente Deus". Por que ele pode fazer isso? Porque, em nenhum momento, ele isola o *eu* cognoscente do *eu* real. O *eu* a que se refere é o mesmo *eu* que confessa os seus pecados.

Agostinho não faz, então, apenas uma análise cognitiva do *eu*, mas uma análise existencial; ele conta a sua história, quer saber quem é ele. Ora, o *eu* de Descartes é um *eu* isolado que só existe num momento atomístico do tempo – é aquele momento em que você diz: "Penso, logo existo". O *eu* de Santo Agostinho, não. É o *eu* que tem a história. E daí o sentido das *Confissões*.¹ As *Confissões* são uma sondagem em profundidade dessa raiz ontológica do *eu* que está lá para trás, que é anterior à sua existência. Ele sente que tem que remontar até o começo da existência, porque, remontando no tempo até a primeira infância, vai chegar o mais perto possível disto que o sustenta. E aí é que ele vai ver que, por si mesmo, considerado como puro *eu*, não tem nenhuma razão de ser.

Nessa sondagem, Santo Agostinho se defronta com o problema da

¹ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 2001.

sinceridade. Quer dizer, você tem que contar sua história tal como ela realmente aconteceu. Ora, a sinceridade implica a aceitação da continuidade do *eu* no tempo, justamente aquele ponto que Descartes passou por cima e nem percebeu. Em Descartes, a continuidade do *eu* no tempo está implicitamente afirmada sem que ele perceba. Ou seja, para fazer esta sua análise é preciso que o *eu* continue no tempo, mas ele não diz isso, nem percebe isso. Está acreditando que a certeza que o *eu* tem de si é o fundamento. Não, o fundamento já está dado anteriormente, é a continuidade no tempo. A certeza que o *eu* tem de si mesmo é apenas uma conclusão que ele tira dessa continuidade, e ela é necessária para que ele chegue a essa conclusão.

Ora, em Santo Agostinho a consciência que o *eu* tem de si mesmo se identifica com o fato de ele assumir responsabilidade por sua continuidade no tempo; portanto, a responsabilidade por sua história, a responsabilidade por seus atos. Não existe um "eu atomístico" solto no tempo; só existe esse *eu* temporal, histórico, que é o mesmo que eu já era quando pequenino.

É como se Descartes falasse de um *eu* vazio. O *eu* de Descartes é apenas um conceito lógico de *eu*. Mas o *eu* de que fala Santo Agostinho é o *eu* considerado em cheio, é o *eu* do homem que realmente existe, é o *eu* do próprio Agostinho. Não é o *eu* filosófico, não é o *eu* transcendental, não é nenhum conceito. É o *eu* histórico real, esse mesmo que diz: "Ah, eu fui ali na esquina", "eu casei", "eu estou devendo dinheiro", e assim por diante. Isso quer dizer que ele percebe que só existe possibilidade de você tomar posse da consciência de existência do *eu*, se toma posse da consciência que o *eu* tem de tudo o mais que ele fez; então, da sua vida inteira. Com isso, ele realmente descobre um continente filosófico que era totalmente estranho à Antiguidade. Ninguém falava de *eu*.

Santo Agostinho é, de certo modo, o último dos filósofos antigos, greco-romanos, mas sob outro aspecto. É o mais moderno dos filósofos,

porque é o primeiro que mostra que esta capacidade que temos de nos reconhecer como sujeitos de nossos atos, e não só dos atos cognitivos, é a base de toda certeza que possamos ter. Não é a base objetiva da certeza, mas a base subjetiva – usando aquela famosa distinção de Aristóteles entre o que é o mais certo ou o mais verdadeiro em si, ou o que é o mais certo e o mais verdadeiro para nós. A ordem da hierarquia objetiva das certezas não é a ordem subjetiva, ou seja, não é a ordem cronológica da minha aquisição das certezas.

[Aluno: *O senhor disse que Santo Agostinho foi a primeira pessoa na Antiguidade a falar em eu, que não se falava em eu na Antiguidade...*]

Não. Não é que não se falava. Não se chegava a dar uma importância filosófica para isto.

[Aluno: *Bem, pois é, mas a filosofia grega não falava da alma individual?*]

Mas nunca no sentido biográfico. E nunca pensou em fazer dela o fundamento da certeza. Toda a filosofia grega parte da idéia de que existe um Cosmos objetivo ordenado e que estamos dentro dele.

[Aluno: *E uma alma individual é considerada como?*]

Como uma parte do todo. Como uma expressão do todo. (...) . Era a alma vivente real. Mas ela nunca foi colocada no centro da especulação filosófica; era apenas um detalhe. Veja o que Aristóteles, por exemplo, denomina “psicologia” no estudo *De Anima*: sua psicologia começa com o estudo da biologia, da fisiologia, e aí vai chegar na alma. A alma humana, para ele, era apenas um fenômeno dentro de uma multidão de outros fenômenos. Por quê? Porque ele coloca ênfase na estrutura objetiva da realidade, e dentro dessa estrutura, evidentemente, a alma

humana ocupa um lugar importante, mas modesto.

Já em Santo Agostinho não tem mais esta... Você não pode esquecer que Santo Agostinho vive numa era de caos, estava tudo desabando; então não há mais esta ordem. A idéia do Cosmos como totalidade ordenada aparecia para os filósofos gregos refletida na ordem cívica, na ordem civil da *polis*; então a percepção da ordem era, de certo modo, imediata, e dentro dela havia desordens parciais.

[Aluno: *Será que eles tinham tensão sociológica ainda?*]

Certamente! O cenário no qual você vive, é dele que você extraí os problemas em que vai pensar.

[Aluno: *Mas chega a ser curiosa e até ilógica, porque toda vez que a gente estuda História da Arte, História do pensamento ocidental, sempre ouve falar, pelo menos praticamente, que a Antiguidade teria sido um período em que se colocaria o homem (...) como ser liberto, e daí vai se (...).*]

Mais ou menos. Esses são estereótipos que servem para você carimbar certas épocas. Mas esses estereótipos só têm função mnemônica, é só para você recordar. Na verdade, nada é assim. Mas nada, nada é assim.

[Aluno: *Isso se não ocorreu o contrário.*]

Na verdade, a própria divisão que temos de Antiguidade, Idade Média, Tempo Moderno é um problema. Já vou mostrar o porquê. Daqui a pouco vamos chegar nisso. Mas nunca acredite, não existe (...).

Vocês lembram que começamos falando da ordem da *polis*, etc. e terminamos com Diógenes querendo imitar um rato que corre a esmo no meio do deserto. Isso tudo é Antiguidade. Você diz: Que homem antigo? Você está falando de quê? Está falando, por exemplo, de Sófo-

cles? Sófocles, quando escrevia uma peça, colocava a regra da ordem cósmica tal como se refletia na ordem da *polis*. Era isso que ele fazia. Mas, e Diógenes, ele não era da Antiguidade também?

E se você vai dizer que “no tempo de Platão”, por exemplo, no tempo de Platão esta ordem da *polis* já não era a mesma de antigamente, já era problemática. Mas a desordem da *polis* não foi suficiente para que Platão ou Aristóteles chegassem a duvidar da ordem cósmica. Ao contrário, a ordem cósmica continuou existindo para eles. Podia haver lá três ou quatro gregos para os quais não existisse ordem cósmica alguma, como, por exemplo, Epicuro. Epicuro é um contemporâneo de Aristóteles. Como é que ele via o mundo? Como um aglomerado, um amontoado de átomos que voavam a esmo sem nenhuma ordem externa e levados apenas por seu instinto, por seu desejo, o que ele chamava a sua “inclinação”, *clinâmen*, quer dizer, frescura, no fim das contas: “Ah, vou para aqueles lados. Por quê? Porque me deu na cabeça. Vou para cá, vou para lá...”.

Mesmo a idéia da ordem cósmica, não é o “homem antigo” que acreditava. Alguns homens antigos acreditavam nisso, e outros viam de maneira completamente diferente. O que podemos dizer é que, na época, os mais inteligentes, os mais poderosos intelectualmente acreditavam na ordem cósmica, e que uns tipos esquisitos não acreditavam. Mas pode haver outras épocas em que os tipos mais talentosos não vejam ordem alguma; pode acontecer isso também. Mas nada desse negócio de acreditar.

O “homem antigo”, o “homem medieval”, isso tudo são tipos ideais. Tipo ideal é um personagem que você inventa para servir de unidade de medida para depois você comparar com a realidade. Mas você tem que saber que foi você que inventou. O problema é que, se a gente inventa um tipo ideal, acaba tomando-o por real. Então acredita que existiu um “homem antigo”, um “homem medieval”, e que ele pensava assim,

assim... Isto é como aquelas bobagens como a Marilena Chauí escreve: “Todos os gregos acreditavam no eterno retorno”. Mas que estupidez é essa! Podia ter um ou dois que acreditavam, mas, certamente, primeiro, a senhora não fez o recenseamento; segundo, eu encontro vários pensamentos lá que não conferem com isso.

A história é sempre mais complicada do que a gente imagina. Quando a gente conta a nossa história, a gente gosta de contá-la com todos os detalhes e com todas as contradições, para que as pessoas não nos confundam. E quando a gente olha a história dos outros, sempre simplifica e esquematiza, que é para poder falar mal do sujeito mais facilmente. Isto viola o 2º mandamento: vamos conceder aos outros a mesma análise vagarosa e cuidadosa que concedemos a nós mesmos. Pessoas capazes de passar anos num divã de psicanalista contando todas as confusões da sua mente, olham o outro e simplificam, botam um carimbo. Mas se o outro é tão simples assim, por que você há de ser tão complicado? Acho que ele é tão complicado quanto você.

Vemos aí que, em pleno período antigo, se bem que já no final do Império Romano, tem um sujeito que coloca a alma humana no centro da cogitação filosófica. Por quê? Porque nada mais é certo. Certo, para ele: “Bom, a fé cristã é certa”. Mas o problema não é esse, o problema é: como é que nós chegamos lá? A certeza objetiva da fé não resolve o problema da certeza subjetiva. Você pode saber que uma coisa é certa, e continua duvidando, daí a necessidade da busca da certeza subjetiva. O que Agostinho faz? Tenta reorganizar o conjunto dos conhecimentos em vista da ordem interna da sua própria alma. E o que é isto? É a busca da unidade do conhecimento na unidade da consciência e vice-versa. Ou seja, isto é Filosofia no sentido mais puro, é exatamente o projeto socrático, só que feito num outro contexto, a partir de outros dados.

Onde quer que você veja filosofia de fato, é isto que você vê: um sujeito que tenta ou reorganizar sua alma à luz da ordem dos conhe-

cimentos ou vice-versa; e que, de certo modo, constrói a ordem do conhecimento à medida que constrói a si mesmo; e faz as duas coisas não inventando, mas descobrindo.

[Aluna: *Aí o conceito de fé se confunde com certeza?*]

Não, a fé é só um dos elementos deste negócio.

[Aluna: *Ah, é uma das certezas.*]

Claro. A fé é um dado. Não foi você que a inventou, ela também veio de fora. O problema de sua alma, com fé ou sem fé, continua exatamente o mesmo. Uma coisa é você acreditar em algo que tem a autoridade de Deus ali – e você crê que tem a autoridade de Deus –, outra coisa é acreditar porque tem as condições de certeza daquilo. Não dá para confundir uma coisa com outra. Esse é o duplo sentido da palavra fé que eu já expliquei: a fé como admissão de credibilidade e a fé como motivo da credibilidade. São duas coisas completamente diferentes. Você acredita nisto aqui porque é a palavra de Deus. E por que acredita que é a palavra de Deus? Tem que ter um motivo.

[Aluna: *A certeza existencial, não é?*]

Tem que ter uma outra certeza. Por exemplo, para a primeira geração de cristãos, a presença de Jesus Cristo era um motivo suficiente. Você vê que o homem sabe o que ninguém sabe, faz o que ninguém faz, cura os leprosos, faz o paralítico andar, dá visão aos cegos, etc. Bom, isto é um motivo para você acreditar nele. Ou não é? É um bom motivo. Não é uma certeza filosófica, mas é um motivo empírico para você acreditar nele. Porque você tem este motivo, então acredita no restante do que ele falou.

A fé sempre é assim: tem que ter um motivo. A fé não pode ser um negócio gratuito. Se você acredita porque é a palavra de Deus, resta saber

se é a palavra de Deus, senão qualquer um pode chegar e dizer: “Não, isso aqui é a palavra de Deus”. Têm que ter um motivo de credibilidade que induza você a aceitar que aquilo é a palavra de Deus, então acredita no resto por confiança. Mas sempre tem essas duas etapas. Basta dar essa explicação para você ver que a fé não resolve o problema cognitivo. Bom, primeiro, porque ela não traz explicações sobre todas as coisas, mas só sobre algumas; segundo, porque ela própria traz problemas cognitivos em si.

[Aluna: *Quando ele diz “fundamento da certeza”, está incluindo a fé também, claro. Uma dessas duas concepções de fé. Quando você diz, aliás, “Fundamento das certezas”: um fundamento subjetivo das certezas que ele estava buscando.*]

É, a fé é só um dos elementos nos quais você vai ter certeza. Vamos supor que você tenha encontrado o fundamento cognitivo absoluto da certeza. Ainda assim, aquilo que é matéria de fé transcenderá o que você pode verificar com esse critério de certeza. Haverá um elemento de confiabilidade a mais. Por exemplo, se Deus diz que vai acontecer tal coisa assim, assim, e acontece dentro, por exemplo, da realização da profecia, então você tem um motivo de credibilidade. Mas, e o que Ele diz do Juízo Final? Bom, a outra profecia eu acredito porque deu certo. Moisés disse que ia fazer assim, assim, e fez; então tudo bem. Jesus disse que ia ressuscitar Lázaro e ressuscitou; então aí eu acredito. Por quê? Porque aconteceu. E o Juízo Final? Eu só posso acreditar. Por quê? Porque ele me disse a verdade em tais ou quais circunstâncias, então suponho que não esteja mentindo agora! Aceito a profecia pela confiabilidade da fonte. Mas, pergunto, qual é a fonte mesmo? Para saber qual é a fonte, você precisa ter algum indício.

A fé não responde ao problema cognitivo; ao contrário, coloca um problema cognitivo. Quando aparecer um sujeito dizendo: “Tem pessoas

que...”. Tem pessoas que conhecem mal a religião, ou que a conhecem simplesmente desde fora. Acreditam nisso, que a fé vai dar um alívio ao problema cognitivo. Mas isso só para quem nunca viu, porque, ao contrário, a fé coloca problemas cognitivos enormemente cabeludos, mais do que tinha antes! Se você já tinha problemas cognitivos com um mundo existente que está aí, agora aparece um sujeito falando do Juízo Final, mostrando o que vai acontecer no fim. Se isso não é problema, então não sei o que é problema!

Se você pegar a filosofia islâmica, toda ela é uma discussão do Corão. Se o dogma resolvesse os problemas, não teria que ter tanta filosofia nem tanta discussão. Ao contrário, cria problemas novos, amplia o raio de experiência cognitiva do ser humano e, portanto, coloca mais problemas. Essa é a coisa mais óbvia do mundo! Somente uma alma ingênua pode acreditar que esse negócio de investigar a verdade é só “para nós que somos materialistas, porque, para aqueles outros, eles têm a fé, repousam na fé e não precisam pensar mais”. Ah, que santa ilusão! É incrível que o próprio Max Weber, nas famosas conferências “A ciência como vocação”,² caia nessa por minutos. Ele, que passou o resto da vida estudando religiões, cai nessa. Acredita que as pessoas encontram abrigo na fé... Fogem do sofrimento cognitivo, da luta pelo conhecimento, buscando um abrigo nas antigas fés. Ele não sabe o que tem lá dentro.

Na Escolástica você vê: são mil anos de discussões cabeludíssimas. Isto aqui não resolveu problema algum, colocou mais um problema. E isto supondo uma fé que seja efetiva! Mas a fé contém um elemento problemático em si mesma: não é possível se ter fé de uma vez para sempre. Como dizem, a fé vem e vai. Por quê? Porque ela é uma atitude subjetiva. Você pode segurar a fé como “ $2 + 2 = 4$ ”? Não! Você não vê nas histórias dos santos eles pedindo para Deus dar mais fé? Por que estão pedindo se já a têm? Porque só quem não tem a menor idéia do

² Universidade de Munique, 1918. Em português: Max WEBER, “A ciência como vocação”, in: *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1986.

que é a fé religiosa é que imagina que ela é um negócio que baixou sobre você e acalmou tudo. Ao contrário, criou um problema. São problemas e dúvidas que o sujeito que está fora desse âmbito religioso não pode nem imaginar. É claro que os que imaginam a fé como um repouso, esses têm uma visão idealizada, tipo Walt Disney, da fé. É provinciano, coisa de caipira.

Veja, se Santo Agostinho já tinha conhecimento da filosofia antiga e ainda tem mais a fé cristã... Mas, então, para raciocinar como esses camaradas, ele então já resolveu todos os problemas? Era justamente ao contrário: aí é que tinha um problema maior. Ele busca novamente – tal como Platão e Aristóteles, Sócrates – um fundamento indestrutível do conhecimento. Busca a certeza inegável. Só que essa certeza inegável é somente o começo de uma sondagem. Vê que a alma não pode negar sua própria existência, mas que, ao mesmo tempo, ele não pode afirmar esta existência em si mesma. Percebe que é uma existência condicionada, uma existência relativa, uma existência que não tem fundamento em si mesma. Mas, por outro lado, ele não poderia dizer que o fundamento que a alma tem é totalmente externo a ela, porque, se fosse um fundamento externo, ela jamais se questionaria sobre esse fundamento. Se a alma se questiona sobre esse fundamento, é porque ele lhe faz falta. Uma pedra não se questiona sobre os fundamentos de si mesma. Esse fundamento está para além da alma, mas, de certo modo, está dentro dela, é um seu componente. A consciência de sua existência incerta faz parte da própria alma. “Eu sei que eu existo, mas não sei por que existo”: este saber faz parte da constituição da própria alma. Saber que é uma existência contingente, saber que você não é nem causa de si mesmo, saber que sua existência não é uma necessidade absoluta, saber que você poderia não existir, como, aliás, você pode morrer daqui a pouco, sair da existência, isso faz parte da constituição da própria alma.

Veja a que léguas de distância estamos daquela análise puramente

mecânica, daquela pura justaposição de fatores que Descartes fará. Isso quer dizer que, entre Santo Agostinho e René Descartes, existe um recuo formidável! Descartes não alcança o grau de complexidade da análise que Santo Agostinho faz. Santo Agostinho está falando de uma alma real que se confronta realmente com as suas incertezas e que tem que dar conta de sua própria existência. Descartes não, ele isola tudo isso e faz uma mera análise de conceitos. E, pior, acredita que está contando uma história real. Acredita que suas *Meditações metafísicas*³ são uma autobiografia interior, quando não são, mas apenas uma descrição de um raciocínio esquemático. Isso é o mesmo que dizer: Descartes não tinha consciência do que se passava na sua alma; ele se conhecia muito mal, e tinha uma visão de si muito mecânica e esquemática; deixou escapar o personagem vivo que tinha dentro de si. Comparado com Santo Agostinho, é uma perda absolutamente formidável.

Agostinho, por exemplo, percebe claramente que a consciência que a alma tem de si é problematizada, pelo fato de que existem nela coisas que ela fez, que recorda e que não quer recordar. Ele sabe que a consciência que a alma tem de si nunca é totalmente translúcida, como Descartes pretende que seja a consciência do eu pensante. Percebe, por exemplo, que em suas memórias, em suas recordações, existem partes que são humilhantes e que ele preferiria não ver – e são justamente essas que ele vai investigar. Tem alguns capítulos das *Confissões* em que ele conta os pensamentos malignos que tinha já no berçinho. Ele diz: “Eu, como criança de berço, já estava tramando alguma, eu me lembro disso”.

Como poderíamos isolar a autoconsciência da alma dessas experiências que são o próprio tecido da vida da alma, que são as suas ações, a sua existência no tempo? Isso quer dizer que a alma da qual fala Santo Agostinho é a alma biográfica, a alma que existe no tempo, a alma real. Isso já é uma idéia que, diríamos, é escandalosamente moderna, tanto que levará séculos para exercer algum efeito. Acho que aquilo pairou em

cima da cabeça dos ouvintes, que nem entendiam direito a importância do que estavam lendo. Hoje, sabemos que isso é básico. Hoje, sabemos que aquele que não tem consciência de si, de sua posição existencial real, também não terá uma visão real do mundo objetivo. Hoje, para nós, isto é bastante claro, se bem que freqüentemente se perde, e no ciclo moderno se perdeu muitas vezes.

Com esta descoberta, Agostinho é levado a uma outra descoberta ainda pior: que o mundo real tem não apenas uma ordem estática, como a descreviam os gregos, mas uma constituição temporal histórica. Por que ele descobriu isso? É claro, porque se descobriu que a estrutura de sua alma é a estrutura de uma história, de uma narrativa, de um drama de autoconstituição no tempo; então nada mais natural que ele olhasse o mundo inteiro sob a categoria do tempo e da história. Não que isso não tivesse totalmente precedentes, pois no mundo judaico já se tinha: é a visão que os judeus tinham da história, que se vê na Bíblia. A visão que os judeus têm da realidade é de uma história. É a história do quê? De um drama, só que de um drama coletivo. É o drama do diálogo entre um povo e seu Deus: Deus manda fazer certas coisas, o povo não faz, daí as coisas começam a dar errado, ele não lembra por que, daí tem que reexaminar tudo, tem que voltar atrás, recomeçar tudo... Não é assim?

Agostinho vê exatamente a mesma coisa dentro da alma do indivíduo e dentro da história, história não de um povo, mas da humanidade. Claro que sua visão de “humanidade” é circunscrita ao universo de dados que ele tinha, abrangendo, portanto, judeus, Império Romano, a nova situação ali; exclui povos inteiros, que ele nem sabia que existiam. Então, como visão da História Universal, ela só vale simbolicamente, porque não é uma História Universal substanciada por dados universais. É uma história parcial que pretende ser universal no simbolismo do seu conteúdo. E esse conteúdo é a da perene disputa entre os fatores

³ René DESCARTES. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

de ordem espiritual, os fatores interiores da constituição humana e a constituição externa da sociedade. É o que Agostinho chama “A cidade dos homens”, que mais tarde se traduzirá materialmente como a disputa entre o Estado e a Igreja, ou Cristo e César, como queiram.

Veja que todas as atividades humanas, todas elas implicam um jogo desses dois fatores: a inspiração interna, aquilo que vem do espírito, que cria realmente as situações, e depois a sua estruturação material em torno. Cada atividade humana tem esses dois lados, um lado que é criador e outro que é entrópico. Ele se estrutura a partir daquilo que veio da inspiração, mas, em seguida, sufoca o que veio do espírito. Agostinho simboliza isso como a “cidade de Deus” e a “cidade dos homens”. No fundo, é a mesma cidade. Materialmente falando, é a mesma, mas é como se fossem dois planos da mesma realidade. Não são duas cidades justapostas, porque, se fossem justapostas, seria apenas um tipo ideal, e Agostinho não está falando de um tipo ideal. Embora ele esquematize, embora esteja criando um símbolo, não é um tipo ideal: está falando de uma realidade que de fato acontece. Talvez não aconteça exatamente do jeito que ele a descreveu, mas basicamente isto é uma verdade permanente.

Agostinho entra então na História da Filosofia. Entra, primeiro, como o sujeito que descobre o *fundamento subjetivo da certeza*. Ele a descobre não só como fundamento cognitivo, mas também como fundamento moral. A alma adquire a certeza de si mesma, mas a adquire se assume a sua própria história, se assume o seu arraigamento num conjunto de condições reais que implica um fundo que a sustenta e que é, por sua vez, invisível. É o que poderíamos identificar até com o famoso *ápeiron* de Anaximandro: existe aquele fundo desconhecido desde o qual você emerge, que é o fundamento da sua existência e que faz parte dela também, pois, se a alma se interroga sobre este fundo, então essa interrogação está dentro dela, é um constituinte dela.

Agostinho também entra na História da Filosofia como o indivíduo que realmente descobre explicitamente a *dimensão histórica da realidade*. Essa dimensão já estava implicada, de algum modo, seja no Antigo Testamento, seja na Revelação Cristã, quando Cristo promete que vai embora mas vai voltar dentro de certo tempo. E haverá uma consumação dos tempos – não se sabe quando, mas haverá. Portanto, estamos dentro de uma dimensão temporal, não de uma estrutura meramente estática. Note bem, isso não quer dizer que os gregos acreditavam numa estrutura estática ou no eterno retorno, nem que os cristãos acreditavam na dimensão histórica. Simplesmente os gregos não se ocuparam disso, porque não era o assunto no momento. Mas é evidente que o fato de um filósofo não ter falado de alguma coisa não quer dizer que ele negasse a existência; ele simplesmente não se preocupou com o problema, porque não estava no repertório das questões ali.

Para Agostinho, a questão histórica aparece por dois lados: aparece primeiro por esta sua consciência do *eu histórico*. A consciência do *eu histórico* surge do quê? Da mutação que ele mesmo passa no meio da vida, quando ele se converte ao cristianismo. Sua conversão não foi como aquelas do Novo Testamento: Jesus aparecia para o sujeito e instantaneamente virava sua vida de cabeça para baixo; ele começava outra vida e não tinha nem tempo de pensar na antiga. Não foi assim. Aqueles pescadores que Jesus Cristo colheu, ele instantaneamente os modificou; e eles começam uma nova vida a partir daquele instante.

O processo da conversão de Agostinho é enormemente problemático, se estende ao longo de muitos anos, com muitos conflitos interiores. Ele tem uma história. A substância desse *eu* de Agostinho é história. É somente a história da conversão? Não, a história da conversão se dá quando ele já era homem adulto, está vivendo isso como adulto. A conversão implicava uma tomada de consciência retroativa de toda a sua vida anterior, portanto, a consciência dos pecados: “A minha conversão

começou agora, mas os meus pecados começaram lá para trás". Ele está vivendo uma história e nela tem que integrar a narrativa de uma história anterior, que começa no berçinho. E antes? Agostinho falou: "Antes do berçinho eu não sei, mas, que tem alguma coisa atrás, tem, pois eu não surgi do nada e não me fiz de mim mesmo, não sou causa de mim mesmo".

O ser humano emerge para dentro da vida a partir de um fundo que lhe permanece desconhecido, mas que continua dentro de si como um componente problemático. Então o homem é aquele que se pergunta sobre o seu fundamento. Isto já estava dito nos gregos. Platão colocava que o homem que não tem esta interrogação sobre o fundamento da sua existência era chamado *amathes* (*mathes*, da raiz "saber"), o homem sem saber, sem sabedoria. *Amathes* pode ser traduzido como "homem estúpido" (ou idiota, ou imbecil).

(Quando publiquei um livro chamado *Imbecil coletivo*, todo mundo só pensou que era insulto. Não! O conceito de "imbecil" é um conceito filosófico que tem uma tradição de 2.400 anos. É um conceito perfeito... Não, não estou brincando! É uma coisa perfeitamente delineada, que tem uma imensa bibliografia, que vai desde Platão até o século XX, quando se tem estudos sobre isso. Há o famoso estudo de Robert Musil, *Über die Dummheit*. *Dummheit* é uma palavra até mais... até pelo som se vê. Esse "dum" quer dizer que o sujeito é um negócio fechado, sem nenhum interesse, é maciço. *Dummheit* só pode ser "estupidez maciça". Esse é um livro de trinta páginas, absolutamente maravilhoso, continuação de uma tradição.)

Então, quando um filósofo fala da imbecilidade ou da estupidez, ele sabe do que está falando. É um fenômeno gravíssimo da constituição humana que se manifesta por desinteresse pelo fundamento. O fundamento é aquilo que está dentro de você e que lhe transcende, é a parte misteriosa, é o *ápeiron*, o indefinido que está embaixo e dentro de você,

e acima também. Quando você se fecha para este fundo, quando não quer mais saber dele, fechou-se só naquilo que constitui você mesmo tal como você está; fechou-se no mesmo. "Mesmo", em grego, é *ídios*, então você se transformou num *idiotes*, que é o indivíduo que só sabe do mesmo, que não conhece aquela alteridade, aquele outro, aquele fundamento abissal que existe dentro dele. Só sabe dele mesmo, daquilo que ele mesmo pôs no circuito dele mesmo. Tudo o que constitui sua verdadeira realidade e que vem de fora, vem de cima e vem de baixo, vem do infinito, para ele não existe. Então, é evidente que é um idiota! Ele não sabe onde está!

Quando Aristóteles diz "o conhecimento começa com o espanto", é claro que ele não está falando de qualquer espanto. Não é porque você foi assaltado na rua e ficou com medo que isso vai ser um espanto filosófico – qualquer idiota se espanta com uma coisa dessas. Ele está falando do espanto ante o mistério que você traz dentro de si. É desse mistério que diz Agostinho: "Eu sei que existo, mas não sei por que existo. Não sei quem me pôs aqui, não sei para que, e não sei para onde estou indo. E isto é a única substância real da minha existência, porque todo o resto fui eu mesmo que inventei". E isto, que "fui eu mesmo que inventei", o idiota só se preocupa com isto, como se fosse a realidade.

É claro que pode haver também uma idiotice coletiva, quando toda uma coletividade só se preocupa com aquilo que ela mesma inventou e desconhece o fundo real que sustenta sua existência. Ela se desinteressou pelo universo real, só se preocupa com suas coisinhias.

[Aluno: *Esse desconhecimento compõe o que Agostinho fala sobre o esquecimento, que o nosso eu é a delimitação da memória que temos durante o esquecimento de tudo que poderíamos saber, mas não lembramos. É algo assim?*]

Claro, o filósofo está sempre sondando dentro desse esquecimento,

porque ele sabe que o fundamento dele está ali, naquilo que foi esquecido; é ali mesmo que está o mais precioso, por ruim que pareça. É por isso que Agostinho vai sondar desde as suas primeiras memórias, o que ele pensava quando estava no berçinho. Ali ele estava próximo do mistério. Por quê? Porque tinha inventado pouca coisa, não tinha muita biografia das suas ações, não tinha muitas ações a contar; era constituído de um pequeno repertório de ações cometidas e de uma grande presença do fundo.

É o que se busca, por exemplo, nas famosas regressões de memória. Só que essas regressões são feitas de tal modo que, em vez de você penetrar no *ápeiron*, penetra numa outra existência igual a esta. Se você sai de um círculo de idiotice para ir para outro círculo de idiotice, e outro, e outro, você recua no tempo sem nunca sair de dentro de si mesmo; então isso é uma celebração da idiotice, evidentemente. Você nunca chega no fundamento da existência, nunca vê o fundamento da existência; vê outra existência, e outra, e outra, sempre igual. Já é um idiota nessa existência e foi na anterior também, na outra, na outra, na outra... Podem ser mil existências iguaizinhas, constituídas do mesmo círculo de preocupações corriqueiras que você tem nesta. Aí é prisão subjetiva total e definitiva, não tem mais jeito. Isto quer dizer que a diferença entre esta vida e o seu passado se torna apenas uma diferença cronológica, porque atrás dela tem outra vida igualzinha a esta, só isso. Dá para perceber como isto é absurdo. É necessário que, por baixo desta vida, exista não outra igualzinha, mas algo enormemente diferente que a fundamente.

[Aluna: (...) mas em relação a escapar de samsara, daquela roda interminável, você nunca sai?...]

Não. Quando no mundo hindu se fala em “sair do samsara”, está-se querendo dizer exatamente: “Não importa quantas vidas você tenha

tido um dia, vai ter que sair disso”. É a anti-regressão de memória. Não adianta nada você recordar mil vidas, o negócio é sair desse círculo da idiotice! E se abrir para o fundamento. Eles estão falando com outros símbolos, mas dizendo exatamente a mesma coisa. Você recordar duas mil vidas... Mas são duas mil vidas humanas iguaizinhas a essa, com preocupações idênticas, todas constituídas do círculo interno das preocupações humanas! Se você conhecer todas elas, não adiantou nada. Na verdade, é apenas conhecimento quantitativo; qualitativamente é o mesmo tipo de conhecimento que você já tem nesta vida.

O que se tem que fazer é se abrir para o fundamento da existência, aí se rompe o círculo. Então não precisa contar duas mil vidas: conta uma e já sai dessa, como fez Agostinho. Não precisa regredir para vida anterior; se você já é burro nesta vida, imagina na outra! Isto não vai resolver nada, somar o número de vidas não vai melhorar nada. O negócio é se abrir qualitativamente para uma outra dimensão, que é a dimensão do fundamento real do qual você emerge.

Se o sujeito quisesse mesmo se abrir para isto, era só olhar em volta e lembrar que está dentro de um universo físico que o transcende enormemente. Era só ele pensar nisso. Mas às vezes não adianta. Você poderia sair num sentido espacial, como saíram Platão e Aristóteles; tentar olhar a ordem cósmica e ver que você é apenas um elemento dentro dela. Ou pode fazer como Agostinho, que recua até o começo da vida e diz: “Ela começou em algum ponto, e antes que eu estivesse lá, algo me fundamentava”.

Essas descobertas de Agostinho são absolutamente fundamentais. Aquilo que deixou de ser explorado pelos gregos, ele vai lá e descobre um outro continente que, evidentemente, tem que ser articulado com o dos gregos. Tanto faz você ver este fundamento no sentido de um simbolismo espacial de ordem cósmica ou de um simbolismo temporal de origem, é a mesma coisa, são dois simbolismos em torno da mesma

busca do fundamento. E a busca desse fundamento é acompanhada e, na verdade, se identifica com a própria elaboração da autoconsciência de um indivíduo que vai assumindo o seu passado, assumindo o senso de realidade e se tornando um homem responsável. Vai se tornando não somente o homem maduro de que falava Aristóteles, que é o homem que conhece e responde por suas condições de existência, mas o homem cristão, que já responde perante o final da existência, já está perante o Juízo Final.

Ninguém pode negar que entre o ideal do homem maduro aristotélico e o do santo existe uma subida de nível, mas não se pode desarticular uma coisa da outra. Aí temos que concordar com Justino, com Clemente, que diziam: "Não, espera aí, o cristianismo veio depois da filosofia, é um negócio que vem adiante, não vem do lado. Não são duas espécies do mesmo gênero que se possa cotejar e ver qual que se vai escolher. Não se tem que escolher, uma coisa está na continuidade da outra".

No entanto, veja: eu disse que Agostinho é levado a essa consideração, a essa descoberta da dimensão biográfica, por um lado, e histórica, por outro, em parte pelas circunstâncias de sua vida, que passa por uma longa e difícil modificação e que, portanto, ele jamais compreenderia se não tivesse condições de contá-la. Se esquecesse aquilo, ele não entenderia onde estava. Mas é levado à mesma consideração pela observação da longa decomposição do Império Romano, que não foi uma coisa como aconteceu com a *polis* grega, que sumiu do dia pra noite porque foi invadida. Não é isto. Claro que ela já vinha passando por um processo de decadência, mas o seu fim foi abrupto. Já o Império Romano foi se desmembrando, se desmembrando, foi se decompondo ao longo de muitas gerações num processo extremamente humilhante e doloroso.

Agostinho assiste a tudo isso também; é um processo temporal que ele vê: "Hoje está pior do que dez anos antes, e dez anos antes estava

pior do que dez anos antes, e assim por diante". Isto desperta nele o sentido da dimensão do tempo, tanto que ele acabará vendo o tempo como um supremo mistério: "O tempo é uma coisa que, quando não me perguntam o que é, eu sei, mas quando perguntam eu não sei mais".

Isso quer dizer que o mistério do tempo tem algo a ver com esse mistério do fundamento. O fundamento é aquilo que está por baixo do tempo e que está ali o tempo todo. Surgirá mais tarde, com Boécio, a definição do tempo como uma imagem móvel da eternidade. É uma imagem móvel. Então você está dentro da imagem móvel, mas está dentro da eternidade ao mesmo tempo. Está dentro da eternidade, que é a realidade, e está dentro da imagem ao mesmo tempo, assim como a imagem que está sendo projetada na tela de um cinema está realmente dentro do cinema. Então você pode passar de uma dimensão para outra, porque, na verdade, uma está dentro da outra.

Com a queda do Império Romano, começa o que chamamos propriamente a Idade Média. Nossa medida de Idade Média vai desde a dissolução do Império Romano do Ocidente até a famosa tomada de Constantinopla pelos turcos, em 1453. Acontece que a tomada de Constantinopla pelos turcos é o fim do Império Romano do Oriente. O que chamamos de Idade Média é, então, todo o tempo de duração do Império Romano, tal como identificado com o Império do Oriente. E esse império do Oriente, esse Oriente começa em Atenas, que sob outro aspecto, é o coração do Ocidente. Então se subentende que, Oriente e Ocidente são maneiras de dizer: esse Oriente era extremamente ocidental, e ele se torna mais oriental por um fator muitíssimo esquisito que acontece na época.

Acontece que, enquanto no mundo latino um Santo Agostinho estava elaborando esta filosofia platônica e tentando integrá-la com o cristianismo, no mundo oriental, ou seja, no mundo bizantino, ocorria um processo completamente diferente. Em primeiro lugar, enquanto o

Império Romano do Ocidente virava uma bagunça, o do Oriente se estruturava. Precisamente no momento em que os nobres, os aristocratas, estavam abandonando as cidades, fugindo para o campo, cada um se fechando em seu feudo e instituindo ali as leis que bem entendessem – porque não havia mais lei alguma –, no Império Bizantino estava se formando uma aristocracia muito organizada, um Estado muito organizado, com leis e uma hierarquia que durou um tempão. Basta isso para se ver que o cenário era completamente diferente.

No Ocidente, o que veio a formar a aristocracia tal como a conhecemos é a mistura de duas coisas: o resíduo da antiga nobreza romana que sobrou e a nova nobreza que se formou pelas invasões bárbaras. E esta nova nobreza se caracteriza por sua índole exclusivamente militar: sua única ocupação digna era a guerra. Dos assuntos administrativos e estatais ninguém se ocupava, porque não existia Estado; e a administração era muito simples, como a administração de uma fazenda. O Estado não existia, e as poucas tarefas administrativas necessárias à vida civil, a Igreja ia assumindo. A Igreja estava continuamente formando pessoas letradas que, além de transmitirem a doutrina cristã e de ensinarem as pessoas a ler e a escrever, ainda exerciam, de vez em quando, as funções de cartório.

Isso quer dizer que, no Ocidente, se forma um clero que desde o início está centrado na atividade intelectual letrada, ao lado de uma aristocracia guerreira que se recusa terminantemente a aprender a ler. Por exemplo, quando Carlos Magno consente em aprender a ler, ele já tem trinta e tantos anos, e consente praticamente por amizade ao monge Alcuíno, que ele havia chamado para organizar a educação ali. Durante séculos, a educação no Ocidente só visa a dois tipos de pessoas: aqueles que de algum modo visam ao clero e as mulheres.

Portanto, quando vocês ouvirem uma líder feminista dizer que as mulheres foram excluídas da educação, era exatamente o contrário: em

qualquer escola que se chegasse, metade era futuro padre, a outra metade era mulher. E os homens? Não iam para lá por nada deste mundo. Se o cara achava que tinha de ser guerreiro, falavam: “Você vai ser padre? Não? Então por que você quer aprender a ler?”. Era exatamente isto. Se o sujeito não quer ser padre, mas quer estudar, é porque deu alguma coisa errada nele. Era exatamente assim. E as mulheres? Diziam: “Elas têm que aprender a ler porque daí decoram aqueles poemas, lêem para nós, tocam música para nós”. Para eles, as mulheres tinham funções de entretenimento e de educação também. Elas é que vão educar as crianças. Educam as crianças e representam um elemento suavizador dos costumes: “A gente está o tempo todo em guerra; quando chega em casa, tem que ter um negócio ‘melhorzinho’”. Esse mundo “melhorzinho” era organizado pelas mulheres.

[Aluno: *Mas por que as mulheres tinham que saber ler para educar as crianças, se as crianças não teriam que saber ler?*]

Porque são elas que passam a tradição. Vão ensinar as crianças a rezar, por exemplo. É muito mais fácil fazer isso sabendo ler. Elas é que ensinam a religião. Até hoje, no mundo, vê-se que dentro de qualquer igreja tem mais mulher do que homem, até hoje é assim. Mas é assim aqui. Se você vai numa mesquita, tem quinhentos homens e trinta mulheres. As mulheres têm preguiça de ir. Ficam em comportamento separado, e sempre o dos homens está cheio e o das mulheres está vazio. Embora seja obrigatório ir, elas simplesmente não vão. No mundo islâmico, religião é ocupação de homem, assim como entre os índios. Só homem se ocupa de religião, mulher não. Já aqui, no Ocidente, por causa deste fator, impregnou-se até hoje que as mulheres têm mais interesse na religião do que os homens.

[Aluno: (...) a história de mulheres terem que saber ler para poder transmitir a religião (...). Isto significa que para assimilar essas tradições não é preciso saber ler, mas para transmiti-las é preciso saber?]

Era preciso, sim, porque a nobreza nunca assimilou.

É no processo de passar algo da tradição que algumas acabam se destacando, porque querem aprender a ler, e outras não. Agora, aquele mínimo você pode aprender sem saber ler. Mas o elo de continuidade é dado pelas mulheres. Por um lado, a Igreja – os monges, os padres – e, por outro lado, as mulheres são o elo de continuidade. Elas têm a memória do passado, os homens não, estão todos só querendo saber de guerra, de bagunça. Isso quer dizer que a função letrada fica associada à Igreja e, portanto, a uma organização que é distinta do poder temporal. O poder temporal é de índole guerreira.

No Império de Bizâncio acontece exatamente o contrário: a corte está organizadíssima, existe um Estado organizado, e o Estado precisa de funcionários qualificados. Quer dizer que o ensino ali é estatal. E o que se ensina? As tradições antigas: retórica, filosofia, etc. Por outro lado, o elemento religioso fica à margem do ensino. A religião se transmite nos mosteiros e nas igrejas, e não é integrada no ensino letrado. O que acontece? Acontece que algo como o nosso famoso conflito entre Igreja e Estado, que perpassa toda a história da Idade Média ocidental, não acontece por lá. Mas também não acontece uma coisa característica que vai definir toda a etapa seguinte, que é a Idade Média propriamente dita: o desenvolvimento da teologia no sentido em que nós a entendemos no Ocidente, como teologia racional.

O que é teologia racional? É a explicitação *dialética* do conteúdo da fé via sua prova dialética e sua articulação e defesa dialética. Os padres da Igreja ocidental desenvolverão os instrumentos lógicos e dialéticos herdados da filosofia grega para expor e defender a fé cristã nos seus termos. Quando se chegar à época das grandes sumas de Alexandre de Hales, de Santo Alberto,

de Santo Tomás de Aquino, se verá o coroamento dessa teologia ocidental, ou seja, uma total organização racional do conteúdo da fé explicitado em discussões dialéticas. Isso é característico da Igreja ocidental. Vemos que só a Igreja Católica Romana tem isto – é a única religião do mundo que tem isso –, a total explicitação e ordenação dialética do conteúdo da fé. Isto na Igreja Oriental nunca aconteceu. Por quê? Porque a atividade de ensino religioso estava à margem da atividade letrada e filosófica.

Isto quer dizer que os filósofos ditos orientais – eram gregos, na verdade – que continuam nesse período, eles também não terão esta preocupação integradora e organizadora que se vê no Ocidente. No Ocidente, como o problema básico era articular dois legados diferentes – o legado cristão e o legado greco-romano sob a forma da explicitação dialética da doutrina –, a doutrina tinha que dar conta de tudo isto, tinha que harmonizar tudo isto em função de princípios comuns. É um esforço unificador monstro.

Esse esforço unificador criará então construções intelectuais que se assemelham estruturalmente à da arquitetura que foi desenvolvida, que é a arquitetura gótica. Existe um famoso livro do Erwin Panofsky que chama *Arquitetura gótica e Escolástica*,⁴ no qual ele mostra que a estrutura lógica dos tratados escolásticos, a estrutura lógica das sumas, é a mesma estrutura em triângulo que se vê nas catedrais góticas, que parecem organizadas desde cima, não desde baixo. Elas vão por um processo de ramificação, quer dizer, a arquitetura gótica é como um diagrama que, partindo de um ponto, vai se subdividindo, subdividindo, subdividindo, até chegar em baixo. Ele mostra que essa estrutura é idêntica à das sumas escolásticas. Há um esforço de unificação e de organização monstro, porque se tinha que abranger o universo inteiro das ciências, o universo inteiro do conhecimento humano. Submetido a quê? Aos mesmos princípios que eram os princípios da fé, e articulados não como conteúdo de fé apenas, mas como doutrina dialeticamente exposta e discutida.

⁴ Erwin PANOFSKY, *Arquitetura gótica e Escolástica: sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

Nada disso aconteceu no mundo bizantino. Isso quer dizer que os filósofos de lá não tinham que fazer um esforço tão grande de unificação. Eles se caracterizavam mais como herdeiros e transmissores de antigas artes – dialética, lógica, retórica – e de ciências antigas. Então o filósofo era mais um tipo eclético que sabia um montão de coisas: sabia lógica, retórica, astronomia, sabia isso e mais aquilo, e nunca houve a necessidade de articular a doutrina da fé num edifício único.

Ainda iremos detalhar um pouco mais isso, mas essa distinção básica entre o que se passou na Europa medieval, posteriormente à dissolução do Império do Ocidente, e o que se passou no Império do Oriente, isto é fundamental para entender o destino dessas duas Igrejas depois. Na Igreja do Ocidente, a partir da hora em que existe uma pequena rachadura no mundo doutrinal, tem que haver um cisma, evidentemente, ao passo que no mundo oriental a doutrina cristã permaneceu muito mais confusa, muito menos articulada dialeticamente. O problema das heresias, por exemplo, era mais difícil se definir lá o que era uma heresia do que aqui. Aqui tinha todo um “programa de computador”: “A doutrina certa é essa aqui; se saiu disso é heresia”. Lá não, a coisa era mais flexível.

Esta maior flexibilidade e o relativo isolamento em que a Igreja permaneceu em relação ao poder estatal permitiram que, muito mais tarde, a Igreja Oriental sobrevivesse melhor ao impacto do mundo moderno do que a Ocidental. Viajando ali pelo que sobrou do mundo comunista, vê-se que aquele pessoal é muito mais religioso do que qualquer católico, muito mais. Na Romênia, eu estava lá jantando uma vez com quatro repórteres, jornalistas, e era sexta-feira. Eu nem lembrei que era sexta-feira e pedi um bife, daí elas disseram: “Não, não comemos carne às sextas-feiras”. Você já viu jornalista preocupado com isso no Brasil? Isto é quase impensável! Um jornalista preocupado em não comer carne às sextas-feiras não existe; é a pessoa mais indiferente à religião que há, e das quatro meninas, nenhuma comeu carne.

Isto também vi com meus próprios olhos, um casamento na Igreja Ortodoxa Romena. Todo mundo fica de pé e as pessoas entram, saem, e o padre lá oficiando o rito de casamento. Quando entrava alguém, o padre parava e falava. É um negócio muito mais informal. A rigidez do rito ocidental tem a ver também com a estruturação lógica da doutrina, e a informalidade do rito oriental tem a ver justamente com a informalidade da doutrina.

Por outro lado, eles se ocuparam muito mais profundamente de um aspecto que aqui nunca foi organizado: eles têm a mística organizada. É um contraste absolutamente maravilhoso! E aí que você vai entendendo uma coisa: “Olha, foi assim, mas poderia ter sido de outro jeito”. É só quando você vê... Quando algum sujeito chegar para você e disser: “Olha, em História não existe o ‘se’...”, não espere a frase seguinte, porque é besteira. A História é feita de “se”. Tudo que é da vida humana foi feito de um jeito, mas poderia ter sido feito de outro. Tem alguma razão para ter sido feito assim, e se outro fez de outro jeito, ele também tem uma razão; portanto, sempre existe alternativa. O que não tem alternativa não é humano! Sempre tem que se ver de que outro jeito poderia ter sido, porque às vezes esse outro jeito que não foi feito aqui, foi lá.

Um fenômeno como, por exemplo, o dos hesicastas (Hesicasta, uma organização de prática mística que hoje está totalmente reunida numa série de livros que se chama *A Filocalia*,⁵ “amor àquilo que é belo”). Eles tinham uma prática na Igreja grega e russa que é chamada “pece perpétua”, que é uma extrema concentração espiritual numa permanente invocação a Nosso Senhor Jesus Cristo, e isto é uma técnica ensinada, controlada e praticada metódicamente. A mística no mundo ocidental é um negócio muito mais espontâneo: acontece, de repente alguém viu Jesus Cristo. É incrível que o que está organizado aqui está desorganizado lá e vice-versa.

⁵ Pequena filocalia: o livro clássico da Igreja oriental. Trad. Nadyr de Salles Penteado. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 1992.

Mas aconteceu um terceiro fator complicante: o legado da filosofia grega acabou sendo absorvido pelo Estado bizantino como elemento para a educação dos funcionários da corte. Isso não aconteceu logo, porque, logo após o encerramento do Império Romano do Ocidente, ocorre em Bizâncio a perseguição aos filósofos. Por quê? Porque o Império, sendo cristão, tendo se cristianizado, não queria nenhuma outra doutrina circulando por ali. Acontece que, ali em Atenas, por exemplo, a escola filosófica neoplatônica continuava existindo, e não apenas como Academia, mas quase como uma organização religiosa, com ritos e tudo o mais. Então, o governo de Bizâncio manda fechar a escola neoplatônica, que era em Atenas, e esses camaradas vão todos para a Pérsia.

Vê-se, então, que existe mais continuidade entre a filosofia ocidental e a oriental do que se imaginava. Sempre se imaginou desenvolvimentos totalmente independentes e que, depois, no século XII, com os famosos Tradutores de Toledo, trazem de volta Aristóteles. Não; era o mesmo pessoal que foi para lá, e depois uns quantos voltaram para Bizâncio quando parou a perseguição. E foram então integrados no edifício estatal bizantino, mas afastados do ensino religioso.

O ensino religioso no mundo oriental, que é de Atenas para lá, permanece então à margem da vida intelectual superior, permanece mais popular, mais ligado a raízes populares, e mais interessado na prática mística do que nas questões doutrinais. Isso é característico até hoje. E é isto justamente que permite este fenômeno assombroso de que a Igreja Oriental sobrevivesse melhor a um século de perseguições comunistas do que a Igreja Católica Ocidental sobreviveu a um século de prosperidade capitalista. Quer dizer, a Igreja Oriental é mais plástica neste sentido.

Não tendo a busca da unidade doutrinal explícita, a Igreja Oriental também tem uma estrutura funcional mais plástica, na medida em que admite dois cleros: o casado e o monástico, o clero casado estando, portanto, mais integrado na vida popular do que o monge – que, pelo que o

próprio nome diz, *monos*, é um ser solitário. De qualquer modo, sempre se reconheceu na Igreja Oriental que o centro da religião é o monge. É o monge o verdadeiro coração da religião. O outro clero, secular, depende espiritualmente do monge, tanto que, para as funções superiores, tem que ser monge; se você é padre, padre casado, a bispo não vai chegar. E esses arranjos não foram possíveis na Igreja Ocidental.

Ora, esta diferença específica ocidental surge então do fato de que as tarefas administrativas do Estado vão sendo absorvidas pela Igreja. Ela tem que se organizar ao mesmo tempo como mantenedora e transmissora da tradição e como poder administrativo, como uma espécie de poder temporal. É uma dupla função, o que fará com que, enquanto existir Ocidente, haverá a disputa entre o Estado e a Igreja, entre o Império e a Igreja. Quando, muito mais tarde, a nobreza descobrir que uma das fontes do poder da Igreja é justamente o conhecimento, as letras, ela tentará absorvê-lo para si e criará uma nova espécie de intelectualidade, agora palaciana, que era totalmente desconhecida na Idade Média, e esta é a origem das literaturas nacionais e das filosofias nacionais.

Esse é um processo complicadíssimo que vamos estudar um pouco mais para adiante. Mas se vê que a Igreja Ocidental, pela acumulação de tarefas, tendia naturalmente não só à unificação doutrinal, mas à centralização da autoridade. Isso quer dizer que, ao longo da História, a autoridade do Papa vai aumentando (aos trancos e barrancos, mas vai aumentando), ao mesmo tempo em que as partes superiores do clero, os grandes intelectuais do clero, dedicam-se a um esforço monstro de unificação do conhecimento.

Mas essa unificação do conhecimento não era apenas um empreendimento teórico, porque era uma forma específica de sua vida cristã, era uma tarefa cristã. Por exemplo, se estudar os estatutos da Ordem Beneditina, você vê: o beneditino tem uma série de obrigações de intelectual, tem que estudar assim, tem que saber tais e quais textos,

tudo isso faz parte da regra. Isso quer dizer que ele vai se realizar como cristão na medida em que se realizar como homem de conhecimento e como intelectual.

A vida intelectual como base da ascese, isso é característico da Igreja Ocidental. O esforço filosófico propriamente dito – que é justamente a unidade do conhecimento na unidade da autoconsciência – é assumido na Igreja Ocidental como uma forma de vida ascética, uma forma de devoção, o que marcará muito toda a história da intelectualidade ocidental até hoje. Mesmo os que saíram da tradição cristã e romperam com ela conservam algo disso. O fenômeno moderno do clero leigo – Rousseau, Diderot e outros, que são os novos guias morais da comunidade, embora estando à margem da religião – é um resíduo da vida intelectual como prática ascética cristã.

Ora, podemos dizer que o divisor de águas entre a filosofia antiga e a filosofia propriamente medieval é dado pelo seguinte fator: todo aquele legado de filosofia greco-romana que em Bizâncio estava sendo absorvido para a formação dos funcionários da corte, à margem, portanto, da Igreja, no Ocidente é absorvido para a formação do próprio clero. Na hora em que se anuncia um certo número, um certo volume de bibliografia com trechos de Platão e Aristóteles, as técnicas retóricas e dialéticas, etc. – e isto começa a ser integrado no ensino do clero –, a partir daí se tem a filosofia escolástica, pois a partir daí começa um esforço coletivo de unificação do conhecimento e de unificação da doutrina, esforço no qual cada um participa como um aspecto de sua vida de asceta intelectual. Isto é exatamente o que vai definir a filosofia escolástica.

O primeiro tipo que encarna isto plenamente é um cidadão chamado Anicius Manlius Severinus Boethius, por volta do século V-VI. Boécio é, ao mesmo tempo, um homem da Igreja, um funcionário da chancelaria da corte, um conservador dos escritos antigos, um tradutor e comenta-

dor de Aristóteles, Platão, etc., e um filósofo que busca a unificação do conhecimento como um dever inerente à sua vida ascética de cristão.

[Aluno: *Ele não era beneditino?*]

Não, não era beneditino. Boécio tem uma infinidade de manuais para ensino que escreveu. É um dos formuladores do ensino escolástico. É claro que a filosofia é chamada de “escolástica” porque era aquilo que se cultivava nas escolas onde se formava o clero. Para formar as escolas, é necessário que se tenha um material de base, e Boécio foi um dos primeiros que articularam isto, não se limitando, porém, como os bizantinos, a conservar esse material, mas partindo para uma elaboração mais funda. E foi levado também a isso por uma circunstância biográfica peculiar: é acusado de participar de um complô em favor do Império Oriental e vai parar na cadeia, onde vai ser executado; nos meses que antecedem sua execução, escreve um dos grandes livros do Ocidente, que é *A consolação da filosofia*⁶ – *De Consolatione Philosophiae* –, no qual a filosofia aparece como portadora de um tipo de consolação cristã.

Quer dizer que o conteúdo e as técnicas todas assimiladas da filosofia grega surgem já como portadores de uma mensagem cristã não apenas no ensino, mas para a articulação e a estruturação da própria alma de Boécio. Então aquilo que Justino Mártil dizia – que o cristianismo é o coroamento da filosofia, o que vem depois da filosofia –, em Boécio já não se pode dizer assim, pois o cristianismo é a própria filosofia; já não é possível distinguir uma coisa da outra. Esta síntese, em Boécio ela aparece não apenas como fruto de uma longa elaboração intelectual, mas como a vivência do prisioneiro que tem a visão de uma mulher, que é o Espírito da Filosofia, da Sabedoria, que aparece e dialoga com ele na prisão e lhe passa, em linguagem platônico-aristotélica, o próprio cristianismo; aí se vê que já sintetizou, que todos aqueles elementos

⁶ Boécio. *A consolação da filosofia*, São Paulo, Martins Fontes, 1998.

dispersos já viraram uma síntese que ao mesmo tempo é filosófica, é teológica e é pedagógica. Há um sistema de pedagogia que traduz justamente a síntese do legado greco-romano com a doutrina cristã. Esta síntese que ocorre na alma deste cidadão chamado Boécio é o que será passado nas escolas, nas quais se cultivará então a vida intelectual e, sobretudo, a vida filosófica, ou seja, a busca da unidade do conhecimento na unidade da consciência e vice-versa, como o aspecto intelectual da ascensão cristã.

Não é necessário dizer da imensa seriedade com que as pessoas se entregavam a esse esforço. Isso quer dizer que, para o filósofo escolástico, aquela elaboração intelectual não era um jogo, e nem somente a busca de um conhecimento mundano. Era a sua realização, a realização do seu dever de cristão. Sua vida cristã se dava através do estudo. Isto dá para esses filósofos uma força de concentração nos seus objetivos que se torna, para os filósofos posteriores, absolutamente impensável. A capacidade que o escolástico tinha de investigar certas questões filosóficas nas suas últimas minúcias lógicas, sem nunca se perder e sem nunca achar que aquilo era chato, derivava disto: ele estava lutando pela salvação da sua alma. No momento em que se perde isto, com a filosofia moderna, evidentemente todo este imenso legado escrito da filosofia escolástica se torna repentinamente incompreensível.

[Aluno: É interessante colocar que, de maneira básica, essa questão de entender a disputa (...) oral, faz primeiro a base hoje pela imensa honestidade que se vê nesse período (...) tem a maneira como eles começaram a refutar a colocação do outro dizendo: "Nego". (...)]

Nunca houve, ao longo da História, um período de maior honestidade intelectual do que esse aí. Nunca.

[Aluno: Inclusive começaram a refutar o outro...]

Porque a gente não pode esquecer que o exercício da filosofia era uma prática de santidade! A pessoa não estava brincando. Por exemplo, se você demonstrasse uma imensa habilidade intelectual, mas falhasse um pouquinho na caridade cristã, as pessoas perceberiam imediatamente. Veja que o ensino na época era organizado de modo que fazia o estudioso se dedicar à busca da verdade com o empenho de quem estava arriscando nisso a salvação da sua alma. Isso quer dizer que a exigência de honestidade era levada até as últimas consequências, daí todas essas práticas, tanto práticas pedagógicas como práticas de investigação filosófica, que são adotadas nesse período. Esse exemplo que ele citou, que é o da discussão chamada *disputatio medieval*, é só uma delas.

Havia uma série de práticas pedagógicas diferentes. Uma delas é o que se chamava a “exposição magistral”. Na exposição magistral, o mestre senta e fala por duas horas sem ser interrompido; segue um raciocínio com começo, meio e fim. Uma outra prática, que forma contraste com essa, é a da *disputatio*, em que duas teses opostas serão defendidas por dois estudantes. Como é que se faz a *disputatio*? Um sujeito enuncia a sua tese e tenta demonstrá-la; o opositor tem que começar por repetir o que o outro disse, subdividir em partes, dizer qual a parte que ele vai refutar e sob que aspecto, e baseado em quê. Por exemplo, você pode refutar a premissa, pode refutar a estrutura do argumento, tem vários lados que você pode refutar. A refutação não era uma discussão, como tem discussão política, para ganhar a discussão. Não! Era realmente a discussão dialética tal como proposta por Sócrates, levada às suas últimas consequências. Elaborada tecnicamente, é tudo aquilo que Sócrates queria como discussão honesta, na qual a busca da verdade e a permanente fiscalização das etapas percorridas, isto é levado às suas últimas consequências. Isto é o próprio método científico.

[Aluno: *Mas os filósofos imaginavam isso no plano da consciência individual, o homem discutir consigo mesmo?*]

Não. Discutia com seus amigos na praça pública.

É claro que o mesmo processo era repetido interiormente. Você fazer isso absolutamente sozinho é impossível, assim como é impossível você aprender a falar sozinho. Existe um treinamento que é coletivo, e aos poucos o indivíduo vai conseguindo montar a discussão dialética dentro de si mesmo, como Santo Tomás de Aquino. Se você vê a *Suma Teológica*, ela é assim: coloca uma pergunta, daí coloca uma série de respostas possíveis, daí coloca os argumentos em favor de cada resposta, depois coloca as objeções a cada uma, e depois vai resolvendo uma por uma. O que é isso? É a estrutura de uma discussão, *disputatio* escolar, só que agora internalizada. Ele está fazendo consigo mesmo. Isso quer dizer que a construção da alma individual é similar à construção do sistema pedagógico.

[Aluno: *No exemplo dessa honestidade da conexão da ação da alma, pode-se ter ali como que um crescimento. Porque todas as pessoas que estavam empenhadas em construir aquele referencial tinham uma dedicação que buscava também a salvação da alma.*]

Não, mas era a mesma coisa! Não é que eles buscavam “também”, era a mesma coisa, porque isto é uma das formas do que se chamava na época de o “dever de Estado”: além dos deveres cristãos em geral, que são os Dez Mandamentos, existem deveres específicos que são inerentes à posição que o sujeito ocupa na sociedade. Para um monge, há uma obrigação que é completamente diferente da do pai de família; o sujeito que é um militar, um guerreiro, tem um dever completamente diferente do dever do clérigo, e assim por diante. Esta ascese intelectual é o dever de Estado inerente à condição do intelectual medieval. É claro que um nobre, ou uma mãe de família, não tem obrigação de fazer nada disso,

mas para ele é assim que vai viver a vida cristã: vai buscar a verdade aqui até as últimas consequências, com total responsabilidade do que está fazendo.

Isso quer dizer que o sujeito, antes de enunciar uma idéia, tinha que trabalhar muito nela. Muito, muito. Não havia uma proliferação de opiniões. Havia certas correntes, mas que refletiam... Quando havia incompatibilidade de duas correntes, é porque havia uma dificuldade real de resolver o problema, não porque simplesmente um gostou disso, o outro gostou daquilo! É porque de fato a coisa é encrencada. Quando surge, por exemplo, o problema dos universais – “os termos gerais expressam coisas que existem realmente ou apenas uma aglomeração mental de entes singulares?” –, isto não é fácil de você resolver; então surge discussão: uns acham que sim, outros acham que não. Mas quando se perpassam as discussões, vê-se que a questão não está realmente resolvida. Quando formam facções, é porque não deu para resolver a questão, apesar dos melhores esforços. Ninguém estava levantando opiniões porque sim. No curso de uma investigação, chegou-se a certos blocos de problemas que não puderam ser resolvidos, então se tem que optar: “Eu acho isso, o outro acha aquilo”.

[Aluno: *E aí as opções pelas ordens religiosas até, não é?*]

Aí se formam inclusive ordens religiosas que defendem isso, que defendem aquilo; mas isso não saiu do nada, não foi frescura: eram dificuldades reais às vezes de ordem até trágica, de o ser humano esbarrar numa dificuldade que não consegue resolver. Aí, se não há uma solução racional, então um adere a isso, o outro adere àquilo. Todas as disputas doutrinais que aparecem, todas, são assim, não tem nenhuma que seja baseada na gratuidade da escolha, na vontade de aparecer, na vontade de liderar, nada. Isto simplesmente não existe.

Aquelas pessoas todas, todas as correntes que fossem, eram de uma

humildade, de uma devoção exemplar. Estavam fazendo o melhor possível. É por isso que, por exemplo, se o sujeito chegava a defender uma posição herética, às vezes é porque não tinha havido os meios dialéticos de mudar sua opinião. Por isso, antes de se condenar um sujeito por heresia, o que se fazia? Mandava-se um inquisidor. Qual era a função do inquisidor? Discutir com o sujeito até o fim (pode levar anos!) para ver se conseguia convencê-lo a mudar de idéia. Por exemplo, quando Pedro Abelardo é acusado, quem é o seu inquisidor? São Bernardo, que era seu amigo de infância.

Hoje a gente faz uma imagem da Inquisição como sendo uma espécie de KGB ou Partido Nazista; isso é coisa de louco! A condenação por heresia é um negócio enormemente trabalhoso e ocorre depois de se ter esgotado todas as possibilidades. Se não deu para convencer dialeticamente o cara, então, o que se vai fazer? Pedir para ele simplesmente aderir, mesmo que seja *pro forma*; então ele deve declarar em público isto. Se depois disso ele não quer, aí o negócio complica.

[Aluno: Professor, mas aí há um problema, porque se todas as conversas (...) estavam baseadas numa dupla sinceridade de se acreditar naquilo ali, como é que se pode conceber que alguém quisesse que o sujeito aderisse *pro forma* apenas?]

Não, não é *pro forma*, ele tem o direito de conservar sua dúvida, porque isto é objeção de consciência. É assim: vamos dizer que você não consegue conceber que uma certa coisa, por exemplo, seja pecado. Só pensa: "Examinei, mas... Então eu não consigo conceber, mas deve ser porque a Igreja diz que é". Isto é suficiente. Não é um *pro forma*, assim, da boca para fora. Não, você admite que deve ser porque a Igreja diz que é, mas você não está vendo isso com seus próprios olhos. Isso é admissível. Então bastaria isso, um ato de submissão...

[Aluno: Seria não uma discordância, mas uma negação em relação à doutrina?]

É um ato de submissão com objeção de consciência. Quer dizer: "Eu ainda continuo não vendo isso, eu ainda não acho, mas devo estar errado, porque a Igreja diz que sim, embora eu não consiga enxergar assim". Isso seria admissível. Então, não é um *pro forma*.

[Aluno: E por que se imaginava que fosse necessária essa submissão?]

Porque, se você aceitasse aquela ruptura do edifício racional, a Igreja toda cairia, viraria a Igreja Oriental! 1500 anos de civilização iam "pro brejo". Aqui, o Ocidente apostou tudo na unificação total da doutrina. Unificação total da doutrina, unificação da Igreja, e, no fim das contas, unificação de Estado e Igreja. Apostou tudo nisto. Bom, foi assim aqui, em outro lugar foi do outro jeito. Aqui teve seus problemas, lá teve outros problemas.

[Aluna: Até porque, se todo mundo estiver no mesmo nível de honestidade e você não conseguiu convencer a maioria dialeticamente... certamente você está errado, então...]

Não, não é que você está errado, é porque é um limite da inteligência humana...

[Aluna: Hoje qualquer fiel pode evocar qualquer doutrina? Só porque a pessoa acredita em Deus, em Jesus, ela vai ler o catecismo inteiro? Estou dizendo é por isto: a educação em uma doutrina acaba produzindo uma série de documentos que a pessoa precisa conhecer para estar a par...]

Não, essas discussões só apareciam entre intelectuais; o povo está por fora disto.

[Aluna: Exatamente, isso que eu quero dizer.]

No nível popular, a fé estava totalmente unificada, porque não chegava até essas questões. Mas, e quando chegasse? E se um sujeito chegou à conclusão de que o negócio é completamente diferente e começa a ensinar aquilo? Daí se torna não apenas uma objeção pessoal, mas uma heresia mesmo, quer dizer, o sujeito fundou outra religião.

E não esqueçam o seguinte: que o único fator unificante era a Igreja. Não se tinha o Estado organizado. Isso quer dizer que a dissolução da Igreja seria o caos total! Não se tinha unidade administrativa, só unidade religiosa. A unidade religiosa era o fator arbitral entre os vários poderes espalhados pelo mundo. Se este poder arbitral também caísse, bom, então era a guerra total.

[Aluno: Duas perguntas me vieram à cabeça com relação a isto aqui. A primeira é o seguinte: no caso da heresia, qual é o espaço que se dava à possibilidade de que o herege...]

Da pregação daquilo? Nenhuma!

[Aluno: Não! Digo, que o herege pudesse convencer o inquisidor da sua posição? Era admitido isso?]

Claro que era admitido! Mas se ele conseguisse provar aquilo, então a Igreja ia ter que mudar de opinião, a Igreja inteira. Quer dizer, se o cara está certo, ele vai provar que está certo, e daí ele chega aqui e vamos ver: “É verdade isto que você falou. Então, pronto, passamos a pensar assim”. Veja, os concílios eram exatamente isto. Os concílios são uma longa e complexíssima fixação do dogma. Só depois de exaustivas discussões dizem: “Bom, agora chegamos à conclusão de que o negócio é assim...”.

[Aluno: Ou seja, aí não seria uma ameaça do outro, porque em tempo o edifício inteiro aderia...]

O edifício inteiro: ou vai todo mundo ou não vai ninguém, esse é que é o ponto. Porque, se o sujeito está certo, às vezes não é uma questão doutrinal, pode ser até uma questão pastoral, como, por exemplo, quando surgem essas ordens mendicantes, o negócio de São Francisco de Assis. Um sujeito maluco joga fora tudo o que tem, tem visão de Jesus Cristo, faz curas e vive, assim, uma vida errante. “Bom, eles querem fazer isto, estão chamando pessoas para fazer isto. Pode ou não pode?” Não podia, até um certo ponto não podia, porque nunca se tinha feito isso. O que o cara faz? Vai até Roma e convence o Papa. Então você não pode admitir a exceção, não tem exceção. Se o negócio é certo, é certo. A Igreja inteira tem que aprovar, quer dizer, o processo é complicado, a Igreja só se move inteirinha.

[Aluno: Mas ela admite uma espécie de semi-exceção, no caso do sujeito se submeter mas continuar com a dúvida pessoal?]

Claro, admite a exceção temporária, mas sabendo que, no fim, “nós vamos ter que acertar esta coisa aqui; pode ser daqui a duzentos anos, mas no fim vamos ter que chegar a uma conclusão”. Até lá você não tem o direito de ensinar isso como doutrina da Igreja. Você pode dizer: “Eu acho assim, assim, assim”, mas, se começa a ensinar isso como doutrina da Igreja, então se autonomeou Papa! O problema com a heresia é este: não é que o sujeito tem uma opinião diferente, não; é que ele adota, por sua própria conta, aquilo como opinião da Igreja, então ele está quebrando a unidade da Igreja e fundando outra, ele é um cara cismático.

[Aluno: Então, na medida em que ele afirmasse alguma coisa que fosse contrária à doutrina geral, mas afirmasse aquilo como posição pessoal e não como a posição da Igreja, isso era uma coisa...]

Isso não só era aceitável, como era o tecido da vida mesmo; eles viviam nesse tipo de discussões. São bilhões de questões que estão aí abertas, praticamente tudo em aberto. Aos poucos é que, nos concílios, vai-se fechando. Depois de muitas e muitas gerações de discussão, dizem: “Bom, agora nós já chegamos a uma conclusão”. E se é um negócio que arrisca criar a guerra, criar problema mesmo, pode-se apelar à autoridade do Papa, então o Papa decide.

Como é que ele decide? Ele se tranca, reza, conversa com Deus... Vocês sabem, hoje o Papa faz isso: “Ah, tem uma dúvida, ninguém consegue resolver, ninguém sabe como é que é? Então eu vou perguntar para Deus como é que é”. O que faz? Ele se deita no chão da Igreja de São Pedro e fica lá rezando até achar a solução. Chega a ficar dias ali. Essa é uma solução mística: “Nós não sabemos, humanamente não encontramos, mas tem um sujeito que está encarregado disto, e que Deus prometeu que, em caso de dúvida, dirá para ele”.

Se você não aceita essa regra do jogo, então não aceita o Papa, está fora da Igreja! Mas isto aí é em último caso. Se já houve dez concílios e não se resolveu nada, então continuam a discussão. Se está dando briga, então se diz: “Bom, agora apela para o Papa”. Então há essas duas soluções: o Papa e o concílio. O concílio é demoradíssimo, então às vezes o Papa tem que resolver, mas não por sua opinião pessoal. Ele tem que buscar a resposta em Deus.

[Aluno: Pressupõe-se que também você achou-o sincero nesse sentido... a comunidade toda.]

Se ele não for, isto é um problema tão grande para ele que é melhor que ele seja! Isso, como direi, isso é problema dele; ele tem é que se acertar com Deus. Aí Deus fala uma coisa, mas no caminho ele decidiu falar outra? Eu não digo que seja impossível acontecer, mas... não é?

[Aluno: A outra pergunta que eu tinha é a seguinte: se a Igreja, além de ser (...), também era uma Igreja-aparato estatal, o problema é que...]

Não, ela não era um aparato estatal; ela exercia funções administrativas paraestatais.

[Aluno: Ela exercia essas funções e não (...) de origem, exercia as funções administrativas...]

E ela era o árbitro entre os vários poderes governantes. Então ela, por não ser um poder governante, pairava acima dos poderes governantes, e, em caso de dúvida, sempre se aceitava a arbitragem da Igreja. Ela era o único fator unificante.

[Aluno: Correto, mas se ela exercia uma função temporal, isto não cria nessa estrutura uma tensão? (...)]

Claro que cria! É evidente que cria, mas não no sentido em que criaria hoje. Porque, hoje, se o sujeito tem uma idéia e você ofereceu um emprego para ele, ele já está com um problema imediatamente. A ruptura entre as crenças e os interesses virou uma coisa normal para nós, mas, certamente, nessa época não era assim. Até que isso chegassem a ser conflitivo, era muito tempo. Veja você, não se admitia, na época, que existisse um domínio profano de direito próprio; tudo, de certo modo, está incluído na sociedade sagrada, o rei e o Império também. O imperador é sagrado pelo Papa, então ele também está investido de autoridade divina – secundária mas está.

Bom, daí surge o problema. Ele diz: “Bom, espera aí, autoridade secundária, mas, a partir do momento em que você me sagrou imperador, agora não é mais com você que eu converso, agora é com Deus. Agora eu sou imperador, não vou perguntar para você como é que devo governar”. Surge aí um problema gravíssimo: o imperador está vinculado à

autoridade papal ou ele é uma fonte de direito próprio? Por exemplo, a monarquia francesa toma esta segunda direção e diz: “Não, o imperador, a partir do momento em que ele é sagrado, Deus o inspira!”. Então pode surgir um momento em que o Papa pensa uma coisa, o imperador pensa outra e vai seguir a sua própria cabeça.

Veja, é importante você entender que, hoje em dia, é difícil para o cidadão comum imaginar o que tenha sido isto, porque ele imagina esses conflitos doutrinais como os conflitos doutrinais que se tem dentro de um partido político hoje, por exemplo, que tem que resolver rapidamente para a eleição seguinte ou tem que fazer uma revolução. Não, esses conflitos podiam durar gerações inteiras; ninguém estava com pressa de resolver. Essas correntes não se transformavam em propostas de ação imediatamente, nunca havia isso. Essa ambição de você inventar outro mundo, outra sociedade, isso não havia na cabeça das pessoas.

[Aluno: *Ou seja, essa velocidade consiste...*]

Quer dizer que o choque doutrinal era muito menos dramático do que hoje. Se você imaginar, por exemplo, que dentro do Partido Comunista um sujeito disse uma vírgula fora, ele tem que se desdizer no dia seguinte, ou, então, “nós o fuzilamos”. Por quê? Porque tem pressa para resolver as coisas.

Não se esqueça que a formação da Igreja foi muito lenta. Nenhum grupo humano tinha meios de ação para sacudir, assim, a Europa inteira, o mundo inteiro. Não tinha! Se fizesse uma confusão, era uma confusão regional que na cidade vizinha ninguém nem ficava sabendo. Então, não havia essa pressa, essa urgência que há depois.

[Aluno: (...) *essas funções administrativas ou paraadministrativas não poderiam constituir tentações à própria sociedade? Seria uma sociedade com...*]

Poderiam, mas a falta delas também poderia.

Veja, o fato de a Igreja ter uma função paralela ao Estado e como que de fiscal do Estado, bom, “representação” representa. E a do monge oriental? “Eu não tenho nada que ver com isso, o imperador cortou três mil cabeças, mas isso é problema dele.” Não é tentação também? Não creio que exista uma situação especificamente tentadora. Tudo pode ser bom e tudo pode ser ruim, depende do momento, do jeito que as coisas foram feitas. Por exemplo, a confusão que surge no mundo bizantino em torno do culto das imagens. Morreu gente pra caramba nesse negócio. Uma facção achava que era para ter culto das imagens, outra achava que tinha que acabar... Por causa disso morreu muita gente. Por que aconteceu isso? Bom, não tinha um poder unificador para dizer: “É assim” ou “Não é assim”, ou “Cala a boca, burro!”, ou “Não sabemos, só vamos resolver no próximo concílio; até lá você tem que sentar e esperar”. Não tinha isto. A formação de facções lá foi muito mais fácil. Pior: as facções, tão logo se formavam, ganhavam apoio na corte, então tinha apoio armado.

Aqui era difícil fazer isso. Qualquer dissensão dentro da Igreja Católica ocidental levava muito tempo para poder se materializar num conflito. E, note bem, quando surge a Reforma protestante, qual é o público inicial a que Lutero se dirige? Os príncipes, não gente da Igreja. Ele ataca a Igreja de fora, ganha um público fora e ataca. Por que isso foi possível? Porque os príncipes já tinham aprendido a ler e começavam a ter idéias também. Se fosse explicar uma disputa teológica para um senhor feudal, ele não ia nem entender. Não sabia ler, não acompanhava esse negócio e não queria saber; então, não ia entender nada, não tinha posição alguma. Ele dizia: “Não, isso é problema dos padres, o que eu tenho a ver com isso?”. No mundo bizantino, não, a corte era letizada, estava cheia de filósofos; então, se surgia um problema na Igreja, logo os filósofos iam querer dar palpite.

Mais tarde, no Ocidente, quando se forma uma aristocracia já metida a letrada, acontece a mesma coisa: a aristocracia começa a tomar posição nas questões religiosas. A Reforma é fruto disto, uma discussão religiosa que saiu de dentro do âmbito do clero e ganhou a adesão da aristocracia. Isso seria difícil de se fazer durante a Idade Média. Às vezes podia até acontecer, mas não com esta amplitude, com esta gravidade. Primeiro porque a aristocracia estava radicalmente desinteressada dessas questões. Em geral, seguia a Igreja. E também porque esta aristocracia, sendo de formação bárbara, conservava uma espécie de temor ancestral como se fosse aos druidas. Os padres eram os remanescentes dos druidas. Tinha medo! Era um temor irracional, mas tinha este fundo. Então, a ligação da aristocracia com o clero era mais desse tipo mágico do que outra coisa.

A partir da hora em que os aristocratas começam a ler livros, começam a ter suas opiniões. Isso não quer dizer que na Idade Média não pudesse aparecer um ou outro aristocrata letrado; claro que podia, mas a classe como tal era feita de analfabetos. Acho que foi horrível, nunca deviam ter ensinado os aristocratas a ler. O sujeito está armado até os dentes, ainda vou ensiná-lo a ler! Claro, era melhor assim: "Olha, aqui eu não tenho armas, mas eu tenho conhecimento e tal e o cara me respeita". E, do outro lado, o sujeito está armado, então sabe: "Bom, o padre, a gente vai seguindo, mas se o padre começar a me encher muito, vou lá e corto a cabeça dele". Acho que tinha um equilíbrio melhor.

A partir da hora em que a aristocracia começa a dar palpites, primeiro surge uma filosofia horrorosa. Quando começa Descartes, Hume, etc., há uma filosofia tão tosca e tão imbecil, se comparada com o nível alcançado antes... Foi um verdadeiro desastre filosófico. É o que eu chamo a "paralaxe". Paralaxe é o seguinte: o sujeito está vendo uma coisa na sua vida real, mas na sua tela mental ele vê outra, e escreve sobre esta, acredita nesta. Isso quer dizer que ele está construindo uma obra de

ficção, porque só não é ficção aquilo que vemos desde a nossa pessoa real; portanto, o que assumimos inteiramente. Se é uma coisa que vislumbro só numa telinha mental, primeiro, eu não vejo aquilo o tempo todo, só vejo quando penso naquilo; segundo, para eu me transportar para aquele mundinho, preciso entrar num estado de espírito especial, exatamente o mesmo em que entro quando vou assistir a uma peça de teatro – ou seja, concedo uma credibilidade temporária a algo que sei que não posso levar totalmente a sério no restante da vida. É a famosa moral provisória de Descartes: "Vou pensar x coisas aqui, mas no fundo não vou acreditar, porque, se eu acreditar nisso, estou louco, então continuo vivendo de acordo com uma outra moral".

Esse desmembramento entre a pessoa real e o ego pensante faz que em toda a filosofia moderna, quase que sem exceção – só vejo duas exceções, que é Leibniz e Schelling –, eles estavam todos brincando de construir obras de ficção, e nem sabiam perceber a diferença entre uma obra de ficção e a filosofia. Isso é um desastre filosófico fora do comum! Só que só agora a gente percebe isto, a humanidade inteira entrou nisto.

[Aluno: E na filosofia contemporânea?]

Em parte se tem o agravamento disso até suas últimas consequências, que é, por exemplo, esse negócio do desconstrucionismo; e, em parte, se tem uma tomada de consciência, que já aparece, por exemplo, em uma necessidade de se reinserir o mundo do conhecimento filosófico na responsabilidade real do sujeito existente, que é o famoso *lebenswelt* de Husserl. Quando Husserl fala *lebenswelt*, está querendo dizer isto, que as idéias valem na medida em que estejam arraigadas no *mundo da vida*, não podem ser doutrinas construídas no ar. Toda a escola existentialista é um protesto contra isso, contra essa alienação; ainda que seja um protesto errado, ela é isto.

Por outro lado, tem-se o agravamento extremo disso, que chega ao desconstrucionismo, quando Jacques Derrida diz que um texto não se refere a nada fora do texto, só se refere a outro texto, que se refere a outro texto, que se refere a outro texto... É claro que, num texto, você sempre encontra referência a outro, a outro, a outro, sempre, claro. Mas acontece que, para você ler o primeiro texto, como é que você faz? Você só pode ler mediante a idéia de uma referência externa que não é texto, porque senão, para ler o primeiro texto, você já teria que ter lido todos os textos. Isso quer dizer que Jacques Derrida pode apresentar esta teoria na Universidade, escrever um monte... Mas não pode ler um único livro baseado em sua teoria. Ele não pode praticar a teoria no seu ato de leitura, é impossível. Aí a alienação, a ruptura entre o sujeito real e o eu filosófico chegou ao máximo, chegou ao paroxismo.

É claro que o sujeito está completamente louco quando diz uma coisa dessas! Só que é uma loucura socialmente admitida. Por quê? Porque se montou um aparato universitário que é um cenário no qual as pessoas precisamente desempenham o papel do “eu filosófico”. Os caras que comparecem a congressos de filosofia não são pessoas de carne e osso, são “eus filosóficos” investidos dos seus cargos, então lá eles podem dizer a besteira que quiserem, e quando vão para casa eles voltam a ser pessoas normais. Quer dizer, nós criamos um teatrinho mental... começa com o teatrinho mental de Descartes, de Maquiavel, etc., e termina com um teatro montado com dinheiro público para as pessoas brincarem dessa coisa.

Por exemplo, ontem eu estava falando do livro do István Mészáros, *Para além do capital*,⁷ um livro de mil páginas. O sujeito comeceia dizendo o seguinte: “Olha, o capitalismo é um regime totalitário, porque ele obrigou todo mundo a produzir ou perecer, todo mundo está envolvido na produção”. E o senhor? O senhor não foi dispensado da produção para se dedicar a tarefas intelectuais? E as pessoas para as quais o senhor escreveu este livro, também não são todas assim? E as pessoas com as

quais o senhor está discutindo a idéia? E toda essa intelectualidade mundial que se alimenta dessa idéia, não foi precisamente dispensada da produção para poder se dedicar a isto? Me mostre algum outro sistema econômico que tenha dispensado mais pessoas da produção, um sistema econômico que tivesse uma mais vasta classe ociosa do que o capitalismo. Isso quer dizer o seguinte: a condição socioeconômica do Sr. István Mészáros desmente o que ele está escrevendo. E, mais ainda: se ele apresenta isto num congresso de filosofia ou distribui o livro para milhares de estudantes acadêmicos, a condição social de todos eles desmente o que ele está dizendo. Então, não pode ser na condição real deles que eles pensam quando estão dizendo isso; tem que ser outra coisa. É um capitalismo inventado, o qual coincidirá com a realidade em certos pontos, naturalmente, exceto no ponto onde eles estão.

Quando eu era moleque, tinha um poeminha que a gente decorava e que falava: “A felicidade é uma árvore de dourados pomos: ela está sempre onde nós a pomos, e nunca a pomos onde nós estamos”. Olha, o mundo dos filósofos modernos é como a felicidade do poeminha: a realidade está onde você a põe, mas você nunca a põe onde está. Resultado: você está fazendo uma obra de ficção. Garanto que Sófocles, Eurípides ou Shakespeare jamais pretendiam estar dentro de sua peça como os personagens. Se você pegar uma peça, assisti-la... Fui assistir a uma peça de Shakespeare, chamada *Otelo*; fui lá, procurei, procurei, não tinha Shakespeare algum. Não é assim que acontece? O mundo descrito por esses filósofos todos é um mundo no qual eles nunca estão, que é exatamente o contrário do que fazia Agostinho! Agostinho comeceia por se responsabilizar e dizer: “Olha, quem está enunciando isto sou eu, Agostinho, que levei esta vida assim, assim, e estou dizendo por causa dessa experiência toda que eu vivi”. Aristóteles fazia a mesma coisa, Platão fazia a mesma coisa, Sócrates fazia a mesma coisa, os escolásticos todos faziam a mesma coisa, e de repente se perde isto.

⁷ István MÉSZÁROS. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo/Unicamp, 2002.

Veja, quando os existentialistas começam a escrever livros filosóficos sob a forma, por exemplo, de autobiografia ou de confissões íntimas... Quando Kierkegaard ficou horrorizado com aquela construção de Hegel, ele diz: "Tudo isto é loucura! Eu tenho que ver a salvação da minha alma! E eu, onde é que estou nisso?". Esse protesto é autêntico. Kierkegaard não sabia como sair dessa, os existentialistas todos também não sabiam, mas que o protesto estava certo, estava. É o famoso negócio de Miguel de Onamuno. *El hombre de carne e hueso*, cadê? Esse homem filosófico de que vocês falam não existe. É como o protesto do Franz Rosenzweig, que dizia: "Eu não quero nada desta conversa, quero o Deus de Abraão, Isaac e Jacó. Aquele falava comigo, vocês estão falando de um negócio que não existe".

[Aluno: *Aproveitando o assunto (...) de direção, isso me lembra (...) ele começava citando uma frase do Leandro Konder (eu achei uma pérola), que diz o seguinte: "No século XXI, faremos mais utopias, porque sem utopias ficamos prisioneiros da realidade".*]

É, acho que ele tem toda a razão. Acho que aquele pessoal todo nunca escreveu uma única palavra sobre a realidade, porque a realidade só está onde você está. Não é isto?

[Aluno: *Sim. Mas ele falou...*]

Se você escreveu de uma coisa que está fora do seu círculo de experiência real, da sua biografia real, então não é uma realidade, é uma hipótese, é uma possibilidade. Mas é uma possibilidade que, pelo simples fato de poder ser enunciada por você, prova que não se realizou no seu caso. Acontece que esta paralaxe vira o "*modus raciocinandi*" do filósofo moderno. Mas são todos malucos! É por isso que, quando você lê David Hume ou Descartes, sempre sente que tem algo de esquisito, que eles estão exigindo de você uma atitude mental que não é a sua. E quando

lê um Aristóteles, tem a sensação exatamente contrária... Não é assim? Aristóteles ou Santo Tomás de Aquino, ou o próprio Leibniz...

Quando Leibniz diz para você: "Olha, nenhum objeto real pode se reduzir a peso e medida", você já não sabe disso? Todo mundo sabe! Ele está falando desde sua experiência real. Mas quando Espinosa chega e diz: "Olha, o conhecimento por experiência não ensina nada; nada; o que está na experiência é tudo bobagem, só existe aqui a dedução pura", você sabe que ele está maluco (...). Você aceita a premissa e continua raciocinando, vê? E, lá para adiante, ele criou uma construção tão bonita que você fica extasiado. Como obra de arte aquilo é um símbolo da realidade, e como tal ela funciona. Você ler Espinosa ou ler Descartes é uma experiência estética; ele não vai falar nada da realidade, mas antes vai, de certo modo, enriquecer sua experiência e através daquilo você reparará em aspectos da realidade que não conhecia antes. Então, não se pode dizer que foi tudo tempo perdido. Só fica perdido se você acreditar que aquilo é realidade.

[Aluno: *Uma dúvida: não tem objetos do conhecimento que são muito ambíguos, que são... o contato direto é muito difícil, assim, estabelecer uma inteligência primária tanto maior?*]

Isso! A esses, só se conhece por especulação. Só que, quando você está fazendo especulação, sabe que era especulação e, portanto, sabe que sobre aqueles objetos você não vai alcançar certeza alguma; vai ter no máximo uma especulação razoável. É o que faz Aristóteles, que diz: "Olha, isso aqui não dá para conhecer direito, mas deve ser mais ou menos assim". Já o filósofo moderno, não, ele entra de cabeça, justamente aí que ele entra. Quando Espinosa diz: "Olha, aqui não dá para você saber nada por experiência, mas dá para saber o que se passa na mente de Deus" ... ora, a mim me parecia que era o contrário, até o momento em que eu comecei a ler esse livro. "Mas, enfim, você está dizendo, vamos

topar para ver onde é que chega isso” – e daí você continua lendo e o negócio fica bonito mais para adiante.

Veja, quando o Dr. Freud, por exemplo (que já está bem na ponta, é um caso bem avançado de paralaxe), disse que a consciência simplesmente é um subproduto do inconsciente, mas que, depois, fazendo psicanálise, você refaz o trajeto todo e a consciência ganha então o inconsciente, que agora passa a ser um conteúdo do conhecimento psicanalítico, ele nunca me explicou como é possível começar a psicanálise. Porque o segundo psicanalizado eu já entendo, você psicanalisou-o. E você? Como é que você fez este milagre? Partindo da consciência, que é apenas um subproduto do inconsciente, você o abarcou retroativamente. Você é um cara muito poderoso! Se a teoria do Dr. Freud é real, a psicanálise não é possível – e se ela é possível, é porque a teoria está furada em algum ponto.

[Aluna: *Freud se colocou acima da condição humana.*]

Ele se coloca acima da condição humana hipoteticamente. E o sujeito não pode fazer isso sem ficar louco. Você vê, mais tarde, todos aqueles sinais de paranóia que Freud tinha, óbvios sinais de paranóia, achar que todo mundo estava conspirando contra ele – “Não, só querem me derrubar, querem me destruir!”. Digo: “Você inventou essa história, está ficando doido por causa da maluquice que inventou e se trancou lá dentro. Você se trancou na jaula e jogou a chave fora”.

É um processo de alienação mesmo, gravíssimo, e quando chega ao século XX... Quando chega no século XX, aliás, já no século XIX... Acho que Kierkegaard é um dos primeiros que toma consciência disso. Você vê um Kierkegaard, um Miguel de Onamuno, um Franz Rosenzweig... Rosenzweig, no meio da guerra (ele era soldado na guerra), aquele monte de bala, diz: “Olha, eu estou aqui; para que vai me servir René Descartes nesta hora? Se alguém pode me tirar da encrenca, é o

velho Deus de Abraão, Isaac e Jacó; então é desse que eu vou falar, o resto não interessa”. Quer dizer que toda esta filosofia é uma especulação, é uma alienação. Ele também não sabe como sair dela, não tem outra proposta, mas a queixa é inteiramente justa.

Muitos camaradas nessa época desistiram da filosofia. Por exemplo, o negócio de escrever romances, escrever peça de teatro, como Gabriel Marcel, o próprio Jean-Paul Sartre, é uma expressão de um desejo de sair de dentro da armadilha filosófica e reencontrar o mundo da vida. Mas isso não pode ser feito através da obra de arte por quê? É que foi a obra de arte que prendeu você lá dentro. Foi a redução da filosofia à obra de arte que prendeu você lá dentro, então não adianta fazer outra obra de arte. O buraco é mais embaixo, e só é possível sair disso mediante a destruição total da filosofia moderna. Tem que explodir tudo e dizer: “Olha, isso é tudo ficção. Tem o valor de ficção, e mais nada”.

Nietzsche queria sair dessa, só que inventou outra pior. Por quê? Porque na hora em que descobre esta prisão, ele acredita que foi toda a tradição filosófica que o colocou lá dentro, e não só a moderna. Então ele quer explodir tudo desde Sócrates. Uns visaram um alvo pequeno demais, Nietzsche visou um grande demais: “Não, vou explodir tudo, daí só sobra eu”. Não, não é possível. Ele quer explodir a filosofia e mais o cristianismo e mais não-sei-o-quê. A queixa também é legítima, mas você achou mais culpados do que realmente existiam, então exagerou um pouco, não é? O próprio Karl Marx, quando diz: “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo, mas o que importa é transformá-lo”, ele está protestando contra a prisão moderna. E o que ele faz com isso? Em vez de descrever a prisão, descobrir onde estava a saída e estourar os muros dessa prisão, ele pega e inventa um modo de ação que constitui a prisão universal.

Todo esse pessoal sentiu o problema certo, mas, em vez de examiná-lo com todo o cuidado... Por exemplo, vejo como um Rosenzweig ou

um Unamuno poderiam ter descoberto a solução se quisessem, mas o desespero era tamanho, o desespero que saía de dentro daquilo era tão grande, que eles apelaram. Rosenzweig o que fez? Disse: “Olha, não quero mais saber desta coisa, vou voltar para a sinagoga...”. Isso é desespero total. Isto não é uma solução. Outros partem para a irracionalidade total, mas isso também não é uma solução. A solução é a seguinte: você está com um problema na mão; o problema é que a filosofia lhe prendeu dentro de uma caixa preta, então você tem que ver como é que montaram essa caixa preta, como é que ela foi montada peça por peça; e daí você aprende a desmontar. É exatamente isso que eu estou tentando fazer há dez anos. Estou tentando – não, acho que já consegui; descobri a chave do negócio. Sei onde é que a coisa virou mesmo uma armadilha: virou justamente na hora em que a responsabilidade pessoal do filósofo virou uma coisa e a sua responsabilidade intelectual virou outra. Aí é tudo mentira, passa a ser tudo mentira, é tudo ficcional.

É a famosa pergunta que fiz sobre Maquiavel: Maquiavel descreve o príncipe e diz: “Olha, o príncipe deve subir na vida, alcançar todo o poder e matar todos aqueles que o ajudaram”. Mas quem o ajudou mais do que o sujeito que escreveu o manual para ele fazer isso? Se seus ensinamentos fossem aplicados, ele seria a primeira vítima: “Matamos Maquiavel e queimamos todos os exemplares do livro para ninguém entender”. E esta pergunta não lhe ocorre um único momento! Ele está filosofando num príncipe hipotético num palácio hipotético de invenção dele, mas no qual ele, Maquiavel, não está lá. A circunstância política que ele descreve não é aquela que o envolve, é uma que ele inventou. Então, é claro que esse príncipe de Maquiavel não existia, não veio a existir, e se ele tivesse existido, nós jamais teríamos ouvido falar de Maquiavel.

Não é um erro universal, não é uma “culpa universal”, como diz Nietzsche. Porque Nietzsche joga a culpa em todo mundo: todo mundo

é culpado, menos ele! Ora, o negócio está ruim, mas não é possível que tenha que matar toda a humanidade para sobrar só você. Esse é um brutal exagero, provavelmente você está inculpando inocentes. Acho que Sócrates era inocente, que Platão era inocente, que Aristóteles era inocente. Mas chega um ponto para adiante em que começam a aparecer os culpados. E os camaradas que tentam sair de dentro disso e constroem uma prisão pior ainda, como é o caso de Karl Marx? Com ele, a prisão deixa de ser uma prisão intelectual e passa a ser o *Gulag*, uma prisão de verdade. Aqueles camaradas pensadores que inspiraram o nazismo, como Stefan George e outros, o que queriam? Queriam romper com o artificialismo intelectual e voltar para o mundo real sob a forma do “sangue”. O protesto era verdadeiro, mas a solução que inventam é um horror. E todas as ideologias totalitárias no fundo saem disso: não estão aguentando mais a filosofia moderna.

Então nós temos que nos livrar delas, certamente, mas sem injustiça e sem criar projetos megalômanos, e sem substituir uma coisa pela outra. Não precisa inventar nada, não precisa criar outro sistema, é só desmontar este e voltar ao de sempre, voltar à normalidade. A saúde não é um outro tipo de doença; quando sai da doença, você volta para a saúde apenas, não precisa inventar uma doença melhor. Não precisa criar nada, é só tirar o elemento que está aí atrapalhando. Só que o sacrifício a fazer é um sacrifício doloroso para o orgulho moderno. Muito doloroso.

[Aluno: *Ele é totalmente contra o progressismo, não é?*]

Contra o progressismo. Agora, uma pista que eu peguei, por exemplo, é o Leo Strauss. Ele percebeu isso claramente, só que não estudou muito a filosofia escolástica. Então ele diz: “Olha, só sobram Platão e Aristóteles”. Mas também não é assim. Claro que a base continua sendo Platão e Aristóteles. Não se trata de voltar a Platão e Aristóteles. Eles

sempre estiveram aí, não se tem que voltar coisíssima nenhuma. Só tem que pegar certos elementos que foram colocados depois, que deram uma tonalidade artificial e pueril de fato à investigação filosófica, e os rejeitar. É isso aí.

E, depois, tente demonstrar que as coisas não são exatamente como estão na peça. Você não pode! Você vai lá, assiste *Hamlet*, e como é que você vai dizer: “Não foi assim”? Não tem sentido dizer que “não foi assim”; você aceita ou esquece. As filosofias modernas também são assim: se você entra numa delas, aceita integralmente; e se sai, esquece aquilo, porque viu que não tem importância. Não é como na ciência, que você diz: “ou é assim ou não é assim”. Numa teoria científica, você pode aceitar uma parte e rejeitar a outra. Já essas filosofias, não: ou você come inteira ou não, ou entra lá dentro ou não entra. Não têm partes. E a estrutura do sistema de Aristóteles é tal que você pode aceitar uma parte e rejeitar outra, sim, porque tem a estrutura de uma teoria científica.

As filosofias modernas não são teorias científicas de maneira alguma, tanto que a ciência aí se torna uma atividade separada, na qual continuam vigorando os velhos critérios. Se bem que não falte quem no próprio mundo das ciências tente transformar aquilo numa criação ficcional completinha, bonitinha e tal. Teoria do *big-bang*, teoria da evolução são isso: “Ah, vamos inventar aqui uma coisa que chamamos de teoria científica, mas é uma filosofia, na verdade, é uma cosmovisão, na verdade”. Essa teoria da evolução também é assim: ou você gosta dela ou não gosta. Por quê? Uma teoria que diz respeito a tudo jamais será comprovada nem impugnada, claro. Aí, no século XIX, esta coisa ficcional acaba por impregnar o próprio mundo das ciências. Então eu tenho que atender ao apelo de Husserl: “Espera aí, temos que voltar às condições do conhecimento científico efetivo”.

Tudo isso já são especulações que dizem respeito... Mais tarde vamos

descrever, passo por passo, como é que entra em cena esta paralaxe com Maquiavel, Descartes, Hume, vamos ver um por um.

[Aluno: Professor, eu queria saber se o senhor também vai falar alguma coisa sobre Plotino, ou se é secundário.]

Não falei sobre Plotino? Falei da escola neoplatônica.

[Aluno: Sim, mas mais especificamente a importância dele mesmo para o pensamento de Agostinho, assim, entrando em...]

Eu me lembro de ter falado de Plotino, mas não de ter exposto longamente. Mas não dá pra gente expor nada longamente aqui. Você não pode esquecer que nesta extensão de aula o que eu estou dando é uma armadura da História da Filosofia, e não o seu preenchimento. Se você for preencher cada um desses espaços com os conteúdos específicos, daí 24 aulas para um curso de História da Filosofia nessa base são uma pretensão; nós não vamos conseguir isto.

Acho mais importante, num passo que a gente pule, mas que assinale que pulou, dar a verdadeira compreensão dialética dos passos mais importantes e estar continuamente articulando o que está acontecendo num tempo com o que aconteceu antes e com o que viria a acontecer depois. Por exemplo, esse negócio de Agostinho: muito mais importante do que detalhar seu pensamento é articulá-lo com o de René Descartes depois, porque a trama da história é esta.

Não tenho a mínima pretensão de que este curso forneça todos os elementos enciclopédicos necessários. Não, a idéia não é esta. A idéia é dar uma armadura suficientemente razoável para mostrar que a História da Filosofia pode ser contada como um processo real, que nem se dissolve numa total heterogeneidade nem tem a unidade dada por Hegel, mas tem a unidade reconhecível. Por quê? Porque tem uma unidade temática. E esse tema central é a busca da unidade da consciência na

unidade do conhecimento, e vice-versa, que é o projeto socrático. Onde quer que entre isso, você pode falar de filosofia.

Muitas vezes aparecem filosofias que entram no cenário sem nenhuma conexão entre si, mas que estão referidas à unidade temática. Embora não tenham conexão histórica, têm conexão temática. Em outros casos, onde parece que não há conexão histórica – como, por exemplo, quando eu estava falando da filosofia oriental islâmica e a ocidental –, onde parece que é um processo totalmente separado, a gente vai ver que a conexão não é só temática, que tem uma conexão histórica através desse pessoal expulso do Império Bizantino e que vai parar na Pérsia. E que são o quê? São filósofos gregos! E são esses que vão ensinar os chamados árabes – que não são árabes, são persas –, e mais tarde isto voltará para o Ocidente transformado. Mas isto é o Ocidente, Atenas é o Ocidente. Chamava-se Império do Oriente, mas é a mesma coisa. É Oriente, como há a Província Oriental do Uruguai. Se está na América do Sul, como é que é oriental? Ah, é oriental em relação à outra!

Leituras sugeridas

AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Trad. Frei Agostino Belmonet, São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme, São Paulo: Editora das Américas, 1964. 3 v.

_____. *Confissões*. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros, São Paulo: Editora das Américas, 1964.

DEMPE, Alois. *La concepción del mundo en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1968.

Carvalho, Olavo de
História essencial da filosofia /
por Olavo de Carvalho – São Paulo: É Realizações, 2003.

Inclui um DVD.
Conteúdo: aula 1: História das histórias da filosofia –
aula 2: O projeto socrático – aula 3: Sócrates e Platão –
aula 4: Aristóteles – aula 5: Pré-socráticos –
aula 6: Período helenístico I – aula 7: Período helenístico II –
aula 8: Advento do cristianismo –
aula 9: Filosofia patrística e escolástica – aula 10: Santo Agostinho

1. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430
2. Filosofia - Estudo e ensino 3. Filosofia - História
4. Filosofia - Introduções I. Título.

04-0379

CDD-109

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia: História 109

Este livro é a transcrição da aula que
foi gravada no dia 10 de janeiro de 2003,
na É Realizações, em São Paulo - SP, Brasil.

Impresso pela Prol para a
É Realizações, abril de 2007.
Os tipos usados são da família Dutch.
O papel é Chamois Bulk 90 g/m² para
o miolo e supremo 250 g/m² para a capa.

- Aula 1:
História das Histórias
da Filosofia
Aula 2:
O Projeto Socrático
Aula 3:
Sócrates e Platão
Aula 4:
Aristóteles
Aula 5:
Pré-Socráticos
Aula 6:
Período Helenístico I
Aula 7:
Período Helenístico II
Aula 8:
Advento do Cristianismo
Aula 9:
Filosofia Patrística e
Escolástica
Aula 10:
Santo Agostinho
Aula 11:
Duns Scot e
Santo Tomás de Aquino
Aula 12:
Filosofia Islâmica
Aula 13:
Filosofia Cristã
Aula 14:
Idéia versus Realidade
Aula 15:
A Escolástica
Aula 16:
Xavier Zubiri e a Escolástica
Aula 17:
Escolástica II
Aula 18:
Santo Tomás de Aquino
Aula 19:
Maquiavel e a formação das
identidades nacionais
Aula 20:
Filosofia na Idade Moderna